Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi

ERWIN I.J. ROSENTHAL



ERWIN I. J. ROSENTHAL, *1904 Heilbronn-Almanya doğumlu. 1933'de İngiltere'ye göç etti ve London University College'de İbranice okutman olarak çalışmaya başladı. 1936-1944 yılları arasında Manchester Üniversitesi'nde Sâmî dilleri ve edebiyatı okutmanlığı yaptı. II. Dünya Savaşı boyunca İngiliz ordusunda çeşitli eğitim görevleri üstlendi. 1948'den itibaren Cambridge Üniversitesi'nde Doğu araştırmaları okuttu. Rosenthal, çalışmalarında İslâm siyaset düşüncesine özel ilgi göstermiş bir araştırmacıdır. Tercümesi yaymevimizce sunulan* Political Thought in Medieval Islam *dışındaki İslâm düşüncesiyle ilgili başlıca eserleri şunlardır:* Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat *(Münih-Berlin 1932);* Averroes' Commentary on Plato's "Republic" *(Cambridge 1956);* Judaism and Islam *(London-New York 1961);* Islam in the Modern National State *(Cambridge 1965).*

İZ YAYINCILIK: 170
İnceleme-araştırma dizisi: 35
İstanbul, 1996

Özgün adı:
Political Thought in Medieval Islam
(Cambridge University Press, 1962)

ISBN 975-355-178-9

dizgi, içdüzen:
İz Yayıncılık
kapak: İz Yayıncılık
baskı, kapak baskısı, cilt:
Eramat; 506 71 25

ERWIN I.J. ROSENTHAL

Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi

Türkçesi:
Ali Çaksu



büyükdere cad. raşit rıza sk. 10/5
80310 mecidiyeköy-istanbul
tel: (0212) 211 26 22 - 211 32 88
faks: (0212) 211 30 11

İçindekiler

Kısaltmalar 7
Giriş 9

1. KISIM: ANAYASA HUKUKU VE İSLÂM TARİHİ 19
I. MUTLULUK ARAYIŞI 21
1. Ortaçağ Yaklaşımı 21
2. Tanrı ve İnsan 24
II. HİLAFET: TEORİ VE FONKSİYON 33
1. Mâverdî 41
2. Gazâlî 55
3. İbn Cemâ'a 63
4. İbn Teymiyye: İlâhî Kanun Yönetimi 75
III. HÜKÛMET 91
1. Faydacı Bir Ahlâkçının Görüşleri 91
2. Şehzade, Vezir ve Ediplerin Görüşleri 99
IV. GÜÇ-DEVLETİ TEORİSİ:
İBN HALDUN'UN UYGARLIK İNCELEMESİ 123

2. KISIM: EFLATUN'UN MİRASI 161
V. İSLÂM'DA SİYASÎ FELSEFE 163

VI. FÂRÂBÎ: TEMEL 175
VII. İBN SÎNÂ: SENTEZ 209
VIII. İBN BÂCCE: FERDİYETÇİ SAPMA 231
IX. İBN RÜŞD: TAMAMLAYIŞ 255
X. DEVVÂNÎ: UYGULAMA VE KAYNAŞTIRMA 303

Ek: Türklerin Siyaset Konusundaki Bazı Görüşleri 323
İndeks 337

Kısaltmalar

ACR Erwin I.J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"* (Eflatun'un "Devlet"i üzerine İbni Rüşd'ün Yorumları) (Cambridge Univ. Press, 1956).

AH Hicri Takvim

AIJT E.I.J.R., "Avicenna's Inluence on Jewish Thought " (İbni Sina'nın Yahudi Düşüncesine Etkisi), *Avicenna: Scientist and Philosopher*, ed. G.M. Winkens (Londra, 1952).

BSOAS *Bulletin, School of Oriental and African Studies*, Londra.

C.E. Miladi Takvim

E.I. *Encyclopaedia of Islam* (İslâm Ansiklopedisi)

GAL C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Arap Edebiyatı Tarihi) (Leiden, 1943-9), 2 cilt, ve ilâve Ciltler: 1, 2, 3 (Leiden 1937-42).

KAF E.I.J.R., "İbn Jaldun's Attitude to the Falâsifa" (İbni Caldûn'un Felâsifa'ye Yaklaşımı), *Al-Andalus*, XX,I,1955

KGS E.I.J.R., *Ibn Khaldûn's Gedanken iber den Staat* (İbni Haldun'da Devlet Düşüncesi) (Münih ve Berlin, 1932)

M E.I.J.R.,"Maimonides' Conception of State and Society" (Maymonides'te Devlet ve Toplum Kavramı, *Moses Maimonides*, ed.I. I. Epstein (Londra, 1935).

MGWJ *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Yahudi, Tarih ve Bilimi Dergisi)

MSOS *Mitteilungen des Seminars für Oruentalische Sprachen der Universität Berlin* (Berlin Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü için Seminer yazıları).

NE Aristo, *Nicomachean Ethics*

PF E.I.J.R., "The Place of Politics in the Philosophy of Al-Fârâbi"(Fârâbi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri), *Islamic Culture* , XXIX,3, 1955.

PG E.I.J.R.," Politische Gedanken bei Ibn Bâğğa" (İbni Bâcce'de Siyasi Düşünce), MGWJ,1937,3.

PIB E.I.J.R., " The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bâjja" (İbni Bâcce'nin Felsefesinde Siyasetin yeri), *Islamic Culture*, XXV, I, 1951.

PIR E.I.J.R., " The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd" (İbni Rüşd'ün Felsefesinde Siyasetin Yeri), *BSOAS*, XV,2,1953.

RSO *Rivista degli Studi Orientali*

SAIPT E.I.J.R., "Some Aspects of Islamic Political Thought" (İslâm Siyasi Düşüncesinin Bazı Yönleri), *Islamic Culture*, XXII,I,1948

ZDMG *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

Giriş

İslâm büyük dünya dinlerinin en gencidir. Arap yarımadası onun beşiği ve ilhamı olduğu halde, o ilâhiyatında Yahudilik ve Hıristiyanlığa birçok şey borçludur. Onun her şeyi kuşatan bir kanun üzerine kurulu olan ve bu kanun tarafından düzenlenen hayat tarzı da Yahudi hayat tarzıyla birçok ortak yöne sahiptir. İslâm'ın kurucu-peygamberi Hz. Muhammed Yahudi ve Hıristiyanlarla günlük temas halinde olgunluk yaşına erişti.

Ancak, Hz. Muhammed'in öğretisinde ve İslâm ibadet ve hukukunda Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan gelen ögeler bulunduğu halde, İslâm yabancı ögelerin bir toplamı değildir. Çünkü Hz. Muhammed gördüğü, duyduğu ve tartıştığı konulara kendi kişiliğinin damgasını vurdu. Dönüşüm sürecinde, bu yabancı ögeler Arap yarımadasına ait bazı özelliklerle kaynaşarak nev'i şahsına münhasır bir şeyi, çölün başka bir çocuğunu, din konusundaki Sâmî dehasının bir çocuğunu meydana getirdi.

Arabistan çölündeki başlangıcından beri İslâm, Arapları çevreleyen dünyaya dikkat etti. Dinî çaba ve fedakârlık onun gücünü arttırdı ve değişik kültür ve uygarlıkların, inanç ve âdetlerin bulunduğu ülkeler üzerinde ona zaferler getirdi. İslâm yerdiği toplumların görüş ve kurumlarını kabul etmede daima istekli oldu.

Fakat bunları alırken, uyarladı ve değiştirdi. Farklı unsurları uyumlu bir bütünde toplamaya her zaman gücü yetmeyen İslâm, kaynaşma ve sentez yerine yalnızca verimli ve barışçıl bir "birlikte yaşama" ortaya çıksa da, şimdiye kadar hiçbir zaman kendi kimliğini kaybetmedi. Bu, İslâm hayat ve düşüncesinin her tezahürü için geçerlidir. Hz. Muhammed'in öğretisinin özü ve yorumu İslâm'a bir tutarlılık ve istikrar verdi. Bu unsurlar onun dışarıdan alma eğilimini kontrol ettiği gibi, gelişmiş millet ve sistemlerden aldığı ögeleri İslâm'ın Arabistan temeline çekerek onu zenginleştirdi ve yükseltti. İlk olarak Arabistan'da doktrin ve ibadet konularında Yahudilik ve Hıristiyanlık'la karşı karşıya gelindi; Sâsânîlerin siyasî irade konusundaki görüş ve uygulamaları kadar, İran'daki Zerdüştlük de diğer bir tehditti; Bizans ise sadece idareci sunmakla kalmadı. Hint ve özellikle Fars edebiyatı, Fars tarihçiliği, Yunan ve Helen felsefesi, Yahudi ve Roma hukuku, Yunan tıp ve tabiî bilimleri, Hint ve Bizans sanat ve mimarisi, bunların hepsinin İslâm uygarlığının kompleks dokusunda bir payı vardır. Bütün bu yabancıları uzlaştırması ve onlara sanki kendi evlerindelermiş hissini vermesi Müslüman dehasının önemli ve çekici bir yönüdür. İslâm, dine girenlerden pek birşey istemedi: "*Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir*" sözleri, bir kitaba yani vahye sahip olan ehl-i kitâba İslâm'ın geniş evinin kapılarını açan büyülü kelimelerdi. Reddettiklerinde ölümle cezalandırılmadılar ve kendilerine himaye sağlandı, onlar da cizye ödeyerek İslâm hazinesinin sandıklarının dolmasına yardımcı oldular. Ancak diğerleri için iki seçenek vardı: Dine girme ya da kılıç. Allah'ın Birliği ve Muhammed'in peygamberliği tanınmalıydı. Bu da, Müslüman cemaatin ayrıcalıklarından, özellikle yayılma dönemindeki zengin ganimet ve yüksek makamlardan bir pay almak için yeterli bir ücretti.

Muhalefet görse de karşılıklı intibak hızla ilerledi. Bunun şaşırtıcı sonucu oluşan İslâm kültür ve uygarlığı, Arap açık görüşlülüğü, cömertlik ve şehir hayatına taşınan çöl misafirperverliğini,

İran ve Bizans'ın incelik ve gösterişinden etkilenen bedevilerin entellektüel merakını teşvik etti. A. Mez'in *The Renaissance of Islam* (İslâm Rönesansı) adlı önemli kitabı Bağdat'taki Abbasî Hilâfetinin parlak döneminde tomurcuklanan zengin ruhu yansıtır. İslâm, Allah'a ve son vahyi, "Yüce Kitap" Kur'an şeklinde alan Peygamber'e olan ortak inancın bir araya getirdiği çeşitli unsurları içine alan dinî bir hayat tarzıdır. Peygamber'in örnek hayatı Sünnet, sözleri Hadis ve ümmet için yaptıkları, Kur'an'la bütünleşmiştir. Bunların hepsi Peygamber'e indirilen İslâm kanunu olan Şeriat'ın kaynaklarını oluşturur. Bu kanun Arap, Fars, Türk ve zorla ya da kendi iradeleriyle İslâm'ı kabul eden diğer insanları bağladı ve birleştirdi. Bu Şeriat İslâm'ın, ya da daha doğrusu Sünnî İslâm'ın sağlam bağlılığını ifade eder. Ali'nin neslinden gelen imamları tanımada ve doktrinde birbirinden ayrılan birçok mezhebi içerir.

Bu kitabın konusu olan Ortaçağ İslâm siyaset düşüncesi, İslâm'ın kendine özgü bir sistem ve teori geliştirme; Müslümanlara dışarıdan getirilen sistem, teori ve görüşleri bunlarla kaynaştırma gücünün klasik bir örneğini sunar. Siyasî düşünce ilk başlarda halife etrafında yoğunlaşan, aslında, hilâfetin kaynağını ve amacını inceleyen bir hilâfet teorisidir. Tabiîdir ki fıkıhçıların geliştirdiği bu hilâfet teorisi bizim de başlangıç noktamızdır. Geçmişteki Müslümanların yaptığı gibi biz de ondan yola çıkarız ve Müslüman yazarların tarih ve idare konusundaki teorilerini ona nisbetle tanımlar ve değerlendiririz. Teorisinden farklı bir konu olan idare sanatı bizi doğrudan ilgilendirmez. Ancak biz bu konuya, bir siyasî teori temelinde idarecilere tavsiyelerde bulunan siyasetnâme yazarlarının bahsettiği kadarıyla değineceğiz.

Tam anlamıyla tek Müslüman siyasî düşünür olan İbn Haldun'u bu çalışmaya dahil etmemizi kolayca haklı gösterebiliriz. Birincisi, o teorisini geçmişteki ve kendi zamanındaki İslâm devletlerini gözlemleme üzerine kuruyor. İkincisi ya da birinciyle aynı derecede önemli olarak Şeriat üzerine kurulu Hilâfetin kendi tahlil

edip tanımladığı güç-devletine olan üstünlüğünden emindir. İbn Haldun'un araştırmasının, kendisini İslâm'ın sınırlarını aşan genel idare prensipleri geliştirmeye sevketmesi ise teorilerinin önemini daha da artırır ve onların İslâmî arka planını açıklığa kavuşturur.

Siyasetnâmeler İslâm'ın, İran ve tipik bir Fars edebî dehası yönündeki uyum sağlama gücünü gösterir; ancak Felâsife, yani Müslüman felsefeciler iki kültür ve hayat tarzı arasında gerçekleştirilmeye çalışılan bir sentezin en yetkin temsilcileridir. Çeşitli sebeplerden dolayı onların görüşlerini incelemeye geniş bir yer ayırdık: Birincisi, bunların siyasî felsefesi Eflatun ve Aristo'nun siyasî felsefesinin Hilâfet teorisiyle, İslâm'ın kendi evinde, yani bütün Müslümanlar için aynı derecede bağlayıcı olan Şeriat'ın emin temelinde ve kaya gibi sağlam Şeriat'ın önünde karşı karşıya gelmesini temsil eder. İkincisi Felâsife'nin siyasî felsefeleri, tıpkı Yunan üstadlarınınki gibi, onların genel felsefelerinin ayrılmaz bir parçasıdır, ancak aynı zamanda, Şeriat'ın otoritesini tanımalarıyla büyük ölçüde sınırlandırılmıştır. Ayrıca, ve sonuç olarak, bazı temel farklılıklara rağmen, devlet yönetiminde hukukun merkezî konumunun meydana getirdiği ortak zemine dayanarak Felâsife Platonik ve İslâmî kavramlar arasında gerçek bir senteze ulaşmak için kararlı bir çaba gösterir. Onlar bu çabayı kelâmcılar ya da fıkıhçılar olmaktan ziyade, felsefeciler ve Aristo'nun teorik Eflatun'un pratik felsefelerinin araştırıcıları olarak gösterirler. Aralarında birtakım farklılıklar var. Bu farklılıklara değişik düşünürlerce Eflatun'un siyasî felsefesinin algılanması konusunda değineceğiz. Meselâ bu etki İbn Bâcce'de sadece görünüştedir, fakat, belki de bütün felsefecilerin en inançlısı olan İbn Rüşd'de hemen hemen bütün bir senteze ulaşır. Son olarak, bu felsefeciler *Müslüman* telakkî edilmiştir. Bu da demektir ki, metafizik görüşleri tamamiyle bağımsız olmayıp İslâm Şeriatı'nca sınırlandırılmıştır. Bu da onların düşüncelerinin karakter, nitelik ve kapsamında Şeriat'in hâkim otoritesinin getirdiği bir sınırlamayla sonuçlanır. Eğer Müslüman gözüyle bakılırsa, felsefecilerin tutarsızlıklarının özde değil de görünüşte olduğu anlaşılacaktır.

Sonuç olarak, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün (İbn Bâcce'yi hariç tutuyorum) siyasî felsefelerini incelerken benim başlangıç noktam İslâm'dır, Aristo değildir; çünkü ben şuna kâniyim ki, onlar ilk planda Müslüman felsefecilerdi İkinci planda ise üstadları Eflatun ve Aristo'nun takipçileriydiler. İki hükümran ruh dünyası onların zihninde karşılaşır ve onlar nebevî kanun şeklindeki vahyi, Yunan şehir-devletinin Nomos'u biçimindeki akılla bağdaştırmaya çalışırlar. Eğer bir öncelik sırası belirtmek gerekirse, üstünlük İslâm'ın vahyedilmiş kanununa aittir. Ortaçağ İslâm siyaset düşüncesiyle ilgili bir çalışmada sadece Felâsife bu anlamda bir yere sahiptir. Dahası mevcut bilgimizin bize izin verdiği kadarıyla İslâm devletinin seyrinde hiçbir etkiye sahip olmamalarına rağmen, onların taşıdığı önem siyaset teorisi açısından abartılamaz. Şu da var ki, onun daha sonraki fıkıhçılar üzerindeki etkisi de ihmal edilmemelidir. Fakat biz fikirleri ve onların değerini yalnızca insanlığın genel seyri üzerinde yaptığı etkiyle ölçmeyiz.

Hükümran aklın felsefe biçimindeki meydan okumasına siyasî düşüncenin bu alanında Felâsife tarafından şevk ve başarıyla karşı konulmuştur. Müslüman felsefeciler yalnızca kelâmcı ve fıkıhçı değillerdi, ne de onlar sadece, Eflatun, Aristo ve bunların Helenist yorumcu ve takipçilerinin dümen suyunda giden bağımsız felsefecilerdi. Ne var ki felsefeciler olarak onların bağımsızlığı metafizik alanında sorgulanabilir.

Çalışmamı anayasa hukukunun ilgilendirdiği kadarıyla Sünnî İslâm'ın önemli temsilcileriyle sınırlamak zorundayım. Şiî doktrini birçok İslâm-dışı görüş ve kavramla karışmıştır. R. Strothmann'ın eseri çizgisinde daha ileri seviyede araştırma yapmadan, elinizdeki gibi özet bir çalışmada incelenemeyecek kadar karmaşıktır.

Kitabın [*An Introductory Outline* şeklindeki] alt başlığında da belirtildiği gibi ilgili metinler hakkındaki bugünkü bilgimizle daha kapsamlı bir çalışma yapılamazdı. Bu metinlerin çoğunun edisyon kritikleri yok; hatta sahip olsak bile bunlar siyaset açısından yeterince incelenmemiştir. Felâsife konusunda daha başka zorluk-

lar da var. Eserleri hakkındaki doğru ve kesin değerlendirmeler hemen hemen hiçbir İslâm düşüncesi araştırmacısında bulunmayan bir uzmanlık bilgisi gerektiriyor. Araştırmacı Arap dili ve klasik dönem uzmanı, eski ve ortaçağ felsefeleri tarihçisi, İslâm ve genel Ortaçağ tarihleri uzmanı olmalı ki, İslâm felsefesinin temellerini Yunan ve Helen felsefesinden kaynaklanan fikirlerin değişik biçimlerini tümüyle kavrayabilsin.

Bazıları İran'dan ve hatta Hindistan'dan gelip de Helen felsefe ve teosofisine giren birçok unsur konusundaki detaylı bilgi de özellikle önemlidir. Çünkü bilgi teorisi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği peygamberlik teorisiyle ve İbn Sînâ'nın kendi bilgi teorisiyle yakından alâkalı olan İslâm felsefesinin mistik dalı üzerinde bu unsurların büyük payı vardır. Siyasî felsefe genel felsefenin bir dalıdır; önemi ise İslâm'ın dinî-siyasî, bütünlükçü karakteri dolayısıyladır.

Bütün bu sebeplerden dolayı, "Eflatun'un Mirası" başlığı altında sunulan Felâsife'nin siyasî teorilerinin yorumu geçicidir. Ancak ben umuyorum ki, siyasî fikirleri mümkün olduğu derecede diğerlerinden ayırarak, okuyucuya konu hakkında daha kapsamlı bir çalışmaya sevkedebilecek bir giriş sağlayabilirim. Bunun için (başlıca fıkıhçıların geliştirdiği şekliyle) hilâfet teorisini, ve de hükûmet ve güç-devleti konularını içeren bir mütalâaya giriştim. Eğer İslâm'da, siyaset bilimine kelâmcı-fıkıhçı yaklaşımından, siyasî-tarihî yaklaşım yoluyla, bilimsel-gerçekçi yaklaşıma doğru düzenli bir evrim olduğunu göstermek mümkün olsaydı, bu, sistemli bir zihne, özellikle de evrim kavramına eğilimli bir zihne hoş gelecekti. Ben şimdiye kadar böyle bir iddiayı destekleyecek açık belgelere rastlamadım. Fıkıhçılar dışında, fıkıh konusunda uzman olan siyaset yazarları tabiî olarak Şeriat'ın herkes tarafından kabul edilen yorumunun varlığından haberdardılar, zira Müslüman olarak kendilerine siyaset konusundaki düşünce ve araştırmalarında Şeriat yol gösteriyordu. İbn Haldun Felâsife'nin bazı yazılarına olduğu gibi, Hilâfet teorisine de aşinaydı kuşkusuz. Bu,

en azından İbn Sînâ için de geçerlidir, ancak bu aşinalik, Fârâbî'nin siyasetle ilgili yazılarında daha az belirgindir ve İbn Rüşd'ün *Devlet* ve *Nikomakos'a Ahlâk*'a yazdığı yorumlarda ise hiç görülmez.

İbn Bâcce dışında Felâsife Şeriat'ın tamamıyla etkisi altındadır, ancak üzerlerinde Eflatun ve Aristo'nun etkileri de vardır. Felâsife'nin düşüncesinin Eflatun'un mirası nitelemesiyle değerlendirilmesi boşuna değildir, çünkü siyaset üzerine yazdıklarının hepsi Eflatun'un *Devlet* ve *Kanunlar* adlı eserlerine dayanır. Ancak bu, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün eserlerinde açık etkisi görülen Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ının önemini inkâr etmek ya da küçümsemek değildir. Fakat Aristo'nun bütün felsefesinin bir parçası olan bu eser, Felâsife'ye Eflatun'un fikirlerini algılama ve uyarlamada teorik bir temel olarak yardımcı olmasından başka, Eflatun'un *Devlet*'te ifade edilen görüşlerinin hatalı kısımlarını düzelten bir araç işlevini görmüştür: Eflatun'un siyasî felsefesinin İslâm'da yeniden doğuşundan bahsetmek abartma olmaz. İnanıyorum ki, benim benimsediğim uygulama siyasî felsefeyi genel felsefeden ayrı tutmanın tehlikesini büyük ölçüde azaltacaktır.

Ayrıca, önde gelen Felâsife'nin siyaset yazılarında rastlanan Platonik görüş ve tezleri araştırarak Eflatun'un siyasî felsefesinin İslâm üzerine yaptığı etkiyi göstermeyi umuyorum. Bu felsefe bazı temel faraziyeleri dışında ana hatlarıyla kabul gördü. Meselâ köleliğin varlığı, Eflatun'un *Devlet*'inin üçüncü sınıfındaki vatandaşlarını ihmali (İbn Rüşd buna karşı çıkar) ve Eflatun'un kadınlardan oluşan bir topluluk fikri, Felâsife katında pek rağbet görmez. Müslüman felsefeciler kendi üstün entellektüel yetenekleri ile gerçek entellektüel anlayıştan yoksun kitlelerin kanaat ve hayalin ötesine geçmedeki yeteneksizliği arasındaki uçurumun tamamen bilincindeydiler. Her ne kadar halkın inancı naif, sorgulamayıcı ve hatta entellektüel dayanakları bir inanç olsa da, Müslümanlar olarak Felâsife, kitleleri inançta kendileriyle eşit saydılar ve bildiğimiz kadarıyla, halkla beraber aynı ibadetleri yaptılar. İlâ-

hî kanunun öğreti ve kurallarının belirttiği gibi Allah'ın iradesine itaat karşılığında bütün Müslümanlara vaadedilen mutluluk ve nimeti, halka çok görmediler. Ancak Eflatun'un siyasî felsefesi kendi kanunlarının siyasî nitelik ve önemini görmelerinde onlara yardımcı oldu.

İslâm'ın, hepsi birbiriyle bağlantılı olmayan çok sayıda odayı içeren büyük bir ev gibi olduğu sık sık vurgulanmıştır. İslâm kelâm ve hukukunun Hz. Muhammed'den çok sonraları geliştiğini ve peygamberi izleyen dört halifenin sonraki kelâm, fıkıh ve tarihçi nesillerince idealleştirildiğini söyleyebiliriz. Bu, özellikle Sünnî Hilâfet teorisi için geçerlidir ve bu ideal teoriyi siyasî gerçeklikten ne tür bir boşluğun ayırdığı da iyi bilinir. Ancak şuna da dikkat edilmelidir ki bu kitap, mevcut hilâfetin hukukçuların çizdiği ideal resme çok az benzediği bir dönemde ortaya koyulan siyasî teoriyle ilgileniyor. Ne var ki, siyasî teoriyle ilgilenen bütün Müslüman yazarlar için çekim merkezi ve referans kaynağı olan (ideal) Şeriat'ın istediği Hilâfet resmi de kesin olarak budur. Bu nokta kavranmazsa, ne İslâm'ın dindar felsefecileri olan Felâsife ne de İbn Haldun hakkıyla anlaşılabilir.

Bu kitabın büyük bir kısmı Felâsife ve İbn Haldun'un siyasî düşüncesinin öncelenmesine ayrıldığı için, tarihî ve edebî eleştirilerin sonuçları bizim tartışma konumuz olamaz, zira bunlar bu yazarların tavrını hiçbir şekilde etkilemez; fıkıhçılar için olduğu kadar onlar için de, ideal devletin ideal anayasası olan Şeriat'ın ideal ve otoriter karakterleri birer aksiyomdur. Şunu aklımızdan çıkarmamalıyız ki, İslâm hukukunun kaynağı, gelişmesi ve onun üçlü temeli Kur'an, Sünnet ve Hadis konusundaki modern araştırmalar ne ispatlarsa ispatlasın, bir Müslüman bilincinde Şeriat, İslâm toplumunun bütün üyelerini bağlayan mükemmel bir ilâhî kanundur. Aksi takdirde siyasî düşüncelerini ele aldığımız Müslüman yazarların zihnî dünyalarını anlama ümidinde olamayız. Yorumumuz, onların temel yaklaşımını tümüyle göz önünde bulundurmak zorunda.

Son bir gözlemim, Batılı araştırmacılarca anlaşıldığı biçimiyle İslâm'ın siyasî karakteriyle ilgilidir. Eğer bu karakteri yeterince kavrayamazsak, bu kitabın giriş ve arka planında önemli bir yer tutan Hilâfet teorisinde sunulduğu şekliyle Hilâfetin önemini takdir edemeyiz.

Manevî ve dünyevî alanlar, dinî ve laik faaliyetler arasında İslâm hiçbir ayırım tanımaz. Her iki alan da Şeriat'ın herşeyi kuşatan otoritesi altında bir bütün oluşturur. L. Massignon'un İslâm'ı "Laik ve eşitlikçi bir teokrasi" olarak tanımlaması elçisi Hz. Muhammed aracılığıyla insanlığa gönderdiği Allah'ın hükümran kanunu fikrini doğru bir biçimde dile getirir. Rûhî ve dünyevî alanlar dinî hukukun bütünleyici iki yanıdır. Peygamber'in vekili olarak halife ya da imam dinin koruyucusudur; inananların bu dünyadaki refahını sağlayarak kanunun uygulanmasıyla ve kanuna itaati temin ederek gelecek dünyadaki kurtuluşa yardımcı olmakla yükümlüdür. Bütün inananlar, işçi gibi halife de, Allah'ın kanunu önünde eşittir. Müslümanlar bu kanunu uygulamada vasıta olduğu kadarıyla halifeye itaat etmekle mükelleftir. En azından teoride, halifenin otoritesi, görevini inançla yerine getirmesi şartına bağlıdır: O, kanunu korumak ve Hz. Muhammed'in kurduğu ümmetin hayatında uygulanmasını sağlamak zorundadır. Hz. Peygamber'den şu hadis nakledilir: Din ve devlet (veya din ve mülk ya da din ve sultan), yani "din ve siyasî otorite ikiz kardeştirler". Bu demektir ki, din ve devlet Şeriat'ın iki yönüdür. Dinin tamamlayıcısı genellikle dünyadır; din kilise anlamını içermez ve hiçbir zaman içine aldığı dünya ile karşılaştırılmaz. Dünyanın mukabili ahirettir, yani gelecek dünya. Her ikisi de dinin içindedir. Ne yazık ki Arapça terimleri tercüme etmek için Batılı terimleri kullanmak zorunda kalıyoruz ve böylece orijinal anlamı bozup kelimelere Hristiyânî bir çağrışım yüklüyoruz. Bir Müslümanın hayatı –en azından idealde– onun Allah'la olduğu gibi Müslümanlar ve gayrımüslimlerle olan ilişkilerini de yönlendiren kesin kural ve uygulamaları belirten Şeriat tarafından bü-

tünüyle yönetilir. İlk grup ilişkiye (Allah'la olana) "dinî", ikincisine ise "laik" demeye alışkınız. Ancak dinî hukukun her şeyi kuşattığı bir yerde, bu ayrımın hiçbir anlamı kalmaz. Demek oluyor ki, siyaset dinin parçasıdır; yani siyaset ya da siyaset-i dünya devletin kanunu Şeriat olduğu müddetçe dinin bu dünya hayatındaki görünümüdür. Bu devlet Hilâfet ya da İmamet'tir, ve eğer Batılı terimlerimizi kullanacak olursak rûhî ve dünyevî bir birlik olarak tanımlanabilir. Bu yüzden bu kitapta "dinî ve siyasî," ifadesini kullandığımız yerlerde, bu özel birliğin ima edildiği anlaşılmalıdır.

BİRİNCİ KISIM

Anayasa Hukuku ve İslâm Tarihi

1. Mutluluk Arayışı

I. ORTAÇAĞ YAKLAŞIMI

Eflatun'un asil sanatı siyaset, *Nikomakos'a Ahlâk* adlı eserinde Aristo tarafından "bilimlerin en otoriteri" olarak tanımlanır. Onun konusu ise insanın tek arzusu olan "en yüce iyi"dir.[1] Bu iyi, eylemin sonucu olarak mutlulukla eşit sayılmıştır ve insanlar kendi görüşleri doğrultusunda zevk, şeref ya da tefekkür hayatı gibi hususlarda arzu ve hedeflerinde farklılık gösterdikleri halde, hepsi mutluluk arayışlarında en yüce iyiye erişmeye çabalarlar. Normal insanlar kendi başına zevk ya da şerefi istedikleri gibi, mutluluk uğruna da arzulayabilirler. Aristo'nun bu görüşü Ortaçağların ortak malı oldu. Ancak felsefeci, pratik veya ahlâkî; teorik ya da entellektüel mükemmelliği hedefler. Bu mükemmellik ise gerçek mutluluktur.

Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan, bütün Ortaçağ düşünürleri bu mutluluğu Allah'la ilişkili olarak kavradı ve onlar için mutluluğun kemale erişmesi Allah aşkıyla mümkündü. Birkaç istisna

1. *Nikomakos'a Ahlâk*, I, II, 1094 a, b (H. Rackham'ın edisyonu ve tercümesi). Eflatun'un siyasî düşüncesi için bkz. Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory*, (Londra, 1947).

haricinde hepsi fert ve onun mutluluğundan ziyade grupla, ilâhî kanunla yönetilen dinî toplumla ilgilendiler. Aristo'yla hemfikirlerdi: "Devletin iyiliği kuşkusuz daha büyük ve daha mükemmel bir iyiliktir."[2] Fakat "en yüce iyi"yi kanun biçimindeki vahyin sahibi olan Allah'la ilişkilendirerek ona dinî bir içerik veren felsefeciler, böylece Aristo'nun metafizik kavramını dinî bir değere dönüştürdüler. Thomas Aquinas bunu şu şekilde formüle etti: "Her şeyin nihaî hedefi kemâle ermesidir... İnsanın nihaî hedefi de, bu yüzden, evrenin toplam ve kollektif iyiliğine değil, fakat Allah'a bağlıdır." Ve "Allah aşkı bütün beşerî faaliyet ve arzunun hedefidir."[3]

Bu kitapta inceleyeceğimiz Müslüman felsefecilerin hepsi dikkatlerini "mutluluğun elde edilmesi" üzerinde yoğunlaştırırlar (daha sonra göreceğimiz gibi bu Fârâbî'nin siyasî tezlerinden birinin başlığıdır da).[4] Saadet, Yunanca karşılığı olan *eudaimonia*'dan farklı olarak, İslâmî bir mutluluk tarzıdır. Miskeveyh (ö.1030) *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinde felsefecinin mutluluğunu pratik ve teorik mükemmelliğin birlikteliği olarak tanımlar. Her ikisi de birbirine bağımlıdır. İkincisi "var olan şeylerin" bilgisi yoluyla, ilki ise ahlâkî kemâl yoluyla elde edilir—ki Miskeveyh'in kitabı da bu konuya ayrılmıştır. Siyasî idare pratik mükemmelliğe erişmek için gereklidir. Ahlâkî eğitim bizi nihaî iyiliğimiz olan Allah'a itaate götürmelidir.[5] Fahreddin Râzî (ö. 1209)'ye göre ancak peygambere vahyedilen kanun insanın toplum içinde yaşamasını mümkün kılar. Siyasî-sosyal teşkilâtlanma olmaksızın insan hedefine ulaşamaz. Bir Yahudi olan Maymonides ahlâkî olgunluğun kendisinden önce geldiği entellektüel olgunluğu en üst dereceye koyar. Ancak bunların bir araya gelmesi taklit edilen Allah'ın aş-

2. A.g.e., 1094 b.
3. Thomas Aquinas'tan alıntı, *Philosophical Texts*, nşr. ve çev. T. Gilby (Oxford Uni. Press 1951), s. 268 ve 284.
4. K. *Tahsîlü's-Saâde* (Haydarabad, 1345 H).
5. Bkz. Kahire nşr., 1322 H, s. 14.

kına götürebilir. Mutluluk Allah'a doğru yöneltilen eylemin sonucudur.[6]

Thomas Aquinas, Maymonides ve İbn Rüşd Tanrı bilgisinin, akıl sahibi insanın mutluluk arayışının yerine getirilmesi olduğu görüşünü paylaşırlar. Dinî toplumun ve fertlerinin en yüce iyisi olan mutluluk Ortaçağ Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ında siyasî düşüncenin merkezî problemidir. Yalnızca adalet yoluyla hayat ve mülkü değil, aynı zamanda vatandaşlarının mutluluğunu da garanti altına almak devletin görevidir. İslâm'da yönetici siyasî ve manevî otoriteyi kendisinde birleştirir; Hıristiyanlık'ta ise bu fonksiyonlar imparator ve papa arasında bölünür; Yahudilik'te Mesih'in krallığı kurulana kadar rabbiler otorite sahibidir. Ancak her üç dinde de, en azından teoride, ilâhî kanun yürürlüktedir ve daima ideal olma özelliğini korur. En üst derecesi, en mükemmel biçimi entellektüel seçkinlere, yani dindar felsefecilere hasredilse de, kökeni itibariyle Yunan siyasî felsefesinden gelen bu mutluluk, toplumun tamamına yayılarak daha tam ve derin bir anlam kazandı.

Ortaçağların en derin Hıristiyan siyasî düşünürü Dante hakkında Huizinga şöyle der: "Cemaatin prensibi olarak evrensel insan kültürüne duyulan zorunlu ihtiyaç, Dante'nin tartışılmaz dehasının en mühim deyişlerinden biri olarak yerini korur."[7] Huizinga "uygarlığı" tanımlarken de şunu yazar: "Uygarlık kişinin bir vatandaş olduğunu hukuk tarafından yönetilen ve korunan bir cemaatin üyesi olduğunu vurgular." Tanımına destek olarak da Dante'den bir iktibas yapar: "Bu yüzden Kraliyetin yani dünya monarşisinin esas temeli, tek amaç olan mutlu hayata yöneltilen

---

6. Bkz. *Delâletü'l-Hâirin*, nşr. S. Munk, cilt I., böl. 54; cilt III, böl. 28 ve özellikle böl. 51; ve Erwin I. J. Rosenthal, (a) Maimonides' Conception of State and Society", *Moses Maimonides*, nşr. I. Epstein (Londra 1935), s. 200 vd. ; (b) "Medieval Judaism and the Law", *Law and Religion (Judaism and Christianity*, c. III, Londra, 1938), kısım: "The Philosophers and Divine Revelation", s. 196-206.
7. Bkz. *Wenn die Waffen schweigen* (Basel,1945), s. 22.

insan uygarlığının gerekliliğine dayanır."[8] Teorisine ayrılan bölümde göreceğimiz gibi, İbn Haldun uygarlığı tümüyle benzer terimlerle tarif eder. Dante'ye göre[9] bu mutlu hayat, "iyi hayat"tır, ki orada takdir-i İlâhî insana ikili bir hedef göstermiştir: Dünyevi mutluluk ve Tanrı'yı tefekkür etme zevkinden ibaret olan sonsuz hayat nimeti.[10] Bu erdemlere insan aklı erişemez; Dante onların Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında öğretildiğine ve Hıristiyan teolojisinde formüle edildiğine inanır. Yahudilik de Tanrı sevgisi, komşu sevgisi, mesih umudu ve kurtuluşu öğretir.

Farklı siyasî sistemler ve farklı bir tarihî ortamın sebep olduğu bütün doktrin farklılıkları ve ayrımlarına rağmen, dinî toplum ve devlet içinde rasyonel ve dinî bir yaratık olarak insanın gayesi üzerinde Ortaçağlarda bir görüş birliği mevcuttur. Bu birlik, evreni ve içindeki insanı yöneten, insandan iman ve onun bu dünyadaki refahıyla, öbür dünyadaki mutluluğunu garanti etmek için konulan kanunda ifade edilen ilâhî iradeye itaat isteyen Yaratıcı-Tanrı, vahiy Tanrısı olarak ortak bir Tanrı kavramı üzerindedir. Kanun bir peygambere vahyedilir, o da Yahudilerin "bir rahipler krallığı, kutsal bir millet", Hıristiyanların "İsa'nın kilisesi", ve Müslümanların "ümmet" diye tasavvur ettiği halka bu mesajı ulaştırır. Maymonides, İbn Rüşd, İbn Haldun ya da Müslüman fıkıhçı ve kelâmcılar kadar Dante'nin de bahsettiği bu ikili mutluluğu ancak bu kanun garanti eder. Bu kanun halkı olduğu kadar az sayıdaki seçkin felsefeciyi de bağlar ve doğruluğu onun ilâhî karakterince temin edilir.

2. KANUN, TANRI VE İNSAN

Ortaçağ dinî felsefesinin temel meselesi iman ve akıl, ya da daha doğrusu, vahiy ve akıl meselesidir. Eflatun'a kadar geriye uzanan

8. I) *Convivio*, IV, 4.
9. *De Monarchia*, III, 16.
10. Thomas Aquinas bunu şu sözlerle ifade eder: "Tanrı'yı gören kalp (mind) bundan haz duyar" (Gilby, s. 273).

Aristo'nun formülasyonuna göre insan bir *zoon politikon*, siyasî bir varlıktır; bu yüzden bu problem vahyedilmiş kanun ve beşerî –insan yapımı– kanun arasındaki ayırımın somut biçimine büründü. Böylece Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman düşünürlerin zihnini meşgul etti. Ancak bu problemle ilk karşılaşanlar onlar değillerdi, zira milâdî birinci yüzyılda Yahudi-Helen felsefesi de vahye ve onun hakikatine meydan okumayla karşı karşıya gelmişti. İskenderiyeli Philon'un Ortaçağ düşüncesine doğrudan etkisini gözlemlemek çok zor olmasına rağmen, muhtemelen bazı fikirleri Stoacı ve Suriyeli-Hıristiyan felsefeciler aracılığıyla Ortaçağlara nakledilmiştir. Ne olursa olsun, şu bir gerçek ki, Philon, Tanrı'nın hikmetinin insanın aklına üstünlüğünü bir postüla kabul ederek vahyin Eflatun'un felsefesinden üstün olduğunu savunmak zorunda kaldı. Allah'ın Musa'ya vahyettiği Tevrat'ı (Kanun'u), Eflatun'un filozof krallarının kendi beşerî akıllarıyla ortaya koydukları kanundan üstündür.[11] Felsefecinin siyasî faaliyetini "tanrılara yardım etmeye" benzeten Eflatun'da dinî bir unsur yok değildir kuşkusuz.[12] Ne var ki Eflatun'un tanrısı kendisine Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların inandığı vahiy Tanrı'sı, erdem ve adalet, sevgi ve merhamet Tanrı'sı, göklerin ve yerin, ve kendi sûretindeki insanın yaratıcısı olan Tanrı değildir.

St. Augustine, Plotinus'un *Enneads* adlı eserinde aynı meydan okumayla karşılaştı. Plotinus'un sudûr kavramı (ileride göreceğimiz gibi) belki de Müslüman felsefecilerin nübüvvet teorilerinde etkili olmuştur, zira Fârâbî'nin *Enneads IV-VI*'nın bir uygulamasını Aristo'nun *Theology*'si (Esûlucyâ) zannederek aldığı görünüyor.[13] Vahiy ve akıl meselesi İslâm'da ilâhî ve beşerî kanun arasındaki zıtlık biçiminde kendini gösteriyor. Bu nedenle meseleyi

---

11. Krş. Erwin I.J. Rosenthal, "Avicenna's Influence on Jewish Thought", *Avicenna: Scientist and Philosopher* (Londra, 1952), bkz. Philo.
12. Bkz. E. Barker, *a.g.e.*, s. 304 vd., ve kanun ve din arasındaki ilişki için, s. 351 vd.
13. Fârâbî ilk Arap felsefecisi Kindî'yi takip eder. Bkz. E.I.J.R., "Maimonides" vs., *a.g.e.*, s. 193, ve böl. V, dipnot 3.

burada kısaca belirtip detaylı incelemesini daha sonraya bırakmak gerekiyor. Etienne Gilson'u okuyoruz:

> "İki değişik tasdik tarzı vardır: Dinî inanç ve aklî bilgi. Bir şeyin doğru olduğunu akıl yoluyla biliyorum, çünkü onun doğru olduğunu *görüyorum*. Öte yandan bir şeyin doğru olduğuna inanıyorum çünkü *onu Tanrı söyledi*. Bu iki durumda benim tasdikimin sebebi özellikle farklıdır, sonuç olarak bilim ve imanın iki farklı tasdik tarzı oldukları kabul edilmelidir.... Eğer bunlar iki değişik bilgi türüyseler o zaman biz hiçbir zaman birinden diğerinin fonksiyonunu yerine getirmesini istememeliyiz.... Tanımı gereği iman, aklın, doğru olduğunu görmediği şeyi, aklın tasdik etmesini ima eder.... Sonuçta, imanla ilgili bir eyleme aklî delil yol açamaz, tersine bu eylem İrade'nin bir müdahalesini gerektirir."[14]

İrade ve akıl arasındaki ayırım geçerli olduğu ve iman bir irade eylemi olduğu halde, Yahudi ve Müslüman Ortaçağ düşünürlerinin ilâhî kanunla beşerî kanun arasında yaptıkları karşılaştırmanın ışığında, aşağıdakileri söylemenin doğru olacağına inanıyorum. a) Bu düşünürlere göre, iman eylemi önce gelir, tasdik ise ondan sonra —her ne kadar aklî bir varlık olarak insan tasdike aynı oranda ihtiyaç duysa da— b) İman nebevî bir kanun vasıtasıyla iradesini açıklayan bir Tanrı'ya iman etmek olduğu için, bize sadece yapmamız gereken değil, aynı zamanda inanmamız gereken de söyleyen bir kanun olarak Tanrı'nın vahyedilmiş sözünün kabul edilmesini ima eder. Gücümüz yettiğince Tanrı'yı tanımamızı ve sevmemizi emreder. Bir kere inananlar olarak kanunun hükmü altına girdiğimizde, artık onun öğretileri hakkında hiçbir zaman aklî bir inceleme yapmayacağız diye bir şey yoktur. Ne var ki aklî meleke sınırlıdır; nihaî otorite ve hükümranlık aklımıza değil, Tanrı'ya aittir. Gilson'un da ifade ettiği gibi sırf Tanrı söy-

14. *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York ve Londra, 1939), s. 72 vd.

ledi diye *inandığımız* hakikatler vardır. Başka bir deyişle, yalnızca inanç ve akîdeler değil, bunlarla birlikte aklî delillere geçit vermeyen buyruklar da vardır. Tanrı'nın sözü bir buyruktur ve ona boyun eğilmelidir.

Eğer Ortaçağ zihnini ve özellikle Yunan-Helen felsefesinin onun üzerine yaptığı etkiyi doğru bir biçimde anlayacaksak, Ortaçağ düşünürlerinin yalnızca mutlulukla değil, aynı zamanda ikili mutlulukla ilişkili olarak ilâhî vahiy kanununun kuşatıcı karakteri üzerinde yaptığı vurgunun farkında olmalıyız. Daha önce de belirtiğimiz gibi, bu iki yönlü mutluluk, bu dünyaya ait olan bedenin mutluluğunu ve geçici olarak bu dünyadaki bedende konaklasa da aslında öte dünyaya ait olan ruhun mutluluğunu içerir. İlâhî ve beşerî kanun arasındaki fark son tahlilde farklı bir Tanrı kavramından kaynaklanır. Gilson'un özlü bir biçimde ortaya koyduğu gibi:[15] "Aristo'nun evreninin zirvesinde bir İdea değil, fakat kendi-kendine var olan ve sonsuz olan bir düşünme Eylem'i vardır. Buna Düşünce adını verelim: Kendi-kendini düşünen ilâhî bir Düşünce." Öte yandan Gilson'a göre "bir Hıristiyan'ın felsefi ilk prensibi onun dinî ilk prensibiyle bir olmak zorundadır ve onun Tanrı'sının ismi "Ben" [yani İbrânî Tevrat'ın Tanrı'sı] olduğu için, Hıristiyan bir felsefeci "Ben"i bütün şeylerin, hatta kendi felsefesinin ilk prensibi ve üstün sebebi olarak kabul etmelidir."[16]

Bu demektir ki vahiy felsefî tartışmayı şartlandırıyor, kapsamını ve içeriğini belirliyor, ve konusuna bazı sınırlamalar getiriyor. Gilson Hıristiyan felsefesinin Yunan felsefesi ve Yahudi-Hıristiyan vahyinin kesişme noktasında yükseldiğini, Yunan felsefesi dünyanın rasyonel bir açıklaması için teknik imkân sağlarken, Yahudi-Hıristiyan vahyininse paha biçilemez felsefi değerde dinî inançlar temin ettiğini söyler.[17] Gilson Augustine'in probleminin

15. *Goad and Philosopy* (1941), s. 33.
16. *A.g.e.*, s. 1.
17. *A.g.e.*, s. 43.

"Plotinus'un felsefesinden aldığı terimlerle Hıristiyanlığın Tanrı'sını ifade etmek" olduğunu söylerken,[18] Yunan-Helen felsefesinin tehdinini karşılamak zorunda kalan Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, bütün dinî düşünürlerle ilgisi olan bir fikri ifade etmiş oluyordu.

Genel bir prensip olarak bu, şu anlama gelir: Ortaçağ felsefesinin karakter ve anlamını değerlendirirken onun temsilcilerinin yerli inanç ve akideleri Yunan-Helen felsefesinin diliyle ifade ettiklerini aklımızdan çıkarmamalıyız. Böylece onlar bu terminolojinin anlamını değiştirdiler, uyarladılar ve dönüştürdüler. "el-İlletü'l-ûlâ" ya da "muharriku'l-evvel" olarak Tanrı aynı zamanda "Ben"dir. Adalet, erdem, aşk ve merhamet Tanrı'sıdır, vahyin şahsî (personel) Tanrı'sıdır. Doğal olarak bu mesele tarihte belirli bir döneme mahsus kalmayıp, tersine, tekrar tekrar, özellikle de yeni bir felsefî hareket şekillendiği zamanlarda kendisini göstermiştir. Pascal'ın Descartes'a verdiği cevaptan görebileceğimiz gibi, dindar zekâ, vahiy Tanrı'sına dayanarak tehdide aynı şekilde tepki gösterir: "Putperestlerin ve Epikürcülerin Tanrı'sının aksine, Hıristiyanların Tanrı'sı yalnızca matematiksel gerçekliklerin ya da unsurlar düzeninin yaratıcısı değildir...; fakat İbrahim'in Tanrı'sı, İshak'ın Tanrı'sı, Yakub'un Tanrı'sı, Hıristiyanların Tanrı'sı bir aşk ve yardım Tanrı'sıdır. Sahip olduğu ruh ve kalpleri dolduran bir Tanrı'dır."[19]

Bir defa daha Ortaçağ'a dönerek yine Gilson'a başvuralım: St. Thomas Aquinas (tıpkı İbn Rüşd gibi), vahyin doğru olduğunu kabul eder, ancak onu tartışmasız bir hakikatmiş gibi görmez: "Şayet elinde somut deliller yoksa, hiç kimse Tanrı'nın konuştuğunu kabul etmeyecektir... Eğer Tanrı gerçekten konuştuysa vahyi de doğru olmak zorundadır ve bizim de ona inanmamız gerekir. Zira ebedî kurtuluşa ermeleri için gerekli olan Tanrı, insan ve kaderi

18. A.g.e., s. 47.
19. Gilson'dan alıntı, a.g.e., s. 90.

hakkındaki bilgiyi felsefeci olsun ya da olmasın bütün insanlara vermek vahyin gerçek amacı ve konusudur."[20]

Bu demektir ki Ortaçağ insanı için vahiy ve akıl birbiriyle bağdaşmayan şeyler değildir, tersine, değişik yollarla da olsa, tek ve aynı amacı, insanın mutluluğunu gözetirler. Dindar felsefeciler mutlak hakikati içeren vahyin üstünlüğü konusunda ısrar ettiler, çünkü akıl aynı hakikate ulaşsa da (zira hakikat bir ve bölünmezdir), bunu yaparken uzun bir araştırmaya ihtiyaç duyar. Ne var ki insan aklı ilâhî hikmetin aşağısındadır ve böylece insan, özellikle aklının ötesindeki konularda ve ancak vahyin kendisine bildirdiği hususlarda Tanrı'nın yol göstermesine muhtaçtır. Ancak felsefe, insanın aklî melekesinin kavrama alanı içinde olanı ispat yoluyla açıklamak için en iyi araçtır. Eflatun'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ını ve Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ını çalışan öğrencileri şuna inanıyorlardı ki, bu ve öte dünyada insanı mükemmelliğe ve mutluluğa götürecek bir kanun olan vahyedilmiş hakikate dayanarak ancak bir Peygamber-kanun koyucu kanun yapabilirdi. Yunan *Nomos*'u insan aklının ürünüydü ve bu ilâhî gayeden uzaktı.

Yahudilik'te, Maymonides'ten önceki düşünürler Musa'nın Tevrat'ındaki hükümleri aklî ve vahyî olmak üzere ayırdılar. İnsan aklı tecrübe yoluyla belirli bazı hükümlere ulaşabilir, çünkü cinayet, hırsızlık ve zinâyı yasaklamadan, toplum, varlığını sürdüremez. Bu kanunlar bütün milletlerde ortaktır ve (Yahudilik'te olmasa da) genellikle bunların doğal hukuk sahası içine girdiği düşünülür. Vahiy kanunları Allah'ın merhamet ve iyiliğinden kaynaklanır. İnsanoğlu onların sebeplerini anlayamaz, ancak boyun eğmelidir, çünkü onlar Allah tarafından insanların iyiliği için emredilmiştir. Maymonides bu ayırımı reddederek, insan aklına açık olmayan tören ve ibadetle ilgili hükümler ve insan zihninin kavrayabileceği fıkhî, hukukî hükümler olmak üzere yeni bir ayı-

20. *Reason and Revelation in the Middle Ages*, s. 81 vd.

rım yapar; onun aksine Thomas Aquinas ise ahlâkî hükümleri ikinci grupta zikreder.

Nasıl adlandırılırlarsa adlandırılsınlar, hükümlerin türlere bölümü ilâhî ve beşerî kanun arasındaki ayırım için önemlidir. Müslüman üstadları Fârâbî, İbn Sînâ ve çağdaşı İbn Rüşd'ün yaptığı gibi Maymonides insanların varlığı için bir devlette kanunun gerekliliğini vurgular ve bu anlamda o, ilâhî kanunun siyasî karakterini daha iyi kavrayıp vurgulamada kendisine yardımcı olan Eflatun ve Aristo'nun talebesidir. Maymonides'e göre beşerî kaynaklı kanunun amacı "yalnızca devletin ve devlet işlerinin düzenini sağlamak, düzenden zulmü ve çatışmayı uzaklaştırmak... insanlar arasındaki ilişkileri iyi bir biçimde düzenlemek... ve onların mutluluk diye anladıkları şeyi onlara sağlamak..."tır. Öte yandan bir kanun ilâhîdir ve "bütün yönleriyle, bedenî [maddî] refaha olduğu kadar [doğru] akîdelerin yerleşmesine de önem verir, ki bu akideler evvel emirde Tanrı ve melekleri hakkında doğru fikirler sağlarlar... ve insanı bilge, anlayışlı, uyanık ve gözlemci yapma amacındadırlar, ki insanlar hakikatin doğru bilgisine ulaşsın."[21] Maymonides "ruhun refahı ve bedenin refahı" biçiminde kanunun ikili amacından bahseder. Bunu ancak "gerçek kanun, biricik ve eşsiz kanun, yani bizi iki yönlü mükemmelliğe götüren Musa'nın kanunu" garanti altına alır.[22] "Tevrat bize kendileriyle en yüce mükemmelliğe eriştiğimiz doğru fikirlerin en önemlilerini verdi ve bizi onlara inanmaya çağırdı. Diğer fikirleri dikkatlice inceledikten sonra ancak kavrayabileceğimiz bu fikirler Tanrı'nın varlığı, birliği, bilgisi, gücü, özgür iradesi ve sonsuzluğudur. Devletin düzeni için inanılması gereken başka kavramlar da vardır."[23]

İnsanın yani ruhun en üst derecedeki mükemmelliği ancak nebevî kanunla yönetilen ideal devlette mümkündür. Maymoni-

---

21. *Delâletü'l-Hâirin*, c. II, böl. 40, s. 86b. Bu Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm*'unu (s. 91 vd.) hatırlatır. Ayrıca bkz. böl. 5, s. 115 vd. ve not 13'le birlikte s. 119.
22. A.g.e., c. III, böl. 27, s. 59b, 60a.
23. A.g.e., c. III, böl. 28, s. 60b, 61a.

des, bu nebevî kanunu "peygamberlerin değil de siyasî liderlerin yaptığı Yunan kanunları gibi, siyasî hükûmetlerin kanunlarıyla" karşılaştırır.[24]

Ruhun kemâli, yani entellektüel olgunlaşma, tek başına felsefeyle elde edilemez, çünkü o yalnızca peygamberlik aracılığıyla açıklanan Tanrı'nın kanununda öğretilen doğru inanç ve akidelere bağlıdır. Kitleler ibretli öğütler şeklindeki bu bilgilerle yetinmelidir, fakat metafizikçi ispat yoluyla açıkladığı batınî manâya nüfûz etmelidir. İskenderiyeli Philon, felsefenin hikmetin yani kutsal kitabın cariyesi olduğunu çok önceden söylemişti. İncil ve Tevrat'ı ya da Kur'an'ı Aristo'yla bağdaştıracak şekilde ayetleri müteşabih olarak yorumlamak bazen metnin açık anlamını bozabilirdi, ancak ayetlerin ilâhî kaynağı ve zorunlu karakteri heretik de sayılsalar bütün Yahudi ve Müslümanlarca kabul edilmiştir. İlâhî vahiyle gelen nebevî kanun ideal devletin ideal anayasasıydı, ister felsefeciler isterse Yahudi cemaatinin ya da İslâm devletinin alelâde vatandaşları olsunlar, bütün inananların en yüce iyiliğini ancak bu kanun garanti edebilirdi. Biz bu kitapta İslâm devletiyle ilgileneceğiz.

24. A. g.e. c. II, böl. 39, s. 85a.

2. Hilâfet: Teori ve Fonksiyon

"Fıkıh ilmi, insanın bu dünyada doğru davranış ve eylemlerde bulunmasına ve kendisini gelecek dünyaya hazırlamasına yardımcı olan hak ve vazifelerin bilgisidir."

—Hanefîlerin fıkıh tanımı.

Hz. Muhammed İslâm'ı —Allah'ın iradesine teslimiyeti—[1] tebliğ etmeden önceki devirde klan ya da ailelere bölünen Araplar kabileler şeklinde teşkilatlanmıştı. Vahalarıyla çöl aile, klan ya da olsa olsa kabileden daha büyük bir sosyal ve siyasî teşkilâtlanmaya izin vermiyordu. Daha büyük ve yüksek bir birliği sağlamak için farklı yaşayış ve geleneklerden gelen insanları bir araya getirebilecek bir güce ihtiyaç vardı. Peygamber'in Kur'an'da toplanan mesajı bu bütünlüğü sağladı. Allah yolunda cihadın sonucu olarak ele geçirilen ganimet ve araziler de bağımsız, gururlu ve doğuştan savaşçı olan Arapların İslâm'a bağlılığını kazanmada etkili oldu. Hz. Muhammed'in başarısı o kadar büyüktü ki, halifeleri döneminde inananların ce-

1. Prof. D.H. Baneth İslâm'ın mutlak tektanrıcılık anlamına geldiğini ikna edici bir biçimde savundu.

maati Arap yarımadasının çok daha ötesine yayıldı ve sonunda Asya, Afrika, İspanya ve Sicilya'daki geniş İslâm İmparatorluğunda pekişti.

Nasıl oluyordu da, Allah'ın elçisinin, Allah'ın insanlığa son vahyi olduğunu ileri sürdüğü mesaj yalnızca putperestler için değil aynı zamanda Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüştler —yani ehl-i kitab— ve Budistler için de kabul edilebiliyordu? Bazıları ülkelerini fetheden insanlarınkinden daha üstün bir hayat tarzına sahip olan çok sayıdaki etnik grubu İslâm uygarlığı nasıl biraraya getirebiliyordu? İslâm'ın fetih yoluyla yayılmasının insanların genel göç hareketinin parçası olduğunu öne sürmek, tıpkı o zamanki hâkim siyasî durumun yaptığı gibi, bu şaşırtıcı tarihî olguyu sadece kısmen açıklar. Daha önemli olan faktör ise, ilâhî kaynağa sahip olduğu ve insan hayatının bütün yönlerini kapsadığı iddia edilen İslâm'ın dinî hukukudur. Onun kaynakları Kur'an, Hz. Peygamber'in düşünce ve eyleminin bir kaydı olan Sünnet ve gerçekten ona ait olan sözlerden oluşan Hadis'tir. Ümmetin yani İslâm cemaatinin manevî liderleri olan ulema, (Allah'a götüren yolu) bu üç kaynağı kıyas yardımıyla yorumlayarak Şeriat'ı geliştirdi. İlâhî vahiy kanununun evrensel geçerliliği ve uygulaması devamlı değişen şartlar altında ancak bu yolla korunup yaşatılabilirdi. Bu yorumlar Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelî fıkıh ekollerinin fıkıh kitaplarında toplandı ve sistemleştirildi. İslâm'ın anayasa hukuku bu fıkıh kitaplarından olduğu kadar, dört mezhebin hilâfetin teori ve pratiğiyle ilgili yazdığı özel tezlerden de öğrenilebilir.[2]

Şeriatın içinde var olan siyasî öğreti hakkında aşağıda vereceğimiz kısa bilgiye geçmeden önce Şeriat'ın anlaşılmasında önemli olacak iki gözleme yer verelim: Bunlardan biri Şeriat'la, diğeri ise Batılı araştırmacıyla ilgilidir. Hz. Muhammed ve ashabının devrinden milâdi sekiz ve dokuzuncu yüzyıllarda dört mezhepçe

2. İslâm hukukunun çeşitli kaynakları için bkz. *El (İslâm Ansiklopedisi)*'ndeki ilgili maddeler. Krş. D. Santillana, *Istituzioni di Diritto Musulmano* (Roma, 1926), c. I, özellikle Libro Primo.

kodifiye edilmesine kadar geçen dönemde İslâm hukuku uzun bir gelişme süreci yaşadı. Sünnet nasıl Kur'an'dan neş'et ettiyse, Hadis de Sünnet'in otoriter bir yorumunu temsil eder. Birçok hadis varlığını, bir durum, karar ya da siyasî gerçeklikteki bir kurum için Kur'an'a dayalı bir otorite ve garanti bulma ihtiyacına borçludur. Zira Şeriat, geniş çapta değişen şartlar altında yaşanan bir hayata uygulanabilecek en yüce norm ve biricik ortak standarttı. Çağın siyasi, sosyal ve ekonomik hayatını İslâm'ın dinî hukukuna kaynaştırmak Müslüman fıkıhçıların vazifesiydi. Bunlar yalnızca Şeriatın tartışılmaz otoritesini korumak değil, aynı zamanda anayasal teoriyi siyasî gerçeklikle bağdaştırmak zorundaydılar. Bu demekti ki, teoride en yüce otorite olan halife ile iktidar sahibi sultan ya da emir arasında pratik bir uzlaşma sağlamalıydılar. Bu ise her ikisini de ruhanî ve dünyevî iktidârın birliğinde ısrar eden İslâm hukukunun denetimi altına sokmakla mümkündü. Bir kurum olarak, dahası, 1258'de Abbasî Hilâfetinin ortadan kalkmasından sonra evrensel bir ülkü olarak Hilâfeti kurtaran ve koruyan şey işte bu uzlaşmaydı.

İslâm Hukuku otorite ve iktidar arasında ayırım yapmaz. Şeriat bir tek üstün otorite, yani imamın otoritesini tanır. İmam ise otoritesinin tamamını ya da bir kısmını kendi tayin ettiği bakan, vali ve generallerine tevdî edebilir. Hatta kendi kendilerini "atayanlar" dahi Halifenin otoritesini tanımalarına karşılık kendilerine yetki verilmesini istediler.

Bu bizi ikinci noktaya getirir. Halife ve Papanın bazı fonksiyonları arasındaki görünür benzerliğe rağmen İslâm ve Hıristiyan devletlerinin temeli ve niteliği birbirinden bütünüyle farklıdır. Her iki devletin de Tanrı adına cihanşümul otorite ve iktidar iddia ettiği doğrudur. Tarih gözlemcisine ilk bakışta aynı olmasa da benzer görünen fonksiyon, hak ve vazifelere sahip olan yöneticilerce temsil edilen merkezî bir dinî ülkü her iki devleti de yönlendirir ve belirler. Ne var ki, Halife ve Papanın, Rahip ve İmamın, Kral ve Emirin bazı fonksiyonlarının benzerliği İslâm ve Hıristi-

yanlık'ta birbirine karşılık gelen makamlar ve sahipleri arasındaki aslî farkı görmekten bizi alıkoymamalı. Aslında Hz. İsa'nın naibinin ve Hz. Muhammed'in Halifesinin makamlarının teorik meşruiyetleri ve pratik uygulamaları birbirinden farklı ruhi ve teolojik varsayımlara ve tarihî –siyasî– şartlara dayalıdır. İslâm'da "iki kılıç teorisi" yani birbirinden ayrı ruhanî ve laik otoriteler yoktur. Sonuç olarak da devlet ve kilise gibi bir ayırım bulunmaz. En azından teoride halifenin ve emirin makamları tek ve aynı kişide birleşmiştir. Pratikte halife fiilen iktidara sahip olan ancak halifenin manevî otoritesini tanıyan bir emire kendi dünyevi otoritesini tevdî eder. Bu hukukî bir hîle olabilir, ne var ki Şeriat'ın hâkim otoritesinin altında İslâm'ın birliğini tek başına garanti altına almıştır. Bu demek değildir ki İslâm'da, özellikle zayıf halifelerle, iktidarı ele geçiren generaller olarak kendi askerî güçlerinden destek alan güçlü emirler arasında iktidar çekişmeleri yoktu. Fakat hiçbir zaman, Hıristiyan Batı'da Papa ile imparator arasındaki gibi farklı teoriler ve onların yorumlarından kaynaklanan bir mücadele mevcut değildi. İslâm'da Kilise'nin ilâhî kanunu ve devletin kanunu gibi düşmanca bir hak iddiası yoktur, zira İslâm tek bir kanunu, sosyal, ekonomik ve kültürel hayat kadar, siyasî hayata da hâkim olan ilâhî vahiy kanunu Şeriat'ı tanır. Hayat tek ve bölünmezdir; din onun bütün yönlerini kapsar ve belirler. Hayatın bütünü herşeyi kuşatan ilâhî kanunca düzenlenir. Kendi şahsi uygulaması ne olursa olsun hiçbir Müslüman iktidar sahibi, bu kanunun otorite ve geçerliliğini asla sorgulamadı. Zaman zaman bir kenara koysa da, idareci dinî kanunu yürürlükten kaldıramazdı. Halife kendisini iktidardan uzaklaştırmaya teşebbüse cüret edemese de, siyasî iktidara sahip olması onu Şeriat'a karşı işlediği suçlardan kurtaramazdı.

Çok geniş bir imparatorluk üzerinde zayıf merkezî otoritenin bulunduğu bir çağda müslüman fıkıhçıların bu problemle nasıl başa çıktıklarını hilâfet teorisi tartışmamızda göreceğiz.

Bağımsız bir siyasî felsefe beklenmemeli. Ümmetin ya da İslâm cemaatinin siyasî teşkilâtlanması olarak devletin varlığı bir

varsayım olarak ele alınmıştır. Fıkıhçılar "devlet var mıdır, yok mudur?" ya da "neden bir devlet mevcut olmalıdır?" gibi sorular sormazlar; onlar yalnızca Şeriat'ın siyasete uygulanmasıyla ilgilenirler. Hayat öyle bir biçimde düzenlenmelidir ki, Şeriât'ta belirtildiği şekliyle Allah'ın irâdesine gönülden bir teslimiyetle bağlanarak müslümanlar kendilerini gelecek dünyaya hazırlıyabilsinler. "Mü'minlerin Emiri" olarak halifenin başkanlık ettiği devlet İslâm'ın kendi kanununa (Şeriat'a) uygun olarak devamını sağlamak, inananları korumak ve onu heretiklerle inançsızlara karşı savunmakla yükümlüdür. Dünya ikiye bölünmüştür: *Dârü'l-İslâm* İslâmî yönetimin hâkim olduğu bölgelerdir. *Darü'l-Harb* ise barışçıl yöntemler etkisiz kalırsa, savaşla olsa dahi İslâm'a kazandırılması umulan geriye kalan topraklardır. Gerçek imânı yeryüzüne yayacak ve böylece darü'l-harbi küçültüp en sonunda tümüyle ortadan kaldıracak olan cihad her Müslüman için temel farzlardan biri olup, kâfirlere ve heretiklere karşı yürütülür.

İslâm devleti adalet, maliye ve askerî teşkilâtlanmadan başka, namaz, oruç, zekât ve Yahudi, Hristiyan, Zerdüşt gibi zimmilerin verdikleri cizyeyle de ilgilenir. Bunlar hepsi biraraya gelerek Allah'a bağlı olan ümmetin üyelerinin hayatını meydana getirirler. Ümmeti kargaşa, çatışma ve inançsızlıktan uzak tutmak hilâfetin görevidir. Bu yüzden hilâfet, farzları hukukî bir kurum olarak açıkça tanımladı, sınıfladı ve fıkıh içinde kodifiye etti. Ümmet; aile, klan ve kabileyi aşarak İslâm Ümmetini oluşturmak için bütün Arabistan'ı davet eden peygamberin yarattığı yaşayan bir gerçekliktir. Onun başlattığı kardeşlikler benzer düşüncelere sahip mü'minlerin meydana getirdiği topluluklardı. O bunları sadece kana dayanan kardeşlikten çok daha yüce gördü.[3] Ümmet kavramı İslâm imparatorluğunun çok çeşitli halkları arasında birleştiri-

3. Bkz. Ilse Lichtenstaedter'in önemli çalışması, "From Particularism to Unity: Race, Nationality and Minorities in the Early Islamic Empire", *Islamic Culture*, c. XXIII (1949), s. 251-80.

ci faktör olarak kalmaya devam etti. Bunun için biz bu ümmetin, içinde "Medine Sözleşmesi"nin[4] yapıldığı Medine'nin çekirdeğini oluşturan az sayıdaki Hz. Muhammed taraftarından neş'et ettiğini gözümüzden uzak tutmamalıyız. Ümmet terimi, yalnızca Müslümanlara değil, fakat dinî bir topluluğa işaret eder; zira bu terim, kendi içlerinde bir *ümmet* olan ve bu "Sözleşmeyle" "diğer insanlardan ayrı olarak" (min dûni'n-nâs), yani Hz. Muhammed'in Medine'deki cemaatinin dışında kalan bütün insanlığın hâricinde, mü'minlerle yani (Allah'a) inananlarla[5] birlikte İslâm ümmetini meydana getiren Yahudilere de uygulanır. Hz. Muhammed" cemaat"i, Müslüman, Yahudi ve Müşrik olsun, bütün üyelerine bazı ayrıcalıklar verip bazı görevler de yükleyen bir teşkilatlanma olarak dini sosyal ve siyasî anlamda kullanmıştır. Ayrıcalıklar arasında karşılıklı korumayı (zimmet), görevler arasında da ortak bir düşmana karşı yapılan ortak savaşı (cihad) görebiliriz.

Gerçek anlamda, Hz. Muhammed'in Medine'deki anayasası, İslâm imparatorluğunun anayasasının modelidir. Çünkü o cihad ve zimmet gibi iki önemli unsuru içermektedir her ne kadar bu iki kavram zamanla değişim ve anlam genişlemesine uğramış olsa da. Cihad hakları korunmuş olan (zimmî) ehl-i kitâp dışındaki bütün gayrımüslimleri içine almaya başladı. Halbuki başlangıçta yalnızca, açıklanan bir düşmanla sınırlandırılmıştı. Zimmet ise *zimmet-Allâh* tamlamasında Medine *ümmetinin* bütün üyelerinin karşılıklı korunması anlammdaydı. Kuşkusuz bu ümmetin özünü "inananlar" oluşturuyordu. Wellhausen'ın dediği gibi: "inanç bağdır, inananlar ise birliğin bayraktarlarıdır"[6] ve "siyasî birlik bir inanç birliği olmayı amaçladı."[7] Bu demektir ki, Hz. Muhammed'in saf bir dinî çağrı olarak aslî misyonu kaçınılmaz olarak, siyasî bir teş-

4. Bkz. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, c. IV (Berlin, 1889), "2. Muhammads Gemeindeordnung von Medina".
5. Bkz. Ilse Lichtenstaedter, *a.g.e.*, s. 258, 263.
6. Bkz. Wellhausen, *a.g.e.*, s. 74.
7. A.*g.e.*, s. 76.

kilâtlanmada zirveye ulaştı, ve bu teşkilatlanma da tabiî olarak bütün gayrımüslimleri dışlayarak kendisini pekiştirmeye eğilim gösterdi. İşte bu yüzden Hz. Muhammed, başlangıçta ibadetleri konusunda özgür olan Yahudilere daha sonraları inançlarından vazgeçmedikleri için savaş açtı,(*) ve Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüştîlerin statülerini zimmî statüsüne, yani İslâm devletinin korunan ikinci sınıf vatandaşları konumuna indirdi. Bu durumda bunlar cihada katılma ve ganimet paylaşma zorunluluk ve haklarını yitiriyorlardı. Eşit vatandaş statüsünde Medine İslâm ümmetinin hazinesine olan katkıları ise kanunun ikinci sınıf vatandaşlardan istediği cizyenin ödenmesiyleydi. İslâm'ın ve ümmetin özü ve zahirî biçimi olarak hilâfet kurumunda sembolleşen İslâm devletinin kendine özgü bir niteliği olarak, siyasî ve dinî olanın birlikteliğini belki de bu değişim en çarpıcı biçimde ifade eder. Makam, makam sahibinden daha önemlidir, bunun içindir ki Abbasî hilâfeti sona erse de hilâfet yaşamaya devam etti. Hilâfet, temsilcisinin fonksiyonlarında daha somut bir biçimde tarif edildiği için, biz şimdi bu fonksiyonların tanım ve incelemesine dönelim.

Halife aynı zamanda hem dinin koruyucusu, hem adaletin uygulayıcısı, hem de namazın ve savaşın lideridir. Bu görevlerin sadakatle ve etkili bir şekilde yerine getirilmesi hususunda Şeriat'a karşı sorumludur. Bu işi şahsen veya otoritesini vezir ve kadı gibi tayin edilen memurlara ya da zorla iktidarı ele geçiren sultan veya emire tevdî ederek gerçekleştirebilir. Devletin bu makamlarıyla ilgili her şey anayasa hukukunun bir parçası olup fıkıh kitaplarında hilâfet bahsi altında incelenmiştir.

Bir kurum olarak hilâfet Kur'an'a dayanır: Sûre 2:28 onun ilâhî kaynağına işaret eder; Sûre 38:25 ise halifenin adlî vazifesini vurgular: "Ey Dâvud! Seni şüphesiz yeryüzünde vekil (halife) kıldık, o halde insanlar arasında adaletle hükmet..." Halifenin niteli-

(*) Bu konuda yazara katılmak imkânsızdır. Zira Yahudilere açılan savaşın onların inançlarıyla uzaktan-yakından alâkası yoktur. Bu savaşın tek sebebi onların Medine Sözleşmesini açıkça ihlâl ederek Müslümanlara ihanet etmeleridir. (Çev.)

ği burada açıkça tanımlanmıştır: O, Allah'ın elçisi Muhammed'in vekilidir; böylece manevî otoriteye sahiptir ve aynı zamanda, tıpkı Hz. Dâvud gibi siyasî idareci ve hâkimdir. Hz. Muhammed'e ve iktidar sahiplerine itaat Sûre 4:62'den kaynaklanır. Teorik olarak İslâm mutlak bir teokrasidir; aslında, Muaviye döneminden beri, yalnızca halifenin ulemanın kararlarına bağlılığı ölçüsünce sınırlandırılan bir mutlak monarşidir. İslâm geleneğine göre sadece ilk dört halife gerçek anlamda halifeydiler; Muaviye'yle birlikte *mülk* (mutlak monarşi) ortaya çıktı. Fakat bazı Abbasî halifeleri "Mü'minlerin Emiri" olarak imamdan istenen şartları haizdi. İmamet ve mülk arasındaki ayırım siyasî teori ve pratik için çok önemli olsa da biz hilâfetin gerçek anlamının Şeriat'la uyum içerisinde Allah-merkezli yönetim olduğunu unutmamalıyız..

Ne var ki, dört büyük mezhebin Sünnî fıkıhçılarının Şeriat'ı yorumlaması ideal normla siyasî gerçeklik arasında bir uzlaşmadır. Bu yorumun ikili bir amacı vardı: İslâm devletinin ilâhî maksadını savunmak ve desteklemek; ve otoriteleri üzerinde hem Sünnî hem de ayrılıkçıların (öncelikle de Şiîlerin) meydana getirdikleri tehdit ve tecavüzlere karşı Abbasî halifelerine destek vermek.[8] İktidar çatışmalarının baskısı altında bir yönetim teorisi gelişti. Bu yüzden Abbasî döneminin risâleleri bu anayasal çatışmanın ışığı altında okunmalıdır, zira onlar Kur'an, Sünnet ve Hadis'in geçerli öğretisini savunmadaki teorik üstyapılarına rağmen, İslâm im-

8 Sünnî tehdit bazı Mutezilîlerden geldi. Bkz. I. Goldziher, "Hellenistischer Einfluss auf mu'tazilitishe Chalifats-Theorien.", *Der Islam*, c.VI, s. 173 vd. Fuvatî'ye (metinde Fûtî) göre belirli dönemlerde imamsız olunabilir. Ebu Bekir el-Asam şu şekilde düşünerek Fuvatî'den ayrılır: Barış ve sükûnet dönemlerinde (tam da Fuvatî'nin imamı çok önemli gördüğü zamanlarda) imamsız olunabilir. Asam şu mükemmelci talepte de bulunur: Bir imamın iş başına gelişi ancak ümmetin herbir üyesinin onayı alındıktan sonra geçerli olur. Aslında bu, hilâfet kurumunun hiç de gerekli olmadığı varsayımına denktir. Goldziher'e göre bu görüşün kaynağı Aristo adına yazılan *Peri Basileias* adlı eserdir, ki Lippert'e göre bu eser Yahya b. Bitrıyk tarafından Arapça'ya çevrilmiştir.
Ayrılıkçı muhalefet hilâfeti tümden reddeden Haricilerden olduğu kadar, yalnızca Hz. Ali'ye ye onun nesline bağlı kalan Şia'dan da gelmiştir.

paratorluğunda o devirde mevcut olan siyasî durumu yansıtırlar. Bu, halife Harun Reşid'in buyruğuyla *Kitabu'l-Harâc*'ına giriş yazan Hanefî âlim Ebû Yusuf Yakub (731-98) için geçerli olduğu kadar, şu âlimler için de doğrudur: Şâfiîlerden, Mâverdî (991-1031), Ebû Mansur Abdülkahir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö.1037), Gazâlî (ö.1111), Bedreddin İbn Cemâ'a (1241-1333), ve Hanbelî İbn Teymiyye (ö.1328). Bağımsız bir siyaset teorisi geliştiren tek Müslüman düşünür olan İbn Haldun (1332-1406) *imamet* biçimindeki ideal İslâm devletini savundu. Onu insan-yapımı ve yalnızca bu dünyaya ait bir dünyevi devlet olan *mülk*le karşılaştırdı. Kendinden öncekilere dayanarak güç-devleti ve güç-politikası etrafında inşa edilen bir tarih felsefesi içinde kalarak değişik devletlerin köken, gelişme ve hedeflerindeki farklılığı formüle etti. Bunu, özlü bir biçimde ve —güç-devletini ilgilendirdiği kadarıyla— kendi çağının ve İslâm uygarlığının ötesine geçen modern bir tarzda yaptı. Müslüman fıkıhçıların, özellikle de hilâfet teorisinden çok faydalandığı Mâverdî'nin aksine, geçmişin ve kendi döneminin tarihine bir empirist gibi yaklaştı; tarih ve siyaseti yönlendiren kanunla ilgilendi.

I. MÂVERDÎ

Mâverdî'nin *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*'siyle[9] başlıyoruz. Prof. Sir

9. *Mawerdii Constitutiones politicae*, nşr. M.Enger (Bonn 1853); Enger'in edisyonuna ve bir Cezayir elyazmasına dayanan Fransızca tercümesi E. Fagnan tarafından *Les Status gouvernementaux* (Cezayir, 1915) adı altında yapılmıştır ve değerli notlar içermektedir.
Basralı Ebû Hasan Ali B. Muhammed Habib el-Mâverdî, Şâfiî mezhebinin önde gelen bir temsilcisiydi, ve bu sebeple onun siyasî yönetim konusundaki eseri bizim meselemizle özellikle ilgilidir. Geleneksel eğitim gören diğer Müslümanlar gibi, o da fıkhın yanısıra birçok konuda, meselâ tefsir, nübüvvet ve ahlâk konularında yazdı. Hukukla ilgili yazdıklarına gelince, bütün seviyeleriyle hükümet ve idare kendisinin başlıca ilgi alanını oluşturuyordu.
Kendisini zaman zaman diplomatik seferlere de gönderen Halife el-Kâim döneminde kadılık görevi yapan Mâverdî fıkhın uygulaması ve düzenlemesinde aktif olarak çalıştı. Bu, hiç kuşkusuz, anayasa hukukunun ilkeleri üzerine yazdığı güve-

Hamilton Gibb'in gösterdiği gibi[10] bu eser, devletin denetimini ellerinde tutan Büveyhî emirler karşısında Abbasî halifelerinin otoritesini savunmak çabasıyla yazıldı. Zaman buna uygundu, zira İran'ın tek hâkimi olduğu halde Gazneli Sultan Mahmut Abbasî hanedanına bağlılığını bildirerek Bağdat'taki halifenin prestijini yükseltmişti. Mâverdî'nin tezinin amacı, dinî işlerden sorumlu halife ile, yapılan anlaşmaya göre sivil idareyi kontrol eden emir arasında otorite alanlarının sınırlarının çizilmesi için teorik bir temel sağlamaktı.

Şu sorulabilir: Eğer Büveyhî emirler fiilî iktidara tümüyle hâkim idiyseler, o halde niçin Abbasî halifesinin üstün manevî ve dünyevî otoritesini tanıdılar, Cuma hutbesinde adını andılar ve onunla bir antlaşma yaptılar? Bu sorunun cevabı, yönetilenleri olduğu gibi yönetenleri de bağlayan İslâm hukukunun otoritesi altında dinî-siyasî bir birlik olarak İslâm devletinin kendine özgü karakterini açıklığa kavuşturur. Eğer yöneticiler bir tehdit ve engelle karşılaşmadan iktidarda kalmak istediyseler, bu durumda şu temel prensibi ihmâle cüret edemediler: Ümmetin icmâının meşrû halifeye verdiği otorite, bir Müslümanın itaat ede(bile)ceği tek hukukî otoriteydi. Meşruiyet elbisesini giymek, kendilerine tevdî edilen otoriteyi tasdik eden ve böylece onları isyan ve karşı-ihtilâl tehlikesinden koruyan bir antlaşmaya değerdi. Ancak bu yolla kendi kumandanlarının buyruğu altında inananların cemaatinin birliği korunabilirdi. Bu sebeple Sünnî fıkıhçıların görevi hilâfet doktrinini formüle edip yorumlamak değil, fakat İslâm cemaatinin birliğini korumak gayesiyle Kur'an, Sünnet ve Hadis'i siyasî

nilir eserinin meydana gelmesine de yardımcı oldu. Onun *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*'si (Kur'an, Sünnet-Hadis, İcma ve Kıyas'tan oluşan) geleneksel hukuk kaynaklarından türeyen muhakemenin İslâm'ın biçimlenme dönemindeki tarihî ve siyasî çıkarımlarla kaynaşmasının ürünü olup, Selef'in görüşleriyle ve mevcut siyasî manzaranın gerçekçi bir değerlendirmesiyle desteklenmiştir. Mâverdî yalnızca Şâfiî mezhebinin değil, diğer mezheplerin fıkıhçılarının görüşlerini de tarafsızca inceler.

10. "El-Mâwardi's Theory of the Khilafah", *Islamic Culture*, c. XI (1937).

gerçekliğin ışığı altında yorumlayarak mevcut tarihî-siyasî durumu Şeriat'la uyumlu hale getirmekti. Bu yüzden Mâverdî, halifede aranan şartları; halifenin ve otoritesi altındaki rûhanî ve dünyevî (ya da daha doğrusu, dinî ve sivil)[11] memurların fonksiyonlarını detaylı bir biçimde açıklar.

Mâverdî imametin gerekliliğinde ısrarlıdır ve Kur'an'ın otoritesine dayanarak giriş yapar: "İmamet dinin korunmasında ve dünyanın idaresinde peygamberliğin yerini almak için kurulmuştur."[12] Sözleşmeyi, imameti tevdî eden ümmetle onu yöneten imam arasında bağlayıcı kılmak için icmâ gerekir. Bundan sonra Mâverdî imametin aklen mi, yoksa şer'an mı gerekli olduğunu sorar, ve ikincisini cevap olarak sunar. Delilini Kur'an'dan (4:62) alır, Mu'tezile ve Felâsife'ye karşı yöneltir.

Daha sonraları Felâsife ve İbn Haldun'un kullandığı terimleri kullanarak, akla dayalı yönetimle vahiy kanununa dayalı yüce yönetim biçimi arasında bir ayırım yapar. İlki sadece karşılıklı adaletsizlik, çatışma, çekişme ve anarşiye karşı korurken, ikincisi karşılıklı güven ve dostluk içinde hukuk ve adaletin iyi bir biçimde yürütülmesini sağlar. En önemlisi ise, ilâhî vahiyle gelen kanun valinin din işlerini yönetmesini ve insanı öte dünyaya hazırlamasını mümkün kılar.[13] İmamet iki grup arasında, imam ve cemaat arasında yapılan bir sözleşmeyle kurulur. Etkili bir biçimde yönetebilmek ve dini savunmak için imam yedi şartı taşımalıdır: Bunlardan ilki adalettir, çünkü yukarıda iktibas edilen ayete göre imamın en önemli fonksiyonu adaletin sağlanmasıdır. Sonra, ba-

11. Anayasa teorisini tasvir için bu terimler kullanılmak zorunda olsa dahi, aslında, giriş bölümünde göstermeye çalıştığım gibi bunlar İslâm'a uygulanamaz.

12. *Ahkâm*, s. 13. Ayrıca İbn Tûmert'in şu ifadesiyle karşılaştırınız: "İmametin dinin direklerinden biri ve Şeriat'ın ayaklarından biridir, ve dünyada hakkın sağlanması yalnızca kıyamet saatine kadar her zaman imametin varlığıyla garanti altına alınır." K. *Muhammed b. Tûmert Mehdi el-Muvahhidîn*, nşr. Luciani, (Cezayir, 1903), s. 245 vd.). İbn Tûmert imametin varlığını Hz. Âdem'den Hz. Nûh ve İbrahim'e kadar geriye götürür.

13. *Ahkâm*, s. 7 vd.

ğımsız karar vermesini ve içtihad yapmasını sağlayan ilme sahip olmalıdır.[14] Pratikte bu, müçtehitlerin ve onlardan sonra gelen mukallitlerin vazifesiydi. Mukallitler hukukun kaynağına gitmeyip kararlarında tamamen müçtehidlere dayandılar. Halife yönetimle ilgili görevleri yerine getirmesi için bedenen ve zihnen uygun durumda olmalıdır. İslâm toprağını korumak ve İslâm'ın düşmanlarına ve kâfirlere karşı cihad yapmak için cesur ve kararlı olmalıdır. Ayrıca Kureyş kabilesinden gelmelidir.

Bu yedi şartı genel olarak inceleyen İbn Haldun[15], bu Kureyş meselesinde detaya girer. Kökenini ise "İmamlar Kureyş'tendir" şeklindeki hadis sebebiyle Ensar'a dayandırır. Destek olarak *Sahîh-i Buhârî*'yi iktibas eder ve aile klan ya da kabileye dayanışma ruhu veren *asabiye*nin can verdiği güçlü bir gruba ait olmanın önemini uzun uzadıya açıklar. Bir grubun bütünlüğü bu gücün zayıflamasıyla yara alır ve sonunda ortak hareket imkânsız olur. İbn Haldun bunun diğer bütün tabiî güçler gibi kaçınılmaz bir süreç olduğuna inandı. Bazı fıkıhçıların Kureyş nesebinin gerekliliğini inkârı İbn Haldun için Kureyş arasında asabiyenin zayıflayıp yok olduğunun deliliydi. Böylece Kureyş kendi kabileleri olan Mudar'ı ve onun aracılığıyla da İslâm cemaatini yönetmekten aciz kalmıştı.[16]

---

14. A.g.e., s. 5: *Adalet* (imametin) bütün şartlarına denktir, ahlâkî bir nitelik ve bir doğruluk ve hakkaniyet anlayışıdır. *İlim*, metinde açıklandığı gibi, hukuki bir anlamda anlaşılır ve kanunu yorumlamak için gereken geleneksel İslâmî bilimlerin bilgisini içerir. *Selâmet* işitme, görme ve konuşma duyularının, el-ayağın sağlamlığını, serbest hareket yeteneğini kapsar. *Rey* onun halkını yönetmesini ve onların refahını sağlamasını mümkün kılan (doğru) karar verme yeteneğidir. *Şecâat ve necdet* cihat yapma ve ülkeyi savunma cesareti (yeteneği) ve enerjisidir. *Neseb* ise Kureyş neslinden gelme şartıdır.

15. O bunları beşe indirir: İlim, adalet, kifâyet, selâmet ve neseb. Bkz. *Mukaddime* (nşr. Beyrut, 1900), 193 vd. Ayrıca bkz. Erwin I.J. Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat* (Münih/ Berlin, 1932), s. 64-8.

16. A.g.e., Ayrıca krş. E.I.J.R., *a.g.e.*, Asabiye üzerine ilk bölüm, ve F. Gabrieli "Il concetto della asabiyyah nel pensiero storico di İbn Khaldun", *Atti della Reale Academia delle Scenze di Torino*, c. LXV (1930), s. 473-512. Mesele aşağıda 4. bölümde tümüyle tartışılır.

Bağdâdî gibi Mâverdî de halifenin bu işe ehil seçicilerce(*) seçilmesinde ısrar eder.[17] Bu, tayin metodunu uygulayan Şia'ya karşı yöneltilmiş olup Emevî ve Abbasî uygulamalarını da ihmâl eder. Seçici, adalet şartına sahip ve halifeden istenen şartlara da vâkıf olmalıdır. Çoğu zaman her ikisi de mevcut değildi. Bu yüzden Eş'arî'nin bir fetvâsına dayanan Sünnî fıkıhçılar en azından bir tane ehil seçicinin[18] seçimi gerçekleştirmesiyle yetinmek zorunda kaldılar. Hattâ iktidardaki imamın bir halefi, meselâ —en büyüğü olmasa da— kendi oğlunu tayin etmesine bile mecburen göz yumuldu. Yalnızca tarihî örnekler fıkıhçılara yol gösterdi. Bunlar var olan tarihî durumu mâkul göstermeye çalıştılar ve İbn Sa'd, İbn Hişam, İbn Esir, Tâberî vb. hilâfet tarihçilerinin aktardıklarına bağlı kaldılar. Biz bu yazarlardan bugün istediğimiz gibi bir tarihçi anlayışı ya da kendi kaynaklarını eleştirme gücü ummamalıyız. Onların geçmişin olaylarını kendi dönemlerinin tecrübesiyle yorumlama ve kendi görüşlerini kısmen de olsa bazı uydurma hadislere ve düzmece hikâyelere dayandırma alışkanlıklarını kabul etmeliyiz. Hatta bazen tarafgirlik doğruluğa ağır bassa ve iyi niyetli efsaneler sık sık gerçekliğin yerini alsa bile, biz onların Hz Muhammed'in, sahabesinin, Emevî ve Abbasî halifelerinin davranış

(*) Burada "seçici" yerine "seçmen" kelimesini kullanmak istemiyorum, zira Mâverdî'nin "seçmenleri", son tahlilde, birkaç kişiden oluşan bir ulema heyetidir, hatta bazen tek bir kişi bile bu iş için yeterli olabilmektedir. Seçmen kelimesi ise modern çağın bir ürünü olup seçime katılan geniş halk kitlelerini çağrıştırır. (Çev.)

17. Üç şart yerine getirilmelidir: Adaydan istenen bütün şartlar açısından *adalet*; *ilim*, yani imamete lâyık kimselerin bigisi; ve *rey ve hikmet* yani halifelik şerefi için her bakımdan en uygun olan kimseyi seçme iradesi ve bilgeliği. (*Ahkâm*, s. 5).

18. *A.g.e.*, s. 6. "Ehil seçici", teoride, üç şartı (bkz. bir önceki not) da kendisinde bulunduran kimse demektir. Bu seçiciler daha sonraları "ehlü'l-akd ve'l-hal"e denk tutuldular. Bu son sınıf her kuşakta ulemâ tarafından temsil edilir. Ulemâ bütün cemaati ya da ümmeti temsil ettiği için, gerekli icmâ içinde yeterli görülmüştür. Ayrıca krş. İmam el-Harameyn (el-Cüveynî), *İrşâd*, nşr. ve çev. J.D. Luciani (Paris, 1938), s. 239-356. Cüveynî'ye göre, gerçekten ehil olan bir tek seçici halifeyi işbaşına getirebilir, ümmetin icmâı şart değildir, çünkü alenî şahitler için ne aklî ne de naklî bir zaruret vardır.

ve tavırlarını nasıl yorumlayıp okuyucu ve dinleyicilerine aktardıklarını öğrenmiş oluyoruz. Şairlerin yazdıkları için de aynısı söylenebilir. Bütün bu yazarların biyografi ve tarihlerinin modern metin, edebiyat ve tarih eleştirilerinin onayından geçemeyecek bazı materyaller içerdiği doğrudur. Ne var ki bu durum anayasal teori ve pratik konusunda yazan bu yazarları, teorilerini kendilerine sunulan hilâfet tarihine dayandırmaktan caydırmamıştır. Onlar böyle bir tarihin gidişi için, sahih ya da uydurma olsun Sünnet ve Hadis'te bir meşruiyet aradılar ve buldular da. Bize iyi niyetli düzmece, siyasî çıkarın bir ürünü ya da saldırganlık ve kaba kuvvete göz yumma gibi gözüken şey aslında, İslâm hukukunun koruyucu ve yorumcularını yönlendiren hâkim ilkeye bağlanmalıdır. Bu ilke, fiilî gücü ve otoritesi azaldığı oranda dinî etkisi artan halifenin otoritesi altında İslâm cemaatinin birliğini korumaktır.[19]

Ne de olsa bu yazarlar siyaset felsefecileri değillerdi ve bir bilim dalı olarak siyaset onları hiç mi hiç ilgilendirmedi. Onlar dört mezhepten birinin temsilcileriydi ve siyaset, anayasa hukukunda birleşen dinî ve hukukî yönleri dolayısıyla fıkıh kitaplarında yer aldı; ayrıca içinde ümmetin hayatının yaşandığı çerçeve olarak hilâfet Hz. Muhammed'in dînî-sosyal-siyasî cemaatinin halefiydi. İslâm anayasa hukuku Şeriat'la (ideal vahiy hukuku), Cahiliye dönemi Arap, Bizans, Fars ve Roma unsurlarından oluşan İslâm imparatorluğunun tarihî ve siyasî gerçekliğinin karşılaşmasının sonucudur.

Seçim ya da tayin biçimindeki iki halef belirleme türünü meşrû gösterme gereğiyle karşı karşıya bulunan fıkıhçılar (kendileri nasıl tarihsel kritisizmde yetenekli değillerse, aynı biçimde) anayasa teorisinde hiç de uzman olmayan tarihçilere dayanmak zorunda kaldılar. Tarihlerini yazdıkları zaman bu tarihçileri Şeriat'a dayalı

19. Bu, Abbasî döneminde, özellikle de fiilî iktidarları yetenekli emir ve sultanların ellerine geçtiğinde, halifelere verilen gösterişli ünvanlardan anlaşılabilir. Meselâ "Peygamber'in Halifesi" ve "Mü'minlerin Emiri" gibi ünvanlar "Allah'ın Halifesi", "Allah'ın Gölgesi" gibi ünvanlara yerini bıraktı.

otoriter bir siyasî teori yönlendirmedi: İbn Tıktaka ya da İbn Haldun gibi istisnâlara rağmen, biz bu tarihçilerin, dört "reşit" halifeyi yüceltmelerinde ya da Emevîlere karşı olan açık ya da gizli düşmanlıklarında açığa çıkan tarafgirliklerini gözden kaçırmamalıyız.

Böylece bir halifenin seçilme ilkesi, Hz. Ebubekir'in beş sahabe tarafından seçilmesi ve Hz. Ömer'in Hz. Osman dahil altı kişiyi aralarından bir kişiyi kendisine halef seçmeleri için görevlendirmesinin ardından Hz. Osman'ın seçilmesi konusunda tarihçilerin naklettikleri üzerine kurulmuştur. Böyle bir seçim halk tarafından tasdik edilmeliydi. Teknik olarak bu demektir ki, seçim seçicilerin bağlılık yemini ederek görev vermesi olan biatla gerçekleşir ve bunu cemaatin icmâını ifade eden halk biatı takip eder.[20]

Eğer iki aday arasında bir seçim yapma zorunluluğu varsa, seçiciler dönemin şartlarını göz önüne alır. Siyasî karmaşa ve dış tehlike ibreyi cesaret ve kararlılık tarafına kaydırır. Aksi takdirde, dinin koruyucusu halifenin en başta gelen görevi olan cemaati inançsızlık ve hataya karşı koruma işini en iyi yapabileceği bilinen ilim sahibi bir aday tercih edilir.[21]

---

20. *Ahkâm*, s. 6 vd. Ayrıca bkz. E. Tyan, *Le Califat*, c. I, (Paris, 1954). Bu önemli eser hilâfet teorisinin tamamen tarihî teamüllere dayandığı tezini mükemmel bir biçimde açıklar; Müslüman tarihçi, hadisçi, edebiyatçı ve şairlerden anayasa teorisi ve hukuku için önemli malzeme sağlayan açık deliller getirir. Hz. Ebu Bekir ve Osman'ın seçilmesi örneklerine gelince, Tyan'a göre, Hz. Ebu Bekir'in seçilmesi usûlüne göre yapılmadı; Evs ve Hazreç arasındaki mücadele, karmaşa ve kararsızlık anında, Hz. Ömer Hz. Ebu Bekir'in elini sıkıp onu halife ilan etti. Bu önce Sahabe'nin gizli biatına, daha sonra da halkın aleni biatına sebep oldu. Aynı şekilde Tyan, Caetani ve Levi Della Vida ile hemfikir olaraktan, Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i sözlü olarak halife ilan etmesini de uygun görmez; kısacası Hz. Ömer Hz. Ebu Bekir'in ölümünde iktidarı eline almıştır. Aslında, Hz. Ömer'in halife oluşu konusunda tarihçilerin bize bıraktığı hiçbir açıklama biattan bahsetmez.
Ne var ki, modern tarih araştırmalarının vardığı sonuçlar uygun bir biçimde tanıtılan bir efsaneye dayanan klasik hilâfet teorisini etkileyemez, çünkü onun doğruluğu kuşaklar boyunca eğitimli eğitimsiz bütün Müslümanlarca kabul edilmiştir.

21. Bkz. yukarıya, ilgili kısım.

Halifenin görevleri, tabiî ki, taşıması gereken şartlardan kaynaklanır ve bunun için bunlar burada detaylı bir şekilde tartışılacaktır. Bir kere seçilip göreve getirilen Halife, görevlerini sadakatle yerine getirmesini garanti eden ve karşılığında bağlayıcı bir itaat sözü alan bir sözleşme (ahit) ile kendisini cemaate bağlar. Sözleşme ancak *ehlü'l-akd ve'l-hal*, yani "*bağlama ve çözme yetkisi olan insanlar*" biat ettikten sonra tamamlanabilir. Hürriyet kaybı sebebiyle imameti kaybetmedikçe, kendisinden daha ehil olan birisi bile onun yerini alamaz. Hürriyet kaybı iki yoldan biriyle ortaya çıkabilir: Esir düşebilir ve böylece vazifelerini yerine getiremez ya da iktidarı gaspeden bir emir kendisini gözaltına alabilir. İkinci durumda, "*tercih edilebilir*" aday imam ve cemaat arasında biat ve sözleşme yaptıktan sonra ortaya çıkmalıdır. "*Tercih edilmiş*" (mefdûl) ve "*Tercih edilebilir*" (efdal) terimlerinin arkasında, meşru bir imamla, hilâfet makamını ele geçirmeye çalışan kişi arasındaki mücadelenin saklı olması mümkündür. Makamı isteyen bu kişi zaten bir emir ya da sultan olabilir. Eğer bu açık bir çatışmaya dönüşür ve bu kişi kazanırsa, meşru halife ya esir düşecektir ya da kontrol altına alınacaktır ve sonuçta makamını kaybedecektir. Böyle bir durumda iktidarı zorla ele geçiren kişi tanınmalıdır. Burada teorinin, sadece iktidar gaspını meşrulaştırmakla ortadan kaldırılabilecek olağanüstü bir siyasî duruma uyum sağlayacak biçimde düzenlenmiş olduğu görülüyor.[22]

Halifenin bazı fonksiyonlarını kendilerine tevdî ettiği kişileri doğru seçmesinin önemi buradan geliyor. Büveyhî emirler bunu, Abbasîlerle yaptıkları antlaşmanın metninde de bulunan "sadâkat"leriyle en canlı bir biçimde gösterirler. İşte bu örnek Mâverdî ve Bağdâdî'ye, anayasa hukukunu açıklamalarında; halife ve emirin ayrı ayrı görevleri üzerinde yoğunlaşmalarında yol gös-

22. Bkz. *Ahkâm*, s. 8 vd. Anayasa hukuku üzerine yazan daha sonraki iki Şâfiî fıkıhçı Gazâlî ve İbn Cemâ'a bu çirkin siyasî gerçeklikle karşı karşıya geldiler, ve daha sonra bu bölümde göreceğimiz gibi, zorla iktidarı gaspetmeyi meşru ilan ettiler.

terdi.[23] Ancak bu iki fıkıhçı hilâfet kurumunu öngörmede ve halifenin seçiminde ısrarda hemfikirken, aynı zamanda iki imamın birden var olması hususunda farklı görüş bildirdiler. Eş'âri'ye karşı çıkan Mâverdî bunu yasaklar; Endülüs Emevîlerini ve Mısır'daki Fatımileri dışlayarak yalnızca Bağdat'taki Abbasî halifesini tanır. Ne var ki Bağdâdî, aslında bunu onaylamasa da birbirlerinden çok uzakta bulunmaları şartıyla buna cevaz verir.[24] Böylece zaten var olan bir gerçeği tanımış olur. Böyle bir tavır, fıkıhçıların siyasî gerçeklikten etkilenmede ve teorik ideali tehlikeye atmada ne kadar ileri gidebildiklerini açıkça gösterir. Zaten Kur'an da (4:62) "otorite sahiplerine" (ulü'l-emr) itaatı emrediyor. Halbuki burada açıkça kastedilen otoritenin meşrû otorite olduğu ise pek vurgulanmamıştır.

Hilâfet ya da imamet makamının elde edilmesi konusunda görüş ayrılıkları olduğunu belirtmiştik. Seçimden başka, iktidardaki halifenin tayiniyle de bir halife seçilip göreve getirilebilir. Bu, *ahd* terimiyle ifade edilir, tayin edilen halef ise ***veliahd*** ünvanını alır.[25]

Bu tür bir seçimle de yine tarihî örneklerle haklı gösterilir, ancak bu sefer Kur'an desteği yoktur. Mâverdî İslâm'ın ilk döneminden iki örnek verir: İslâm cemaatince kabul edilen, Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'i tayini ve Hz. Osman'ın Hz. Ömer'den sonra

---

23. Yaklaşım benzerliği dolayısıyla, vezirlik ve emirlik konusundaki incelemeyi İbn Cemâ'a'yla ilgili kısma bıraktık.

24. Bkz. *Usûlü'd-Dîn*, s. 274. Cüveynî (*a.g.e.*, s. 239-357) bu görüşü paylaşır.

25. Bir sonraki paragraf için bkz. *Ahkâm*, s. 12 vd. Tyan (*a.g.e.*, s. 267 vd.) Buradaki *ahidde* belirli bir sözleşme değil, fakat yalnızca hukuki bir bağ görür. Bu bağ kendisine saygı gösterilen halefini atayan halifenin itaat emrine karşılık verilen resmî bir itaat sözüdür. Ancak hiç kuşku yoktur ki, bu "bağ" dönemin ulemâsı için hukuki ve ahlâki açıdan bağlayıcıydı ve bu yüzden biat ettiler. Dahası, Tyan atanan bu kişinin "muhtemel halef" olmadığını, fakat "potansiyel halife" olduğunu ileri sürer. Doğrusu ben bunlardan birinin diğerini nasıl dışarıda bıraktığını anlayamıyorum. Bununla birlikte o, biatın dinî niteliğini vurgulamada haklıdır, zira halifeye biat Allah'a biata eştir. Biat halifeye karşı kişisel bir yükümsüzlüğün ifadesi olup tanıma, ve itaat görevini belirtir (*a.g.e.*, s. 326 vd.).

halife olması. İkinci örnek ilginçtir, çünkü aralarından bir üyeyi kendisine halef seçmeleri konusunda birbirine danışacak olan altı sahabeyi (Ehlü'ş-Şûrâ) Hz. Ömer'in atamasının genellikle bir atama değil de seçim olduğu ileri sürülür. Bu iki örnek, Mâverdî'nin, nüfuzlarını desteklediği Abbasî hanedanı içindeki imamın makamının veraset yoluyla geçmesini meşrulaştırmasına yardımcı olur. Öncüller geçerlidir, zira ideal Müslüman yöneticinin parlak modeli olduğu herkesçe kabul edilen *hulefâ-i râşidîn*'in (yani "doğru yoldaki" dört halifenin) ilk ikisince ortaya koyulmuştur. Emevîler "kral" yani güce dayalı siyasî otorite olan mülkün kurucu ve koruyucularıydı. Mâverdî'nin durumu açıkca gösterdiği gibi, iktidardaki imamın en iyi ve uygun kişiyi halef seçmesi şartını koyan fıkıhçılar onların halef tayin edilmelerini meşrû göstermekte zor duruma düşerler. Fıkıhçıların çoğunluğuna göre,[26] sözleşmeyle (ahd) göreve getirilmesi şartıyla, hatta Şeriat'ın istediği seçicilerin resmi onayı olmadan bile, böyle bir halef meşrû imamdır. Kendisinin iktidardaki halifenin bir oğlu ya da akrabası olup olmaması önemli değildir. Bu Araplar arasındaki cahiliye kabile geleneğine uygundur. Fakat hem Emevî hem de Abbasî hanedanlarının tarihi gösteriyor ki, oğullar —ilk oğul olması şart değildir, zira İslâm'da böyle bir öncelik hakkı yoktur— ya da akrabalar imam seçilmişlerdir.

Halifenin oğullarından ya da akrabalarından birini kendine halef olarak atamaya hakkı olup olmadığı ve bunun meşrû sayılıp sayılamayacağı konusunda fıkıhçıların farklı görüşlerini Mâverdî açıkça ve âdilce tartışır. Bu görüş farklılığı hilâfet kurumuna ve onun niteliğine farklı yaklaşımları yansıtır. İslâm milletinin başı olarak halifenin mutlak otoritesini tanıyanlar, kuşkusuz ona, yönetici sıfatıyla kendine bir halef atama hakkını verirler. Onun otoritesini mutlak saymayanlarsa şu görüşle muhalefetlerini haklı

26. Tyan'a (*a.g.e.*, s. 203) göre, halifenin teokratik karakteri onun halefini atamasını gerekli kılar, çünkü hiçbir beşerî otorite Allah tarafından göreve getirilen halifeyi engelleyemez.

göstermeye çalışırlar: İmamet makamını elinde tutan kimsede aranan şartları yerine getiren bir kişiyi seçmek zorunda olan halife aile çıkarlarına önem vermemelidir. Halife kuşkusuz kanunun altındadır ve otoritesi de kanunun otoritesine tâbidir. Bunu savunanlar teorik olarak haklıdırlar. Diğerleri iktidardaki halifeye oğlunu değil de babasını atama hakkını verirler. Bu amaçla bütün diğer hısımlar akraba sayılmazlar.

Halef olarak atanan kimsenin bunu kabul etmesi ve imamet için gerekli özelliklere sahip olması gibi, Mâverdî'nin ileri sürdüğü tedbirler tamamen teoriktir ve verasetle atamaya meşrûluk kılıfı giydirmekten başka bir işe yaramaz.[27]

Öncelik sırası belirtmeden iki vâris seçen bir halife örneğinde, seçim ilkesi açıkça dile getirilir. Onun ölümünden sonra seçiciler ayrıcalıklarını kullanarak ikisinden birini seçmelidir; burada da tarihî örnek olarak Hz. Ömer'in bir kısım sahabeye bir halef seçme görevini yüklemesi yine iktibas edilir. Bu örnekten görüyoruz ki, Hz. Ömer'in davranışı hem seçim hem de atama için kullanılabilir, her ne kadar ikinci durumda birden fazla aday arasında kimin seçileceği belirtilmese de. Görünen o ki Mâverdî normal seçimi tercih ediyor.

Seçiciler ancak halifenin ölümünden sonra harekete geçebilirler. Sağken ve fiilî kontrolü elinde tutarken halifenin yetki vermesiyle de buna başvurulabilir. Fakat eğer kontrol elinde değilse, Bu durumda, ölümüne denk sayılan bir durum ortaya çıkmış olur.[28]

Önemli bir yeni öge, halkın maslahatı şimdi hilâfet teorisine dahil edilir. Bu, ardarda gelen üç veliahtı açıklarken öncelik sırasını belirler. Böyle üçlü bir atamanın delili de tabiî ki yine tarihi bir örnektir. Bu defa Hz. Muhammed'in cephede peşpeşe gelecek olan kumandanları tayini kaynaktır, onun emirlikle ilgili isteği (emir as-

27. Bkz. *Ahkâm*, s. 13 vd.
28. Bkz. *A.g.e.*, s. 17

lında ve öncelikle askerî bir liderdir) imamete de uygulanır. Burada halifeye verilen emîru'l-mü'minîn ünvanının onun cihat lideri olarak fonksiyonuna işaret ettiğini hatırlamalıyız. Daha önce gördüğümüz gibi, bu onun başta gelen niteliklerinden biridir. Şurası mânidar ki Mâverdî iki hanedanın idaresi altında iyice yerleşen bu uygulamanın zamanın ulemasınca geçerli sayıldığını ileri sürüyor. Oğullarından üçünü muhtemel halefler olarak atamadan önce Harun Reşid'in dönemin en önde gelen ulemasına danıştığı söylenir. Böyle bir adım atılmasının sebebi, belirli bir öncelik sırasına göre birden fazla kişiyi atayarak hanedânın devamını sağlamak isteyen halifenin ölümünden önce, veliahdın beklenmedik ölümü ya da göreve engel olabilecek bir sakatlığa uğraması ihtimalidir.[29] Hârun Reşid'in örneği o zamana kadar yerleşmiş uygulamayı gösterir: Ulemaya danışılarak Şeriat'a uygunluk sağlanır ve ulemanın huzurunda yapılan resmî tayin işlemini ehlü'l-akd ve'l-hal olarak ulemanın biatı takip eder. Biat veliahtın tanınması ve ona itaat sözü anlamındadır.[30]

Mâverdî'nin bu tarz bir tayinin halkın yararına olduğunu ileri sürmesi kuşkusuz halifenin hânedan iktidarı konusundaki arzuşuna destek olur ve ümmetin genel maslahatını etkiler.

Halife ölüp de veliahtlardan birisi onun yerini aldığında bu yeni halifenin kendi haleflerini tayin yoluyla belirlemede özgür

---

29. Bkz. *A.g.e.*, s. 19

30. Ulemâya danışılması imamet konusunda yazan bütün yazarlarca, özellikle de (daha sonra göreceğimiz gibi) Siyasetnâme yazarlarınca halifenin önemli bir görevi olarak vurgulanmıştır. Ayrıca bkz. dipnot 25 (biat hakkında) Krş. Tyan, *a.g.e.*, s. 257-65, Muaviye'den itibaren örnekler için. Emevî hanedanının sonuna doğru halife iyice güçsüzleşti, ve etkili kimseler, özellikle de iktidar sahibi ailenin üyeleri bir sonraki otoriteyi belirledi. Tyan'a göre, ilk beş Emevî halifesinden sonra, iktidara gelme ilkesi sağlama bağlandı; tayin etme "İslâm kamu hukukunun önde gelen ilkesi" oldu. Aynısı Abbasî hanedanı için de geçerlidir. Bir halef tayininin altında yatan babadan oğula geçen hanedan ilkesi, bana kalırsa, Cahiliye dönemi kabile uygulamalarından olduğu kadar Bizans ve Sasani örneklerinden de türemiş olabilir. Bunlardan son ikisi kuşkusuz bu yöndeki eğilimi güçlendirdi. Dindarlık kılığı altında gizlenen ve Abbasî halifelerinin örneğinde olduğu gibi, Şeriat'ın gereklerini yerine getirme bahanesine sığınan mutlakiyetçilik ve despotçuluğa doğru olan eğilimi hızlandırdı.

olduğu hususundaki genel iddia ilginç ve önemlidir. Selefinin tayini kendisini bağlamaz, zira o şimdi en yükek otoritedir ve halifenin ayrıcalık ve yetkilerini kullanmaya hakkı vardır.[31]

Mâverdî siyasî gerekliliğin gücünü ve hanedan çıkarlarını gözönüne alabileceğini gösterir. Meselâ, halife Saffâh, Mansûr'u ve İsâ b. Mûsa'yı veliaht tayin etti. Saffâh'tan sonra halife olan Mansûr ise kendisinden sonra Mehdî'nin gelmesini istiyordu. Bunun için Mehdî lehine tahttan feragat etmesi için İsâ b. Mûsa'yı iknaya çalışır ve Mâverdî de Mansûr'u savunur.

Halifeye halk yararıyla ilgili on temel vazife yükleyen Mâverdî ideal teorinin alanına yeniden sessizce girer:

İlki, kesin hükümlere ve ilk müslümanların (selef-i ümmet) icmâına dayanan dinin korunmasıdır. Önceden bahsedildiği gibi, bu şart *ilim* vasfını gerektirir. İlimden anlaşılan şeyse, İslâm inanç ve gelenekleri hakkındaki derin bilgi ve heretiklere karşı bunları ifade etme ve savunma yeteneğidir. Bu görevin listenin başında yer alması Abbasîlerin makamlarının ruhanî yönüne verdikleri önemi gösterir.

İkincisi, kendi *adalet* şartına uygun bir biçimde adaleti uygulamalı ve korumalıdır, başka bir deyişle, iyi bir karakter taşımalı ve âdil, saygıdeğer ve doğru düşünceli olmalıdır.

İslâm toprağının savunulması insan hayatının korunması ve Müslümanların geçimini garanti altına alınması üçüncü sırada gelir ve kifaye şartını yani makamının maddî yönünün gerektirdiği her şeyin sağlanmasını ifade eder.

Dördücüsü hadler uygulanırken Allah'in yasaklarının gözönünde bulundurulmasını ve tebaasının haklarının korunmasını gözetmek.

Adalet alanından askerî harekât alanına, yani sınırların korunmasına ve İslâm'a davet edilip de reddedenlere karşı ya dine

31. Tahta çıktıktan sonra veliahdların ve seçicilerin ayrıcalıkları ve görevleri konusundaki ayrıntılar için bkz. *Ahkâm*, s. 20 vd.

girip ya da cizye ödemeyi kabul edene kadar yapılan cihada geçiyoruz. Buradan dą dinî ibadet olan fe'ye, cihad ganimetinin, sadakanın ve zekâtın âdil dağıtımına geçiyoruz.

Bunu ise iyi mâlî idare ve yetenekli, sadık memurların âdil seçimi konularındaki sorumluluk izler. Kuşkusuz bu görev kifayet şartında da imâ edilmektedir.

Son olarak, halife kamu işlerini şahsen denetlemek ve ümmetin idaresiyle dinin savunmasına kendini vermek zorundadır. Delil olarak Mâverdî Kur'an'dan (38:25) iktibas yapar: Hz. Davud, yeryüzünde halife olarak, adaletle hükmetmek ve kendi arzularının pesine düşmemek mecburiyetindedir, zira bu arzular onu Allah'ın yolundan çevirir.[32]

Doğrudan Allah'la ilişkilendirilen ve "Allah yolunda" yürümeye benzetilen bu on vazifenin tümüyle dinî olduğu aşikârdır. Dar anlamda dinî vazifelere, adlî, idârî, mâlî ve askerî vazifelere bölünmelerine rağmen, *hepsi birbirini bütünleyicidir ve ilâhî hi*lâfet ya da imamet kurumundan türer. Açık bir biçimde din ve siyasetin, manevî ve dünyevi olanın ya da Allah-merkezli ve Allah'a götüren bir hayatın dinî ve laik yönlerinin birliğini gösterirler. Kuşkusuz hilâfet teorisi Hz. Muhammed'in Medine'deki *Ümmet-i İslâm*'ı üzerine bina edilmiştir. Tarihçiler ve siyasetnâme yazarları hilâfet makamının ilâhî kaynağını vurgularlar.[33] Geç Ab-

32. Bkz. A.g.e., s. 23 vd.

33. Tyan (*a.g.e.*), halifelik makamının ilahî kaynağını göstermek için birçok örnek getirir. Meselâ Taberî'den şu alıntıyı yapar: Arapları cihada, gazâya çağırırken Ömer şöyle dedi: "Allah bana sizin üzerinize otorite verdi". İbn Abdi Rabbihî (ö.940) Siyasetnâme türüne ait olan eseri *Ikdu'l-Ferid*'de bu yönde birçok örnek verir. Meselâ katilleriyle yüzyüze geldiğinde Hz. Osman şöyle bağırdı: "Ben Allah'ın kulu ve halifesiyim." (c. III, s. 88). İbn Kuteybe'nin *İmâmet* (c.I, s. 186)'ine göre (Tyan'ın alıntısı, s. 440) Muaviye müteveffâ babası Yezid hakkında, onun Allah tarafından kullarını yönetmesi için vekil seçildiğini söyler. Ebu Yusuf (daha sonra inceleyeceğimiz *Kitâbü'l-Harâc*'ına girişinde (s. 2 vd.) Harun Reşid'e Allah'ın ona otorite verdiğini belirtir. Öte yandan, Tyan Haccâc'ın halife Abdülmelik'e "halifetu rabbi'l-âlemîn" (Iqd, c. III. s. 240'tan alıntı) diye hitap ettiğini belirtir, ancak bu kasıtlı abartı ve açık yağcılığın olduğu gibi kabul

basî döneminde "Allah'ın halifesi" ünvanı iyice yaygınlaştı. Daha önceki dönemlerdeyse halifenin yalnızca "Peygamber'in halifesi" olduğunda ısrar ediliyordu. (Bunu Hz. Ebubekir'in "Allah'ın halifesi" diye adlandırılmayı reddetmesine dayandırıyorlardı.)

Nihayet Mâverdî imamet makamının elde tutulma şartlarını özetler ve kaybedilmesi için geçerli bir sebep oluşturan şeyleri tartışır. Bedenen ya da zihnen uygun olmama bunlar arasındadır. Burada da Mâverdî yine, halifenin dini doğru olarak yorumlayabilmesini, hareket özgürlüğünün olmasını ve esaret ya da şiddet yoluyla kısıtlanmamasını şart koşar. Hiç kuşkusuz o dönemdeki durum böyle detaylı ve hassas bir açıklamayı gerekli kılıyordu.

İktidara gelme meselesine geri dönersek, sonuç olarak diyebiliriz ki, makam sahibi ancak bu makamda halkın icmâının onayını alırsa otoriteye sahip olur. Cemaat ilâhî hidayetle hareket eder ve bu yüzden icmâı ve kabulü yanılmazdır. Hz. Muhammed'in şöyle dediği söylenir: "Ümmetim asla dalâlet üzere icma etmez." Bu konuda bütün mezhepler aynı fikirdedir ve İbn Ebî Ya'lâ b. el-Ferrâ'nın (990-1065) Mâverdî'ninkiyle aynı başlığı taşıyan kitabından da görülebileceği gibi Şafiî ve Hanbelîlerin anayasal hukuk incelemelerinde çok sayıda parellik bulunmaktadır.

İbn Ebi Ya'lâ'nın ölümüyle, çok daha renkli bir kişiliğe sahip olan diğer bir Hanbelî fıkıhçı İbn Teymiyye'nin doğumu arasında geçen ikiyüz yıl Müslüman anayasa hukukçuların zihin ve incelemelerinde etkili olan önemli siyasî ve manevî gelişmeleri beraberinde getirdi. İki Şafiî, Gazâlî ve İbn Cemâ'a özellikle önemli olup özel ilgiyi hakederler.

2. GAZÂLÎ

Şeriat'a dayalı klasik hilâfet teorisini, Selçuklu sultanlığının baskı altına aldığı Abbasî hilâfetinin siyasî gerçekliğinden ayıran boşluk

edileceğinden ciddi olarak şüphe duyulmalıdır. "Rabbü'l-âlemin" ifadesi Allah'ın Kur'an'da geçen ad ve sıfatlarından biridir ve bir insan için kullanılmaz, bu insan Allah'ın atadığı halife olsa dahi. Halifelerin ünvanları için ayrıca bkz. I.Goldziher, *Muhamm. Studien*, c. II, s. 61 vd.

ünlü Şafiî kelâmcı, felsefeci ve sufî Ebû Hamîd el-Gâzâlî'nin[34] imamet konusundaki sözlerinde belki de en çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar. Diğer fıkıhçılarınkinden çok onun sözleri, dönemin siyasî ve dinî tartışma ve çekişmelerinin arka planı gözönünde tutularak anlaşılmalıdır. Kişiliği, manevî eğilimi, siyasî hareket ve durumlara gösterdiği çabuk tepkisi, yazdığı her kelime üzerinde kalıcı etkilerini bıraktı. İbn Rüşd Gazâlî'ye karşıydı ve onun, Gazâlî'nin her bir kişi tarafından farklı anlaşıldığına dair görüşünde kuşkusuz polemiğin etkisi vardı.[35] Üstelik, tutarsızlığın Ortaçağ düşünürlerinin zihin ve vicdanlarında farkedilmeden geçildiği bir devirde, fazla tutarlılık beklenmemelidir. Kaldı ki İslâm birbiriyle çelişen birçok düşünce sistemini kendi içerisinde uzlaştırmayı becermiştir de. Fikirlere ve sahiplerine olan inancını ve bağlılığını değiştirmede Gazâlî yalnız değildir. Birçok defa dünkü dostları, belki de çok kolayca, bugünkü muârızları oldu. Fakat Allah'ı arayışında samimi ve sürdüğü kadarıyla bağlılıklarında iyi niyetli olduğuna hiç şüphe yok. Bu demektir ki siyasetle ilgili düşüncelerini incelerken, bunları dile getirirken zihninde bulunan amacı olduğu kadar zamanı ve şartları da gözönünde tutmalıyız. İşte bunun için, *Kitâbu'l-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da imametin niteliği ve amacı hakkında Mâverdî'ninki kadar ortodoks ve klasik bir açıklama bulmak şaşırtıcı olamaz. *Kitâbu'l-Mustazhirî*'si ise siyasî realizmle ve kişisel çıkara taviz veren bir ılımlılıkla yumuşatılmıştır. Daha sonra, *İhyâu Ulûm*'da, İslâm

34. Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî 1058'de Tus'ta doğdu ve Cüveynî'nin gözetimi altında eğitim gördü. Abbasî halifesinin güçlü veziri Nizâmü'l-Mülk'ün sarayında iyi karşılandı ve büyük saygı gördü. 34 yaşındayken Nizam'ın medresesine tayin edildi. Manevi gelişiminde (ve sonuçta tavır, bakış açısı ve görüşlerinde) çeşitli aşamalar geçen Gazâlî sonunda İslâm'daki entellektüel, tasavvufî ve fıkhî eğilimleri güçlü dinî tecrübeye dayanan yoğun bir ferdî iman içinde birbiriyle kaynaştırmayı başardı. Hüccetü'l-İslâm İmam Ebu Hamid olarak mü'minler arasında genel saygı görür ve tartışmasız otorite kabul edilir.

35. İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl*'inde (ed. L. Gauthier, Cezayir 1948, s. 21) Gazâlî'yi belirli bir doktrine sahip olmayıp Felâsife'yle felsefeci, Eş'arîlerle Eş'arî ve Sufilerle de Sufi olmakla suçlar.

cemaatinin birliğinin sembolü olarak hilâfet kurumunu koruma çabasıyla Selçuklu sultanlığının fiilî iktidarına boyun eğer.

Kitâbu'l-İktisad fi'l-İ'tikâd'da bir fıkıhçı olarak konuşur ve imamet konusundaki üçüncü bölümün başındaki iddiası oldukça önemlidir: İmametin incelenmesi fıkhın konusudur, pratik işlerin (mühimmât) ya da metafiziğin (ma'kûlât) değil. Böylece kuşkusuz İbn Sînâ'yı kastederek, felsefecilerin imameti Yunan siyasî felsefesinin ışığında inceleme haklarının olmadığını belirtir. Daha önce Mâverdî'nin[36] yapmış olduğu gibi, "imametin aklen değil, şer'an vâcip olduğunu"[37] söyleyerek bunu açıklığa kavuturur. Bu görüş *Mekâsıdu'l-Felâsife*'sinin İkinci Kısmı'na (Metafizik) yazdığı girişteki iddiasıyla uyum içindedir: Üç pratik bilimin ilki olarak siyaset "ancak hükûmetin fıkhî bilimlere kök salıp siyasî bilimlerle (ulûm Şer'iyye, ulûm siyâsiyye) tamamlandığı zaman insanın elde edebileceği bu dünya refahını ve öte dünya nimetini" amaçlar.[38]

Kitâbu'l-Mustazhirî'nin amacının Fatımîleri tanıyan Bâtıniye mezhebinin muhalefetine karşı Abbasî halifesi el-Mustazhir'in meşrûiyetini desteklemek olduğunu hatırlarsak, Gazâlî'nin imamet meselesini pratik siyasetin alanından uzaklaştırma istediğini daha iyi anlayabiliriz.[39] Fiilî iktidarı Selçuklu sultanı elinde tuttuğu için, o da Abbasî halifesinin meşruiyeti iddiasını fıkha dayandırmak zorunda kaldı.

Bu sebeple, her ne kadar Gazâlî *Kitâbu'l-Mustazhirî*'de halifenin nitelikleri konusunda daha az titizse de, imametin gerekliliği ve imam ya da halifenin nitelik ve görevleri her iki kitapta da hemen

36. Bkz. yukarıda s. 42

37. Bkz. *Kitâbu'l-İktisad fi'l-itikad*[2] (1327 H.), s. 95.

38. Bkz. *Mekâsıdu'l-Felâsife* (Kahire, 1355 H.), s. 3 vd. Gazâlî'nin sıralaması şöyledir: Siyaset, iktisad ve ahlâk. İbn Sînâ ise bunları *Aksâmu'l-Ulûm*'unda (*Tis' Resâil*, İstanbul, 1298 H., s. 73 vd.) ahlâk, iktisad ve siyaset biçiminde sıralar.

39. Bkz. I. Goldziher, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Batinijja Sekte* (Leiden, 1916). Aşağıdaki açıklama Goldziher'in ustaca tahliline (s. 80 vd.) ve de Arapça metinden alıntılara dayanır. Ayrıca krş. İmamü'l-Harameyn (el- Cüveynî), *İrşâd*. Cüveynî'ye göre imamet konusundaki tartışma imanın ilkelerine (usûlü'l-itikad) ait değildir (s. 231-344), ve onunla ilgili bütün meseleler içtihat meseleleridir.

hemen aynı terimlerle haklı gösterilir. İmâmet gereklidir, çünkü yararlıdır ve bu dünyada zararı uzakta tutar.[40] Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, dinî ve siyasî düzenin devamı derhal bir imam seçilmesini mecbur kıldı ve böylece imamet cemaatin icmâının talep ettiği Müslüman hayatının vazgeçilmez bir kurumu oldu.[41] Fakat ümmetin icmâı yeterli değildir, çünkü "dinin nizamı"[42] yalnızca "itaat edilen bir imam" tarafından elde edilebilir. Aslında "dinin nizamı sadece dünyanın nizamıyla mümkündür" ve dünya nizamı da "itaat edilen bir imama" bağlıdır. Birkaç satır aşağıda *imam* kelimesinin yerini *sultan* alır. *Sultan*'la "iktidardaki kişiyi, yönetici"yi değil de "otorite"yi kasdettiği kendisine delil olarak aldığı aşağıdaki hadisten bellidir: "Din ve [dünyevî] iktidar ikiz kardeştir."[43] Gazalî devam eder: "Bundan dolayı denir ki, din temeldir ve *sultan* koruyucudur."[44] Bu, İslâm'ın dinî-siyasî birliğini savunan Sünnî doktrinidir. Ancak yalnızca amaca götüren bir araç olmasına rağmen iktidar/otorite üzerindeki vurgu önemlidir. Amaç ise en yüce hedef olarak gerçek mutluluğa (ahiret saadetine)[45] götüren dinin nizamıdır "ve bu da kuşkusuz peygamberlerin gayesidir."[46]

---

40. Bkz. *Kitâbu'l- İktisâd*, s. 95.
41. Bkz. Goldziher, *a.g.e.*, s. 81 vd.
42. L. Binder "Al-Ghazali's Theory of Islamic Government" (*The Muslim World*, c. XLV, 3 (Temmuz 1955), s. 229-41) başlıklı yazısında Gazâlî'nin "en önemli bidat" olarak icmada ısrar etmesinden bahseder. Birincisi, bu yeni bir şey olmayıp fıkıp usulünün bir parçasıdır; ikincisi, kendisine itaat edilen bir imam olmaksızın icmanın yetersiz olduğunu Gazâlî açıkça belirtir.
43. Bununla birlikte "sultan" kelimesini her iki anlamıyla da kullanmış olabilir. Gazâlî'nin Siyasetnâmesi konumundaki *Tibr el-Mesbûk*'ta (s. 48, satır 7) "sultan"ın yerine "mülk" geçer, ve *Kitâbu'l-Mustazhirî* adlı eserinde ise "İslâm" ve "mülk" çifti kullanılmışır. Gazâlî'nin "Siyasetnâme"sinin bir tahlili için bkz. Prof. Lambton'ın *Islamic Quarterly*'de (c. I, i) çıkan "The Theory of Kingship in the *Nasihat ul Mulûk* of Ghazali" adlı makalesi.
44. Bkz *Kitâbu'l-İktisâd*, s. 95. L. Binder (*a.g.e.*) halife ve sultan arasındaki işbirliğini vurgular; "sultan"ın açıkça "İşbaşındaki yönetici" anlamında kullanıldığı *İhya*'yı (c. II, s. 124) gözönünde bulundurmuş olması muhtemeldir.
45. Bkz. *Kitâbu'l-Mustazhirî*, Goldziher, *a.g.e.*, s. 91.
46. Bkz. *Kitâbu'l-İktisâd*, s. 95 krş. *Kitâbu'l-Mustazhirî*, Goldziher'in alıntısı (*a.g.e.*, s. 93): "İlâhî din ve Peygamber'in kanunu her şeyin amacıdır."

İmametin gerekliliğinin ispatını bitiren Gazalî, Şeriat'ın belirlediği amaca halkını götürmesi için imamda olması gereken meziyetleri sıralamaya koyulur. Burada Mâverdî'nin öne sürdürdüğü şartlara rastlasak da, bunlar genel siyasî durumla ve el-Mustazhir'in özel durumuyla ilgili olarak kısmen değiştirilmişlerdir.

Cihad yapma gücünü, yiğitlik ve cesarete (*necdet ve şecaate*) sahip olmak belirler. Bu her zaman halifenin en önde gelen görevlerinden birisi sayılmıştır. Fakat genç bir halife ve güçlü bir Selçuklu hükümdarla karşı karşıya olan Gazâlî, Selçukluların halifede aranan "*necdet*"i garanti eden güç ve otoritesi olan "*şevket*"e işaret ederek el-Mustazhir'in durumunu izâh eder. Selçukluları bağımsız yöneticiler olarak değil de halifenin sadık yardımcıları olarak düşünmek ister.

Aynı şekilde, hükûmet ve idare görevlerinin hakkıyla yerine getirilmesi anlamındaki *kifayet* şartını da ortadan kaldırır. Halife uzmanlarca ve vicdanlı bir vezirce desteklendiği sürece kanunun gereği sağlanmış olur.

"İlim"e de aynı muameleyi yapar. Gazalî "ilim" şartının aslî bir ögesi olan ictihad gücünden yoksun olan halife için ustaca ve şevkli bir savunma yapar. Ona göre ilim dinde otorite anlamına gelmez. Kanun koyucunun bununla ilgili bir buyruğu yoktu, ve bu kamu yararına aranan bir şart da değildir. Fiilî iktidarla ilgili konularda halife en güçlü olana, Selçuklulara, dayanır; devlet yönetimindeyse vezirinin bilgeliğine. O halde ilimle ilgili konularda zamanının uzman ulemâsına neden dayanmasın? İşte bu sebepledir ki, ehil kimselerin otoritesine bağlı kalan bir mukallid olan halifeye, ulemasına danışıp ona göre hareket etmesi tavsiye edilmiştir.[47]

Gazâlî içtihad gücünden yoksun bir halifenin görevden uzaklaştırılarak yerine bu şartı haiz birisinin getirilmesiyle devlet dü-

47. Cüveynî (*a.g.e.*, s. 240-358) imamın içtihat ehlinden biri olmasında ısrar eder. Ayrıca krş. Bu bölümün Mâverdî'yle ilgili kısmı, s. 44 (dipnot 14'le birlikte). İmamın görevden uzaklaştırılması konusuna gelince, Cüveynî buna karşıdır, fakat günahkâr imama istifa etme hakkını verir (*a.g.e.*).

zeninin bozulup karmaşaya uğradığını görmektense, taklidi (önceki otoriteye bağlı kalmayı) tercih eder. Şeriat'ın böyle gevşek bir yorumunun Gazâlî'nin sık sık vurguladığı "din nizamı"na katkıda bulunduğu pek de söylenemez. Bu durumda din, *sultan* ya da *mülkün* ikiz kardeşinden çok, bir üvey kardeşine benzer.

Şeriat'ın bu gevşek uygulamasını telâfi için Gazâlî aşağıdaki anlamlara gelen "*verâ*"yı ileri sürer: Allah korkusu, dindar bir hayat ve (imamda aranan dördüncü ahlâkî meziyet olan) şüpheli uygulamalardan kaçınma. Diğer üçü kamu yararıyla ilgili ve hem din hem de siyaset için önemli olduğu halde, dindarlık (takvâ) bütünüyle kişisel bir meseledir.[48] Gazâlî'nin bunu vurgulaması yalnızca kendi dindarlığını vurgulaması değildir, aynı zamanda halifenin sadece kendisine tevdî edilen otoriteyle yönettiği dönemdeki durumun bir yansımasıdır.

Halife, karşılığında kendisine bağlılık yemini eden *şevket* sahibi birisine otoriteyi tevdî etmelidir. Gazâlî'nin zihnindekiler Selçuklulardı. Fakat nihaî sorumluluğun, ülkenin büyük adamlarıyla *ehlü'l-akd ve'l-hal*'in bağlılık ve itaatlarına sahip olan halifede bulunduğu hikâyesi ise hâlâ savunuluyordu. Fiilî iktidarı elinde tutan, kendisine otoritenin tevdî edildiği, fakat kan dökülmesini önleyen ve insanların bu dünyada ve gelecek hayatında iyiliğini sağlayan halifedir. Halife ulemâya danışıp ona göre hareket etmelidir.[49] Gazâlî hiçbir zaman buna işaret etmekten yorulmaz.

Yalnızca Şeriat'ın kurallarına göre yaşar ve yönetirse tebaasının itaatini kazanabileceği düşüncesiyle el-Mustazhir'e fıkıh çalışma mecburiyetini hatırlatmak Müslüman bir dinî liderden beklenen bir şeydir. Böyle bir tavsiye siyasetnâmelerin ve ahlâk risâlelerinin alışılmış içeriğindendir. Müslüman edipler her iki türde de

---

48. Bkz. Goldziher'deki *Kitâbu'l-Mustazhirî*, *a.g.e.*, s. 83 vd. Cüveynî'de (*a.g.e.*, s. 240-358) "verâ" imamın taşıması gereken şartlardan biri olarak yer alır. Cüveynî'ye göre, Kureyş neslinden olma gerekli değildir, fakat "kifayet" ümmetin icmâı tarafından talep edilir.

49. Bkz. *Kitâbu'l-iktisâd*, s. 97.

çok sayıda eser vermiştir. Gazâlî de bunlara dahildir. Din ve dünya konusunda söylediğinden, adalet üzerine kurulan imametin en yüce ibadet biçimi olduğu sonucu çıkar. Şeriat bilgisi ve uygulaması halifenin yüce makamdaki en emin rehberleridir. Marifet ve ibadet din nizâmını garanti eder.

Halife tam anlamıyla "dînî" görevlerle sınırlandırılmıştır. Allah'ın halifesi[50] olarak Şeriat çalışmasına ağırlık vermeli; takvâ, alçakgönüllülük, hayırseverlik ve merhamet erdemlerine sahip olmalıdır. Bu sebeple Gazâlî *Kitâbu'l-İktisâd*'ın imametle ilgili üçüncü bölümünde sahâbe ve Hulefâ-i Raşidîn hakkındaki ehl-i sünnet akâidi üzerine yoğunlaşır. *Kitâbu'l-Mustazhirî*'de, tıpkı Siyasetnâmelerde olduğu gibi, halifeden önceki din üstadlarının yöneticilere verdiği tavsiyeleri dinlemesi ve geçmişin adil imamlarının hikmetli sözlerine göre davranması istenir.

Ancak Gazâlî daha da ileri gider. Büyük bir cesaretle (belki de Kinikçe bir tavırla) zaten mevcut olan bir uygulamayı, fiilî iktidarı elinde tutan sultanın halifeyi atamasını meşrû görerek yeni bir atama biçimini ileri sürer.[51] Tam bir açık yüreklilikle, zayıf, etkisiz bir halifeyle hükûmet ve idarenin fiilî denetimini elinde bulunduran güçlü bir sultanın varlığından çıkan mantıkî sonuca işaret etmiş olur. *Kitâbu'l-Mustazhirî*'de üç kısımda incelediği imamet bahsinin ikinci kısmının sonundaki bir ifadesinden anlaşılıyor ki, tam bir halife için gereken şartların yokluğunun ve imametin artık gerçek bir aldatmaca olduğunun tümüyle farkındaydı. Bu *İhyâ*'da da kabul edilir, zira Gazâlî Abbasî halifesinin sözleşmeyle

---

50. Gazâlî'nin Peygamber'in halifesi için bu ünvanı kullanması şaşırtıcıdır. ("Allah'ın bütün insanların üzerindeki halifesi", bkz. Goldziher, *a.g.e.*, s. 58 vd.). Bkz. *Kitâbu'l-İktisâd* (s. 95), ve *Kitâbu'l-Mustazhirî*'deki (s. 92) benzeri bir ifade için, Goldziher, *a.g.e.*

51. Bkz. Goldhizer, *a.g.e.*, s. 88 ve özellikle *İhyâ*, c. II, s. 124; ayrıca krş. *Kitabu'l-İktisâd*, s. 96. L. Binder (*a.g.e.*, dipnot 18) şöyle der: Gazâlî'ye göre, eğer ehil bir Kureyşli fiilen iktidara hakimse kendisini imam olarak atayabilir. Benim bildiğim kadarıyla Gazâlî hiçbir yerde açıkça böyle bir şey söylemez. Fakat İbn Cemâ'a zorla iktidar gaspını meşru sayar.

imâmet makamının meşru sahibi olduğunu ve böylece bunun sorumluluğunu taşıdığını söyler. Fakat hükûmet işleri kendisine bağlılık borcu olan sultanlarca yürütülür. Hükûmet, askerî gücün desteklediği kimselerin elindedir. Gazâlî'nin tanımına göre halife, fiilî iktidar sahibini kendisine bağlılığını sunduğu kimsedir. Halifenin otoritesi bu şekilde tanındığı müddetçe hükûmet meşrûdur. Aksi takdirde, yani kaba askerî güç üzerine kurulan bir hükûmet gayrimeşru sayılırsa, kaos ve anarşi ortaya çıkardı. Kamu yararı ve onun hukuk, (Şeriat'ın belirlediği vergileri toplamaktan da sorumlu olan) mâliye ve polis gibi kurumları de tümüyle ihmal edilirdi. Hatta despot bir sultanı bile görevden uzaklaştırma sözkonusu olamaz. Çünkü arkasında ordu olduğu müddetçe onu görevden uzaklaştırmak çok zor olurdu; tersine düzensizlik ve kargaşa tek sonuç olurdu. Halbuki devletin düzeni ve iyiliği sağlanmak zorundadır. Burada Gazâlî daha önce söylmiş olduğunu kısaca tekrarlıyor: İçtihad niteliğinden yoksun bir halifeyi görevden uzaklaştırmak tavsiye edilmez; bu nitelik, sonuçta otoriteye sahip olup kendisine boyun eğilen sultana aktarılır. Aslında Gazâlî kendisine destek olarak Kur'an (4:62)yi iktibas etmez, fakat halifeye ve iktidarı zorla ele geçirip fiilen hükümeti denetim altında bulunduran dünyevî liderlere itaatı sağlık veren eski hadislere başvurmakla yetinir. Sultanı tanımlaması da aynı ölçüde açıklayıcıdır: Sultan imama bağlı kalan ve onun ayrıcalıklarını sağlayan, yani Cuma hutbesinde halifenin adını anan ve halifenin adını taşıyan sikkeler bastıran, ve idari işleri kontrol eden adamdır. Emir ve hükümleri hâkim olduğu her yerde geçerlidir.[52]

---

52. *İhyâ*, c. II, s. 124. Ayrıca krş. H.A.R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, c. III (1948), s. 401-10; A.H. Sıddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia* (Lahore, 1942), s. 126 vd.; ve L. Binder, *a.g.e.*, s. 232 ve 240. Binder çok yanlı bir hilâfet kavramından, ve üniter değil de çok yanlı bir hükümet kavramından bahseder. Ne var ki her ne kadar pratikte hükümet otoritesinin fonksiyonları halife, sultan ve ulema tarafından yürütülse de, hükümet için "çok yanlı" teriminin kullanılması haklı gözükmez. Ayrıca eğer "siyasi" terimi dini de içeren İslâmî mana-

3. İBN CEMÂ'A

Diğer bir Şâfiî, Bedreddin İbn Cemâ'a (1241-1333)[53] Gazâlî'nin daha önce dile getirdiği görüşleri ele alır ve bunları anayasal teori ve idari hukuka hasredilen kitabında geliştirir.[54] Kitap Kur'an, Sünnet, sahâbenin örnekleri ve İslâm ulemasının sözlerine dayanır. Onyedi bölümünden ilk beşi bizi özellikle ilgilendirir; bunlar imameti, imamın nitelik ve görevlerini, imamın[55] ve önde gelen

---

da değil de, bizim kullandığımız modern anlamıyla kullanılırsa Binder'in bu halife, sultan ve ulema üçlüsünden her birinin "Sünnî cemaatteki siyasî iktidarın başlıca bir öğesini temsil ettiği" biçimindeki bir başka ifadesi de yanlış anlaşılmaya müsaittir. Hilâfet bir birliktir ve birleştirici bir kurumdur. Bizans ve Sasanilerin mutlak monarşi taraftarı görüşleri kadar, Arabistan'daki Cahiliye dönemi kabile örgütlenmesi de onun biçimlenmesinde etkili olmuştur. Bu yüzden teoride, hatta Gazâlî de bile hilâfet otoritesi son tahlilde yalnızca imama verilmiştir. Modern anayasa terimlerini (ve onların anlamlarını) İslâm kurumlarına, özellikle de hilâfet kavramının kendisine uygularken dikkatli olmalıyız. Ulemanın siyasî yönetimde (hem Şeriat ve onun doğru yorumu konusundaki uzmanlıkları dolayısıyla danışmanlar olarak, hem de kanunları uygulayan kadılar olarak) oynadığı rol biraz abartılmış olabilir. Hiç kuşkusuz böyle önemli bir rol almak isterlerdi. Fakat âlimlerin tavsiyesini sorup, dinleyip ona göre hareket etmesi hususunda hâlifeye —daha sonra gelen fıkıhçılarca ve siyasetnâme yazarlarınca serbestçe— ve tekrar tekrar verilen öğütler İslâm devletinin günlük yönetiminde fiilî etkide bulunmanın sonucundan çok, kişisel çıkar ve arzulardan doğmuş olabilir.

53. İbn Cemâ'a önemli bir fıkıhçı, kelâmcı ve öğretmendi. 1288-91 yılları arasında Kudüs'te kadılık, daha sonra Kahire'de ve (1294'te) Şam'da başkadılık görevlerinde bulundu. Daha sonra ise Kahire'de fıkıh hocalığı yaptı. İncelediğimiz eseri Mâverdî'nin *Ahkâmu's-Sultâniyye*'si gibi, siyasî kanunların toplandığı bir eser olarak göze çarpar.

54. *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîr ehli'l-İslâm*, Hans Kofler tarafından "Handbuch des Islamischen Staats –und Verwaltungsrehtes von Badr– Ad-Din Ibn Ğamâ'ah" başlığı altında, *Islamica*, c. IV, s. 349-414 ve c. VII, s. 1-64'te tashih ve tercüme edilmiştir. "Schlussheft" (1938), s. 18-129'da devam eder. Hem Kofler hem de Binder Mâverdî'nin eserinin saf teorik niteliğini vurgularlar, ve onun, Gazâlî ve İbn Cemâ'a'nın kendi dönemlerinde yaptığı gibi, Abbasî hilâfetini ve İslâm birliğini kurtarmak için çabaladığını görmezler. Aradan geçen zamanda siyasî şartlar kökten değişmiş ve halifenin iktidarı ve otoritesi büyük ölçüde zayıflamıştı. Pratikteki uzlaşma artık yetmiyordu ve uzlaşma hilâfet teorisine kadar taşınmalıydı.

55. İbn Cemâ'a'nın hakim otorite için kullandığı terimler, yani "imam", "sultan" ve "halife" için bkz. Kofler, *a.g.e.*, c. VII, s. 36, dipnot 1. Ancak "emîru'l-mü'minîn" terimini kullanmadığı doğru değildir, zira Böl. 4, s. 367'de kullanmıştır. Her ne kadar bir ünvan olarak kullanılmasa da, "melik" kelimesi de birkaç defa ge-

yardımcılarının makamlarını düzenleyen kuralları inceler. Dönemin siyasî hayat mekanizmasını iyi kavrayışından başka, kadı olarak kişisel tecrübesi de incelemesinde etkili olan önemli bir kaynak olarak göze çarpar.

İmametin gerekliliğini, yorumlarını dinî ve ahlâkî terimlerle ifade ettiği Kur'an ayetleriyle haklı gösterir. Tezi (38:25)'le başlayıp (22:42)'yle devam eder ve ardından yorum gelir: Allah namaz, zekât, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmadan ibaret dört şartı yerine getiren sultanlara yardımcı olur.

İmamın vazifeleri şöyle özetlenir: "Dini savunma, suçluları cezalandırma, hakkı yenenlere tazminat verme (...) ve doğruyu hâkim kılma. Zira ancak bu şekilde ülkelerin refahı, tebaanın güvenliği, rüşvet ve yozlaşmanın kazınması mümkün olabilir. İnsanların işleri, ancak bir sultan kendini onların idare (siyaset) ve korunmasına adarsa, iyi bir düzen içinde olur."[56]

İbn Cemâ'a bundan sonra görüşüne dinî bir delil ekleme ihtiyacı duyar: İmamet kurumu aynı zamanda Allah'ın bir lütfudur. "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" ünvanını taşıyan yöneticinin yüksek niteliği yönetilenler üzerine yansır. Âdil bir yönetici âdil te-

---

çer. Asıl ilginç olanı İbn Cemâ'a'nın sık sık, özellikle de ilk üç bölümde "ve" ya da "ev" ile bağlayarak iki terimi birlikte kullanmasıdır. Meselâ "imam ve sultan" (s. 356); "halife ve sultan" (s.358); "sultan ve halife" (s. 359). Cihad, haraç, fey ve zimmet gibi askeri ve mali meselelerin incelendiği yerlerde sadece bir terim yani "sultan" kullanılır, ve buna çoğunlukla (fakat her zaman değil) yöneticinin hak ve görevleri söz konusu olduğunda, yani "dinî"den ziyade "siyasi" diye adlandırabileceğimiz durumlarda rastlanır. "İmam" bazen tek başına, özellikle de mürted ve isyancılara karşı alınan tedbirler gibi saf dini görevler söz konusu olduğunda kullanılır (c. VII, böl. 16, s. 24 vd.). Bu görevler dinî lidere ve "İmamın Savunucusu"na aittir. "Mulûk ve selâtin" ifadesi "ke-urf...fî zamâninâ" nitelendirmesinden de anlaşılacağı gibi tabiî ki fiilî iktidar sahiplerine karşılık gelir (meselâ c. VI, s. 359). Bana öyle geliyor ki, hilâfet ya da imamet teorisini inceleyen ilk bölümlerdeki "imam ve sultan" ve "halife ve sultan" ikilileri kasten kullanılmıştır. Bu, devlette fiilî iktidarı kim elinde bulundurursa bulundursun, dini-sosyal-siyasî açıdan bir olan İslâm ümmetinin birleştirici başı olarak hükümran kişinin üstün otoritesini desteklemek için gösterilen bir çaba olarak görülmelidir.

56. Bu bize Gazâlî'yi hatırlatıyor.

baayı garantiler.[57] Bu basmakalıp sözlerden ya da daha olumlu bir dille söylersek, halifenin bu ideal resminden daha önemlisi İbn Cemâ'a'nın bazı "hukemâ" adına ifade ettiği şu görüşüdür: Sultanın kırk yıllık despotluğu, tebaasını bir saatliğine terkinden daha evlâdır. Gazâlî'nin *İhyâ*'sında da gördüğümüz gibi bu tür bir tavır kötü yönetime rıza prensibini yerleşirmekte.[58] Otorite anarşiye tercih edilir. "Eğer Şeriat'a aykırı davranırsa halife görevden uzaklaştırılır ya da Şeriat'a aykırı kurallar koyarsa kendisine itaat edilmez" biçimindeki eski yaygın prensip, kanûnen başa geçen herhangi bir otoriteye itaat lehine, sessizce terkedilmektedir. İşte bu sebeple, fiilî iktidarın kaynağıyla uzlaşmada ne kadar ileri giderlerse gitsinler bütün fıkıhçılar imamın başa getirilmesinde ve teoride onun yüce otoritesinde ısrar ettiler. Hükûmet fonksiyonlarının önceleri kısmen, daha sonraları ise tümüyle tevdî edilmesini meşrû gördüler, hatta bu fonksiyonlar, halifeye bağlılığını koruduğu sürece, iktidarı zorla ele geçirmiş bir kimseye bile tevdî edilebilirdi.

Anayasal hukuk konusunda yazan İbn Cemâ'a halifenin başa gelme yöntemlerinden biri olarak seçimden de bahseder kuşkusuz. Fakat Gazâlî'yi takip ederek, zorla iktidara gelmenin ikinci bir meşrû yöntem olduğunu bildirir. Mâverdî'nin yedi şartına karşılık, Gazâlî gibi o da imamet adayında on şart arar. Üç ek şart adayın erkek, Müslüman ve hür olmasıdır.

Mâverdî ve önceki diğer fıkıhçılardan iki önemli noktada ayrılır: İktidardaki imamın kendi halefini atamasını seçim yöntemine dahil eder. İlk yöntemi seçim ve atama biçiminde iki alt sınıfa bölerek, tıpkı Gazâlî gibi üç yönteme ulaşır; fakat üçüncü yön-

---

57. Nizâmü'l-Mülk *Siyasetnâme*'sinde, adil bir kralın, halkı Şeriat'ın hükümlerine uymayı keser kesmez, ortadan kaybolacağını söyler. Böylece o, iyi bir yöneticiyi kanunlara uyan halkına bağımlı kılar gözükür.

58. Krş. *Tahrîr*, *a.g.e.*, c. VI, s. 355. İbn Teymiyye *Siyâse Şer'iyye*'sinde (Kahire, 1951, s. 173) aynı görüşü az bir değişiklikle bir hadis olarak aktarır: "Zalim bir imamla geçen altmış yıl, sultansız geçen bir geceden daha iyidir."

temi Gazâlî'ninkinden öteye gider, çünkü onu zorla ele geçirme şeklinde tanımlar, ki bu da doğal olarak, Gazâlî'de gördüğümüz "iktidardaki sultanın halifeyi ataması"yla aynı değildir. Kuşkusuz İbn Cemâ'a'nın zihnindeki adam, kendini imamete atayarak bu yüce makamı zorla ele geçiren güçlü bir askeri liderdir.

İbn Cemâ'a zorla iktidarı ele geçirmeyi meşrûlaştırmaktan başka, imam ve cemaat arasında yapılan sözleşmeden de vazgeçer. Bu, ayrıldığı ikinci noktadır. Eğer seçimi biat izlerse, seçim geçerli ve meşrûdur; bir sözleşmeyle tasdik ve imzası gerekmez. O anda tek bir imam bulunması şartıyla böylece biat yalnızca *ehlü'l-akd ve'l-hal*in değil, fakat cemaatin bütününün itaati anlamına gelir.[59] İbn Cemâ'a imamın Allah'a itaatsizliğinin cemaati imama itaat etme yükümlülüğünden kurtardığını kabul eder, ne var ki bu itaatsizleğin neleri içerdiğini açıklamaz. Fakat Kur'an'da (4:62) emredildiği için otoriteye itaatin dinî bir görev olduğunu belirtir. Bu ayetin şu anlama geldiğini de açıklar: Allah iktidar sahiplerine itaat farzını, kendisine ve Peygamberine itaatle birleştirdi. Bundan dolayı bu mutlak bir farzdır. Böylece, halifeye itaat Allah'a itaatle aynıdır ve halifeye yapılan biat aslında Allah'a yapılmıştır.

Üçüncü yöntem olan zorla biat güç sahibinin zorlamasıyla (kahru sahibi'ş-şevke), ya yendiği bir imam varsa ya da o anda görevde hiçbir imam yoksa, ortaya çıkar. Silahlı kuvvet desteğiyle kendi kendini göreve getirme meşrûdur ve böyle bir idareciye itaat gerekir, ki "böylece Müslümanların birliği sağlansın ve onlardan tek ses çıksın."[60]

Tek başına saf siyasî sebepler, İbn Cemâ'a'nın askerî güç yoluyla iktidarı ele geçirmeyi meşrû saymasını açıklayamaz. Onun

---

59. *Tahrîr*, s. 356. Kofler (dipnot 3) biatın sözleşmenin bağlanması olduğunu söyler. Fakat bu pek de öyle değildir, çünkü biat "ahid" ya da "akid" ile eşanlamlı değildir. Tıpkı çağdaşı İbn Teymiyye ve kendinden önceki Cüveynî gibi İbn Cemâ'a da yalnızca özel biatın gerekli olduğunu söyler, ve böylece ikinci biatı, yani halkın biatını gerekli görmez.

60. *Tahrîr*, s. 357

başlıca kaygısı şüphe yok ki İslâm cemaatinin birliğini ve birleştirici bağ olarak İslâm'ı korumaktı.[61] Fakat şu da kabul edilmelidir ki, siyasî gerçekliklere şaşırtıcı derecede fazla taviz verdi ve meşruiyet kavramını hemen hemen kopma noktasına kadar uzattı. Zira şuna dahî hükmetmişti: Eğer bir gâsıp diğeri tarafından tanınmayıp ortadan kaldırılırsa, ilki görevi kaybeder, ikincisiyse "Müslümanların iyiliği ve birliği uğruna" onun yerine imam olur. Formaliteler ne kadar incelikle yerine getirilirse getirilsinler, bu uyduruktan bir çözümdür ve Şeriat küçümsenmiştir, zira bu şartlar altında biatın hiçbir anlamı kalmamıştır.

İbn Cemâ'a kendi kendini imam yapmaya izin vererek Gazâlî'nin zaten oldukça ilerisine gittiği yolun sonuna geldi. İdeal teoriyi siyasî gerçeklikle bağdaştırmayı denemeksizin çekinmeden ve açıkça bu derece ileri gitti. Siyasî pratiğe verilen diğer bir taviz genel bir yetki devrini meşrûlaştırmada görülebilir, "çünkü bu zamanımızın melik ve sultanlarının âdetidir." Bu demek oluyor ki, imamın böyle bir halifesi hâkim ve vâlileri atama, savaşta ve barışta düşman ve inançsızlara karşı bizzat ordu ve hazinenin başında olma yetkisine (ki bu devredilmiş yetkidir) sahiptir. O, Kureyş nesebinden başka, kendisinden yönetme yetkisini aldığı imamla aynı nitelikleri taşımalıdır; bu da Şeriat'ın yüce otoritesini vurgulamak için ileri sürülmüş salt teorik bir taleptir. Görüldüğü gibi

61. Sir Hamilton Gibb'e göre (*a.g.e.*), İbn Cemâ'a "laik mutlakiyetçiliği takdis etti" (s. 403), ve "Eş'arî teorisi sonuçta imameti Şeriat'tan boşar ve hukuk devletini tümden reddeder". (s. 404). İlk ifadeye itiraz gerekli görünüyor, çünkü "laik" terimi İslâm'a, özellikle de İbn Cemâ'a'nın örneğinde, uygulanamaz. İkinci ifadeye gelince, onbirinci ve de özellikle onüçüncü yüzyıldan sonraki Abbasî halifeliğinin siyasî gerçekliğini gözönünde bulundurursak, bunun böyle olduğu kolayca kabul edilebilir. Ne var ki hilâfet teorisinde durum böyle değildi, çünkü o, siyasî gerçekliklerle uzlaşma cüretinde ne derece ileri gitse de, yine de hiçbir zaman Şeriat'ın üstün ve nihai otorite olduğunu savunmaktan vazgeçmedi. Hatta bu teorinin yalnızca bir kurgu olduğunda ısrar etsek bile, yine de kabul etmeliyiz ki, bu kurgu kendisine hiç de uymadığı Abbasî devletinden daha fazla gerçekliğe ve kalıcılığa sahip oldu. Zorla iktidar gasbını meşrulaştırarak imameti Şeriat'ın içinde ve emri altında tutmaya ve böylece hukuk devletini meydana getirmeye çalıştı.

bu, iktidar gaspını tevdî edilmiş vezirlikle ya da genel emirlikle birleştirerek onu meşru gösterme çabasıdır.

Çark döndü ve pratikte uzun zamandan beri sadece bir figüran olan halife hukuken de aynı konuma geldi. Şeriat'a göre sadece kadılar değil, fakat bütün hükûmet görevlileri yetkilerini doğrudan doğruya halifeden alırlar; aksi takdirde iş ve davranışları geçersizdir. Bana öyle geliyor ki İbn Cemâ'a'nın halifenin bütün yetki ve görevlerinin fiilî iktidar sahibine devrini meşrulaştırması, onun teoride de olsa Şeriat'ın hâkim olması endişesi bulunduğunu gösterir. Kureyş neslinden gelme şartından vazgeçmesi tabiî ki gâsıbın Abbasî halifesinin vekili olarak tam yetki kullanımıyla yetinmesi şartıyla Abbasîleri en azından halife makamının resmî sahibi olarak tutma niyetine yönelik olabilir. Bu da Şeriat'a riayetin diğer bir örneği olacaktı. Yetki devri, kesinlikle silah gücüyle bu en yüksek makamı ele geçirmeyi hukuken tanımaktan çok daha haklılıkla ve kolaylıkla hukukla bağdaştırılabilirdi. Ancak İbn Cemâ'a bunun doğruluğunu da teslim etmektedir.

Böyle bir genel yetki devri (otorite tevdîi) ile ilgili meselelere yakından bakış İbn Cemâ'a'nın İslâm ve onun Şeriat'ı için derin kaygılar taşıdığını gösterir. Ümmet içinde çekişme, kargaşa ve bölünme çıkmasını engellemek için halife, silâh yoluyla ele geçirdiği toprakların idaresiyle melikin kendini görevlendirmeli ve ona itaat edilmesini istemelidir. "Böylece yetki devri sağlam, etkili ve meşrû hükûmete dönüşür." Şayet gâsıp gerekli şartlardan yoksunsa, halife onu göreve getirebilir, lâkin "din ve dünya iyiliğinin yararına devlet işlerine bakabilecek" bir temsilci veya vekil tayin etmelidir.[62] Hz. Peygamber'in örneklerinden de görülebile-

62. *Tahrîr*, s. 358 vd. Şuna dikkat edilmelidir ki, İbn Cemâ'a "tefviz"e (yani otoritenin tevdiine) özel bir bölüm ayırarak Mâverdî'den farklı davranır, bunun sebebi muhtemelen Mâverdî'nin sadece Büveyhî emirleriyle karşılaşmış olmasıdır. Bu yüzden Mâverdî aynı problemi "Genel Emirlik"in bir alt kısmı olarak "Emirlik" başlığı altında ele alır ve şöyle bir tanım getirir: "(Zorla) gasp emirliği baskı altında elde edilen emirliktir, yani emir güç kullanarak bir ülkeye sahip olur, son-

ceği üzere merkezî hükûmetten çok uzakta bulunan bir bölgeyle bütün İslâm ülkesi arasında prensipte hiçbir fark yoktur.

İbn Cemâ'a'nın güçlü siyasî gerçekçiliği bu kelâmcı ve fıkıhçının sultan/halife ile cemaat arasındaki karşılıklı vazifeler hususundaki kaygısıyla yumuşar. Kur'an ve Hadis'ten çıkarılan bu vazifeler her iki taraf için de on tanedir.

Otorite sahiplerini tanımlarken ihtiyatlıdır: "Cumhûra göre onlar imam ve temsilcileridir. Fakat onların ulema olduğu da söylenir"[63]

İmamın temsilcilerini tanıtan İbn Cemâ'a, tıpkı Mâverdî gibi vezirle başlar, ve vezâret kurumunu, imam ya da sultanın kendisine emanet edilen bütün din işleriyle ve ümmet refahıyla ilgilenmede yetersiz kalmasıyla haklı gösterir. Bu yüzden imam bütün devlet ve idare işlerinin denetimini (nazar) kendisiyle paylaşacak bir vezirin yardımına ihtiyaç duyar.[64] Vezir kendisini görevden alabilen imamın emri altında adalet ve maliyenin adil ve verimli

---

ra halife ona emirlik verir ve o ülkenin yönetimini ve hükümetini ona tevdi (ya da emanet) eder" (*Ahkâm*, s. 54). Öte yandan İbn Cemâ'a artık kendilerini "emir" diye değil de "kral ya da sultan" diye adlandıran kimselerin bağımsız iktidarı zorla ele geçirmesini meşrulaştırmaya çalışır. "Ke-urf" teriminin kullanılması aynı yöne, yani bir saldırganlık eylemine meşruluk kazandırılmasına işaret eder.

63. *Tahrîr*, s. 359

64. *A.g.e.*, s. 365. Bu, bu kurum için yazarın gösterdiği sebeptir ve Mâverdî'de buna rastlanmaz. "Nazar" burada ve bu bölüm boyunca, halifenin imparatorluğunun sınırları içindeki genel sorumluluk anlamına gelir. Yalnızca genel bir denetim olmayıp, bundan başka kadı, müftü, polis şefleri ve bunların memurlarının atanması, ve vezirin emirlerini yerine getiren ve onun otoritesi altındaki bölümlerden de sorumlu olan memurların göreve getirilmesini de içine alır. Vezirin görevden alınması durumunda, yalnızca onun doğrudan otoritesi altında bulunan görevliler halifenin emriyle başkalarıyla değiştirilir. Mâverdî'nin *Ahkâm*'ıyla yapılan bir karşılaştırma hemen hemen her yerde olduğu gibi burada da, yaklaşımda, bir özdeşlik olmasa da en azından çok yakın bir benzerlik olduğunu ortaya koyar. Tabiî olarak İbn Cemâ'a aynı teknik terimleri aynı anlamda kullanır. Burada da olduğu gibi, Mâverdî'nin şartlar, haklar ve görevler konusunda sadece hukuki görüşü bildirdiği yerlerde, o bazen buna bir sebep getirir ya da bir meşrulaştırma yolu bulur. (Krş. *Ahkâm.*, s. 33 vd.).

idaresinden sorumludur. Yine Mâverdî gibi, İbn Cemâ'a tevdî (tefviz) vezirliğiyle, (halife/sultanın emirlerini) yürütme (tenfiz) vezirliği arasında bir ayırım yapar. İlki bütün devlet işlerinin bağımsız idaresi anlamına gelir. Öyle bir yetkili-vezir pratikte bağımsızdır, ve yaptığı işlerden imamı tümüyle haberdar ettiği sürece, kendi rey ve ictihadına dayanarak tam yetki ve otorite kullanır. Bu sebeple Kureyş nesebi dışında halifenin kendisiyle aynı şartları taşımak zorundadır. Halife kendi rey ve ictihadının ışığında, vezirin yaptıklarını dikkatle inceleyip red ya da kabul etme hak ve görevine sahiptir.[65] Hükümranlığın anlamı budur; vezirine tam yetki verse bile nihaî sorumluluk halifededir.

İkinci tür vezir yalnızca halifenin buyruklarını yerine getirir ve onun karar verip emrettiği bir şeyi değiştirme yetki ve gücü yoktur.[66]

İbn Cemâ'a genel ve özel emirlik ayırımında kendisiyle aynı görüşte olduğu Mâverdî'den bazı önemli detaylarda ayrılmasına rağmen emirlik kurumu hakkında aynı ortodoks düşünceyi izler. Genel emirlik, yetki sahibi "*emîru'l-mü'minîn* tarafından tayin edilen bir *hilâfettir*". Bunun örneği Hz. Ömer'dir.[67] Üç tür "özel

---

65. İbn Cemâ'a (*a.g.e.*, s. 366) Mâverdî'nin tanım ve anlatımını daha özlü bir biçimde yeniden sunar.

66. *Tahrîr*, s. 366 vd. Ancak yönetimi fiilen elinde bulunduran güçlü halifeler bu tür bir veziri göreve getirebilirler.

67. Buna Mâverdî'de rastlanmaz. Dipnot 62'de belirttiği gibi, Mâverdî "Genel Emirlik"i bölümlere ayırır, ve onun "Fetih yoluyla Emirlik"i İbn Cemâ'a'nın silah gücüyle bir bölgeyi ele geçiren ve kendilerini "krallar ve sultanlar" olarak atayan kimselere "(otorite) tevdii"ne karşılık gelir. Bu, kendisini göreve tayin eden "imam"la karıştırılmamalıdır. Tek fark şudur: Mâverdî bir ülke ya da bölgeyi kastederken, İbn Cemâ'a "her" ülkeden bahseder. Mümkündür ki bu sebeple o, iktidar sahibini "imam"ın "halife"si olarak "kral" diye adlandırmış ve böylece Mâverdî'nin zamanından beri meydana gelen iktidar değişim ve dönüşümlerini gözönüne almıştır. Ne var ki mesele oldukça karmaşıktır, zira Mâverdî "Genel Emir"in "işbaşındaki vezir"le (tevdi veziriyle) aynı şartları, yani Kureyş neslinden olma şartının yanında, halifenin taşıdığı şartları da taşıması gerektiğini açıkça belirtir. (*Ahkâm*, s. 48). Normalde vezir başbakandır, (seçimle, kendi iradesiyle ya da baskı altında) kendisine "Genel Emirlik"in verildiği kişi ise bir emir, bir

emirlik"ten ilki, "bir ülkenin işlerinin genel denetimidir..., zamanımızdaki örfe göre bunlar melik ve sultanlardır."[68] Örf terimi cümlenin devamına bağlanarak anlaşılmalıdır: "ve onlar daha önce zikredildi ve tarif edildi." İşte o zaman görülür ki, melikler ve sultanlar silah zoruyla yönettikleri bölgeleri bilfiil kendileri fethettikleri halde, Şeriat'ta tanınan tevdî vezirliğinin fonksiyonlarını yerine getirmektedirler[69] ve onların zorla iktidarı ele geçirmeleri imamın resmi yetki devriyle merulaştırılmıştır. İbn Cemâ'a'nın argümanı böylece hîle-i şer'iyyeye girer. Zira o, o günkü uygulamayı örf diye adlandırır ve onu görünürde bu tür vezirlikle eş tuttuğu genel emirlikle özdeşleştirir. Vezir ya da emirle "melikler ve sultanlar" arasındaki tek fakat önemli fark, ilk grubun halifesi bağımsız ve tam bir nihaî otoriteye sahipken ikinci grubun halifesinin sadece bir figüran olmasıdır. İbn Cemâ'a otorite vererek gasıpı göreve getiren halifeden kendi rey ve ictihadına göre onun davranışlarını inceleyip red ya da kabul etme gibi hiçbir talepte bulunmayarak açıkça bunu gerçekleştirir.

İkinci tür "özel emirlik" ordunun, belli bir bölgenin maliyesinin ya da polisin denetimini içerir. Üçüncü tür ise İbn Cemâ'a'nın kendi zamanında Mısır, Suriye ve diğer İslâm ülkelerinde âdet olduğu üzere ordunun bir kısmının kumandasıyla sınırlıdır. Bu makam cihad amacıyla kendilerine tımar verilen kimselerce temsil edilir. Her üç tür de Hz. Peygamber'in uygulamasına kadar geriye gider.[70] Geçmişteki örnek burada yalnızca Şeriat'ı değil

---

prenstir. Bu eserlerin okuyucusu şu sonuca varabilir: Her ne kadar vezir ve emir arasında hukuken bir ayırım yapılsa da, pratikte bu ikisi özdeş olabilir, ya da en azından birbirinin yerini alabilir.

68. Bu Mâverdî'nin ikinci tür "Genel Emirlik"ine karşılık gelir. İbn Cemâ'a'nın bunu "özel" diye sınıflandırması şu sebepten olabilir: Çünkü o bunu "Genel Emirlik" diye adlandırdığı şeyden ve de meşrulaştırılmış "kral"ından ayırt etmek zorundaydı.

69. Bkz. *Tahrîr*, s. 358 vd. "Örf" ya da "âdât" kanun olarak tanınan gelenektir, ancak Şeriat'ın altındadır ve ona yerini bırakmalıdır. (Bkz. EI, ilgili maddeler).

70. A.g.e., s. 367 vd. Ayrıca krş. Mâverdî, *Ahkâm*, s. 57 vd.

aynı zamanda çağdaş uygulamayı da haklı göstermek için kullanılır, bu şekilde çağdaş uygulama da meşrulaştırılır.

İbn Cemâ'a'nın kendi gönlünün ve ilgisinin ulemada olduğu, kitabının "Şeriat Kanunlarını Koruma Üzerine" başlıklı beşinci bölümünde iyice açığa çıkar. Bölüm temel bir ifadeyle başlayarak devam eder: "İmparatorlukları korumak için en güçlü araç Şeriat'tır. Şeriat ise Hz. Peygamber'in [kanun olarak] getirip yerleştirdiği ve itaat edilip korunmasını istediği *hüccet*tir. O, Allah'a giden en kısa yoldur, çünkü o vahiy ve ilâhî mesaj *(tenzil)* üzerine kurulmuştur. Bütün iyilikler ona boyun eğmekten bütün kötülüklerse ona uymamaktan dolayı ortaya çıkar."[71] Ayrıca "Hz. Peygamber onun meşalesini canlı tutan muhafızları, melik ve emirleri yerleştirdi, ve onun buyruğunu[72] koruyan âlim imamları[73] da destekler." Nitelik ve fonksiyonlarını anlattıktan sonra İbn Cemâ'a onlara kadı, müftü ve polisin görevlerini, vakıfların denetimini ve yetim ve diğer ihtiyaç sahiplerinin refahının denetimini yükler. Kadı ve müftülük makamları fıkıh bilgisini ve fıkhın *usûl* (kökler, ilkeler) ve *fürû* (dallar, türevler) bilgisini gerektirir, ancak imamın bu üç bilgi konusunda başka insanları görevlendirmesi de meşrûdur. Bu insanlar önem sırasına göre yukarıda anılmıştır. Dürüstlük ile zekâ ve liyakat ile sağlık şartlarını taşımak zorunda bulunan kadılar ilk sırada yer alır. Polisin görevleri İslâm'ın ve İslâm devletinin dinî ve siyasî tabiatını yansıtır ve üç grupta toplanır: Abdest, namaz ve kamu ahlâkı gibi tümüyle dinî nitelikli vazifelerin denetimi; ülke şartlarına göre, ölçü ve ağırlıkların, ticaretin, malların ve fiyatların denetimi; ve son olarak, köleler ve zımmiler gibi "hem Allah'ın hem de kullarının kanunlarıyla ilgili olan" meselelerin denetimi.[74]

---

71. A.g.e., s. 369.
72. Bunu "onun kanunlarını" biçiminde de okuyabiliriz.
73. Buradaki "imamlar" kelimesi mezhep imamları, Gazâlî, Cüveynî ve diğerleri gibi önde gelen ve seçkin fıkıhçılara işaret eder.
74. *Tahrîr*, s. 370 vd.

Bütün bunlar, savaş kuralları ve hîle dahil malî ve askerî idarenin anlatımı klişeleşmiş klâsik doktrine girer ve bizi de fazla ilgilendirmez. Fakat Şeriat'ın imamdan istediği ideal görevleri sonuç bölümünde bir defa daha gözden geçirmek zorundayız.

İbn Cemâ'a'nın imamın makam ve görevlerinin dinî ve hukukî yanını vurgulaması kayda değer. İmamın yüce mevkiinin tanınmasında ısrarlıdır ve ona saygı duyulmasını ister, ki bu halifenin siyasî gücünü kaybetmesine bir tepkidir. En başta gelen kaygı ümmetin iyiliği ve din nizamının sağlanmasıdır.[75] İmamın halkına karşı on görevinden, ilke ve akidelerinde ifade edildiği gibi dinin korunması konusunda imamın sorumluluğu özellikle anılmalıdır. Ulema ile yakın dayanışma içinde, inançsızlar karşısında İslâm'ı korumalı ve saldırıya karşı onu savunmalıdır. İbadetlerini yapmalı, namaz, oruç ve haccın genel olarak ifâsını sağlamalıdır. Şeriat'la ve onun uzman, güvenilir ve sadık ulema tarafından uygulanmasıyla ilgilenmelidir. En azından yılda bir defa cihada katılmalıdır. Soylu ve avam, zengin ve fakir bütün Müslümanlara karşı kanunları tarafsızca uygulamalıdır. Zekât'ın toplanması ve Şeriat'a uygun olarak dağıtılması onun görevidir. Bütün görevleri onun adil yönetiminde sonuçlanır.[76]

Mâverdî'den bildiğimiz gibi bu, Sünnî doktrinidir. Bütün fonksiyonlarını, aldığı yetkiyle kadı ve diğer memurları atayan bir melike tevdî etse dahi, son tahlilde hükûmetten tek başına halifenin sorumlu olduğu düşünülse bile, halifenin bu görevleri nasıl yerine getirebileceğini görmek oldukça zordur.

İbn Cemâ'a adaleti överken, tıpkı siyasetnâmelerde olduğu gibi felsefe (hikmet) ve Hadis'ten çok sayıda iktibas yapar; mesalâ, "melikin adaleti halkın hayatı ve ülkenin ruhudur..."[77] veya "halkın refahının ve ülkelerin kültürünün temeli adalettir" gibi.

---

75. *A.g.e.*, s. 360. Bu bize Gazâlî'nin *Kitâbu'l-İktisâd*'ındaki bir ifadesini hatırlatır.
76. *A.g.e.*, s. 360 vd.
77. *A.g.e.*, s. 362.

Hüsrev ve diğer "kâfir" meliklerden bahsetmesi ileride göreceğimiz siyasetnâmelerin etkisini açıkça gösterir. Hulâsa ona göre "Ceza ve mükâfata inanmayan bu kimseler biliyorlardı ki, krallıklarının iyiliği hanedanlarının korunması ve ülkelerinin kültürü adalete bağlıydı."[78]

Bütün bunlardan, peygamberlerin kanunlarının ve felsefecilerin görüşlerinin aşağıdaki konuda uzlaştıkları gibi ilginç bir sonuç çıkarır: "Adalet nimetin artmasının ve refahın yayılmasının sebebidir, zulüm ve despotluksa imparatorlukların yıkılmasının sebebidir."[79]

İmamın hak ve ödevlerde diğer Müslümanlarla eşitliğini vurgularken yine klasik zemindedir. Halkı ve temsilcileri nasıl kendi huzurundaysa, sultan da kendini Allah'ın huzurunda bir yere koymalıdır. Hukukla ilgili işlemler için ulemanın tavsiyesini almalıdır.[80] Tamamen Mâverdî'yi izleyerek daha önce de anlatıldığı gibi, vezirlik ve diğer devlet kurumlarını inceler.[81] Bunun tek bir anlamı olabilir: Zamanın siyasî şartlarına verilen çok sayıdaki tavize rağmen, İslâm'ın korunmasını sağlamak. Ya da şöyle olabilir: Anayasal hukukun ilkelerini ve uygulamasını açıklarken İbn Cemâ'a, kendi zamanındaki halifenin içinde bulunduğu ters durumu göz önüne almakla beraber halifenin kendi yurdunda ve devletin-

78. A.*g.e.*

79. A.*g.e.*, s. 363.

80. A.*g.e.*, s. 363 vd. İbn Cemâ'a, Mâverdî'nin *Ahkâm*'ından kelimesi kelimesine aldığı "vezir" tanımının aksine, muhtemelen kendine ait olan ilgi çekici bir "sultan" tanımı getirir ve şöyle der: "(Sultan) terimi krallık ve iktidar (meleke ve kudra) için, ya da "delil" anlamında kullanılır. Sultan krallığı ya da iktidarı dolayısıyla, ya da Allah'ın varlığı ve birliğinin bir delili olduğu için bu şekilde adlandırılır. Bilge bir yönetici olmazsa, dünyanın nizamı devam edemez. Diğer bir açıklama ise şöyledir: "Sultan" "salît" kelimesinden türer, çünkü tıpkı ışığıyla insanların üzerinde parlayan yağ gibi, sultan da adaleti ve yönetimiyle halkının üzerine ışık saçar" (s. 364 vd.).

81. Klasik hilâfet teorisi ve siyasî gerçekliğe verilen büyük tavizler sık sık yanyana durur ve ancak geçici çözümler yoluyla birbiriyle bağdaştırılabilir. Bunu Mâverdî'de görmüştük, İbn Cemâ'a'da ise bu durum çok daha fazla göze çarpar. Gerçek bir uzlaşma yoktur, çünkü bu ikisini bağdaştırmak imkânsızdır.

de tekrar hâkim duruma gelip ulemanın kendisine açıkladığı Şeriat kurallarına göre ülkeyi yöneteceği gelecek bir zaman için bir temel hazırlamak istemiş olabilir. Yoksa onun yukarıda alıntılanan Şeriat methiyesini başka bir şekilde nasıl anlayabiliriz?[82]

Fakat şu da pek inkâr edilemez ki, onun zamanında Şeriat'ın talepleriyle siyasî gerçeklik arasındaki boşluk doldurulamayacak kadar büyüktü, ve ne kadar dâhiyane yapılırsa yapılsın, hem entellektüel açıdan dürüst hem de siyasî açıdan verimli bir uzlaştırmayı sağlama çabası başarısız kalmaya mahkûmdu; yani eğer biz bu çabayı günümüzün entellektüel ve ahlâkî bütünlük ve tutarlılık standartlarıyla yargılarsak, ve insan tabiatını ve İbn Cemâ'a'nın döneminde hâkim olan şartları da gözardı edersek. Ne olursa olsun İbn Cemâ'a iktidar gaspının meşrûluğunu aşırı vurgulamıştır ve iktidar gasplarını halifenin meşrûlaştırdığı vezir, emir ve hükümdar (sultan ya da melik) arasında otorite tevdîini İbn Cemâ'a'nın zımnen tanıyış biçimi de Mâverdî'ye kıyasla oldukça belirsiz ve şüphelidir. Aynı şey, sultan tanımına rağmen, imama verdiği ünvanlar için de geçerlidir.[83]

4. İBN TEYMİYYE: İLÂHÎ KANUNUN YÖNETİMİ

Şimdiye kadar gördüğümüz bütün fıkıhçı ve kelâmcılar Şeriat'a sıkı sıkıya sarılmada taviz vermek zorunda kaldılar. Bu ideal kanunun talebiyle siyasî gerçeklik arasındaki ayrılık ne kadar derinse, bu taviz de o kadar geniş ve tehlikeli oldu. Fıkıhçıların başlıca kaygısı otorite ve iktidardı, ancak bunlar da Şeriat'a göre yanlış ellerdeydi. Mevcut durumu kabul eden bu fıkıhçılar halife için ileri sürülen şartlardan ve onun göreve getirilmesi ve görevden alınmasıyla ilgili kurallardan birer birer vazgeçmek zorunda kaldılar.

Ne var ki hepsi kişisel çıkar ve kaba kuvvete kolayca boyun eğdikleri halde, (ayrılıkçılar ve inançsızlar karşısında) İslâm üm-

82. Bkz. yukarıda, ilgili kısım.
83. Bkz. dipnot 80.

metinin birliğini ve ideal İslâm yönetiminin çerçevesini korumada başarılı çabalar gösterdiler. Bu tür bir uyarlama anlam derinliği itibariyle aslında Abbasî imparatorluğunun geçici siyasî yapısından daha gerçekti.

İbn Cemâ'a Şeriat'ın yüce yürütme otoritesinin gaspına göz yumup onu meşrûlaştırma ihtiyacı hissettiyse, bunun sebebi, sultanın askerî gücünü kanunun emri altına yerleştirerek kanunun otoritesini savunmayı ümit etmesidir. Çağdaşı İbn Teymiyye ise Şeriat ve onun ümmetin hayatına ihlâsla uygulanması üzerinde yoğunlaşarak ve Hanbelîliğin o dönemdeki müfrit niteliğini ıslâh ederek, İbn Cemâ'a ve öncekilerin yakalandığı kısır döngüden kaçınmaya çalıştı.[84] İbn Teymiyye tavır, yaklaşım ve uygulamada diğer

---

84. 1263'te doğan Takiyyüddin İbn Teymiyye 1328'de hapishanede öldü. Gazâlî'den dünyalar kadar farklı olsa da, yine de bir ölçüde onun etkisi altındadır, fakat daha çok İbn Hazm ve onun Zâhirîliğinden etkilenmiştir.(bkz. I. Goldziher, *Die Zahiriten*, Leipzig 1884). O günün İslâm'ında var olan tasavvuf, rasyonalizm, dogmacılık vb. bütün hareket ve eğilimleri bir ağacın meşru dalları olarak bağdaştırmaya çalışan Gazâlî'nin tam aksine İbn Teymiyye İslâm'ı, kendince Sünnet'e ve ilk dönem İslâmı'nın sade saflığına aykırı olan her şeyden temizlemeyi amaçladı (bkz. I. Goldziher, *Volesungen über den Islâm*²(1925), s. 265 vd.). Onun reformcu çabaları kendisini Şeriat'ın ideal taleplerinin çizgisine getirmeye çalıştığı İslâm devletinin günlük yönetimine de uzandı. İbn Teymiyye o günün siyasi, sosyal ve dinî hayatının meselelerinin tümüyle farkındaydı (bkz. Henri Laoust, *Doctrines Sociales et Politiques d'Ibn Taimiya* (Kahire 1939). Yunan siyasî düşüncesi hakkında bilgili gözükse ve hatta ondan etkilenmesi muhtemel olsa dahi, genelde felsefeye karşıydı. Görüşleri kendi zamanında pek rağbet görmedi, fakat ölümünün üzerinden yaklaşık dört yüzyıl sonra hiç beklenmedik bir biçimde Muhammed Abdülvahab'ın (ö.1787) ıslahatçı teolojisinde meyvelerini verdi. Abdülvahab'ın görüşleri damadı Muhammed b. Suud tarafından pratiğe aktarıldı. İbn Suud sünnetin yeniden ihyası için kılıcıyla savaşarak bir hanedan ve bir devlet, yani Suudi Arabistan'ı kurdu. Goldziher'den sonra M. Laoust (*a.g.e.*) İbn Teymiyye'nin Vehhâbî inancı üzerindeki etkisini inceler.

Yazarın sosyal ve siyasî öğretisi hakkında H. Laoust'un önemli ve değerli eserinin aydınlatıcı girişine göre, İbn Teymiyye şeçkin bir Hanbelî aileden geldi ve bu geleneği Şam'da ve Kahire'de devam ettirdi. İlk Memlûk sultanlarının, özelliklede Muhammed b. Kalavun'un hizmetinde bulundu. Eserini bu sultan ve ayrıca emirler ve ulema için yazdı. Eser Şeriat'a uygun doğru yönetimin ilkelerini ortaya koyar ve ayrıca geniş çaplı idari reformları hedefler. Bu reformlardan bazıları fazla kökten olmasa da Muhammed b. Kalavun tarafından uygulandı. Yaza-

fıkıhçılardan tümüyle farklıdır. Kitabının başlığı onun siyasî programı olarak anlaşılmalıdır: *Siyâse Şer'iyye* yani Şeriata göre ve Şeriat yardımıyla yönetim; bu onun her şeyden önce ilâhî kanun yönetimiyle ilgilendiğini imâ eder. Şeriat en yüce otoritedir, İslâm ümmetinin, ehl-i sünnet ve'l-cemâatın[85] tek ve kusursuz rehberidir. İbn Teymiyye "siyasi" otoritenin gerekliliğini kabul ederken, o günkü yöneticinin fiilî iktidarını, Şeriatın ve ümmetin yararına otoriteye itaatin gerekliliğini de tanır. Hilâfet meselesini tümüyle ihmal eder, (Haricîlerinkinden değişik sebeplerle de olsa) onun

---

rımızın hayranı olan Şâfiî İbn Kesir'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'sine dayanan Laoust ele aldığımız eserin hicrî 709 ve 712 (ya da 714)'de yani 1309-12'de yazılmış olduğunu belirtir.

İlk defa 1294'te İbn Teymiyye siyasete karıştı. Hz. Peygamber'e hakaretle suçlanan bir Hıristiyan'a gereken cezanın verilmesi için otoritelere yazdığı dilekçe sonuç vermedi ve İbn Teymiyye'yi hapsettiler. Fakat 1297'de sultan Lacun tarafından Ermenistan'a karşı gönderilen bir seferde fıkıhçı ve tebliğci olarak görev aldı. İki yıl sonra başlayan Moğol işgaline karşı büyük bir direniş lideri olarak kendisini ispatladı. Muhammed b. Kalavun her ne kadar kendisini tutsa ve savunduğu reformları kısmen uygulasa da, aslında kendi çıkarına göre hareket ediyordu ve bu yüzden İbn Teymiyye'nin eski düşmanı Bedrettin İbn Cemâ'a'yı hizmetine almakta tereddüt etmedi. Bu durum ve ayrıca velîlere tapınma gibi o dönemin kötülüklerine İbn Teymiyye'nin yaptığı korkusuzca saldırılar onun geçici olarak gözden düşmesine ve hepsine sebep oldu. İbn Teymiyye iki yıllık hapis hayatından sonra memleketi Şam'daki hapishanede öldü. Bir Hanbelî fıkıhçısı olarak büyük etki yaptı ve kitlelerin rağbetini gördü.

M. Laoust *Siyâse Şer'iyye*'nin Fransızca tercümesine yazdığı Giriş'te ve ayrıca İbn Teymiyye'nin doktrinlerine hasredilen ana eserinde, özellikle de *La Formation des Doctrines* başlıklı ilk kitapta İbn Teymiyye'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi verir. Ben okuyucuya Laoust'un tahlilini okumasını salık veririm. Laoust'a göre, İbn Teymiyye'nin doktrini, o gün geliştiği şekliyle Memlûk devletine karşıydı. Ancak İbn Teymiyye bu devletin yapısını kabul etmiş görünüyor, çünkü emirler ve ulema, üzerinde devletin kurulduğu askerî diktatörlüğü destekleyen en önemli iki gruptu. Bizi burada ilgilendiren nokta İbn Teymiyye'nin ulemaya sağlamak istediği konumdur.

Benim İbn Teymiyye'nin siyaset düşüncesi hakkındaki çalışmam yalnızca *Siyâse Şer'iyye*'ye dayanır, ve bu giriş çalışmasında onun diğer siyasî-dinî eseri *Minhâcü's-Sünne*'den yararlanılmamıştır. Goldziher'in İbn Teymiyye'nin belirli bir düşünce ekolüne bağlı olmayıp, deyim yerindeyse "kendine özgü bir Müslüman" olduğu biçimine genelde katılabilirim. Bkz. Goldziher, *Die Zahiriten*, s. 188 vd.

85. Gazâlî de ehl-i sünnetten bahseder.

gerekliliğini kabul etmez ve teorik temelini eleştirir. İmamın ideal niteliklerinde ısrar etmez, hatta onlardan hiç bahsetmez. Halifenin seçiminden ve hatta tayininden bile vazgeçer: Allah, hükümdarı ümmetin yanılmaz sesi olan icmâ yoluyla tayin eder. Bu yaklaşımla açığa çıkıyor ki, çekim merkezi, hilâfet ve halifeden hayatı ilâhî kanunca düzenlenmesi gereken topluma kaymıştır. Aynı zamanda, imamla —ki o, varlığı gerekli bir otoritedir— toplum arasında yakın işbirliğini diler. Devleti olduğu gibi kabul eder ve bütün dikkati âdil idare üzerindedir. İktidar ve otoriteyi elde etme biçimine göre imamın meşrû olup olmaması hatta hiçbir iktidar ve otoriteye sahip olmayan bir figüran olması onu hiç de ilgilendirmez. Böylece İbn Teymiyye, yönetici ya da yönetilen olsun bütün Müslümanların dinî vazifelerini ısrarla vurgular. Burada belli bir siyasî gerçekçilik vardır, çünkü o, siyasî yapının devamı ve düzeniyle ilgilenir ki Müslümanlar böylece gelecek dünyanın nimetini kazanabilsinler. Ahiret hayatına hazırlık için insanların maddî ve manevî şartlarını iyileştirmek idarecinin görevidir.

Fert ve toplum hayatının ıslahı konusundaki kaygısından dolayı, İbn Teymiyye idarenin Şeriat'ın ruhuna göre yeni baştan şekillendirilmesinin güçlü bir savunucusu oldu. Bu da onu sürekli olarak otoritelerle çatışmaya, sık sık hapishaneye ve sonunda ölüme götürdü. Bir Hanbelî kelamcı ve fıkıhçısı olarak sünnette bulunmayan ya da sünnetin doğrulamadığı her şeye karşıydı ve devamlı bid'ata karşı savaştı. Bu katı tavrı saf bir İslâm'la birleştirdi, ancak tıpkı Nasıruddin Tûsî[86] gibi, Yunan-Helen siyasî düşüncesine de açıktı. Her ikisi de Fârâbî'ye çok şey borçludur.

---

86. Bu önemli Şiî felsefeci ve kelâmcı (1201-74) önemli bir matematikçi ve gökbilimcisi olmasının yanısıra, Şia'nın imamet doktrininin parlak bir savunucusu ve İbn Sînâ'nın usta bir yorumcusu ve eleştiricisiydi. Celâleddin Devvânî'nin onuncu bölümde göreceğimiz eseri *Ahlâk-ı Celâlî*'sini yazarken büyük ölçüde yararlandığı *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi de Tûsî yazmıştır. Tûsî, Hülagü'nün veziriydi, ve onun Bağdat'a karşı yaptığı başarılı seferinde güvenilir danışmanı olarak onunla beraberdi. Moğol efendisinin emriyle [Meraga'da] bir rasathane kurdu.

İbn Teymiyye Şeriat'a dayanan hükûmetinin ilkelerini ve uygulamasını anlatmaya teolojik bir öncülle başlar. *Siyase ilâhiyye ve inâbe nebevviye* "ilâhi idare ve nebevî vekillik" adını verdiği bir bölümde, İslâm'ın teokratik karakterinin altını çizerek Allah'ın mutlak birliğini (tevhidi) vurgular. Anayasa hukuku üzerine yazan bütün yazarlar gibi o da, Allah'a Peygamber'e ve iktidar sahiplerine itaat emreden Kur'an ayetini (4:61vd.) anar. Fakat itaat adalete bağlıdır, şayet o otorite sahipleri (İbn Teymiyye bunların otoriteye nasıl sahip olduklarını sormaz) yapmamaları gereken bir şey yaparlarsa, insanlar yine de onun Allah'ın emirlerine uygun olan buyruklarına itaat etmelidir.[87] Otorite sahipleri sivil, askerî, mâlî ve dinî memurlardır ve hepsi de İslâm'ın siyasî ve dinî birliğinin altında "Allah'ın kullarına gönderdiği temsilcileridir."[88] "Her iki dünyanın da korunması adalete dayanır; onsuz bu ve öteki dünya yolunda gitmez."[89] Bunun için "Allah peygamberler ve kitaplar gönderdi ki insanlar Allah'ın ve kullarının haklarına riâyet ederek adaleti sağlasınlar."[90] Başka bir yerde, adalet ihtiyacını şöyle formüle eder: "Adaletle hükmetmek, herkese hakkını vermek adil idarenin (siyâse âdile) temel ilkelerini ve kamu görevinin amacını oluşturur."[91]

Hükûmetin dinî niteliği, din ve siyasetin şu ya da bu yönüyle ilgili olsalar da birbirleriyle bağlantılı olan bir dizi ifadeyle vurgulanır: "İnsanların işlerini yönetmek dinin en önemli şartlarından biridir, hatta o olmaksızın din yaşayamaz... Âdemoğulları ancak biraraya gelerek mutluluğu tadabilirler, zira birbirlerine ihtiyaç duyarlar... İnsanların sosyal hayatı için bir yönetici vazgeçilmezdir. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevi iktidar ve

87. Bkz. Siyâse Şer'iyye (Kahire 1951), s. 2 (Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya* (Beyrut 1948), s. 2). Tam başlığı şöyledir: *Kitâbu's-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fi ıslâhi'r-râî ve'r-raiyye*
88. A.g.e., s. 10 vd./9 vd.
89. A.g.e., s. 167/165.
90. A.g.e., s. 24/22
91. A.g.e., s. 3/2

otorite olmazsa tam anlamıyla yerine getirilemez. Aynısı bütün dinî görevler (cihad, hac, namaz, oruç, zekât) mazluma yardım ve hadleri ugulama konusunda da geçerlidir..."[92] Kamu görevinin amacı insanın din ve dünya işlerine yardımcı olmaktır..., eğer çoban her ikisine de gücünün yettiğince yardımcı olmaya çalışırsa, o, Allah yolunda savaşanların en mükemmellerinden biridir."[93]

Otorite kullanımı dinî bir fonksiyon ve Allah'a yaklaştıran güzel bir iştir ve Allah'a yaklaşmak Allah'a ve Peygamber'ine itaat anlamındadır."[94] Bu her Müslüman'ın en başta gelen görevidir ve de öyle kalacaktır. İbn Teymiyye'nin Şeriat'a göre yönetildiğini görmek istediği devletin ilgilendiği şey, Müslümanlar ve vazifeleridir. Bu yüzden İbn Teymiyye özellikle, daha çok dinî görevlerden sayılan namaz ve cihad üzerine yoğunlaşır ve bunu hadislerle uygun bir biçimde destekler;[95] ve bir ülkenin mutluluğunun Allah'a ve Peygamber'ine itaate bağlı olduğuna kesin bir biçimde inanır. Ancak bir şart vardır: Bu otorite "iyiliği emredip kötülükten sakındıran" ve bu konuda yaptırımda bulunma ve ceza-verme gücüne sahip olan âdil bir otorite olmalıdır.[96]

Otorite şer'an olduğu kadar aklen de gerekli olan bir hiyerarşinin tamamlayıcısıdır. Şeriat iktidar *(sultan)* ve zenginliği *(mâl)* Allah'a ibadetle görevlendirir, ve bu da din ve dünya nizamını sağlar. *Sultan, cihad* ve *mâl* olmaksızın dinin varlığı, din olmaksızın *sultan, mâl* ve *harbin* varlığı kadar kötüdür."[97]

---

92. A.g.e., s. 172 vd/172. Bu bize İbn Cemâ'a'yı hatırlatır.
93. *Siyâse*, s. 22/20. "Çoban" yönetici için ("sürü" de tebaası için) kullanılan gözde bir terimdir. Ebu Yusuf *Kitâbu'l-Harâc*'ında Harun Reşid'e böyle hitap eder, ve bu terime birçok siyasetnâmede rastlanır. Terimin kökeni Eski Ahid'e kadar geriye gider.
94. *Siyâse*, s. 174/174.
95. A.g.e., s. 81/73. "Dinin özü salât ve cihaddır" (a.g.e., s. 20/18).
96. A.g.e., s. 78 vd./70 vd. "İyiliği emretmek" namaz, zekât, oruç, hac ihlâs, ana babaya saygı ve komşularla iyi geçinmeyi içerir. "Kötülükten alıkoymak" tarif edilir (a.g.e., s. 172 vd/172) ve korkusuzca ve kayırmadan hadlerin uygulanmasını da içine alır.
97. A.g.e., s. 177/177. "Hiyerarşi", "ba'duhum fevka ba'din" (biri diğerinin üstün-

Bu sebeple, devlet makamı için doğru insanı seçmek çok önemlidir. Yetenek ve bağlılık kamu görevindeki insanlardan istenen en önemli iki niteliktir. Ancak İbn Teymiyye oldukça gerçekçidir, ve bir görev için gereken bütün şartları taşıyan bir kimsenin bulunmaması durumunda, yeteneğin (kumandan için cesaret ve yiğitlik, kadı için karar verme ve uygulama gücü) takva ve sadakatten daha önemli olduğunu ileri sürer. Destek olarak sünnete başvurur: Emri altındaki kişiler kendisinden daha bilgili ve imanlı olsalar bile, Hz. Muhammed bir lideri seçerken ilk planda ümmetin iyiliğini gözönünde bulundurdu. Bir görev için gerekli bütün şartları kendinde bulunduran bir kimse yoksa, o zaman bu şartların hepsini taşıyan bir grup insan seçilmelidir. Bu görüş hemen Fârâbî'yi akla getirir[98] ve nihayet Eflatun'a kadar geriye gider.

Bu kelâmcı ve fıkıhçının dinî gayreti ve reformcu özelliği dinî, sosyal ve siyasî hayatın her bölgesinde geniş yer buldu. Fakat Müslümanları Allah'ın emirlerine aykırı buyruklara boyun eğmekten muaf tutmasına rağmen, anarşi korkusundan dolayı açık isyanı savunmadı.[99] Bunun yerine, iktidar sahiplerinden içtenlik, Allah korkusu, Allah'a güven, hayırseverlik, sabır ve halka iyi davranma gibi erdemlere uymalarını istedi.[100] Bu onların baş siyasî erdem olan adaleti uygulamalarını ve böylece yozlaşmadan uzak kalmalarını, hırslarını denetim altına almalarını sağlayacaktı.[101]

Eflatun ve Aristo'da adaletin temel siyasî erdem olduğunu hatırlıyoruz. Devletin hukukunda vücut bulan bu adalet, daha sonra göreceğimiz gibi,[102] Yunan ve İslâm siyasî felsefeleri arasındaki

---

'de) ifadesinin tercümesidir. İbn Teymiyye devam eder: "Tıpkı baş olmaksızın bedenin nizamı olmayacağı gibi". Buradaki akla başvuru Yunan siyasî düşüncesi dolayısıyladır.

98. *el-Medînetü'l-fâdıla*'sında ve özellikle *Fusûlu'l-Medenî*'sinde. Bu altıncı bölümde incelenecektir.

99. Ayrıca bkz. yukarı dipnot 58 (İbn Cemâ'a)

100. Bkz. *Siyâse*, s. 140 vd/136 vd.

101. Bkz. *A.g.e.*, s. 74/67.

102. Bkz. Bölüm VI.

ortak zemini sağlar. Memurların dürüstlüğü kamu düzeni ve ahlâkının korunması için zorunludur ve İslâm devletinin yöneticisi "iyiliği emredip, kötülüğü yasaklamaya" mecbur olduğu içindir ki, İslâm ümmetinin siyasî teşkilatlanması başka herhangi bir devletinkinden üstündür.[103] Adaletin kökeni ve meşruiyeti Allah'ın buyruğundadır.

Devlet başkanı ve onun memurları daima Kur'an ve sünnetin istediklerini takip etmelidir. Fakat eğer yönetici, herhangi bir sebepten dolayı, bunların öğretilerini ya da belirli bir meseleye nasıl uygulanacağını bilmiyorsa, bu durumda Şeriat ve onun yorumunda ehil olan ulemanın tavsiyesini istemelidir. Zira "Hz. Peygamber şöyle der: *Din nasihattır*."[104] Devlet başkanı, hakkında hiçbir vahiy gelmemiş bir meseleyle karşılaşırsa, Kur'an, sünnet ya da Müslümanların icmâının ne gerektirdiğini kendisine hatırlatan kimsenin tavsiyesine uymalıdır. Din ve dünya işlerinde en güçlü kimse de olsa, söyledikleri, Kur'an, sünnet ve icma'ya aykırı olan hiç kimseye itibar etmemelidir. Müslümanlar arasında herhangi bir görüş ayrılığı olursa, herkesin görüşünü anlamalı ve sonra da Kur'an ve sünnetin öğretisine en yakın olana uymalıdır.[105]

Fakat Hanbelî bir fıkıhçıdan gelen bu mükemmellik öğüdü bir realistin insan mizacı hakkındaki bilgisince dengelenir. Nasıl iktidar sahipleri görevlerinin gerektirdiklerini ancak kendi otoriteleri ölçüsünde yerine getirebiliyorlarsa, Allah da insanlara yalnızca yapabilecek şeyleri yükler.[106]

İbn Teymiyye'nin devlet başkanlarına verdiği öğütten anlaşıldığı gibi, o, imamda içtihad şartının bulunmasını zorunlu saymadı, ve tıpkı Gazâlî gibi[107] imamın *taklid* uygulamasına izin verdi.

---

103. Bkz. *Siyâse*, s. 78/70.
104. *Sahih-i Buhârî*'den
105. Bkz. *A.g.e.*, s. 170 vd/170.
106. *A.g.e.*
107. Bkz. dipnot 47.

Buraya kadar gördüğümüz fıkıhçılar gibi İbn Teymiyye de muhtemelen, ulemanın etki ve otoritesini güçlendirmeyi hedefledi. Çünkü iktidar sahibi iki sınıfın umerâ ve ulemâ olduğunu söylemekle kalmaz,[108] aynı zamanda, İslâm'ın Hulefâ-i Râşidîn zamanındaki Altın Çağ'ından sonra "ehl-i fıkhın" Hz. Peygamber'in mirasının vârisleri ve koruyucuları olduğunu savunur.[109] Kuşkusuz İbn Teymiyye âlimlerin hayatı Şeriat'ça düzenlenmesi gereken ümmetin fiilî liderleri olmalarını isterdi. Eğer onlar iktidarda olsalardı, İbn Teymiyye'nin savunduğu —ve saf bir İslâm'la Müslümanların nizam ve refahının yararına gerekli gördüğü— reformları kamu ve özel hayatta yürürlüğe koyabilecek bir durumda olurlardı. İşte bu yüzden İbn Teymiyye aile ve iktisat hayatını etkileyen yasamada âdil olunmasını istedi, fuhuş ve içki içilmesini kınayarak bunları durdurmaya çalıştı. Şeriat'ın koruyucu ve yorumlayıcıları olan ve özellikle de kadılık makamında onu uygulamak için kendilerine otorite verilen "ehl-i fıkıh", hükûmeti *siyâse şer'iyye* diye adlandırılan İslâm devletindeki idare ve yaşamanın kuşkusuz tabiî temsilcileridir. Ulemaya bu rolü vererek İbn Teymiyye reforme edilmiş ümmeti, Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki Altın Çağa bağlamayı istemiş olabilir.[110] Hem ilâhî buyruğa itaatin kapsamında hem de bu buyruğa göre otorite kullanımında ortaya çıkabilecek bazı beşerî zaaflara göz yumar. Bu onun sağduyusunu ve siyasî gerçekçiliğini gösterir, ve keza insanları ayırdığı üç gruptan birinin tanımına da açıklık getirir. Bu grup "*ümmet-i vasat*"tır, yani "toplumun maddî ve manevî işleriyle ve di-

108. Bkz. *Siyâse*, s. 170/169.

109. Bkz. H. Laoust, *Doctrines*, s. 201. Laoust'un şu ifadesini anlamak zor: Ulema bir sınıf olarak değil, fert fert Peygamber'in mirasçıları olmuştur.

110. İbn Teymiyye'nin siyaset felsefesini Haricîler ve de Şiîlerin belirli bir dalının oluşturduğu iki aşırı uç arasındaki bir "orta yol" politikası olarak tarif ederken Laoust haklı olabilir. İbn Teymiyye "mutlak imam" (mutlak ve ideal manada mükemmel imam) olarak Hz. Peygamber'i —özellikle Şiîlerin anladığı şekliyle— "mukayyed imam" (sınırlı, göreceli anlamda imam) olarak imamla karşılaştırır. Bir başka deyişle Hz. Muhammed ideal ümmetin Allah tarafından gönderilen ideal yöneticisiydi, halefleri hulefâ-i raşidîn ise beşerî, yani göreceli mükemmelliğe sahipti. (bkz. Laoust, *Doctrines*, s. 182).

nin korunmasıyla ilgilenen", "orta yoldaki" ya da daha doğrusu, "âdil, dürüst" ümmettir. Ancak bu tür bir topluluk dinî hükûmetin *(siyâse diniyye)* işlemesini mümkün kılabilir.[111] *Vasat* Aristo'nun *mesotes*'ini, yani iki aşırı uç arasındaki orta yolunu temsil ediyor olabilir, ya da Fârâbî'den de gelebilir, zira M. Laoust Fârâbî'nin siyasî felsefesinin İbn Teymiyye üzerinde etkili olduğunu göstermiştir.

Fakat şu da ihmal edilmemelidir ki, Fârâbî İbn Teymiyye'nin siyasî felsefelerindeki muhtemel bazı ortak noktalara rağmen, bu ikisi arasında temel bir farklılık da vardır, ki burası daha önemlidir. Fârâbî, Eflatun'un filozof-kralını İslâm'ın nebevî kanun-koyucusuyla özleştirmişti, ve bu konuda kelâmcı İbn Teymiyye felsefeci Fârâbî'den kesinlikle ayrılıyordu. Bu konu Fârâbî'nin düşüncesinin merkezini oluşturduğu için, kısa bir inceleme gereklidir. (6. Bölümde ise geniş olarak tartışılacaktır).

Fârâbî Peygamberlikte tabiî, psikolojik bir olgu görür: O, mükemmel tahayyül ile mükemmel aklî algılamanın bir insanda bütünleşmesidir. İslâm'ın Peygamberlik kavramı Hz. Muhammed'in kişiliğinde peygamber ve kanun-koyucunun eşitlenmesiyle anlam kazanır. Eğer müteşabih yorum yapılmazsa, bu teoriyi Kur'an'da gördüğümüz peygamberlik kavramıyla bağdaştırmak kolay değildir. Sûre (57:25 vd.)'ye göre, Allah peygamberlerini bir Kitap biçimindeki vahiyle beraber İbranilere, Hıristiyanlara ve Araplara gönderdi. Bu kitap —Hz. Musa'nın Tevrat'ı, Hz. İsa'nın İncil'i ve Hz. Muhammed'in Kur'an'ı— peygamberliğin nişanı ve delilidir. Allah "Hâtemü'l-Enbiyâ olan Hz. Muhammed'e şöyle der (5:25): "Biz size [inananlara] Kitâb'ı [Kur'an'ı] ve ölçüyü [adaleti] indirdik, ki insanlar adaleti uygulasınlar." Bu âyetler, "dinin iki direği Kitap

111. Bkz. *Siyâse*, s. 63/56. H. Laoust "vasat ümmet"i "orta yoldaki ümmet" diye tercüme eder. İbn Teymiyye'nin gerçekten bu anlamı kastedip kastetmediği sorulabilir. Onun katı Hanbelîliğini gözönünde tutarsak, ben benim ikinci tercümemi yani "adil, hakkaniyetli miller"i tercih etme, ve "vasat"ı Aristo'nun "mesotes"i anlamında alma taraftarıyım. "Vasat" terimi Kur'an'da (2:137) bu anlamda geçer.

ve Kılıç'tır" şeklindeki deyişle beraber, İslâm'ın ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin niteliğini tanımlar. Kuşkusuz İbn Teymiyye ve Fârâbî Hz. Muhammed'in peygamberliğinin özü ve maksadı konusunda hemfikirlerdi, fakat İbn Teymiyye peygamberlik görüşü ve tanımında Fârâbî'den ayrılır. Allah, elçisi Hz. Muhammed'e manevî ve dünyevî lider olarak İslâm toplumunu kendisine vahyedilen kanuna göre yönetmesi için ilâhî otorite vermiştir. Hz. Peygamber de bu kanunu ümmet-i İslâm'ın anayasası ve hukuku olarak yürürlüğe koymuştur. O bütün diğer peygamberlerle birlikte Allah'ın doğru emri altındadır. Bu durum onu, kusursuz muhayyile ve zekâya sahip olmak şartıyla kendi çabalarıyla peygamberlik mertebesine erişebilen felsefeciden ayırdetmekle kalmaz, aynı zamanda onun kanununun toplumun maddî ve manevî ihtiyaçlarına hizmet etmesini mümkün kılar. Kanunun uygulanması bir adalet hayatı vasıtasıyla insanları bu dünyada Allah'a yaklaştırır; ahiretlerini garantiler ve böylece en yüce iyiliğe erişmelerini sağlar. İbn Teymiyye için, İslâm Peygamber'i en üstün mürşittir; Allah'la doğrudan iletişimi dolayısıyla yaratıcı, bağımsız bir kanun-koyucudur "müçtehit", ve kararlarında İlâhî otoritenin etkisi, dolayısıyla yanılmaz geçerlilik vardır. O ideal toplumun ideal yöneticisidir.

Burada, *Devlet* ve *Kanunlar*'da ifade edildiği şekliyle Eflatun'un ideal devletiyle aşikâr bir paralellik vardır, ve işte bu sebepten dolayı, Eflatun'un, Aristo'nun, *Nikomakos'a Ahlâk*'ıyla bir ölçüde değiştirilen siyasî görüşleri İslâm siyasî düşüncesine girmiştir. Ancak bu, İbn Teymiyye'nin, sayıca, Fârâbî ve İbn Rüşd'ünkilerden daha fazla olan temel farklılıklarını görmemizi engellememelidir.

Böylece görülüyor ki İbn Teymiyye'nin iktidardaki iki sınıfı yani ulema ve emirler, en azından kısmen Eflatun'un filozof kral ve muhafızlarına karşılık gelir.[112] Daha önce bahsedilen başka

112. Ne olursa olsun her iki sınıf da kendi devlet teorilerinde aynı fonksiyonu görür. H. Laoust *(Doctrines, s. 182)* orijinal toplumun temsil ettiği ideal devletin

paralellikler de hatırlanabilir: Toplu yaşamanın ve otoritenin gerekliliği, yani İbn Teymiyye'deki insanlar arasında hiyerarşi fikri ile Aristo'daki yöneten-yönetilen ya da efendi-köle ilişkisi. Fakat İslâmî kavramların dönüşümü ve değişimi anlamında bir Yunan etkisinden, ya da hatta Felâsife'de olduğu gibi İslâm düşüncesinin Yunan-Helen düşüncesiyle karışmasından bahsetmek hatalı olur.[113] Bana kalırsa fıkıhçılar felsefecilere ve iddialarına karşı koymak için böyle bir benzetmeyi, bu tarz bir ifadeyi benimsemişlerdir. Ancak şu ihtimal de gözardı edilemez: Felâsife'nin Eflatun ve Aristo'ya çok şey borçlu olan siyasî düşüncesi anayasal problemler üzerine yazan fıkıhçıların gözünü açmış ve onları, kendi zamanındaki iktidar çatışmalarının altında yatan teorik temeli anlamaya sevketmiş olabilir. Zira çoğu aktif olarak idari işlerle ilgileniyordu. Yunan siyasî düşüncesiyle temasları, memur, öğretmen ve yazarlar olarak savunmasını yaptıkları ve hâkim olması için çabaladıkları Şeriat'ın "siyasî" önemini —as-

adil yönetıcisi olarak Peygamber'i Fârâbî'nin "filozof-kral"ıyla karşılaştırır. Genelde kendisiyle hemfikir olmama rağmen, iki önemli gözlemimi sunacağım. Birincisi, İslâm'ın Peygamber-kanun koyucusu gerçekten toplumun birliğini ve barışını sağlayan bir kanun ortaya koyar, fakat (bütün devletlerdeki bütün kanunlarda olduğu gibi) bu amacın çok daha ötesine gider: Bu hayatın geçici, hazırlayıcı niteliğine dayanarak öbür dünya için kanun koyar. Onun kanunu dini ve dünyayı kuşatır ve sonuncusu ilkinin altında olup ona bir hazırlıktır. İkinci olarak, Fârâbî'nin filozof-kralı kasden peygamberle özdeş tutulmuştur, ve o peygamber niteliği dolayısıyla kanun koyuculuk görevi yapar. Ancak onun peygamberlik niteliği kendisinin tabiî mükemmelliğinin sonucu olup onun Faal Akıl'dan bir vahiy biçiminde bir sudûr (emanation) almasını mümkün kılar. İbn Teymiyye'nin Peygamber'i "tenzil" yoluyla Cebrail'in kendisine Aziz Kitab'ı getirdiği Kur'an Peygamberi'dir. Az önce belirtildiği gibi, Kur'ânî kavram felsefi kavramla ancak temsilî (allegorical) yorum yoluyla bağdaştırılabilir. İbn Teymiyye bunu asla kabul etmezdi, çünkü onun zâhirîliği kelâmının ve bunun üzerine kurduğu siyasetinin özünü oluşturur. Allah Kitab'ı indirdi, hepsi bu; bu ifadenin olduğu gibi kabulünden başka hiçbir yorum söz konusu olamaz. (İbn Teymiyye ve talebelerinin ve de genelde Hanbelîlerin verdiği etkili örnekler için bkz. Goldziher, *Vorlesungen*, s. 103). Aslında H. Laoust İbn Teymiyye'nin, peygamberliği bir "siyasî yol"a (politique juste) indirgediği için Fârâbî'yi şiddetle eleştirdiğini bildirir.

113. Bkz. "Eflâtun'un Mirası" genel başlığı altındaki diğer bölümler. Nasıruddin Tûsî ve Celâleddin Devvânî bir orta yol tutarlar.

lında siyasetle ilişkisini— daha açıkça anlamalarına yardım etmiş olabilir.

İbn Teymiyye'nin yaklaşım ve uygulamasındaki ayırdedici özellik ideal peygamber/kanun-koyucu/devlet başkanının idaresi altındaki ideal İslâm toplumunu vurgulamasıdır; tarihî örneklere değil de Kur'an ve sünnete başvurmasıdır; meşrû emre itaat ve takvada örnek olma yoluyla iktidar sahipleriyle dayanışma içinde olan ümmet-i vasatın yardımıyla Şeriat'ın uygulanmasındaki ısrarıdır; ve son olarak —ki hepsinin altında yatar— Şeriat'a verdiği merkezî konumdur. İmamla emir/sultan arasındaki savaş alanı olarak hilâfet ya da imamet onun ilgi alanının dışındadır. Otorite yalnızca, ümmetin bu dünyadaki nizam ve refahı için ve de İslâm'ın siyasî ve dinî birliğinin selâmetini, dünya ve ahiret saadetini sağlamak amacıyla temel İslâmî görevlerin yerine getirilmesi için vazgeçilmez olduğu kadarıyla kendisini ilgilendirir.

Öyleyse bu, vahiy kanununa dayanan İslâm devletindeki önde gelen bazı kelâmcı ve fıkıhçıların teorilerinin temel içeriğinin anahatlarıdır.

Şeriat devletinin özü (4. Bölüm'de siyaset teorisini detaylıca göreceğimiz) İbn Haldun'un klasik formülasyonunda özetlenebilir: "... fakat [devletin] kanunları [ilâhî buyruk altındaki] bir kanun koyucu aracılığıyla Allah tarafından koyulmuşsa bu, hem bu dünyada hem de öte dünyada faydalı olan bir dinî idaredir *(siyase diniyye)*. Bu demektir ki, tek başına bu dünya insanın amacı olamaz, çünkü o tümüyle faydasız ve boşunadır; sonu da ölüm ve yokluktur... Bunun için insanın amacı, ahiret saadetine ulaştırarak, insanı 'gökteki ve yeryüzündeki herşeyin sahibi Allah'a' (Sûre 43:53) yaklaştıran dindir... Kanun-koyucu kendilerinden gizlenen ahiret meselelerinden insanların yararına olanları en iyi biçimde bilir... Kanun-koyucunun maksadı insanların ahiretteki iyiliğidir ve dinî kanunlara *(şerâi')* göre, dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili işlerde insanları Şeriat'ın hükümlerine bağlamak gereklidir. Bu yetki ehl-i şeriatın, yani peygamberlerin ve bu konuda onların ko-

numunda bulunanların, yani halifelerin elindedir... Aslında hilâfet, dini savunmak ve onun yardımıyla dünyayı yönetmek amacıyla kanun-koyucunun (sâhib-i şer') vekilliğidir."[114]

İbn Haldun hilâfette, içinde Şeriat'ın İslâm toplumunun hayatını belirlediği ve Müslüman'ın ahiret saadetini sağladığı çerçeveyi görerek fıkıhçıların klasik teorisini yeniden üretir. İmamet teorisinin ilk ifadesinin, yani Mâverdî'nin *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*'sinin tarihine bakmak oldukça açıklayıcıdır; bu, siyaset teorisiyle pratiği arasındaki yakın ilişkiyi anlamamıza yardımcı olur. Zira Mâverdî, *İmâretü'l-Ümerâ* (baş emirlik) kurumu Râdi'nin hilâfetinin sonunda, daha sonraları saltanat diye bilinen niteliğe büründükten hemen hemen yüz yıl sonra öldü.[115]

940'ta, Abbasî hilâfetinin gerilemesi ve halifeyle sultan (ya da emir) arasında fiilî otorite ve iktidara sahip olma yolunda mücadele başladı. Bu yüzden fıkıhçılar imamet, kökeni, sahası ve sorumluluklarıyla ve imamla fiilî iktidar sahibi arasındaki çatışmaya göre değişen seçim, atama ve göreve getirme problemleriyle meşgul oldular. Onlar dini, tek üstün otorite olan imamın yönettiği ideal ümmetle birlikte muhafaza etmek; Hz. Muhammed'in ve ümmet-i İslâm'ın mirasını korumak zorundaydılar. Bu sorumluluğu nasıl yerine getirdiklerini genel incelememizde görmüştük.

Bir tek İbn Teymiyye siyasî mücadeleyi ihmal etti, ve ümmet için Şeriat-hükûmeti üzerinde yoğunlaşarak, Peygamber'in sünnetinin yol gösterdiği bir İslâm toplumunu yeniden kurmak için gereken şartları meydana getirmeye çalıştı. Reform çabasıyla ve temel İslâmî erdem ve görevleri yeniden ifade etmesiyle, halifenin

---

114. Bkz. *Mukaddime*, nşr. Quatremère, c. I, s. 342 vd.; nşr. Beyrut (1900), s. 191 vd.

115. Bkz. E.Tyan, *a.g.e.*, s. 234. Burada fiilî iktidar olarak sultanlığın tarihi yaklaşık olarak 330 h./941 m. şeklinde verilmiştir. Ayrıca, İslâm'daki "hükümranlık" meselesi hakkındaki önemli bir tartışma, ve Kur'an'da ve Emevî ve Abbasî dönemlerinde "mülk", "melik" ve "sultan" kavramlarının tanımları için bkz. s. 380 vd.; ve onuncu (hicrî dördüncü) yüzyılın ortalarından itibaren halife ve sultanın göreceli konumları hakkındaki bir inceleme için bkz. s. 513 vd.

gölge varlığını aşarak yeni bir ilişkiye, ümmet ve Şeriat'ı arasındaki yeni bir bağa işaret etti. İslâm'ın canlılığı ve hatta yaşaması işleyen bir kanunla sıkıca kaynaşmış bir İslâm topluluğuna bağlıdır. Fakat İbn Teymiyye'nin reformları, sünnet ve bid'atı oluşturan şeyler hakkındaki dar yorumu dolayısıyla, altın ama ilkel bir çağa götürme eğilimi gösterdiği içindir ki bir *siyâse şer'iyye* talebini kimse dinlemedi ve vasat ümmete başvurusundan da pek bir cevap gelmedi. Bizans ve İran'ın mirası orijinal ümmeti oldukça duyarlı ve farklılaşmış bir topluma dönüştürmüştü. Artık gelişmiş bir uygarlığın ortasında yaşayan ümmet basit ve içten bir dindarlık hayatı yaşayan iptidai bir topluluk seviyesine indirgenemezdi. Fakat İbn Teymiyye'nin Şeriat'la yaşayan ümmet fikri yine de geçerlidir ve bir hilâfet biçimindeki siyasî teşkilâtlanmanın geçiciliği karşısında istikrar ve kalıcılık vaadeder. Zira hilâfet artık "Tanrı'nın yeryüzündeki" merkezîleşmiş bir "şehri" değildi ve güçlü sultan-zayıf halife ikiliğinin acısını çekiyordu. Eğer Şeriat ülkenin hâkim hukuku olacaksa, dinî ve siyasî bir birlik olarak İslâm'ın temeline ayırı olan iktidar-otorite, dünyevî-rûhânî ayrımının yarattığı boşluğun üstesinden ancak gerçek bir cemaat gelebilirdi.

İbn Teymiyye'nin kelâm anlayışı üzerine inşa edilen ve Suudi Arabistan krallığında teşkilâtlanan Vehhabîlik hareketi burada bulduğu iptidâî, basit şartlar içinde başarılı olabildi, ne var ki meselâ modern uygarlığın yarattığı şartlarda bir çözüm değildir.

İbn Teymiyye'nin *Siyâse Şer'iyye*'si imamete bağlı olmadığı için, Şeriat'ın çağdaş bir yeniden yorumu onu ümmete yol gösterecek araç yapmada başarılı olabilirdi. İbn Teymiyye'nin niyeti de buydu, ancak mutaassıp bakış açısıyla bu fırsatı kaçırdı.

3. Hükümet

I. FAYDACI BİR AHLÂKÇININ GÖRÜŞLERİ

Siyâse, yani siyasî yönetim Şeriat'ça belirlenir ve Müslüman hukukçulara göre, yürütme halife ya da imama düşer. Ancak devletin İslâmî, yani dinî ve siyasî karakteri gerçekten bütün müslüman yazar, hukukçu, tarihçi, felsefeci ve ahlâkçılarca varsayıldığı halde, İslâm tarihi boyunca ve Abbasî hilâfetinin zayıflamasının etkisi altında siyasî idarenin anlam ve içeriği önemli değişiklikler geçirdi. Ahlâk ve siyaset yazarlarının düşünce ve izlenimlerine göre, önceden varsayıldığı halde imamet zamanla mülke yani krallığa dönüşür. Bu yazarlar mevcut devletle ve özellikle de onun fiilî yöneticisiyle ilgilenmişlerdir. (Eflatun ve Aristo'dan etkilenen Müslüman felsefecilerin gördüğü şekliyle, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* [siyaset, politika] olarak *siyasa* bizi daha sonra bu kitapta meşgul edecek.)

Bu, İbn Tıktaka olarak bilinen Muhammed b. Ali b. Tabatabâ'nın[1] *el-Fahrî*'sinde kolayca görülebilir. Kitap "insanları yöne-

1. İbn Tıktaka olarak bilinen Safiyyüddin Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ soylu bir ailenin çocuğu olarak 1262'de dünyaya geldi. Derenbourg'a (bkz. bir sonraki not) göre yazarımız Hz. Peygamber'in damadı Hz. Ali'den onsekiz kuşak sonra yaşadı. Babası Taceddin Ali b. Muhammed b. Ramazan et-Tıktaka, el-Hilla'daki Şiî

ten ve işleri düzenleyen" Musul emiri için 1302'de yazılmıştır ve onun adını taşır. Büyük bir kısmı, Hulefâ-i Râşidîn'den Abbasî halifelerinin sonuncusuna kadar, doğrudan bir tarihtir. Pek bir orijinalliği de yoktur, ancak emir için bir rehber olarak pratik amacı dolayısıyla biraz önemi vardır. Faydacı eğilimi genelde "melik siyaneti"yle (royal politics) ilgili olan bir girişle pekiştirilir. Hz. Ali'nin sadık bir taraftarı olarak yazdığı halde, Şiî eğilimi dengeli yargılara ulaşmasını pek de engellemez. Bu, siyasî başarı veya başarısızlık ölçüsüne göre haklarında yargıya vardığı şahsiyet ve olaylara öncelikle ilgi göstermesinden dolayı olabilir. Halife ve vezirleri tanıtırken ve yönetimlerini anlatırken büyük çapta anekdot ve şiirlere dayanır. Biz ondan dosdoğru tarihî bilgi ya da olayların tarafsız değerlendirmesini beklemezken, o, canlı, renkli ve eğlenceli üslûbuyla bize o dönemdeki emirlerin ve vezirlerinin hikâyeci ve şairlere nasıl önem verdiklerinin canlı bir izlenimini sunar. Bu şekilde, *melik-i muazzam* ya da *melik-i fâzıl*'ın açık bir resmi ortaya çıkar. O günkü efendisini, Musul "melik"ini, *melik-i muazzam* diye adlandırması yalnızca açık bir iltifat değildir, bu ünvan İbn Tıktaka'nın iyi ve başarılı yöneticide aradığı meziyetleri de içerir. Şiîliği bizi yalnızca bu bağlamda ilgilendiren genel mülâhazalarının niteliğini etkilemez. Ancak hilâfet ve saltanat teorisine gösterdiği ilgisizliği kısmen açıklayabilir. Bu hanedanlar tarihinin emirler ve vezirleri için yararlı olduğu konusundaki kesin inancı-

temsilcisiydi ve 1281'de orada öldürüldü. Oğul, Şiîlerin çıkarlarını kollama görevinde babasını takip etti. 1298'de onu Bağdat'ta güçlü Moğol sultanı Gazan ile temas içinde görürüz. 1301 yılının sonunda Tebriz'e bir yolculuk yaparken kötü hava şartları sebebiyle Musul'da durmak zorunda kaldı ve oranın valisi "melik" Fahreddin İsa b. İbrahim tarafından kabul edilip ağırlandı. H. Derenbourg Arapça metni edisyonuna yazdığı girişte ayrıntılı bir hayat tarihçisi verir. İbn Tıktaka bu bölümün sonuna (ki kronolojik olarak oraya gelmesi gerekirdi) değil de en başına yerleştirilmiştir, çünkü *el-Fahrî* bu bölümün ikinci kısmında tasvir edilen Siyasetnâme türünün çok daha ötesine gider. Edebî unsur ağırlık taşısa da, eser bir tarih çalışmasıdır ve bir edebî türün çok sayıdaki eğitici ve eğlendirici örneklerinden biri değildir. Asıl teması siyasidir, ve vurgu ahlâk ve iktidara dayanan hükümet üzerindedir.

nı kitabının girişinde vurgulamakta tereddüt etmez; bu sebeple bir kitapta yalnızca Emevî ve Abbasîlerin "büyük" hanedanlarının değil, aynı zamanda Abbasîler kısmında Büveyhîler, Selçuklular ve Fatimîlerin de tarihlerini incelemiştir. Bu yararlılık onun "[meliklerin] niteliklerini, hükûmetin temellerini ve otoritenin araçlarını" tasvirinde kaimdir. Yazar bir ahlâkçı olarak yöneticide aranan şartlar, onun davranışları, halkıyla ilişkileri ve halkın ona karşı görevleri üzerine tavsiyelerde bulunur.[2] Kısacası o, "olay ve işlerde, halkın yönetilmesinde, devletin (mülk) korunmasında ve ahlâk ve davranışların düzeltilmesinde kendisinden yararlandığımız yönetim ilkelerini ve kurallarını" inceler.[3] Kitabın bu kısmı, İslâm öncesi dönemlerde İranlıların kusursuz bir edebî hünerle yazdıkları ve (daha sonra bu bölümde göreceğimiz gibi) İslâmiyet döneminde de taklîd edilen siyasetnâmelerin bir türüdür. Bir bütün olarak İslâm tarihçiliği, ahlâkî, irşâd edici ve eğlendirici eğilimler taşıyan Fars tarihçiliğinden güçlü bir şekilde etkilenmiştir.

Hilâfet İbn Tıktaka için ideal devlet olarak kalmasına rağmen, onun asıl ilgisi mülktü, ki efendisi de bu tür bir şeye hâkimdi. Devletin kökeni, niteliği ve amacıyla hiç ilgilenmemiştir, ondan pratik siyasetin konularını sistemli olarak incelemesini de bekleyemeyiz. Ancak kitabın bu kısmındaki ve ana kısımdaki çeşitli anekdot ve sözler arasına serpilen genel gözlem ve yorumları belli bir siyasî realizmi, incelediği mutlak monarşinin İslâmî arka planını hiç tartışmadan olduğu gibi kabullenen realistçe bir yaklaşımı açığa çıkarır. Yargılarındaki rehberi ahlâkî ilkelerdir ve hem yöneticilerden hem de halktan yüksek bir ahlâk standardı ister. Adaletin uygulanmasının yanında, vatandaşlarını iyi insanlar yapmak yöneticinin en önde gelen görevleridir. Çünkü ahlâk yalnızca insanoğlunun görevi değildir; hukuk ve düzenin devamı,

2. Bkz. *el-Fahrî*, nşr. H. Derenbourg (Paris, 1895), s. 15 vd. G.E.J. Whitting tarafından yapılmış güzel bir İngilizce çevirisi de bulunmaktadır (Londra, 1947).
3. *A.g.e.*, s. 20

devletin siyasî, sosyal ve iktisadî iyiliği için de yararlıdır; böylece yöneticiyi iktidarda tutmaya yardımcı olur.

Açıktır ki, hükûmet etme sanatını hem halife hem de emir iyice öğrenmelidir; siyasî ve ahlâkî zorunluluklar ve amaçlar hem hilâfette hem de mülkte pratik olarak özdeştirler. Fakat emir her Müslüman gibi ibadetlerini yerine getirmek zorunda olduğu halde, kendisine dini savunma, kâfirleri cezalandırma ve cihad yapma yükümlülükleri verilmemiştir. Bunlar ancak, Musul emiri'nin bir sözleşmeyle ve Cuma hutbesinde adını zikrederek hükümranlığını tanıdığı halifenin vazifeleridir. Sünnî teorinin hiçbir zaman itiraf etmediği şey, burada siyasî manzaranın tarafsız bir gözlemcisince kabul edilmektedir: Halife yalnızca kendisinin sorumlu olduğu "din" sahasına hapsedilmiştir. Her ne kadar Abbasî halifesini tanımakla Müslümanlar olarak bu cemaate ait olsalar da, emir, mülkünün sâkinlerini mü'minler cemaatinden çok kendi tebaası olarak görür. İbn Tıktaka yönetici ve halk arasındaki ilişkiyi doktorla hastaları arasındaki alâkaya benzetir.[4] Bu, mutlakiyetçi idarenin bir eleştirisi anlamına gelebilir. Fakat yönetici ister bir despot, isterse de bir doktor gibi olsun, iyi (yani başarılı) yönetim onun ahlâkî mükemmelliğine, askerî bir lider ve idareci olarak pratik yeteneğine bağlıdır. Devletin yüce çıkarları bütün davranışlarında kendisinin rehberi olmalıdır. Bir Müslüman olarak rehberi "bütün iyiliklerin kökü ve her nimetin anahtarı olan Allah korkusu" olmalıdır, "zira melik Allah'tan korkarsa, Allah'ın kulları da kendisine güven duyar."[5] Fakat idare sanatı olarak siyaset, "yöneticinin sermayesidir... Maliyeyi düzenlemek, ahlâkı korumak, kötülüğü önlemek, kötüleri sindirmek, iç savaşa ve isyana sürükleyen adaletsizliğe engel olmak için hep bu sermayeye dayanır."[6] Yönetici, "sayelerinde devletin düzeninin sağlandığı ve halkın hırsına karşı korunduğu korku ve saygı içinde" tutulmalıdır.[7]

---

4. A.g.e., s. 55
5. A.g.e., s. 23 vd.
6. A.g.e., s. 30
7. A.g.e.

İbn Tıktaka iktidarı elde etmek ve iktidarda kalmak için gereken niteliklerin farkındadır; İslâm tarihini yorumlama ve gözlemlemesiyle, iktidarın ve onun üzerine kurulan devletin gerçekliklerini anladığını gösterir. Ancak, bir siyasî kurum olarak devletten ziyade devlet başkanıyla ilgilendiği için, İslâm uygarlığındaki İbn Haldun gibi ya da Rönesans-Hıristiyan uygarlığındaki Makyavelli gibi bir siyaset teorisi geliştirmemiştir. Bu yüzden İbn Tıktaka devlet başkanında aranan on niteliğini sıralarken, bunların hepsini taşıyan kişinin en yüce makam olan imamet için uygun olduğunu ve fıkıhçılarla kelamcıların bunlara gereken önemi vermeleri lâzım geldiğini düşünür.[8] Fakat imamı öncelikle bir yönetici olarak düşünür; ve on nitelikten çoğu Mâverdî'ninkilerle aynı olduğu halde, bunlar İbn Tıktaka tarafından Şeriat'tan çıkarılmamışlardır, tersine siyasî ve ahlâkî kaygıların sonucudurlar ve devletin yararına düzenlenirler. Devlet başkanı, "yardımıyla imparatorlukların yönetildiği" akla, refahı ve iyi ahlâkı hâkim kılmak için de adalete sahip olmalıdır. Ayrıca sarayında âlimlerin ve şairlerin katıldığı toplantılar düzenlemek için "ilm"i olmalıdır, çünkü onların güvenini kazanmak ve tavsiyelerini almak kendisi için önemlidir.[9] Bütün vatandaşlarının güvenini kazanmak da devlet başkanı için aynı derecede mühimdir. "O, iktidara talip olanların en iyisidir, zeki ve uyanıktır; değişen şartların ve yıkılan imparatorlukların dünyasında olup biteni iyice öğrenmiştir; düşmanla pazarlıkta beceriklidir ve sır tutabilir; zira o siyasetin dire-

8. A.g.e., s. 31. "Dinî" liderlere verilen bu tavsiye onların Şeriat'a olan teorik bağlılıklarına karşı ima edilen bir eleştiri gibi gözükür. Bu onun şu ifadesiyle çelişmez: "Devlet kılıç tarafından korunur ve kalem tarafından yönetilir" (a.g.e., s. 70). Bu ayrıca, emirler ve ulemanın otoriteye sahip olan iki sınıf olduğu biçiminde İbn Teymiyye'nin ileri sürdüğü ve bütün fıkıhçıların da desteklediği görüşe de uyar. "Kelâmcılar ve fıkıhçılar", "ashab-ı rey ve mezâhib"in bir çevirisidir.

9. A.g.e., s. 20 vd. "Akl"ın "adl"den önce ve ilk temel şart olarak yer alması kayda değer. Yazar, "sultan kendi görüşüne (rey) göre bağımsız olarak değil, fakat iyi tavsiyelere göre hareket etmelidir" diyen İranlı Buzurcmihr'den alıntı yapar. Aslında (rey taraftarı) fıkıhçılardan ve siyasetnâmelerden bildiğimiz gibi "rey" ve "şûra" (ya da meşveret) birbirini tamamen dışlamaz.

ğidir. Akıllı insanların desteğiyle karara varmalıdır, çünkü izole edilmiş akıl tek başına yeterli değildir. Çatışan tarafların düşüncelerine nüfûz edebilmelidir [ki gerektiği anda her birini kullanabilsin]. Azim ve sebat, devleti koruma [işiyle ilgili olarak], üzerinde inşanın gerçekleşeceği temeldir."[10]

Nasıl halkı korumak emirin vazifesiyse, ona itaat etmek de halkın vazifesidir. Yolların emniyeti ve güçlü sınırlarla ülkenin güvenliğinin sağlanması, tıpkı zayıf ve düşkünün tarafsız adaletle korunması gibi, emirin ilgi alanı içindedir. O, bağlılıkları dolayısıyla kendisine tavsiye vermeleri gereken halkın bütün fertlerinin refahından sorumludur. Halkın güvenini ve hizmetini kazanmak için iyiliği ödüllendirip kötülüğü cezalandırmalıdır ve kötülüğü yok ederek halka ceza korkusu vermelidir.[11] Yazarın ahlâk teorisinin siyasî yararlardan ne kadar çok etkilendiğini ve bakış açısının ne kadar faydacı olduğunu halka muamele konusunda devlet başkanına verdiği tavsiyeden anlayabiliriz. Sosyal statü ve etki, belirleyici faktörlerdir. Desteklerini kazanmak ve etkilerini devlet başkanının yararına kullanmak için, toplumun üst sınıflarına iyilik ve saygıyla davranılmalıdır. Orta sınıf korku ve çıkarın akıllıca dengelenmesiyle en iyi biçimde yerinde tutulabilir, ancak alt sınıflar iktidar sahibinin korkusuyla yönetilmelidirler. Ne var ki emir yine de herkese yardım etmeli ve nezaket göstermelidir, aksi halde insan tabiatındaki kötü eğilim isyana sebep olacak ve emirin tahtını tehlikeye atacaktır.[12]

Her iki yazarın tümüyle farklı amaçlarına ve farklı çevrelerine rağmen, Makyavelli'yle olan paralellik aşikârdır. Her ikisi de iktidarı takdir edip iyi, yani başarılı devlet başkanıyla ilgilenir. Görünen o ki, İbn Tıktaka sadece siyasî manzarayı gözlemledi ve bu gözlemlerini Taberî, İbn Esîr, Mesûdî ve diğer Müslüman tarihçilerden okuduklarıyla birleştirerek *Hanedanlar Tarihi*'ni yazdı.

10. A.g.e., s. 80
11. Bkz. A.g.e., s. 35 vd., 44 vd., 48.
12. Bkz. A.g.e., s. 55.

Makyavelli de kendi tecrübelerini rasyonelleştirdi ve onları döneminin enellektüel akımlarıyla birleştirerek, siyasetin yönlendirici ilkesi olarak "devletin aklı" kavramı etrafında bir siyasî felsefe geliştirdi. Makyavelli'yle İbn Haldun arasındaki benzerlikler çok daha gerçek ve önemlidir. Ancak, bir Müslüman yöneticinin dinî ve ahlâkî görevleri üzerindeki vurgusuna rağmen, İbn Tıktaka'nın siyasete ilgisi aslında güç-devletinin yönünü gösterir.

Hilâfet ideali, en iyi devleti temsil etti. Fakat yazarın asıl ilgisi, Abbasî imparatorluğunun içinde ve teorik olarak da otoritesi altında olan fiilî devlet başkanı ve onun devleti üzerindedir. Halife, sultan, emir, vezir ve valilerin saltanat ve idarelerini anlatırken, kaynak olarak kullandığı tarihlerin tarzını takip ettiği halde, bu yöneticilerin siyasî yetenek ve başarılarına özel bir ilgi gösterir, ki bu da yazara özgü bir üslûp ve renk meydana getirir. Yöneticilerin ülkeyi korumaya ve hatta genişletmeye gücü yetti mi, iyi kumandan mıydılar, yönetimleri iyi ve etkili miydi? Bunlar zihnindeki en önemli sorulardı. Ahlâkî erdemler kendi içlerinde ve sahiplerinin mutluluğu ve mükemmelliği için pek de önemli sayılmayıp aslında siyasî amaçlar için değerli kabul edilmiştir; ve Şeriat'ın taleplerine göre değil de, olduğu gibi gözlemlenen devlet için faydalıdırlar. Bu, İbn Tıktaka'nın Emevîler (özellikle de, imameti mülke çevirdiği söylenen ve bunun için kınanan Muâviye) ve Abbasîler hakkındaki yargısında açıkça görülür. Yazar ilk "hanedan"ın, yani imparatorluk-kurucuları olarak askerî başarılarına karşı, dindarlık, samimiyet ve sadelikle güzel bir denge kuran ilk dört halifenin uhrevî, mübarek karakterlerini vurgular. Emevîler de seleflerinin manevî mirasını siyasî yetenekle ustaca kaynaştırdıkları için övülürler. En iyi insanlar, dinî sebeplerle; dünyaya daha fazla meyledenler, güçlerinden korktukları için; diğerleri de, kendi kişisel çıkarları için onların peşinden gitmiştir.[13] Bu yorum

13. Bkz. A.g.e., ilk dört Halife için s. 102 ve Emevî hanedanlığı için s. 187 vd. Kendinden sonra gelen İbn Haldun gibi İbn Tıktaka da Emevîlerin yönetimini "din" ve "mülk"ün bir bileşimi olarak niteler ve bunun Abbasîler için de geçerli oldu-

açıkça gösteriyor ki, fiilî hükûmete sahip olma, İbn Tıktaka'nın hanedanları ve tek tek yöneticileri değerlendirirken kullandığı standarttır ve fiilî hükûmettir. Buna karşılık Abbasîler ise fırsatçılıkları ve hilelerinden dolayı açıkça kötülendikleri gibi zorlayıcılık ve güce sahip olmamaları da ön plana çıkarılır. Aynı zamanda yazar onların edebiyat ve bilimle ilgilenmelerini ve ibadetlere özen göstermelerini takdir ederken, saltanatlarının son döneminde otoritelerini korumadaki zayıflıklarını eleştirir.[14]

Kısacası İbn Tıktaka'da, gözlemden doğan bir siyasî bilinç ve —her ne kadar doğrudan ya da dolaylı bir etkinin izine rastlanmasa da— dosdoğru İbn Haldun'a götüren bir tarih duyarlılığı buluruz. İbn Tıktaka'nın yaklaşımı, pratik idare sanatı konusunda kendileriyle birçok ortak görüşe sahip olduğu Siyâsetname yazarlarından da aynı şekilde farklıdır. Zira onlar yalnızca devlet baş-

---

ğunu belirtir. Ancak öyle görünüyor ki, yazarımız (her şeye rağmen Müslüman olan) Emevîlere yöneticiler olarak, dindarlıklarını ciddi bulmadığı Abbasîlerden daha fazla saygı duyar. Abbasîleri ise "aldatma, düzenbazlık ve vefasızlık" ile suçlar. Hiç kuşkusuz bunun en önemli sebebi, onların Hz. Ali'nin soyundan gelenlere yaptığı muameledir (Ayrıca bkz. bir sonraki not.).

14. *A.g.e.*, s. 201 vd. Bu pasaj Abbasîler hakkındaki hükmünü belirtirken adil davranan yazarımıza özgü bir pasajdır. Öyle görünüyor ki, o Abbasîlerin zayıflığına onların kötü uygulamalarından daha çok kızar, çünkü Bağdat'taki Abbasî halifeliğinin sonuna doğru ortaya çıkan çözülme ve yozlaşma ortamını, ve halifeliğin denetim eksikliği ve otorite transferini vurgular. Her iki nokta da güçlü hükümetin belirtileri olarak yazarı özellikle ilgilendirir.
Bu, diğer bir paragraftan da bellidir (s.42): "Her yıl Suriye ve Mısır kralları ve Musul valisi halifeye hediyeler getirir, ve ondan kendi ülkelerini yönetme yetkisi vermesini isterler, ki böylece tebaaları üzerinde otoriteye sahip olup onların itaatini talep etsinler. Buna karşılık halife de onlara aynı değerde ya da hatta daha değerli hediyeler verir. Bütün bunlar görünüşü kurtarmak ve 'sikke' ve 'hutbe' (ayrıcalıklarını elde etmek) içindir. Hatta bir şeyin özüne (batın) değil de, sadece görünüşüne (zâhir) sahip bir kimse için, 'bir şeyin sikke ve hutbesiyle yetindi' gibi bir deyiş bile ortaya çıkmıştır. Bu demektir ki o, gerçeklikle değil, fakat yalnızca bir isimle yetinmiştir. İşte Abbasî hanedanının işlerinin özü böyledir." Sikke (yöneten halife adına para bastırmak) ve hutbe (cuma hutbesinde ilk olarak halifenin adını anmak) konusunda, ayrıca bkz. bu kitabın Gazâlî'yle ilgili kısmı. Fıkıhçıların tersine, İbn Tıktaka bu formalite'nin yapmacık bir şey olduğunu belirtir; o, Şeriat'ın üstün otoritesi hayalini savunmayla ilgilenmemiştir.

kanıyla ilgilenirler ve devletin yararı devlet başkanın kişisel çıkarı ve iktidarına bağlı olarak anlaşılır.

İbn Tıktaka devleti hak sahibi bir varlık olarak düşünen ilk kişidir, ancak devlet, devlet başkanından bağımsız değildir, zira İslâm tarihinin bu döneminde devlet başkanı hâlâ devletin aslî bir parçasıydı. Devlet bir araştırma konusu olarak varlığını sürdürür, devlet başkanı ise devletin çıkarlarıyla ilgili görevlerindeki performansına göre değerlendirilir.

2. ŞEHZÂDE, VEZİR VE EDİPLERİN GÖRÜŞLERİ

Siyasetnâmelerden bazılarını, İslâm'ın kendine özgü karakterine adapte edilmiş Fars mirasının bir parçası olan geniş bir literatürün temsilcisi olarak özetleyebiliriz. Fakat asıl temamıza nisbeten önemleri, kökenlerinden dolayı pek fazla büyütülmemelidir.

Siyasetnâmeler Arapça literatüre 8. yüzyılda İbn Mukaffa'ın[15] ünlü (Hint kaynaklı) *Kelile ve Dimne*'yi Pehlevîce'den (Orta Dönem Farsçası) çevirisiyle, ahlâk ve eğitimle ilgili diğer eserleriyle ve kendi orijinal yazılarıyla girdi. Bu iki grup kitap, Arapça'da "Edeb" literatürü denen tür üzerinde büyük etki yaptı. İbn Mukaffa'ın Farsça'dan Arapça'ya çevirdiği Siyâsetnamelere dayanılarak, İran'ın Sâsânî kralları İbn Kuteybe, Câhız ve Beyhakî'den Gazâlî'ye ve Endülüslü Müslüman yazar İbn Abdi Rabbih'e kadar birçok yazar tarafından örnek yöneticiler olarak gösterilmiştir.

Ancak bunlar siyaset sanatı açısından önemli oldukları halde, siyaset teorisi bakımından daha az değer taşırlar. Burada kısaca in-

---

15. İslâm'ı kabul eden bir İranlı olan Ebu Muhammed İbn Mukaffa, Emevî vali ve komutanlarının, daha sonraları da ilk iki Abbasî halifesinin seyit amcalarının hizmetindeydi. Cahşiyari'ye göre, yazarımız halife el-Mansur'un hoşuna gitmeyen bir şey yazınca halife tarafından "ortadan kaldırıldı".
G. Richter'in Siyasetnâmeler hakkında güzel bir çalışması vardır. Bkz. *Studien zur Geschichte der Älteren Arabischen Fürstenspiegel* (Leipzig, 1932). Yunan-Helen etkileri hakkındaki iddiası tartışma götürür. Üstelik Richter'in Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdıla*'sını Siyâsetname türüne dahil etmesi (s.107) kabul edilemez.

celenen örnekler, türlerinin en iyi temsilcileri arasındadırlar ve bu giriş çalışması için de yeterlidirler. Büyük İran krallarının davranışları, saray ve idare hayatları model olarak alınır. Kralın mutlakiyetçiliği zayıflatılmıştır ve İslâm yapısı üzerine kurularak kabul edilebilir bir hale getirilmiştir; bunu sağlayan da İslâm'ın buyrukları, ahirete ilgisi ve İslâm cemaatinin üyeleri olarak bütün Müslümanların eşitliğindeki ısrarı olmuştur.

Bu siyasetnâmeler çoğunlukla hayat okulunda eğitim görmüş olan işin ehli kimselerce ve edebiyatçılarca yazılmıştır. Onlar, şimdiki ve gelecekteki devlet başkanları ve vezirlerine devlet işlerinin en iyi biçimde nasıl yürütüleceği konusunda öğüt vermeye isteklidirler. Devlet başkanı siyasî sahanın ilgi merkezi ve baş şahsiyetidir. Kendi çıkarı ve devletin çıkarı teoride olmasa da fiilen özdeştirler. İslâm ilkelerine uygun olarak adalet ve hakkaniyete verilen büyük önem bizi, bazı özel durumlarda, "devletin yararına" siyasî cinayete göz yuman güçlü bir kişisel çıkar unsurunu gözden kaçırmaya sevketmemelidir. Adalet ve hakkaniyet mutlak ahlâkî değer ve talepler biçiminde anlaşılmayıp siyasî açıdan yararlı ve devletin ve devlet başkanının çıkarı için gerekli görülürler.

Siyasetnâmeler ilkelerden çok, siyaset sanatıyla ilgilenirler. Bu demek değildir ki, siyasî tavsiyeleri dinî ve ahlâkî ilkelere dayanmaz; tersine bunun anlamı, onların bir siyaset felsefesinin, bir felsefecinin ya da devlet adamının siyaset teorisinin ürünü olmadıklarıdır. Bu, onların neden özet bir çalışmaya lâyık olduklarının ikinci sebebidir. İslâm siyaset düşüncesi için sınırlı bir önem taşıdıklarından, faydacı İbn Tıktaka'nın siyasî gerçekçiliğine bir arka plan ve empirist İbn Haldun'la bir karşılaştırma olarak bizi ilgilendirirler. Yöntemleri, peşinden gelecek olan hikâyenin öğrettiği şeyi, önceden özetleyen genel bir ifade ya da siyasî bir özdeyişle gelenek ve anektodları sunmaktır. Amaçları örnekleme yoluyla öğretmektir. Bir sonraki bölümde görüleceği gibi İbn Haldun tarih ve siyaset yasalarını kendi gözlemlerinden ve kendi tarih yorumundan çıkarır. Siyasetnâme yazarlarınınkilerle aynı sonuçlara ve hatta ay-

nı ya da benzer formüllemelere ulaşıyorsa da amacı farklıdır; başka ve daha önemli nedenlerin dışında, sırf bu nedenden dolayı *Mukkaddime*'si (dünya tarihine giriş) siyasetnâmelerle uyuşmaz.

Siyasetnâmelerin ilgi çeken diğer bir niteliği, İslâm'ı karakterize eden uyarlama ve dönüştürme dehasının güzel bir örneği olmalarıdır. Fakat siyaset sanatıyla, siyasî gerçeklikle ilgilendiklerinden dolayı, Farsî ve İslâmî görüş ve kavramların bileşimi daha az uyumlu, daha acemice ve sathîdir; ya da en azından, incelediğim risalelerden ben böyle bir izlenim edindim.

İbn Mukaffa' İslâm edebiyatında krallar ve saray ahalisinin töresi hakkında yazma geleneğini başlattığı için, üslubunu gösteren birkaç örnek verelim. İki "Edeb" kitabından "küçük" olanı *(Kitâbu edebi's-sağîr)* çok daha ilgi çekici ve orijinaldir. Zira "büyük" Edeb kitabının *(Kitâbu edebi'l-kebîr)* teması olan hükümdar ve yardımcılarının doğru davranışı konusundaki pratik tavsiyeler için teorik temeli sağlar. Eğilimi ve içeriği İslâmî olup dinî kavram ve görevleri vurgular. Gündelik siyasete karşı negatif bir tavır sergiler. "İnsanın amacı her iki dünyada da iyi düzendir *(salâh)*. [Bu hedefe giden] yola, Her Şeyi Bilen Allah'tan gelen bilgiyle elde edilen akl-ı selîmle ulaşılır."[16] Dindar bir Müslüman olan İbn Mukaffa' ahire-

16. Bkz. *Kitâbu Edebi's-sağîr*, nşr. Ahmed Zeki Paşa (İskenderiye, 1911), s. 5 vd. ve O. Rescher'in tercümesi *Das Kleine Adab-Buch des Ibn el-Muqaffa* (Stuttgart, 1915), s. 1 vd. G. Richter *Der Islam*'daki (c. XIX (1931), s. 278-81) "Über das kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffa" adlı makalesinde İbn Mukaffa'ın bu eserin yazarı olduğunu reddeder. F.Gabrieli de önemli araştırması "l'opere di Ibn al-Muqaffa"da (*RSO*, c. XI (1931-2), s. 197-247) onunla aynı görüşü paylaşır. Dil açısından *Kitâbu edebi'l-kebîr*'e yakın olan eserin, ruhu açısından bu eserden çok uzak olduğu ileri sürülüyor. Ancak bana kalırsa, eserin dinî havası ve "akıl" ve "âkil" üzerindeki vurgu, hakikiliğine şimdiye kadar hiçbir kimsenin itiraz etmediği *Risâle fi's-sahâbe*'yle uyum gösterir. Yazdıklarına göre hüküm verilirse, İbn Mukaffa'ın inancı şüphe götürmez. Ebu Amr yerine Ebu Muhammed olduğu zaman ateizmini geride bırakmıştır, ve de ölümüyle mecusi olup olmamasının hiçbir ilgisi yoktur (bkz. önceki not). İbn Kuteybe *Uyûnu'l-Ahbâr*'ında "âdâb İbn el-Mukaffa"dan bahsader ve Richter'e göre (*a.g.e.*, s. 280 vd.) o, *Kitâbu Edebi'l-kebîr*'i kastetmektedir. Ancak bu, *Kitâbu edebi's-sağîr*'in o gün elde bulunmadığı hususunda kesin bir delil teşkil etmez. Bu son eserden *el-Kıftî*'de (ed. Lippert, s.

tin, bu sebeple dinî vazifelerini ciddiye alan akıl sahibi insanın başlıca kaygısı olduğunu belirtir.[17] Bilgi en önemli şeydir ve kendine öğretmek başkalarına öğretmekten daha önemlidir, özellikle de kişi, insanları yönlendirmek ve onlar üzerinde otoriteye sahip olmak istiyorsa.[18] İbn Mukaffa'ın akılcılığı hiç kuşkusuz Müslüman olmadan önceki hayatının bir mirasıdır ve kuvvetli imânıyla başarılı bir biçimde kaynaşmıştır.

Siyaset ve siyasî liderlik konusunda hayalci değildir: "insanları yönetmek büyük bir talihsizliktir."[19] Eğer devletin temeli sağlam ve emin olacaksa devlet başkanı dört şartı yerine getirmelidir. Vezirlerini ve memurlarını seçerken çok dikkat etmelidir. Yardımcılarını ve resmî eylemlerini çok sıkı bir biçimde denetleyerek devlet işlerinin kumanda ve kontrolünün başında olmalıdır. Suçluları cezalandırmada; ve iyi davranışlarıyla sadâkat içinde devlete hizmet edenleri ödüllendirmede âdil olmalıdır. İlk şart en önemlisidir, çünkü yetenekli ve güvenilir memurlar olmadan hiçbir sultan geniş bir imparatorluğu iyi bir biçimde yönetemez. İşte bundan dolayı, her yerdeki güvenilir kimselerle valilerinin faaliyetleri hakkında kendisine iyi bilgi verilmesi elzemdir.[20]

İbn Mukaffa'a göre, din Allah'ın insana en büyük lütfudur; en yüce yararı sağlar ve bütün hikmetin tâcıdır. Bilgi ve hikmet sahibi insanlar yönetmeyi hakederler, ve ulema da onlara yol gösterip öğüt verecek topluluktur.[21] Fıkıhçıları destekleyen bu görüşe hem

---

200) bahsedilmese de, *Fihrist*'te (s.118) adına rastlarız. Eğer İbn Mukaffa'ın değişik eserleri arasında bazı tutarsızlıklar varsa, bu, evrensel bir şey olan insan hatasına ve farklı zamanlardaki farklı amaçlara bağlanmalıdır, yoksa bu eserlerin farklı kimselerce yazıldığı biçiminde bir yorum yapılmamalıdır.

"Salah... Ma'âd" ifadesi fıkıhçılar, (siyaset) felsefecileri ve siyasetnâme yazarlarınca ortak kullanılan iyi bir "ortodoks" terimidir.

17. Bkz. *Kitâbu Edebi's-Sagîr*, s. 21/10. Aynı görüş şu eserde de ifade edilir: *Risâle fi's-sahabe*, nşr. Muhammed Kürt Ali, *Resâilü'l- Belâga* (Kahire, 1946), s. 122.
18. Bkz. *Kitâbu Edebi's-Sagîr*, s. 23/11.
19. A.g.e.
20. A.g.e., s. 23 vd./11 vd. Bu siyasetnâmelerde tekrar tekrar geçen bir konudur.
21. A.g.e., s. 35 vd./18. Ayrıca bkz. Kitâbu Edebi'l-Kebîr, nşr. Ahmed Zeki Paşa (İs-

siyasetnâmelerde, hem de fıkıhçıların anayasa hukuku üzerine yazdıkları eserlerde rastlanır. İbn Mukaffa'ın bunu sunuş tarzı ve siyasî otorite için en başta gereken bilgi ve hikmeti dinî açıdan yorumlaması açıkça gösteriyor ki o, Sâsânî modelini İslâm'ın önde gelen sembol ve kurumlarına uyarlamak arzusundadır.

İbn Mukaffa'ın din ile insanın görüşü, yani bağımsız akıl yürütmesi arasında yaptığı belirgin ayırım da ilginçtir. Din, desteğini imandan alır; akıl yürütme ise kesinliğini, tartışmada delil getirmeden alır. Kim, dini tartışmada ve delil getirmede kullanırsa, onu bir akıl yürütme konusu yapmış olur. Her kim de aklı bir din seviyesine çıkarırsa —vahiy kanununun karşısında— bidatçı bir kanun-koyucu olur ve bu kimsenin dini yoktur, zira o vahyin geçerliliğini inkâr eder. Aralarındaki sınır genelde fazla belirli olmasa da din ve akıl birbirine karışmaz.[22] Adalet erdemini övdüğünü söylemeye gerek yok, fakat şurası kayda değer: Yazara göre ancak âdil hükümdarlar halkının sadakat ve itaatını isteyebilirler.[23] Bu genel fikirler devlet başkanlarının, yardımcılarının, memurlarının, halkın nitelikleri ve görevleri konusundaki tavsiye ve düşüncelerle desteklenir. Bu konular hem *Kitâbu edebi's-sağîr*'in hem de *Kitâbu edebi'l-kebîr*'in daha genişçe bir kısmını kaplarlar; bütün siyasetnâmelerin de başlıca içeriğini oluştururlar. "Büyük" Edeb kitabı tümüyle daha pratik ve somut olduğundan bundan birkaç örnek alalım. Yazar valiye ya da hükümdara rabbini, yani Allah'ı eğer varsa kendinden üst seviyedeki yöneticiyi ve halkı içindeki iyi, salih kimseleri hoşnut etmesini öğütler, zira herkesi hoşnut kılmak imkânsızdır.[24] Bundan sonra "küçük" kitapta da yaptığı gibi, yalnızca vali ve memurların değil, ehl-i din olması gereken ar-

---

kenderiye,1912), s. 8 vd.; O.Rescher, "Das Kitab el-Adab el-Kebîr des Ibn el-Moqaffa", MSOS, c. XX (1917), s. 39.

22. Bkz. *A.g.e.*, s. 37 vd./19. Yazar yalnızca din ve aklın kaynakları arasında bir ayırım yapmakla kalmayıp, ayrıca temelde hukuku dinin ayrılmaz bir parçası yaparak da iyi bir Müslüman olduğunu gösterir.

23. Bkz. *A.g.e.*, s. 41/21.

24. Bkz. *Kitâbu edebi'l-kebîr*, s. 12/41

kadaş ve yoldaşların seçiminde de dikkatli olunmasını ister. Daha sonra, görüşleri ve tavsiyeleri kendi görüş ve niyetlerine aykırı da olsa, bilge ve uzman kişilere danışması ve onları dikkatle ve sabırla dinlemesi yöneticiye tavsiye edilir.[25] Yönetici, otoritesini korumak için devletin önemli işlerine bizzat bakmalıdır ve yetkisini kötüye kullanmamalıdır.[26]

Dine itaati tavsiye ederken, İbn Mukaffa' iktidarın varlığından ve siyasetteki rolünden habersiz değildir. Bu sebeple üç çeşit egemenliğin *(mülk)* varolduğunu söyler: İlki dine dayalıdır ve kuşkusuz en iyisi ve güvenlisidir. Çünkü halka hakkını verir ve buna karşılık onlar da dinin buyruklarına itaat içinde devlete karşı olan yükümlülüklerini yerine getirirler. İkincisi, iktidar talebinin[27] sonucu olup iyi bir temele oturmuştur ve istikrarlı bir otorite gözlenir; ne var ki muhalefetle[28] uğraşmak zorunda kalacaktır. Üçüncüsü, keyfi idare[29] ise bir saatlik oyundan başka bir şey olmayıp kısa sürede yıkılacaktır.[30]

Bir yöneticinin uyması gerekli davranış kurallarını tartışan İbn Mukaffa' şu gözlemle sonuca varıyor: Otorite sahibi başarılı olmak için iktidarını halkla kaynaştırmalıdır, ki halkının içten itaat ve desteğine bel bağlayabilsin.[31]

Buraya kadar gördüğümüz gibi, İbn Mukaffa'ın siyaset konusundaki görüşleri düzgün bir teori ya da sistemli bir bütün oluşturmuyor. Bunlar siyaset sanatıyla ilgilenen dindar bir zihnin; devlet işlerini bilen, devletin idaresi konusunda net görüşlere sa-

25. Bkz. A.g.e., s. 15/42; ve ayrıca *Risâle fi's-sahâbe*, s. 129-31.
26. Bkz. *Kitâbu edebi'l-kebîr*, s. 18/43.
27. Bkz. A.g.e., s. 19. *Hazm* "İktidar talebi" olarak çevrilmiştir; kelime anlamı ise "kararlılık, azim ve sebat"tır.
28. Bkz. A.g.e., *Ta'an ve tasahhat* "muhalefet" şeklinde tercüme edilmiştir; kelime anlamı: "saldırı ve kızgınlık".
29. Bkz. A.g.e., *Hevan* "keyfi yönetim" biçiminde çevrildi; kelime anlamı: "arzu, tutku, heves".
30. Bütün pasaj için bkz. A.g.e., s. 18 vd./44 vd.
31. Bkz. A.g.e., s. 29/47.

hip olan vali ve diğer yetkililere sekreterlik yapan bir kişinin düşünceleridir. Burada o, düşüncelerini başka bir uygarlıktan alınıp uyarlanan bir edebî türde ifade etmiştir. Ayrıca bize farklı bir türde bir başka kitap da bırakmıştır: *Kitâbu's-Sahâbe*.[32] Bu kitap daha önce vurguladığım, İslâm'da siyasî ve dinî düşüncenin birliğinin özellikle ilgilendiği konuları işler. Bu konular ordunun eğitimi —ki yeni bir hususturr— ve halifenin bütün devlet için bir tek kanun koyup onu uygulama yükümlülüğüdür. Güvenlik ve verimlilik düşüncesiyle, İbn Mukaffa' halifeye "insanların yapmaları ya da kaçınmaları gereken her şeyi içeren açık, özlü ve etkili bir kanunname (*emân*) yazmasını" tavsiye eder. "Bu kanunnâme (İslâm tarafından) belirlenen sınırlar içinde burhan ve kılavuzluk sağlamalıdır ve memurlar onu öğrenmelidirler, ki insanları onun yardımıyla yönetebilsinler. Allah'ın izniyle bu kanunname onların doğru karar ve görüşleri için iyi olacaktır."[33] Bu tavsiye İbn Mukaffa'ın, yeni kurulmuş Abbasî hanedanının iyi Müslümanlardan oluşan disiplinli ve etkili bir orduya duyduğu ihtiyacı kavramasından doğmuştur. Horasanlılar Emevî zamanının Suriyelilerinin yerini almışlardı. İbn Mukaffa'ın onların körü körüne itaatlerini tasvirinden anlaşılıyor ki, davranış ve görüşlerini savaşta ve barışta Şeriat'a uygun olarak hanedanın ve devletin yararına yöneltmek gerekiyordu. Horasanlılar Kur'an öğrenmeli, sünneti incelemeli, sadâkat, erdem... kararlılık ve ılımlılık... sahibi olma-

---

32. Bu eser S.D. Goitein tarafından *Islamic Culture*'daki (c. XXIII 1949) şu makalesinde incelenmiştir: "A Turning Point in the History of the Muslim State (apropos of Ibn al-Muqaffa's *Kitab as-Sahaba)*"

33. "Emân"ın kanunname (charter) biçimindeki çevirisi (Prof. Goitein bunu "ilmihal" olarak çevirir) "emanet"in alışılmış anlamına dayanır ve halife ile ordusu arasındaki ilişkiyi karşılıklı güven olarak görür.
İbn Mukaffa'ın kullandığı terimlerden bazıları daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan hukuki çağrışımları taşımayabilir. Meselâ "rey" terimi birçok durumda "akıl"a denk olarak kullanılmış görünmektedir. Buradaki "akıl" *Kitâbu Edebi's-Sagîr*'de kullanıldığı biçimiyle yani Kur'anî anlamıyladır, yoksa dini aklî delilin emri altına sokan bağımsız, hükümran akıl anlamını içermemektedir.

lılar... Maaşları, erzakları ve ganimet payları daima verilmelidir. Halife onların refahından sorumlu olduğu için, Horasan'daki tarihleri, şartları ve sırlarıyla ilgili hiçbir şey kendisinden saklanmamalıdır.[34]

İbn Mukaffa'ın halifeye ülkesi için kapsamlı bir kanunname yazmayı öğütlemesi, ordu için bir kanunnâme istemesinden çok daha önemlidir. Onun, Kur'an ve sünnetin görüş belirtmediği ve seleften de bilgi ulaşmadığı konularda halifenin içtihadında ısrar etmesi o günkü ihtilafların ve İbn Mukaffa'ın bunlara karşı tavrının ışığında değerlendirilmelidir.

İbn Mukaffa'ın temel ilkesiyle başlayalım: Allah insanlığın korunmasını dünya ile ahiret nizamını din ile aklın birlikteliğine bağladı; bunlardan din daha önce gelir, zira vahyedilmiştir.[35] Bu yüzden sağlam bir akide, "rey"de ifadesini bulan insan akılının her faaliyetinin temeli olmalıdır. Bu, yöneten iktidar sahiplerine mahsustur. Halife Allah'ın kendisine ilham ettiği reyi uygulamalıdır.[36] Bundan dolayı, otoriter geleneğin *(âsâr)* olmadığı zamanlarda meseleler hakkında karar verip Kur'an ve sünnete uygun kanunlar koymada kendi yargısını kullanma yetkisi yalnızca halifeye verilmiştir.[37] İbn Mukaffa' kıyasın kullanılması konusunda oldukça ciddidir ve onu iyi eylemlerle sonuçlanacağı durumlarla sınırlar; fakat halifenin kendisi bile onun yardımıyla ortaya konan öncülleri çok dikkatlice incelemelidir.

---

34. Bkz. *Risâle fi's-sahâbe*, s. 123 vd. bütün siyasetnâmeler sadık ve etkili hizmetin bir önşartı olarak düzenli ödeme yapılmasının gereğini vurgular.

35. Bkz. A.g.e., s. 121/122." Bu dünyanın ve öbür dünyanın nizamı", "salâh el-ma'âş ve-l me'âd"ın çevirisidir. Buradaki "ma'âş" alışılmış anlamı olan "geçim" biçiminde değil, fakat "dünya" şeklinde çevrilmiştir. Din, resûlüne iletilen *tenzil* yoluyla Allah'tan gelir. Ayrıca bkz. yukarıdaki dipnot 16 (bu eser ile *Kitâbu edebi's-sagîr*'in ilk kısmı arasındaki uyum için).

36. Bkz. *Risâle fi's-sahâbe*, s. 127.

37. Bkz. A.g.e., s. 121. Prof. J. Schacht *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1953) adlı eserinde *Risâle fi's-sahaâbe* 'nin hukuki taraflarını inceler (bkz. s. 58 vd., 95 ve 102) ve "eser" i "otoriter öncül" biçiminde, yani pratikte "sünnet"in bir dengi olarak tanımlar.

İbn Mukaffa' Irak ve Suriye gibi bölgeler, Basra ve Kûfe gibi şehirler arasında ve hatta Kûfe'nin merkeziyle semtleri arasında hukukun uygulanmasında göze çarpan önemli farklılıklardan oldukça rahatsızdır. Çünkü birinin yasakladığını diğeri serbest bırakırsa ortaya yalnızca kaos çıkar. İşte bu sebepten dolayı yazar, halifeye ordu için yazılan kanunnameye kadılar için de bir tane ilâve etmesini tavsiye eder. Zira onun kastettiği şey bir "anayasa (code)" dan ziyade bir "kitap"tır, çünkü şöyle bir ümit beslemektedir: "Allah hem doğru hem de yanlış şeyleri içeren bu [farklı] kanunları tek bir adil kanunda toplasın..."[38] İşte bu noktada halifenin kendi hükmüne en çok ihtiyaç duyulur, özellikle de selef arasında ittifak bulunmadığı için farklı otoritelerin farklı kararlar uyguladığı zamanlarda.

İbn Mukaffa'ı halifeye, tıpkı İran idari uygulamasındaki gibi, yetkisini kullanıp kanun koymayı tavsiye etmesine sevk eden şeyin tek başına pratik amaçlar mı, yoksa İslâm'a ve Şeriat'a olan bağlılığı mı, ya da her ikisi birden mi olduğuna karar vermek hiç de kolay değil.[39] İbn Mukaffa'ın teklif ettiği şeyin, asırlar sonra Sünnî fıkıhçılarca halifenin en başta gelen niteliklerinden biri olarak ilan edilen içtihad şartı olduğunu hatırlarsak, yazar üzerinde etkili olun dinî faktör göze çarpar. İbn Mukaffa'ın halifenin Şeriat'a uyması hususundaki ısrarı ve Müslümanların Emîru'l-mü'minîne borçlu olduğu itaat için belirlenen konusundaki görüşü de aynı yönü gösterir. Eğer Allah'a isyanı emrediyorsa ve kanunun öngörmediği cezaları zorla uygulamaya çalışıyorsa, üstün otoritesine rağmen, halifeye kesinlikle itaat edilmemelidir. Hali-

38. Bkz. *A.g.e.*, s. 127. Prof. Schacht (*a.g.e.*, s. 95) bu anayasanın her yeni halife tarafından gözden geçirilmesi gerektiğini belirtir. Prof. Goitein (*a.g.e.*, s. 128) de aynı görüştedir. Ancak bana kalırsa, her iki yazarın da yorumlarını dayandırdığı metin oldukça bozuktur ve birçok hata içermektedir (meselâ s. 127, satır 5). Ayrıca bkz. bir sonraki not.

39. Bu, Prof. Schaht'ın görüşüdür (*a.g.e.*, s. 95). O "şey me'sûr ani's-selef"ten yerel tarihî örnekleri anlar.

fe'nin görevi (namaz, oruç ve hac gibi) her Müslümana farz olan yükümlülükleri yerine getirmek kanunun belirttiği cezaları uygulamak, harama izin vermemek ve Allah'ın Kanunu'nun helâl kıldığını haram kılmamaktır.[40] Yasama faaliyetinde her zaman en başta gelen amacı "tasdik olunan iyilik"[41] olmalıdır. Ceza hukukuyla özel hukuk konularında Peygamber'in ve dört halifenin[42] sünnetlerini ihya etmelidir. İktidar sahibi bütün bu konularda emin tavsiyecilere yani fukahaya dayanmalıdır.

Bu açıdan *Kitâbu-s-sahâbe* iki Edeb kitabıyla hemfikirdir, çünkü, kitabın adından da umulacağı gibi, halifeye doğru arkadaş, yardımcı, danışman ve kamu görevlilerini seçmesini öğütler. Bu konu elbette hikâye ve anekdotlarla siyasetnâmelerde de uzun uzadıya ele alınır. Ne var ki yalnızca bu kitapta halifeye aralarından yakın arkadaşlarını ve yardımcılarını seçebileceği belli bir insan grubu ya da tipi öğütlenir. Çünkü İbn Mukaffa' Arap soylularının taht ve hükûmete ortak olmalarının hararetli bir taraftarıydı. Hükümdarın akrabalarına (özellikle de kendisinin hizmet ettiği Ali Soyundan gelenlere) devlet makamları vermesini tavsiye etti. Böyle bir taraftarlık kendisine pek arkadaş kazandıramazdı ve muhtemelen *Kitâbu's-sahâbe* düşkırıklığına ve öldürülmesine yolaçtı.[43]

---

40. Bkz. *Risâle fi's-sahâbe*, s. 120 vd.

41. "Maruf mustahsan", tabiî ki eğer burada hukuki çağrışımıyla kullanılıyorsa.

42. Bkz. *A.g.e.*, s. 126. İbn Mukaffa' henüz daha sonra yaygınlaşan "hulefa râşidûn" terimini değil, fakat "eimme huddâ" terimini kullanır.

43. Bkz. M. Sourdel, "La biografie d'Ibn al-Muqaffa d'apres les sources anciennes", *Arabica*, c. I (1954), s. 307-23 ve ayrıca dipnot 15. Ashab'ın önemi *Risâle fi's-sahâbe*'de (s. 129 vd.) vurgulanır.
Prof. Goitein (*a.g.e.*; s. 128)'e göre İbn Mukaffa devletin din ve hukuk üzerinde denetimini kurmaya çalıştı, fakat orta yol hakim oldu ve sonuçta hukuk büyük ölçüde teoride kalırken, devlet kendine özgü laik bir yargı sistemi geliştirdi. Bu görüşün pratik siyaset alanındaki doğruluğunu tartışmaksızın, ben dinî olanı laik olandan ayırmanın uygunluğundan şüphe duyduğumu belirtir ve (teoride de olsa) halifenin idaresi altındaki İslâm devletinde hayatın bütün alanlarının asli birliğini bir defa daha vurgularım. Bu kitapta daha önce de belirtildiği gibi, teori gerçek ve geçerliydi, bu sadece fıkıhçıların yazdıklarında değil, fakat aynı zamanda halife, emir ve sultanların resmî ifadelerinde de böyleydi.

Bir nesil sonra Ebu Yusuf, Harun Reşid'in emriyle, arazi vergisi (haraç) konusunda bir elkitabı yazdı. Önemli tavsiyelerle dolu bir önsöze sahip olan eser teknik-hukuki bir risâledir. Yazar mutlak iktidarının zirvesindeki hükümrana, yüce makamının kendisine emanet edilen sürüye iyi bir çoban olmasını gerektirdiğini hatırlatır. O, şimdi yönettiği dünya yerine, gelecek dünyayı seçmelidir; Allah'ın lütfettiği iktidarla adalet içinde hüküm sürmelidir. Allah'ın emanet ettiğini korumak ve buyruklarına boyun eğmek onun görevidir, ki halkı da ona itaat etsin. Nasıl kendisi Allah'ın buyruklarına boyun eğmek zorundaysa, emri altındaki mü'minlerin de aynısını yapmalarına gözkulak olmalıdır.[44] Uzun bir hadis zinciri takva sahibi, iyi bir halifede aranan nitelikleri açıklar. Siyasetnâme yazarlarının tersine, Ebu Yusuf İslâm geleneğinin dışına çıkmaz.

Siyasetnâmelere dönersek, *Kitâbu Bağdâd*'ın[45] yazarı Ahmed b. Ebî Tayfur'un el-Me'mun zamanında Mezopotamya'daki Diyarı Rabîa'ya tayin edilen oğluna yazdığı mektupta bu türün güzel bir örneğine rastlarız. Yönetici kanuna uymalı, yönettiklerine karşı adil olmalı, beş vakit namaz gibi dinî görevleri harfiyyen yerine getirmeli, Kitab'ı yani Kur'an'ı iyi bilip onun buyruklarına ve Peygamber'in sünnetine uygun yönetmelidir. İktidardaki adam öncelikle bir Müslüman'dır, ve bir mü'min olarak amacı bilgi ve itaatle Allah'a yaklaşmak olmalıdır. Allah hakkındaki bilgilerini artırmaları ve ahireti kazanmaları için insanlara yardımcı olması, onun konumunu pekiştirdiği gibi otoritesini de güçlendirir. Bu, dinin nimet ve görevlerine duyulan ilgiyle, iktidardaki insanın saygı ve şerefine gösterilen faydacı ilginin ilginç bir karışımıdır.

---

44. Bkz. *Kitâbu'l-Harâc*, s. 2 vd. *Le Livre d'Impot Foncier* (Cezayir, 1915) adı altında E. Fagnan tarafından yapılmış bir çevirisi bulunmaktadır. Ebu Yusuf Yakup b. İbrahim 113 h./721 m.'de doğdu ve 182 h. /798 m.'de öldü. Goldziher (*Muhammedanische Studien*, c. II, s. 67) *Kitâbu'l-Harâc*'a yazılan girişi bir tür vasiyet olarak adlandırır. Prof. J. Schacht (*EI*, yeni basım, c. I, s. 3) İslâm'da ilk defa Başkadılık makamının Harun Reşit tarafından Ebu Yusuf'a verildiğini belirtir.

45. Edisyon ve tercüme: H. Keller (Leipzig, 1908). Ayrıca bkz. G. Richter, *a.g.e.*, s. 80 vd.

Baba, bize doğru yolu gösteren *(sünen hâdiye)* dinin ve kanunların idamesi için orta yolun, ılımlılığın *(iktisâd)* önemli olduğunu savunur. Fakat takvâ, ahiret ve Allah'a yaklaşma sözkonusuysa, hiçbir sınır yoktur.[46] "Allah'a yaklaşmaya çalış, onun lütfu senin üzerine olacaktır" ve "Mülkün onu istediğine veren ve istediğinden de alan Allah'a ait olduğunu bil" gibi mektupta rastlanan cümleler yazarın takvâsının genişliğini ve oğluna aktarmak istediği idare kavramının dinî derinliğini gösterir.[47] Bu yaklaşımla uyum gösteren tavsiyesine artık iyice aşinayız: "Sık sık hukukçulara danış."[48] Yazar yine oğluna çobanı ve koruyucusu olduğu sürüye cömert ve yumuşakça davranmasını, cizye ve haraç konusunda dikkatli olmasını öğütler.[49] Mektup başlangıçta verilen tavsiyesinin tekrarıyla son bulur: "Şeriat'a ve kanunlarına *(sünen)* sıkıca sarıl." Bunu da, mektubu dikkatle okuması ve gerçek bir Müslüman olarak onunla amel etmesi yolundaki öğüt izler.[50]

Bundan sonraki yazarımız Câhız, ya da *Kitâbu't-Tâc*'ın yazarı kim ise odur.[51] Bu dokuzuncu yüzyıl siyasetnâmesi belki de türünün en ünlü ve tipik olanıdır. Aslında büyük çapta saray âdâbma, sultanın, oğlunun ve saray halkının töresine hasredilmiş olsa da,

---

46. Bkz. *Kitâbu Bağdat*, s. 38 vd/18. Richter (*a.g.e.*, s. 94) "iktisad"ın Aristo'nun "mesotes"ini temsil ettiğini düşünür.
47. Bkz. A.g.e., s. 39/18 ve s. 41/19.
48. A.g.e., s. 44/21 ve yine s. 52/24.
49. A.g.e., s., 46 vd./22. Bu bize Ebu Yusuf'un *Kitâbu'l-Harâc*'ını hatırlatır.
50. A.g.e., s. 52 vd./24.
51. Edisyon Ahmed Zeki Paşa (Kahire, 1914); Fransızca tercümesi, giriş ve notlarla birlikte, Ch. Pellat tarafından *Le livre de la couronne* (Paris, 1954). Câhız 150h./767-8 M.'de Basra'da doğup yine orada 255 h./868-9 m. yılında öldü. Seçkin Basralı yazarların içinde belki de en seçkiniydi. Yüksek kültürlü ve görgülü yazarımız Mu'tezile'nin önde gelen Basralı temsilcilerinden biriydi ve halife el-Me'mun'un sarayındaydı. Bkz. Pellat (giriş, s. 12 vd.), ve onun mükemmel inceleme yazısı (türünün güzel bir örneği): *Le Milieu Basrien et la Formation de Gâhiz*. (Paris, 1953). Câhız'ın hümanizmi için bkz. A.g.e., s. IX vd. 63 vd. Gabrieli ve Christensen'in aksine Pellat ve Rescher *Kitâbu't-Tâc*'ın Câhız'a ait olmadığını savunurlar. Eser halife el-Mütevekkil'in sekreteri Emir el-Feth b. Kağan'a ithaf edilmiştir. Her ikisi de 861'de öldü, onun için Pellat eserin yazılış tarihinin 847 ile 861 yılları arasında olduğunu düşünür. Asıl yazarı Arapçası zayıf olan bir İranlı, Muhammed b. el-Haris olabilir.

şurada burada, siyasetin amacı ve anlamıyla ilgili ilke çapında bazı genel gözlemler de içerir. Kitap çoğunlukla Sâsânî idaresini ve saray hayatını yansıtan hikâye ve anekdotlarla doludur.[52] Ancak yazar buna İslâmî kavramları da ekler; İslâm'ın ve onun yol gösterici ilkelerinin yüce değerini vurgular. Arap tarihinden, biyografi yazarlarından, şairlerden, "tarihçi" Ebû Ubeyde'den ve hadislerden aldığı birçok örnek ilâve eder. Sonuç olarak, Sâsânî kraliyet uygulamasına ayrılan geniş yere rağmen, yazar Abbasî sarayındaki hayatı da yansıtır; onun tavsiyesi bir Müslüman'ın halifeye ve çevresindekilere sunduğu tavsiyesidir. Biz burada yalnızca bu vechе ile ilgileniyoruz. Böylece belli bir anekdottan sonra şu görüşe rastlıyoruz: Sultan gerekli buyrukları vererek halkı kusursuzca yönetmek zorunda olduğu gibi, geleneklerine ve kanunlarına sarılmaları konusunda halkı uyarmalıdır.[53] Halkı mülkü ve temellerini pekiştirmeye teşvik için, sultanın iktidarını güçlendiren her iyi davranış açıkça ödüllendirilmelidir.[54]

Yazarın idarecinin tam otorite konusundaki ilgisi, oğulun hükümran olan babasına karşı görevlerini açıklamasından bellidir. Eğer sultanın onayını ve yetkisini almamışsa, Şeriat öyle istese bile, oğulun kan dökmeye hakkı yoktur. Zira şayet bu hakka sahip olsaydı *hakîm*, yani vâli otorite sahibi olacaktı. Bu da sultanın küçümsenmesi anlamına gelecek ve ülkeyi *(memleketi)* zayıflatacaktı.[55] Aynı şey veliahd olarak babanın halefi gösterilmiş olan oğul için de geçerlidir.[56]

---

52. Bkz. F. Gabrieli, "Etichetta di Corte e Costumi Sasanidi nel kitâb Ahlâq al-Mulûk di al-Ğahiz", *RSO*, c. XI (1926-8), s. 292-305. Pellat yazarın Yunan kültüründen almanın İran kültüründen almadan daha güvenli olduğunu düşündüğünü savunur. Gabrieli bu görüşte değildir, ve Câhız kendisi de *(Kitâbu't-Tâc*, s. 23) İranlı krallarla başladığını, çünkü onların bu tür görgü kurallarını ortaya koyduklarını ve Müslümanların onlardan siyasî yönetim ilkelerini aldıklarını belirtir.
53. Bkz. *Kitâbu't-Tâc*, s. 27.
54. Bkz. *A.g.e.*, s. 70. "Temeller" "erkan"ın (direkler) tercümesidir.
55. Bkz. *A.g.e.*, s. 127 vd. Pellat "memleket"i "kraliyet iktidarı" biçiminde tercüme eder.
56. *A.g.e.*, Babadan oğula geçen hanedanlık ilkesine rağmen, yöneticinin mutlak

Bir çeşit rahmet olarak açıklanan cömertlik ve hayâ özellikleri bir sultan için çok önemlidir. Çoban sıfatıyla sultan sürüsüne merhamet göstermelidir; imam sıfatıyla, kendisini takip eden mü'minlere acımalıdır; efendi sıfatıyla, hizmetçilerine karşı şefkatli olmalıdır.[57] Câhız'ın sultanda adaletin gerekliliğini vurguladığını söylemeye gerek yok. Bu bağlamda yalnızca, şikayetlerle ilgilenen Fars kisrâlarından bahseder.[58]

Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfur'un oğluna yazdığı mektup gibi, *Kitâbu't-Tâc* da yalnızca devlet içinde olup biteni değil, aynı zamanda saray ahalisinin ve hatta hükümdarın kendi ailesinin zihinlerindeki gizli düşünceleri de bilmenin ne kadar çok önemli olduğunu belirtir. Bir casus ağı sarayı ve ülkeyi kaplamalıdır. Sürüsünü ve bütün işlerini bilmek çobanlığın aslındandır, aksi halde çoban isminden ve iktidar görüntüsünden başka bir şeye sahip olmaz. Casuslarının sağladığı gizli bilgiler olmazsa, başlıca görevi olan devlet işlerine tam anlamıyla bakamaz. Aslında Câhız Muaviye'nin güçlü hükûmet teşkilâtını, uzun ve başarılı idaresini, kendisinden çok korkulan halife Ömer'in örneğini takip etmesine bağlar. Bunu, halifelerin, Emevîlerin ve Abbasîlerin tarihinden pek çok örnek izler. Bir hükümdarın uzun süren idaresinin en başta gelen sebebi halkının sırlarını bilmesidir.[59]

Câhız siyasetnâmesine Fars kisrâlarıyla başlar, çünkü onlar devlet sanatında ilktiler.[60] Bu yüzden genelde Fars âdâb ve gelenekleriyle ilgili çok sayıda hikâye anlatır ve Fars kisrâlarını, teh-

---

iktidarına bakılırsa, bu bir İran etkisi olabilir. Öte yandan, yalnızca Abbasî (ve daha önceki Emevî) uygulamasını da yansıtıyor olabilir. "Velî ahd-el-mülk" ifadesi daha sonraları Sünnî fıkıhçıların anayasa hukuku üzerine yazdıkları eserlerde teknik bir hukuk terimi olarak geçer.

57. A.g.e., s. 139 d.

58. Bkz. A.g.e., s. 160 vd. ayrıca krş. Nizâmu'l-Mülk'ün *Siyasetnâme*'si, nşr. Ch. Schefer, meselâ s. 38 vd., 55 vd.

59. Bkz. A.g.e., s. 167 vd., 172. Bu nokta bütün siyasetnâmelerde vurgulanır. Meselâ *Kâbusnâme*, *Siyasetnâme* (bkz. s. 79 vd) ve İbn Mukaffa'ın *Risâle fi's-sahâbe*'si.

60. Bkz. dipnot 52.

likede oldukları zamanlarda Müslüman sultanlara parlak bir örnek olarak sunar.[61]

Son olarak, yazarın karakterinin özel bir niteliği, insanın değeri ve şerefine duyduğu insanî ilgi alamında hümanizmi bazen kitapta açıkça görülür. Meselâ, savaşta hileye başvurmayı öğütler, zira gereksiz yere insan hayatını feda etmekten kaçınmak zorunludur. Para başka her şey için rahatça harcanabilir, fakat savaş, insan hayatı ister.[62]

Böylece, ahlâk literatürünün olduğu kadar *edeb* türünün de bir parçası sayılan siyasetnâmelerin erken dönemdeki en önemli örneklerini incelememiz sona eriyor. Fakat Abbasîlerin artık kendi ülkelerinde efendi olmadıkları ve Harun Reşid, el-Me'mun ve el-Mütevekkil gibi mutlak iktidara sahip bulunmadıkları son dönem siyasetnâmelerinden ikisini özetlemeden önce Câhız'ın siyaset teorisiyle ilgili bir risalesinden bahsetmeliyiz. Bu risale *Kitâbu İstihkâki'l-İmame*'dir.[63] İnsanların bir imama ihtiyaç duyduklarını belirten yazar, üç çeşit imam olduğunu ifade eder: Resûl, nebî ve imam. Resul hem nebî hem de imamdır; nebî imamdır fakat resul değildir; imamsa ne nebîdir ne de resûldür. Resûl Şeriat'ı getiren ve dinî cemaatı (millet) başlatan en mükemmel insandır. Ondan sonra nebî gelir, en sonda da imam.[64] Câhız Şeriat'ın zamana göre değiştiğini ileri sürecek kadar cesurdur. Fakat *hüküm* ve *hakîm*, yani hükûmet ve yöneticiye her zaman ihtiyaç vardır.[65] Bu yüzden de Müslümanların hükûmeti olarak imamet vaciptir.[66] Yazar, insan aklının kendi iyiliğini garanti altına alacak kadar güçlü olmadığını söyleyerek peygamberlere ve vekillerine (hulefâ) olan ihti-

61. Bkz. *Kitâbu't-Tâc*, s. 173 vd. Ona göre, Abbasîler Sâsânî krallarının halefleridir, Emevîler ise arada bir yerdedir.
62. Bkz. A.g.e., s. 177.
63. Bu risale *Resâilu'l-Câhız*'ın içinde basılmıştır (Kahire, 1933), s. 241-59.
64. A.g.e., s. 247 vd.
65. A.g.e., s. 249.
66. A.g.e., s. 251 vd.

yacı haklı gösterir.[67] Sonunda, müslümanların yararı için, onların dünyevî ve uhrevî-dinî mutluluğundan sorumlu olan tek bir imamın bulunması gerektiğini ispatlar.[68] Zaten Câhız gibi yüksek bir entellektüel seviyeye ve önemli bir konuma sahip olan bir kişiden de İslâm birliğinin en karakteristik kurumundan ve en temel aracından bahsetmesi beklenirdi. Câhız imametin amacını, tıpkı kendisinden birbuçuk asır sonra klasik teorinin savunucularının yapacağı biçimde tanımlar; yazarın üçlü ayırımı ise Arap olmayan peygamberlerin varlığını da kabul etmekle birlikte, resûl olarak üstünlüğü dolayısıyla hem kurucusu hem de onun halefleri bakımından İslâm'ın üstünlüğünü savunur. Ancak peygamberlik ve hilâfet (imamet) şer'an değil de aklen vaciptir, zira yazar her ikisini de insanoğlunun ihtiyaçlarına dayanarak açıklar.[69]

Bütün iktidarın sultanın elinde olduğu ve halifenin otoritesinin genelde teoride kaldığı bir zamana, onbirinci yüzyılın sonuna ait olan Keykâvus'un Kâbusname'si ve Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyasetnâme*'sini türlerinin temsilcileri olarak seçtik. Çünkü her ikisi de aynı sosyal çevrede, Abbasî hilâfetinin içindeki Selçuklu egemenliği altında doğmuştur. Selçuklu Türkleri İslâm'ın etkisi altına henüz girmişler; Abbasî İmparatorluğunun büyük kısmını fethettikten sonra din değiştirmişlerdi. Her ne kadar siyasî bakımdan halifeden bağımsız olsalar da, "Emîru'l-Mü'minin" olarak onun manevî otoritesini tanıdılar, ve yeni mühtedilerin şevkiyle, partizanlara ve inançsızlara karşı Ehl-i Sünnet'i şiddetle savundular. Her iki yazar da Ehl-i Sünnet'i savunurlar, ve özellikle Nizâmü'l-Mülk, *Siyasetnâme*'sinin son bölümlerinde kendisinin onaylamadığı mezhepçi isyanları tasvir eder. Efendilerinin bu iki yazar üzerindeki etkileri burada hissedilebilir; bu etki, kendi kurtuluşu ve devletinin iyiliği için devlet başkanının

67. *A.g.e.*, s. 257.
68. *A.g.e.*, s. 258 vd.
69. Kanunun bir yandan Mâverdî ve İbn Haldun'da, öte yandan da Felâsife arasında nasıl ele alındığına bakınız.

yerine getirmek zorunda olduğu dinî ve ahlâkî görevlere yazarların verdiği önemi açıklayabilir.

Kâbusnâme'nin[70] yazarı Selçuklu sultanlarının vasalları olarak güney Hazar bölgesinin bir kısmını yöneten Ziyarî hanedanının bir şehzadesiydi. Kendi tecrübelerini oğluna yol göstermesi için kaleme aldı. Kitabına ilâhiyatla, Allah ve peygamberleriyle başlaması önemlidir. Ancak takva ve Yaradan'a şükretmeyi aşıladıktan sonra bir şehzadenin dünyevi görevlerine geçer. Sultanın Allah'tan korkması ve dini bütün olması çok önemlidir. İkinci şart ise hikmettir ("zira hikmet sultanın veziridir"). Bunu da adalet ve doğruluk izler.[71] Yazarın sultanın veziri ve diğer devlet görevlileri hakkındaki tavsiyesi tecrübenin ve insan mizacını (özellikle de iktidardaki insanlarınkini) kavramanın ürünüdür. Yazarın bazı deyişleri onun siyasî uyanıklığının bir sonucudur ve kayda değer: "...Sultan anlamalıdır ki, saltanatının iyiliği otoritesinin etkili olmasında yatar. Eğer etkili otorite yoksa, felâket ülkeyi baştan başa kaplar ve çok sıkı kontrol olmaksızın fiilî otorite de sağlanamaz... Sultanın insanların tepesine yetki sahibi askerleri yerleştirmesi uygun değildir, aksi halde ülke halkını elinde tutamaz. Tıpkı muhafızlarınki gibi, halkın refahı da korunmak zorundadır, çünkü sultan güneşe benzer ve bir insanın üzerine parlayıp da diğerininkine parlamamazlık edemez... Ülkeyi refaha eriştiren halktır, çünkü devlet gelirleri halktan gelir ve hakkı kendisine verilirse halk sükûnet ve refah içindedir. Onun için, kalbinde zorbalığa yer bulunmasın; hakları tanıyan sultanların hanedanı uzun sürer, ama zorbaların hanedanı çabuk yok olur, çünkü âdil uygulama refah demektir, zorbalık ise halkın terkettiği bir ülke... Bilge kişiler der ki: İyiye giden şartların ve dünyadaki mutluluğun kaynağı âdil

70. Aşağıdaki özet Prof. R. Levy'nin 1951'de E.J.W.Gibb Memorial Series'de (N.S. c. XVIII) *The Nasihat-nâma known as Qabus-nâma of Kai Kâ'us* adı altında edisyonunu yaptığı Farsça metnin, yine kendisi tarafından yapılan *Kai Kâ'us, A Mirror for Princes* (Londra, 1951) adlı İngilizce tercümesine dayanır.

71. A. *Mirror for Princes*, s. 222.

bir sultandır, keder ve mutsuzluğun kaynağı ise zâlim olan bir sultandır."[72]

Yazar birçok ırktan oluşan bir muhafız gücünü öğütler. "Eğer bir hükümdarın muhafızlarının tümü tek bir ırktan ise, o her zaman muhafızlarının esiridir... şayet muhafızlar bütün ırklardan gelirse, biri diğerini kontrol eder ve böylece hiçbir grup diğerlerine hâkim olamaz. Sen de ordunu etkili bir biçimde denetim altında tutarsın."[73] Sultanın niteliklerini şöyle özetler: "Saltanat şarabının seni sarhoş etmesine karşı savaş ve şu altı niteliği tartışmada hiçbir kusurun olmasın: Heybet, adalet, cömertlik, kanuna saygı, vakar ve doğruluk. Eğer bir sultanda bu niteliklerden herhangi birisi eksikse, o, saltanatın sarhoşluğuna eğilimlidir. Saltanatın sarhoş ettiği bir sultan onu yitirmedikçe tekrar ayılmaz."[74] "...Ülkenin şartlarından, halkının ve askerlerinin durumlarından haberdar olmak senin vazifendir. Özellikle de vezirinin yaptıkları karşısında uyanık olmalısın. Senin bilgin olmaksızın vezir bir yudum su bile içememeli, zira sen hayatını ve sahip olduğun şeyleri ona emanet ettin."[75]

Vezir hakkındaki görüş yalnızca bir abartma olmayıp mutlakiyetçi yönetimin tabiî bir sonucudur; tıpkı birçok ırktan oluşan bir muhafız gücü bulundurma tavsiyesi gibi. Bu görüşe de (az sonra göreceğimiz) Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyasetnâme*'sinde de rastlanır. Keykâvus vezirin görevleri hakkında şöyle der: "Bundan dolayı efendinin [sultanın] muhafızlara ve halka iyi davranmasını teşvik

72. A.g.e., s. 228 vd. Bu tavsiye hiç kuşkusuz tecrübeye dayanır; önemlidir zira Selçuklu sultanları asker gücüyle iktidara gelmişlerdi ve tabiî ki vali ve yöneticileri de ordudan seçeceklerdi. Kendilerini iktidara getiren ve iktidarı koruyan askerlerini ödüllendirmek için sivil halktan ağır vergiler de almış olabilirler.

73. A.g.e., s. 230.

74. A.g.e., s. 231. Bu demektir ki "krallık" mutlak yönetimdir, ve eğer üzerine kurulu bulunduğu iktidar kralın başını döndürür ve kendi başına bir amaç haline gelirse bu mutlak yönetim tiranlığa dönüşür. Altı nitelikte bulunan dinî ve ahlâkî erdemler arasındaki dengeye dikkat ediniz.

75. A.g.e., s. 235.

et; saltanatın sürekliliği sultanın askerî gücüne, ülkenin refahı da köylü sınıfına bağlıdır. Her zaman tarımı geliştirmeye ve hükûmeti iyi yönetmeye çabala; çünkü şu gerçeği kavramalısın: İyi idare silahlı kuvvetlerle sağlanır, silahlı kuvvetler altınla beslenir, altın tarımla kazanılır, tarım ise çiftçiye hakkının ödenmesiyle ve âdil davranmakla sürdürülür. Onun için âdil ve hakkaniyetli ol. Ahlâkı bozulmayan ve hiçbir lekesi olmayan bir kişi olsan bile yine de efendinden kork, efendisinden korkmaya bir vezirden daha fazla ihtiyacı olan bir kişi yoktur."[76]

Keykâvus'un otorite, ordu, maliye ve refahın birbirine bağımlı olduklarını ifade eden deyişi, İbn Haldun'un güç-devletinin gelişimi ve çöküşünü açıkladığı sistemli incelemesini kendisi üzerinde inşa ettiği bir metne benziyor. İbn Haldun *Mukaddime*'sinde şöyle der: "Devlet binası iki vazgeçilmez temel üzerinde durur. İlki, ordu olarak anlaşılan, iktidar ve Asabiye (itici güç)'dir. İkincisi ise orduyu besleyen ve devlet başkanı için gerekli şartları yaratan paradır. Eğer devleti karmaşa kaplamışsa, bunun sebebi bu iki temelin sarsılmasıdır.[77] İbn Haldun devlet başkanlarının ve yöneticilerin öğütçüsü değildir, fakat kendisinin araştırma konusu olan insan uygarlığının içindeki tarihî ve siyasî sürecin altında yatan sebepleri inceleyen bir siyaset bilimcisidir. Bu yüzden Keykâvus'un deyişinde imâ edilen askerî güç, maliye, refah ve güvenliğin birbirleriyle bağlantılı olmalarını uzun uzadıya inceler. Maliye siyasî yapıdaki karmaşık bir ögedir. İbn Haldun onun çeşitli parçalarını, meselâ ordudaki maaşları, bunların kaynağını oluşturan vergilendirmeyi, arz ve taleple fiyatları dalgalanan piyasada satılan malları ve hükümdarın gelirini sağlayan malları inceler. O bütün bunları, yalnızca tarımla sınırlamayıp, ticaret ve zanaatları da kapsayan gelişmekte olan bir ekonomiyle alakalı görür. Bu ekonomi şehir uygarlığının büyümesiyle yayılır; lükse, rahata ve

76. A.g.e., s. 213.
77. *Mukaddime*, nşr. Quatremre, c. II, s. 108.

hükümdarın paralı askerlerinin isteklerini yerine getirmenin gittikçe artan zorluğuna yol açar. Artan vergilendirme, yeni yatırımları engeller, kârı ve hükümdarın aldığı payı azaltır. Ekonomi daralır, üretim ve onunla birlikte ticaret, geriler. Çöküş halkı tehdit eder, hükümdar ordusuna ödeyecek para bulamaz ve artık iç güvenliği ve dış düşmanlara karşı yeterli savunmayı sağlayamaz. Kaçınılmaz sonuç hanedanın iktidardan düşüşüdür. İbn Haldun'un bu sebep-sonuç ilişkisine dayalı karşılıklı bağımlılığı nasıl geliştirdiğini önümüzdeki bölümde göreceğiz. Burada kısaca bahsetmemizin sebebi, değişik yaklaşım ve amaçlarından dolayı siyasetnâmelerin İbn Haldun'un yöntem ve incelemesinden nasıl farklılık gösterdiklerini açıklamaktır.

Kabusnâme 1082'de yazıldı; bundan on yıl sonra Nizâmü'l-Mülk, Selçuklu sultanı Alparslan'ın oğlu ve halefi Melik Şah için *Siyasetnâme*'yi kaleme aldı. Nizâmü'l-Mülk otuz yıl süreyle her iki hükümdara da vezir olarak hizmet etmişti. Yazarın asıl tavsiyelerine, *Siyasetnâme*'yi[78] oluşturan 55 bölümün her birinin başında bulunan giriş mülâhazalarında rastlanır. Kitabın büyük bir kısmı (kahramanları Müslüman halife, emir, sultan ve İslâm-öncesi büyük İran kisrâları olan anekdotlar, Hz. Peygamber'e atfedilen hadisler ve bunları süsleyen uygun âyetler içerir. Bütünündeki İslâm hissedilir ve kitabın özel dinî rengi, *Kâbusname*'ninkinden daha çok göze çarpar. Daha önce de ileri sürdüğüm gibi bu, dine henüz girmiş Türk savaşçıların Sünnî İslâm için duydukları şevk ve heyecandan dolayı olabilir, ki ünlü vezir bu durumu gözden kaçırmamıştır. Kitabın hacmi çok daha geniştir ve daha az detaylı da olsa, *Kitâbu't-Tâc* gibi, iyi bir yönetim için gerekli genel kuralları,

78. Ch. Schefer tarafından *Siasset Nameh, Traite de gouvernement* adı altında edisyonu yapıldı. Fransızca çevirisi de aynı kişi tarafından 1893'te yapılmıştır. Nizamu'l-Mülk çoğunlukla Eş'arî kelâmı ve fıkıh öğretilmesi amacıyla bazı önemli eğitim merkezleri kurdu ve böylece Eş'arîliğin resmen tanınmasına ve yayılmasına katkıda bulundu. Gazâlî Bağdat'taki Nizamiye'de önemli etki gösterdi (bkz. bir önceki bölüm, dipnot 34).

ayrıca saray, başkent, şehirler, kasabalar ve kırsal kesimde bulunan çeşitli devlet görevlileri için lüzumlu kuralları ihtiva eder. Nizâmü'l-Mülk hükûmetin baş görevlisi olarak yazar. Bunda, 30 yıllık tecrübe birikimine; hükümdar, devlet adamı ve âlimlerin yaptıklarını ve başarılarını kendilerine konu edinen tarihî ve edebî kaynaklara dayanır. Ancak dindarca tavsiyelerinin çoğunun güçlü dinî akideye mi, yoksa yerleşik kanun ve geleneklere uymaya mı dayandığı sorusu bir tartışma konusudur. İyi anlatılmış bir hikâye, her zaman pratik bir uygulamayı yansıtmayabilir; bazen iyi bir tavsiye zıddı bir uygulamayla beraber bulunabilir. Ancak yazarımız iyi bir hükûmetin nasıl olması gerektiğini tutarlı ve eğlendirici bir biçimde anlatır. İslâmî çerçeve de iyi bir yönetim pratiğine uygun bir arkaplan hazırlar.

Müslüman bir hükümdar fizikî güzellik iyi karakter, adalet, cesaret, kahramanlık, sanat ve ilim zevki taşımalıdır; Allah'ın buyurduğu görevlere iman ve itaat etmelidir; namaz kılıp oruç tutmalı, halkının refahına özen göstermeli, âlimlere ve evliyaya saygı göstermeli, fakirlere yardım etmeli ve cömert olmalıdır; hiçbirinde vasat olmamalıdır.[79] Yazarın şu görüşü önemlidir: İnsanlar ilâhî kanuna aykırı olarak isyan ettikleri zaman, iyi hükümdar ortadan kaybolur ve onları hakettikleri cezayla başbaşa bırakır.[80] Adalet bütün niteliklerin en önemlisidir. Hükümdar ahiret gününde hesap vermek zorunda olduğu için, halkını kendi yönetmeli ve yönetim işini başka bir insana emanet etmemelidir.[81] Bu mutlak monarşi demektir; ne var ki Şeriat'ın sınırları içinde oldu-

79. Yazarın efendisi Melik Şah'ta bütün bu niteliklerin mükemmel derecede bulunduğu belirtilir. (Bkz. *Siyasetnâme*, s. 6 vd./7 vd). İşte bu yüzden İslâm'ın daha önce hiç görmediği bir refah ve mutluluk ortamı onun ülkesinde ortaya çıktı; halbuki önceki her yönetim zamanında isyan ve karmaşa hiç eksik olmamıştı. Melik Şah'ın isteği üzerine Nizam sultanın görevlerini sayar. Şurası önemlidir ki, yazar halifeden hiç bahsetmez, fakat sultanı, o bunalımlı dönemde ortaya çıkmasını Allah'ın takdirine bağladığı Müslüman hükümran olarak görür.
80. Bkz. *Siyasetnâme*, s. 5 vd./5 vd.
81. Bkz. A.g.e., s. 9/11.

ğu açıktır. Adalet ve hayırseverlik keyfî yönetime engeldir; bunlar despotu, dinî kanunun kendisini bağladığı Müslüman bir hükümdara dönüştürmelidir. Hükümdar ilmi takva ve dürüstlükle birleştirmek zorunda olan kadılardan da sorumludur.[82] Adaletsizliğin düzeltilmesi siyasî idarenin önemli bir unsurudur, çünkü Allah onu kanunda emretmiştir.[83] Bu yüzden Nizam hükümdarın hukukçulara karşı görevinde ısrarlıdır. Hükümdar onların geçimlerini sağlamalı, saygı göstermeli, sarayına almalı ve onlara danışmalıdır. Cehaletinin yerini Allah'ın buyrukları konusundaki sağlıklı bir bilgi alana kadar, haftada bir ya da iki kere onların fıkıhla ilgili anlattıklarını, Kur'an ve hadis tefsirlerini dinlemelidir. Edindiği bu bilgiyi hafızasında tutmalıdır ki, bu dünya işlerini idare edebilsin ve kendini öte dünyaya hazırlayabilsin. Bilgi sahibi kimselerle görüşerek sıhhatli bir yargı yeteneği kazanacaktır. Adalet ve hakkaniyet, vezirlerine ve ülkesinin insanlarına verdiği bütün buyruklar için sonsuza kadar temel olsun.[84]

Bütün devlet görevlilerini yakın gözlem ve denetim altında tutmak için bir casus ağına sahip olma ihtiyacına vezirin özel bir bölüm ayırması ilginçtir.[85] Bu casuslar devletin eyaletlerini ziyaret etmeli ve komşu ülkelerde olup biteni de öğrenmelidirler. Devletin çıkarları daha ileri götürülemezdi; zira Şeriat bir casusluk teşkilatı kurulmasını emretmez!

Nizâmü'l-Mülk saraydaki doğru hayatla da ilgilenir. Protokole uyulması çok da önemli değildir; devlet başkanı sohbetleri için

---

82. Bkz. *A.g.e.*, s. 38 vd./55 vd. İran kisrâlarının saraylarında nasıl adalet dağıttıklarını tasvirden sonra yazar adalet, kamu ahlâkı, pazarda eşitlik ve ticarette dürüstlük gibi ilkeleri korumak zorunda olan hakim, vaiz, polis şefleri vb.'ni ele alır.
83. Bkz. *A.g.e.*, s. 10/12.
84. Bkz. *A.g.e.*, s. 54 vd./82 vd.
85. Bkz. *A.g.e.*, s. 18 vd/27 vd.; ayrıca, posta hizmetleriyle ilgili ilginç bir açıklamayı da içinde bulunduran, s. 57 vd./87 vd. Ayrıca krş. s. 68 vd./103 vd.
Casusluk ve gizli servislerden *Şehnâme*'de sık sık, özellikle de 1. Ardeşir'in yönetimi döneminde bahsedilir. Meselâ krş. s. 1404 (nşr. Turner-Macan). Ayrıca Reşideddin'in *History of Ghâzân Khân* adlı eseri de aynı konuyu birçok defa ele alır (Bkz. s. 171, 173 ve 206). Bu bilgiyi G. M. Wickens'a borçluyum.

doğru arkadaşları devlet işi için de doğru danışmanları seçmelidir.[86] Ordunun maaşları daima hazır bulunmalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bağlılığı ve verimliliği sağlamak için ordu değişik ırklardan meydana gelmelidir.[87] Kölelere iyi davranılmalıdır[88] ve eğlencede aşırıya kaçmamak saray halkının görevidir.[89] Hükümdar tebaasına yiyeceği cömertçe dağıtmalı90 ve bütün devlet işlerini veziriyle tartışmalıdır,[91] ki yazar gibi seçkin bir vezirden gelebilecek doğal bir taleptir bu. Keykavus hükümdara vezirinin tavsiyesini bir defada kabul etmeyip, karar vermeden önce onu enine boyuna düşünmesini tavsiye etmişti. Nizâmü'l-Mülk ise böyle bir şeyden bahsetmez. Nizam bir memura birden fazla makam verilmesine karşı uyarır. Yahudi ve Hıristiyanlar gibi gayri müslimleri, Karmatiler gibi inançsızları ve Batınileri istihdam eden mevcut devlet geleneğini açıkça eleştirir.[92] Vergi ve gelirleri toplarken İslâmî duygulara ve halka karşı merhamet duygusuna sahip olmak gelişen ve büyüyen bir devlet için çok önemlidir; her ikisinden de uzakta bulunan gayrı müslimleri istihdam yoluyla, bu iki duygunun eksikliği devletin yıkılmasına yol açar. Yazar İslâm'ın ve efendisinin baş düşmanı olan Batıniye mezhebine şiddetle karşıdır. Bu, bir devletin düşmanını bir dinin düşmanıyla özdeşleştirmeye ilginç bir örnektir.[93] Nizam bütün hükûmet işlerinde, ortayol olan ılımlılığı savunur ve adaletin baş şart olduğunu tekrar tekrar vurgular. Masum kanının dökülmesine asla izin verilmemeli ve göz yumulmamalıdır. "Adil bir padişah gören gün

86. Bkz. A.g.e., s. 72 vd./121 vd.
87. Bkz. A.g.e., s. 85 vd./126 vd. ve s. 91 vd./134 vd.
88. Bkz. A.g.e., s. 94 vd./138 vd.
89. Bkz. A.g.e., s. 110/162 vd.
90. Bkz. A.g.e., s. 115/169 vd. Bu hükümetin istikrarını sağlar ve hanedanı iktidarda tutar.
91. Bkz. A.g.e., s. 110/163. A.g.e., s. 151/223'e göre vezir ehl-i sünnetten ve Hanefî ya da Şafiî olmalıdır.
92. Bkz. A.g.e., s. 138 vd/204 vd.
93. Bkz. A.g.e., s. 183 vd./276 vd. Gazâlî'nin Bâtınîlik'e karşı olan eserini Nizamiye'de öğretim görevlisi iken yazmış olması ilgi çekicidir.

mutlu bir gündür." Bir sözde şöyle denir: "Havasın olduğu kadar avamında mutluluğunu ihtiva eden adalet, yeryüzünde güç ve hükûmette iktidar demektir."[94] Onun için hükümdar kendisini dinin iyiliğine adamalıdır ki Allah Celle Celâluhu dünya ve ahiret işlerini iyi idare etmesi için gerekli yeteneği kendisine versin. Nizam dünya işlerinden ordu ve maliyeyi, ahiret işlerinden de hükümdarın saf ehl-i sünneti savunma görevini ve takva hayatı yaşaması gerekliliğini sayar. Kendi gözünde dinin ve ülkenin savunucusu Selçuklu sultanıdır, Abbasî halifesi değil.

94. Bkz. A.g.e., s. 44/68. Farsça metne yardımı dolayısıyla G. M. Wickens'a teşekkür borçluyum.

4. Güç Devleti Teorisi
İbn Haldun'un Uygarlık İncelemesi

Her şeyin Allah'la ve O'nun plânıyla ilişkilendirildiği bir dünyada bağımsız bir siyaset teorisi beklememeliyiz. Ancak 14. yüzyılda Kuzey Afrikalı bir Müslüman, İbn Haldun (1332-1406),[1] Ortaçağ'daki yaygın görüşleri aşan bir güç devleti teorisi ortaya attı. Devlet yalnızca, tabiî ve gerekli bir beşerî

1. Daha geniş bir açıklama için okuyucunun benim *Historische Zeitschrift*'in 25. ilavesi olarak 1932'de (R. Oldenbourg, Münih/Berlin) basılan şu eserime başvurması tavsiye edilir: *Ibn Khalduns Gedanken Über den Staat* (KGS) Burada İbn Haldun'un siyasî görüşleri *Mukaddime*'den yapılan alıntılarla kendi cümleleriyle sistemli bir biçimde tasvir edilir. Bu bölümde kullanılan pasajlar yeni tercüme edilmiş olup benim önceki çalışmalarıma dayanır.
Otobiyografi'sinden alınan hayatıyla ilgili bazı detaylar onun siyasî görüşleri bağlamında bizi ilgilendirir:
Hadramut'tan (Yemen), önce İspanya'ya daha sonra da Fas'a göç eden ve sonunda Tunus'a yerleşen köklü bir Arap ailesinden gelen İbn Haldun, 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğdu. Tunus medresesinde o dönemin önde gelen alimlerinden dinî ve felsefi ilimlerde iyi bir eğitim aldı. 20 yaşında uzun sürecek olan ve inişli çıkışlı bir siyasî hayata başladı. Önce Tunuslu Hafsi sultanının sekreteri oldu ve kısa bir süre sonra onun Merini rakibinin hizmetine girdi. 10 yıl Merimilerle beraber yaşadı, onların adına Kuzey Afrika'daki Bedevi kabilelerle anlaşmalar yaptı. Merine hanedanının iktidar için çekişen üyeleri arasındaki entrikalardan zevk aldı, ve tekrar iktidarı ele geçirmek isteyen bir Hafsi şehzadesiyle işbirliği yaptığı gerekçesiyle, iki yıl hapis yattı. Serbest bırakıldıktan sonra şansını Endülüs'te denedi ve Gırnata sultanının güvenini kazandı. Sultan kendisini Se-

kurum olan nedensellik kanununun yönettiği bir hayat süren bağımsız bir amaç değildir; aynı zamanda tek başına insan uygarlığını mümkün kılan siyasî ve sosyal birimdir. İşte bu insan uygarlığı

---

villa'lı (İşbiliye) Zâlim Peter'in sarayına diplomatik bir görev için gönderdi. Bu Hıristiyan prens İbn Haldun'un diplomatik yeteneklerini gördü, ve İbn Haldun'un ailesine ait olan değerli bir mülkü ona geri vermesi karşılığında onun kendi hizmetine girmesini istedi. Ancak İbn Haldun bunu reddetti ve Müslümanların hizmetinde kaldı. Daha sonra Buci'ye geri döndü ve yıllar önce uğruna iki yıl hapis yattığı Hafsi şehzadesine Başvezir oldu. Fakat çok geçmeden efendisi öldürülünce bu makamı kaybetti, ve Biskra'ya yerleşti ve burada çeşitli hanedanlar için Berberîleri askere aldı.

Arap ve de özellikle Berber karakteri hakkındaki derin tahlillerinin çoğu sultanların yanında geçirdiği yılların ve Berberîlerle yaptığı görüşmelerin sonucunda kazandığı tecrübelere dayanır. İşte burada İbn Haldun göçebe hayatı ile yerleşik hayat, kırsal kesim ile şehirler arasındaki temel farkı kavradı. Kökünde psikolojik faktörlerin yattığı siyasî iktidarın itici güçlerini gözlemledi ve akla uygun bir biçimde açıkladı. Zaman zaman kumandanları olarak Berberî birliklerini bizzat yönetti. Askerî taktikler ve ordu maliyesi hakkındaki tecrübesi işte buradan gelir. İbn Haldun'un bütün hayatı devlet adamlığı ve askerlikle ilim adamlığı arasında geçti. İçinde dört yıl yaşadığı ıssız bir Berberî sarayında *Mukaddime*'sini ve de *Dünya Tarihi* 'nin bir kısmını ya da tamamını yazdı.

Daima "yeni tarih bilimi"ne katkıda bulunma arzusuyla kıvranan İbn Haldun, siyaset oyunuyla uzun süre ilgilenemezdi. Bu yüzden, 1383'te Tunus'tan ayrılıp Mısır'a gittiği ve kendisini çeken muhteşem şehir Kahire'deki sultan Berkuk'un sarayına yerleştiği zaman umduğu şey bir öğretim ve yazı hayatıydı. Fakat kendisini bir yıl sonra Mâlikî mezhebinin Başkadılık makamında görüyoruz. Burada yolsuzluğu ve rüşveti ortadan kaldırmadaki kararlı tedbirleri dolayısıyla o kadar güçlü bir düşmanlık ve muhalefete sebep oldu ki, on iki aydan daha az bir süre sonra bu görevden uzaklaştırıldı. Daha sonra çeşitli aralıklarla bu yüksek makama beş defa daha geldi. Tayini ve azli dürüstlüğüne olduğu kadar efendilerinin siyasî taleplerine de bağlıydı. 1387'de hacca gitti.

Karmaşalı hayatındaki en ilgi çekici olay belki de Moğol fatih Timurlenk'le 1401'deki tarihî görüşmesiydi. Bu karşılaşma bir kitaba konu olmuştur: Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane*, Berkeley, 1952. Aynı yazarın bir başka ilginç yazısı: "Ibn Khaldun's Activities in Mamluk Egypt (1382- 1406)", *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper* (Berkeley, 1951), s. 103-23. Ayrıca krş. Franz Rosenthal, "Die Arabische Autobiographie", *Studia Arabica*, c.I. Timurlenk'in hizmetine girmeyi reddeden İbn Haldun işgal altındaki Şam'dan Kahire' ye döndü ve 1406 yılında orada öldü. İbn Haldun araştırmacılarının çoğu onun sık sık itibar kazanıp gözden düşmesine bakarak, entellektüel başarısının aksine, karakterinin zayıf olduğunu ima etmeye eğilimlidirler. Oturup da İbn Haldun'u yargılamak bizim görevimiz değil, ancak şu da hatırlanmalıdır ki, eğer yargılanması gerekiyorsa, bu onun içinde bulunduğu şartlar, dönem ve çevre gö-

yazarın incelemesinin nesnesi ve onun "yeni tarih bilimi"nin konusudur. *Dünya tarihi (Kitâbu'l-'Iber)*'ne *Mukaddime (Giriş)*'sinde, bütün yönlerine aşina olduğu İslâm uygarlığı üzerine kurduğu bir uygarlık incelemesi yaptı. Yazarın siyaset teorisi, spesifik "uygarlık" anlamında *ümran* tasvirinin bir parçasıdır. Uygarlık ile yönetme sanatı olarak siyaset arasındaki yakın bağlantı İbn Haldun'un terminolojisinde aşikârdır; zira *ümran* (bedevilikten yani kırsal hayattan farklı olarak) *medeniyyet*[2] ve hadâra, yani yerleşik şehir hayatıyla eşanlamlıdır. Hadâra ise "*temeddün*"e denk olup Yunan "polis"i anlamında bir şehirde (medine) yaşamak ya da teşkilâtlanmak demektir.

İbn Haldun'un "yeni bilim"indeki açık empirizmi, onun gelenekçiliğiyle yanyanadır. Bu demektir ki, yazar İslâm'ın inanç ve

---

zönünde tutularak yapılmalıdır. Üstelik, hiçbir çaba göstermeden ve vicdani kaygı duymadan siyasî efendilerini değiştirmesi, ve Başkadılık'tan uzaklaştırılması hatalarından çok erdemlerine verilmelidir. Yine biliyoruz ki İbn Haldun Gırnata sultanının veziri ve önemli bir tarihçi ve şair olan İbn Hatîb'in samimi bir arkadaşıydı (krş. Kamil Ayad, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns* (Stuttgart ve Berlin, 1930, s. 11) ve gözden düştüğü bir zamanda dahi onu yalnız bırakmadı. İbn Haldun kendini tehlikeye sokarak arkadaşının hayatını kurtarmak için elinden geleni yaptı, fakat ne yazık ki başaramadı. İbn Hatip bize mantık üzerine yazılmış bir eser ve İbn Rüşd'ün eserlerinin bir özeti (ki muhtemelen kayıp) de dahil olmak üzere İbn Haldun'un eserlerinin bir listesini bırakmıştır. İbn Haldun'un hocalarına, özellikle de "metafizikte otorite olan Muhammed b. İbrahim el-Âbilî"ye (krş. Fischel, *a.g.e.*, dipnot 88) duyduğu minnettarlık, ve (görüşlerini sık sık eleştirse de) Mes'ûdî ve Turtuşi'ye gösterdiği büyük saygı da gözönünde bulundurulmalıdır. Ayrıca o dönemin siyasî hayatını kendi gözlemlemesi ve bu hayata katılmasının, kendi görüşlerini şekillendirmesindeki ve kendinden öncekilerin sağladığı tarihî verilerin değerlendirilmesindeki önemini ihmal edemeyiz. Okuyucu İbn Haldun'un entellektüel geçmişinin kısa bir özeti için Kamil Ayad'ın eserine başvurabilir. İbn Haldun'un siyasî karmaşanın ortasında hırs ve araştırma aşkı arasında kalan şaşırtıcı kişiliği onun bir siyaset bilimcisi olarak kazandığı başarısını daha da ilgi çekici kılar. Biz burada onun uygarlık üzerine yazdığı büyük ve kapsamlı eserinin yalnızca bir yönüyle ilgileniyoruz; ancak onun düşüncesi onun aktif hayatıyla birlikte ele alınmadan anlaşılamaz.

2. Bu terim "medine" den (şehir, şehir-devleti, devlet) gelir ve bir sıfat olarak genelde "siyasi" ya da "toplumsal" anlamı taşır (kelime anlamı ise "şehre ait olan"dır). Istılah anlamı ise "uygarlık"tır.

akidelerine tümüyle inanır ve geleneksel ilimlerde de söz sahibidir. Fıkıh ve tefsir bunların başında sayılabilir. —İlki bilimsel bir yöntem, ikincisi de bir eğitim arka plânı; Allah'a ve insana, kültüre ve uygarlığa bir yaklaşım olmak üzere— yazarın hem empirizmi hem de gelenekçiliğinin oluşması ve gelişiminde, onun Maliki bir kadı olarak ve Kuzey Afrika'daki çeşitli Müslüman hükümdarların emri altında bir devlet adamı olarak çalışması etkili olmuştur.

Talihin iniş çıkışları ve İbn Haldun'un hükümdarlarla olan çeşitli tecrübeleri onun nüfuz edici, akademik düşüncesine insan davranışının motifleri hakkında eşsiz bir sezgi ve gözlemleme yeteneği sağladı. Devlet içindeki insana realist yaklaşımı, iktidar isteğini ve hakimiyeti en önemli itici güç olarak kavramasını sağladı; fakat o şuna da inandı ki, akıl sahibi insanın yüksek arzuları ancak fiilî bir siyasî teşkilâtta etkili bir biçimde örgütlenen bir toplumda gerçekleşebilir ve yalnızca devlet bunu sağlayabilir. Bu yüzden yazarın siyasete olan ilgisi, ümmet ve cemaati vurgulaması onun İslâmî mirasından kaynaklanır. Tarafsız gözlemiyle birlikte, bu canlı miras onun, insan uygarlığının bütününe uyguladığı genel bir kanun ortaya koymasını mümkün kıldı.

Doğrusu İbn Haldun'un evrensel uygarlık kavramı o günün değişik siyasî yapı ve kültürel seviyeleriyle İslâm İmparatorluğunun tarafsız bir incelenmesinden türemiştir. Fakat bu gerçek onun genellemelerini ciddi ölçüde etkilemez ve bunların çoğunun insan kültür ve uygarlığı alanındaki geçerliliklerini zayıflatmaz. İbn Haldun'un "yeni tarih bilimi"nin, insan *grubunun*[3] modern bilimsel yöntemle incelenmesinin erken doğumunun Ortaçağdaki şahidi olduğunu ve İslâm'ın sınırlarını aştığını söylemek abartma ol-

3. Bkz. benim makalem: "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletin of the John Rylands Library*, c. XXIV, 2 (1940), s. 311 vd., ve Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *Oriens*, c. I (1948), s. 1-44, özellikle s. 3, 19 d., 26 vd., 35 vd.

maz. Yine onun devletin vatandaşlarından *insâniyeden*, bahsetmesi de bir tesadüf değildir, ki biz bu kavramı genellikle Rönesans'la ve Batı'nın hümanizmiyle ilişkili görürüz. (Dante ve onun Hıristiyan hümanizmi ile olan paralellik, aralarındaki bazı doktrin farklılıklarına rağmen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın önde gelen düşünürlerindeki ortak zemin için ilginç bir ışıktır.)[4] Ancak İbn Haldun'un yaklaşım, yöntem ve sonuçları beşeri düşünce tarihinde önemli de olsa, şunu unutmamalıyız ki, görüşleri ondördüncü yüzyıl İslâm'ına oldukça yeniydi ve yüzyıllarca hiçbir meyve vermedi. Bunlar modern çağın organik ürünleri değildir. İbn Haldun Ortaçağ düzeninin yavaş yavaş yeni bir siyasi, iktisadi ve manevî gruplaşmaya yerini bıraktığı bir geçiş döneminde yaşadı. Bu durum onun, değişmez nedensellik kanununa göre toplumun ve kültürün kaçınılmaz doğuş, büyüme, zirveye ulaşma, gerileme ve çöküşü hakkındaki görüşlerini şekillendirmesine yardım etmiş olabilir.

Bu iddiadan sonra şunu vurgulayayım: İbn Haldun'a göre hilâfet biçimindeki İslâm, Allah'ın rehberlik ettiği ve Allah-merkezli bir insan topluluğunun en mükemmel meyvesidir. Hilâfet insanı hedefine, yani bu dünyada ve öte dünyada mutluluğu elde etmeyi ulaştıran ideal, en iyi yoldur. Yazar uygarlık incelemesini yazarken mü'min fertle değil de, insan grubuyla ilgilendi. Onu, güç üzerine kurulan ve tek bir hükümran yöneticinin idaresi altında kanun ve silâh gücüyle korunan devletin doğal ve gerekli yapısı içinde kültürün ve uygarlığın yaratıcısı olarak gördü. Monarşi zaten siyasî otorite ve teşkilâtlanmanın gelişiminde ileri bir aşamayı temsil eder. İçinde insan topluluğunun çeşitli siyasî, iktisadî, hukukî (hem dinî hem de laik) ve kültürel ögelerinin devletin yararına ya da zararına birbirini etkilediği siyasî hayatın içeriğini kısaca incelememiz gerekir.

4. Bkz. Böl. I, krş. *Mukaddime*, Q. c. II, s. 261/B. s. 374. Burada "insaniyet" medeniyet ve umran ile özdeş olarak "civilitas" anlamında kullanılmıştır.

İbn Haldun idare ve maksatlarına göre üç tür devlet bulunduğunu belirtir: siyâse dînîyye, vahiy kanununa (Şeriat'a) dayanan yönetim, ideal İslâm teokrasisi; siyâse akliyye, insan aklının koyduğu bir kanuna dayalı yönetim; ve siyâse medeniyye, felsefecilerin ideal devletinin yönetimi, el-Medînetü'l-fâdıla, Eflatun'un Devlet'i.[5]

Böylece devlet toplu halde yaşamayı (*ictimâ*) ve teşkilâtlanmayı gerektiren insan hayatının tabiî bir sonucudur: "İnsan topluluğu gereklidir; felsefeciler bunu şu sözle ifade ederler: 'İnsan tabiatı gereği medenîdir' [el-insânu medenyyun bi't-tab'].Bu demektir ki toplu halde yaşama vazgeçilmezdir; o uygarlık (medeniyet) olup felsefecilerin terminolojisinde ümranla eşanlamlıdır."[6] İnsanoğlunun yiyecek, giyinme ve barınma ihtiyaçlarını karşılaması için yardımlaşma şarttır. İnsanoğlu kendi korunma ve savunmasını

---

5. Krş. Q. c. II, s. 126 vd/B. s. 302 vd. "Siyâse diniyye" ya da "siyâse Şer'iyye" geleneksel, hilâfet ya da imamete denk tutulur; ikinci tür devlet İbn Haldun'un tasvir ettiği güç-devletidir (s. akliyye), ve üçüncüsü ise (s. medeniyye), İbn Haldun'a göre, Felâsife'nin hayâlî ve teorik bir alıştırmasıdır. *Ibn-Khaldoun, Sa Philosophie Sociale* (Paris, 1930) adlı eserinde Ortaçağ'da ne Hıristiyanların ne de müslümanların bir anayasa teorisine sahip olduğunu savunan Gaston Bouthoul (s. 64 vd) hatalıdır. İslâm'da anayasa hukuku hilâfet teorisine dayanır. Bouthoul inananlar topluluğunun tek meşru ve geçerli siyasî yapısı olarak hilâfetin kaynağı, önemi ve kapsamı konusunda Müslüman hukukçuların sahip olduğu temel görüş birliğini gözardı eder. Bu teoriyi kaderci ve kötümser diye suçlamak da isabetli değildir; bu teorinin öbür dünyaya ağırlık verdiği doğrudur. Fıkıhçılar zamanla geçici çözümlere sığınıp siyasî gerçekliğe boyun eğdiyseler de, yine de orijinal hilâfette gerçekleştiği şekliyle ideal olanı savundular. Bouthoul'un görüşünün aksine, hükümranlık hukukta açıkça tanımlanmıştır; bu yazar maddî şartlar dolayısıyla İslâm ahlâkının kaderci olduğu iddiasında da haklı değildir. Bu çok basit bir genellemedir. Kuşkusuz Bouthoul İbn Haldun'u en iyi yönetim biçiminin ne olduğunu soran Yunan düşünürleriyle karşılaştırırken haklıdır. Fakat İbn Haldun'un bu soruyu sormaya ihtiyaç duymadığı açıktır; zira bir Müslüman olarak ona göre, Mâverdî'den aldığı terimlerle tasvir ettiği hilâfet hiç kuşkusuz en iyi yönetim biçimiydi. Onun ilgisi ve araştırması mülke, yani güç-devletine yönelikti.

6. Bkz. Q. c. I, s. 69/B. s. 41 vd. ve benim makalem "Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa" (KAF), *Al-Andalus*, c. XX, I (1955), s. 81, dipnot 4 (Fârâbî'nin "ümran"la aynı kökten gelen "ma'mûre"siyle ilgili olaraktan). Yunanca dengi "oikoumene"dir.

sağlamak için kendi türünden çok sayıda varlıkla birleşmek zorundadır. Tecrübe insanları biraraya gelmeye zorlar ve düşünceyle birlikte, insanın yaşamasını mümkün kılar.[7] Bu rasyonel açıklamadan başka İbn Haldun şunu belirtir: "Bu birliktelik insanlık için gereklidir, aksi takdirde insanların varlığı ve orada yaşamaları için Allah'ın dünyayı yaratma iradesi mükemmel olmayacaktı."[8]

Hayatın ihtiyaçlarının sağlanmasını, onun konforlarının arzulanması izler. Böylece yiyecek toplama ve hayvan yetiştirme aşamalarını, şehirlerde daha iyi ve çeşitli yiyecekler, daha rahat evler ve güzel giyecekler sağlayan sanat ve zanaatlar tamamlar. Uygarlığın büyümesi ve gelişmesi için hem kırsal hayat (bedâve] hem de şehir hayatı (*hadâra)* gereklidir ve bunların ilki ikincisinin tabiî temelidir. Fakat iyi işleyen, çeşitlenmiş bir ekonominin sonucu olan bir rahatlık hayatı ancak iktidar arzusunu kamçılar.

Bu arzuyu gerçeğe dönüştürmek ortak bir bağın bir arada tuttuğu benzer zihniyetli insaların etkili desteğini gerektirir. Bu bağ bir dayanışma ve karşılıklı sorumluluk duygusu yaratan kan bağı ve aile geleneği bağı, ya da ortak harekette kendini gösteren; devlet ve hanedanların ortaya çıkmasında önemli bir itici güç olan ortak bir bakışaçısıdır. İbn Haldun buna Asabiye[9] adını verir ve onun amacının *mülk*, yani egemenlik ve yönetim olduğunu söyler. Bu, birarada yaşamanın kendisi kadar önemlidir, zira bir arada yaşama insanın hayat ve mülkiyetinin korunması için tek başına yeterli değildir.

Eğer Asabiye'nin kendine güç verdiği toplumda herkesçe tanınan sınırlayıcı bir otorite yoksa, insanoğlunun içindeki kötü eğilim kaçınılmaz olarak karşılıklı yıkıma yolaçar. Bu kısıtlayıcı

---

7. Bkz. Q. c. II, s. 371. Bu pasaj B.'de eksiktir.
8. Bkz. Q. c. I, s. 71/B. s. 43.
9. Bkz. benim KGS, s. 1 vd. ("Die asabijja als motorische Kraft im staatlichen Geschehen") ve *a.g.e.*, s. 10, 23, 25, 39 vd., 52, 54, vb. Ayrıca krş. Fr. Gabrieli'nin ayrıntılı tartışması: "Il concetto della asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Khaldun", *Atti della Reale Academia delle Scienze di Torino*, c. LXV (1930), s. 473-512.

otoriteye *vâzi' ve hâkim* (yönetici), ya da *hükm vâzi'* denir; insanların birbirlerini öldürmelerini ve yaralamalarını önleyecek yetkiye sahiptir, "zira düşmanlık ve şiddet onların hayvani tabiatına hâkimdir...Bu yüzden bu *vâzi'* onların arasında iktidar ve otoriteye sahip olandır ve onları denetim altında tutabilir. Mülkün anlamı budur. Onun insana özgü, doğal ve kendisi için kaçınılmaz olduğu aşikârdır."[10]

Böylece güç devletin temelidir ve kendisi olmaksızın insanın var olamayacağı bu sınırlayıcı otoritenin gerekli aracıdır. Otoriteyi kullanan kişi reis ya da bakandır ve tıpkı kabile şeyhi gibi "eşitler arasında birinci"dir; yönetimi de riyasettir. İbn Haldun'a göre bu yönetim tam anlamıyla devletten önce gelen bir siyasî örgütlenmeyi temsil eder. Çünkü o, uygarlık çerçevesi olarak devletin *istibdâd*, yani bir tür mutlak monarşi uygulayan hükümran bir monark (*müstebid*) tarafından yönetilen bir şehir kurumu olduğuna inanıyordu. İbn Haldun Asabiye'ye dayanır fakat onu kendi amaçları için bağımsızca kullanır. Aynı görüş *infirâd bi'l-mecd* teriminde, "kişisel çaba ve başarıyla elde edilen üstünlüğe dayanarak tam otorite iddiası"nda ifade edilir. Bu otokrasi bazen bir hanedanın kurucusu ve ilk yöneticisi, bazen ikinci, bazen de üçüncü yöneticisi tarafından meydana getirilir.[11] Bir hanedanın dört nes-

10. Güçle elde edilen otoriteye dayanan yönetim olarak mülkün bir tanımı için bkz. Q. v. I, s. 72/B. 43 ve özellikle s. 377 vd./B. s. 187 vd. ve benim KGS, s. 39 vd. Bu, insanın tabiatında olduğu için, o, Felâsife'nin ispata çalıştığı peygamberliğe ve onun kanununa ihtiyaç duymaz. Aslında insanlığın çoğu vahye sahip değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu peygamberliğin psikolojik ve "siyasi" yorumunu İbn Haldun'un reddi için bkz. benim *Al-Andalus* 'taki makalem (s. 82 vd.). Felâsife'ye ayrılan gelecek bölümlerde bu konuyu ayrıntısıyla ele aldık. İbn Haldun'un peygamberliğe yaklaşımı büyük ölçüde gelenekseldir; nebevi vahiy kanununa dayanan devletin üstünlüğüne inandığı halde, ilgisi güce dayanan devlet üzerinde yoğunlaşır. Felâsife'nin görüşlerinin aksine onun görüşü, devletin kaynağı, gelişimi ve sürekliliği için peygamberliğin ne tabiî ne de gerekli olduğu yolundadır. Güç-devleti topluluk halinde yaşayan akıl sahibi bir varlık olarak insanın tabiî ihtiyaçlarının gerekli kıldığı alışılmış siyasî örgütlenme biçimidir.

11. Bkz. Q. c. I, s. 300 vd./B. s. 66 vd.

li boyunca devlet şu beş aşamadan geçer: fetih, hanedanın büyümesi, zirveye ulaşma, gerileme ve çöküş. Devlet en büyük gücüne, genelde otokrasinin başarıldığı ikinci nesilde ulaşır.

İbn Haldun bu hanedan gelişim sürecini "Şahıslar gibi devletlerin de tabiî ömürleri bulunduğuna dair" adlı bölümde tasvir eder:

> "...Bir hanedanın hayat süresi her biri 40'ar yıl olmak üzere normalde üç nesli geçmez. Çünkü *ilk* nesilde zor hayat şartları, cesaret, vahşilik ve otorite (*mecd*) ortaklığı gibi bedevîlik hayatının kaba, medenileşmemiş özellikleri hâlâ korunmuştur.
> Onun için Asabiye'nin gücü devam eder... ve insanlar hakimiyet altına alınmalarına boyun eğerler. İkinci nesilde, mülkün etkisi altında insanların durumu bedevilikten şehir hayatına, zorlu bir mücadeleden rahatlık ve bolluğa, otoritede ortaklıktan otokrasiye doğru değişmiştir... Böylece Asabiye'nin gücü kısmen kırılmıştır... *Üçüncü* nesil ise —ilk neslin hatırasını yaşatan ikinci neslin tersine— bedevilik dönemini, sanki hiç varolmamış gibi, tümüyle unutmuştur. Bu şekilde gücün ve Asabiye'nin lezzetini kaybeder, çünkü artık iktidar kendi elindedir. İnsanlar rahatın doruğuna erişirler, çünkü hoş bir bolluk hayatına alışmışlardır... Asabiye tümüyle yıkılır; insanlar savunmayı, saldırıyı ve [düşmanı] takip etmeyi unuturlar..."[12]

Dışarıdan gelen saldırılara karşı koyamadıkları için, kendilerine yardımcı kiralamak zorunda kalırlar. İbn Haldun dördüncü nesilden pek az bahseder zira artık onun saygınlık ve otoritesi yoktur.

Bir hanedanın dört kuşağı devletin yurttaşların karakterini belirleyen beş aşamasına bu şekilde yayılır. Bunun için bu karakter ardarda gelen her aşamada değişir. "İlk aşamada [hakimiyete boyun eğmiş olan yeni grup] amacını belirler ve düşmanlarına

12. Tam referanslar için bkz. Q. c. I, s. 306 vd./B s. 170 vd. ve benim *KGS*, s. 15 vd.

karşı galip gelerek iktidarı *(mülkü)* [işbaşındaki] hanedandan alır. Bu aşamada [hükümdar] otoriteyi ele geçirmede, mülkiyet kazanmada ve [yeni ele geçirilen] toprakları savunup korumada adamları için örnek bir liderdir". Zaferi kazanmada yardımcı olan Asabiye'nin gerektirdiği gibi, kendisini yurttaşlarından ayırmaz.

"*İkinci* aşamada hükümran olur ve taraftarları olmaksızın tek başına yönetir; onların kendisiyle iktidarı paylaşma çabalarını engeller... Hanedanın efendisi kendi Asabiyesini meydana getiren kimselerin ve iktidardan eşit pay isteyen kendi yakın akrabalarının özgüvenlerini kırmak için adamlar kiralar, köle ve yardımcılar edinir... ve sonunda, kurduğu otoriteyi kendine hasrettiği ailesinde iktidarı pekiştirir...

"*Üçüncü* aşama yönetimin meyvelerinin devşirildiği kolaylık ve rahatlık dönemidir, zira insan mizacı zenginlik elde etmeye ve arkasında şöhret bırakmaya eğilimlidir."

Devlet başkanı vergi ve gelirleri düzenler, harcamasında tutumludur, ancak aynı zamanda abide ve saraylar diker, ailesine ve destekçlerine karşı cömerttir, müttefiklerini etkilemek ve düşmanlarının kalplerine korku salmak için askerlerine düzenli olarak ve iyi miktarda para öder.

Dördüncü aşamada "hükümdar seleflerinin meydana getirdikleriyle yetinir, dost ve düşman bütün hükümdarlarla barış içinde yaşar ve yapabildiği kadarıyla kendinden öncekileri taklit eder..."

"*Beşinci* aşama aşırılık ve israf dönemidir. Bu aşamada hükümdar şehvet ve zevk uğruna, atalarının yapmış olduklarını yıkar. Çünkü yakınlarına karşı cömerttir ve üstesinden gelemeyecekleri önemli görevleri kendilerine verdiği üst tabakayı kazanmak için düzenlediği şölenlerde eli açıktır... Bu şekilde halkı arasındaki soylu ve seçkin kimseleri ve seleflerinin taraftarlarını kaybeder. Onlar da kendisine karşı nefretle doludurlar ve onu yalnız bırakmak için aralarında anlaşırlar. Üstelik askerlerinin bir kısmını da yitirir, çünkü onların maaşlarını kendi zevki için harcar ve kendileriyle bizzat görüşmez... Bu aşamada hanedanın tabiî yaşlanması

[yani çöküşü] başlar, hanedan tedavisi bulunmayan müzmin bir hastalığa tutulur ve sonunda yıkılır."[13]

Görünen o ki, eğer bir nesilde, yani üçüncüde, üçüncü aşamadan dördüncüsüne geçişin yer aldığını varsaymazsak, bir hanedanın nesilleriyle, yönettiği devletin aşamaları birbirine karşılık gelmez. Ancak daha önemlisi, yönetimin mutlakiyetçi niteliği ve hükümdarın devletle özdeşleştirilmesi bunu kolaylaştırsa da, İbn Haldun'un devletlerin ve yönetici nesillerin dairevi hareketini ve bunların karşılıklı bağımlılıklarını tanımasıdır.

Bundan başka İbn Haldun devletin yükseliş ve inişi, yöneten ve yönetilenlerin psikolojik ve iktisadi faktörlerden etkilenen karakterleri ile, savunma ve güvenliğe dayanan siyasî düzenin istikrarı arasında bir bağlantı gördü. Mutlu çağa doğru ilerlemeci bir gelişim yoktur. Tabiî bir organizma gibi devlet de büyüme, olgunluk ve ölüme mahkûmdur.[14]

Yazarın bütün teorisi bir sadelik, cesaret, şiddet ve vurucu güç hayatı olan bedevilik ile, bu tabiî özelliklerin otokratik yönetim altında yerini yavaş yavaş barış, güvenlik, rahatlık, lüks ve zevk isteklerine bıraktığı şehir uygarlığı hayatı olan *hadâra* arasındaki temel ayırım üzerine kurulmuştur.[15] İbn Haldun'un teori-

13. Bkz. Q. c. I, s. 314 vd./B. s. 175 vd. Her şeyi bir sebep-sonuç ilişkisi içinde incelemek İbn Haldun'un özelliğidir. Daha önce gördüğümüz gibi, İbn Tıktaka ve siyasetnâme yazarları (özellikle de İbn Mukaffa') Hükümdarın yanındaki kimseleri isabetli seçmesinin ve orduya düzenli maaş ödemesinin gerekliliğini vurgulamış ve hükümdarın ticarete katılmasına karşı uyarmışlardı. Fakat hanedan, ordu ve maliye arasındaki yakın ilişkiyi keşfedip bunların aralarındaki bağlantıyı sebep-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmek İbn Haldun'a kaldı. Ayrıca bkz. benim *KGS*, s. 17 vd.

14. Devlete model olarak ailenin gelişimi için bkz. Q, c. I, s. 247 vd. /B. s. 136 vd. benim *KGS*, s. 13 vd.

15. Bkz. Q, c. I, s. 309 vd. /B. s. 172 vd. İbn Haldun bedevilikten medeniliğe olan kaçınılmaz geçişi vurgular ve sonuçta erkeğe özgü niteliklerin yozlaştığı ve lüks rahatın yaygınlaştığını belirtir. İnsan alışkanlıklarının dönüşümü kırsal hayattan şehir hayatına geçişle elele yol alır ve siyasî iktidar ve otoriteyi ters yönde etkiler. Tutumlu bir hayat tarzı yerini lüks bir eğlence hayatına ve ahlâkî çöküntüye bıraktığı zaman, sonucu belirleyen aşamaya ulaşılmış demektir. (Bkz. Q c: I, c. 251 vd., 301, 309 vd., 8. 5. 138 vd. 167, 172 vd.) Ayrıca bkz. benim KGS, s. 20 - 45.

sinin Murâbıt ve Muvahhidlerin tarihinin bir incelemesi üzerine inşa edilmesi önemlidir. Yazar bu savaşçı Berberi kabilelerin bedevilikten medeniliğe geçişini *Mukkadime*'sinde siyasî gelişimin aşamaları biçiminde ortaya koymuş ve *Kitâbu'l-'Iber*'inde detaylıca açıklamışır.

Mutlakiyetçi hükümdar ancak sayesinde iktidara geldiği Asabiye'yi zayıflatarak bağımsız yönetimini sürdürebilir. İçeride düzeni sağlamak ve dışarıdan gelen saldırılara karşı devletini korumak amacıyla bir orduya dayanmak zorunda olduğu için, önceleri güçlü bir Asabiye taşıyan destekçilerinin zayıflaması hükümdarı bunları paralı askerlerle değiştirmeye zorlar. Bu da vergilendirmeyle ya da sık sık ticaret ve sanayiye aktif katılım yoluyla toplanması gereken çok büyük bir miktarda para ister. Lüks ve rahat hayata götüren bir genişlik ve refah döneminden sonra kaçınılmaz gerileme başlar. Bu gerileme hükümdarı, halkını kendisinden soğutan ve iktisadi faaliyetlerine zarar veren koruma tedbirlerini almaya zorlar. Böylece de hanedanın ve devletin sonu gelir.

Ekonominin siyasî önemi bu mülahazalarda açığa çıkar. Bildiğim kadarıyla İbn Haldun, siyaset için ve bir devlette teşkilatlanan herhangi bir toplumun bütün hayatı için ekonominin önemini gören ilk Ortaçağ düşünürüydü. Bunların karşılıklı bağımlılığını vurguladığı birkaç örnek alıntılayalım.[16]

"Ücret ve aylıkları eksiltmek devletin gelirini eksiltir" başlığını taşıyan bölüm şöyle başlar:

> "Bunun sebebi şudur: Devlet ile hükümdar dünyanın en büyük pazarı hükmündedir... Devlet ve hükümdar mal ve paraya muhtaç olur, geliri eksilir, tükenir yahut da masrafları kısmazsa, dev-

16. İbn Haldun'u Marksizm'in bir öncüsü olarak görmekten sakınmalıyız. Okuyucu benim KGS'ye (s. 72, dipnot 1) başvurmalıdır. Sağlam bir ekonomi vazgeçilmez ise de, bu, devletin temellerinden yalnızca biridir. İster İslâm şeriatı üzerine, isterse de siyasî güç ve otorite üzerine kurulmuş olsun, devletin gelişimi ve istikrarında maddî refahla birlikte dinî görüşler, siyasî hırslar ve kültürel hedefler de rol oynar.

let hizmetinde bulunan memur, asker ve devleti koruyanların elindeki para da azalır... Bu suretle harcama güçleri azalmış, geçinme vasıtaları kısılmış olur. Halbuki bu kimseler [alıcıların] çoğunluğunu oluştururlar... Pazarlarda durgunluk başlar. Ticaret mal ve eşyasından az kâr gelir. Bu durgunluk devletin haraç kabilinden gelirini azaltır. Çünkü haraç ve diğer vergiler tarım, ticaret ve pazarlardan ve insanların kâr ve kazanç arzularından gelir. Gelirlerin bu yolla azalmasının bir sonucu olarak devletin parası azaldığı için, bundan devlet zarar görür. Para devlet ve halk arasında her iki yönde dolaşmalıdır. Ancak devlet parayı saklarsa halk kayba uğrar."[17]

Bu demektir ki, dengeli bir bütçe sağlıklı bir ekonomi için çok önemlidir ve siyasî düzenin istikrarının anahtarıdır. Devlet gelirlerinin siyasî ekonomideki önemli yeri şu alıntıda da açıkça görülür:

"Devletin başlangıç dönemlerinde vergilerin kişiler üzerindeki yükü hafiftir, ancak toplam olarak kayda değer miktardadır. Bunun sebebi dine uyan devletin yalnızca Şeriat'ın istediği yükümlülükleri yani zekât, haraç ve cizyeyi emretmesidir, ki bunların fertler üzerinde ağır bir yükü yoktur... Bunlar gözetilmesi gereken sınırlardır."[18]

Düşük bir hayat standardına ve hafif vergilere sahip olan tarıma dayalı bir kırsal ekonomi, ödülü refah olan çok çalışmayı teşvik eder. Fakat hükümdarlar iktidarı ele aldıklarında, çok daha yüksek bir hayat standardı olan şehir hayatı giderek artan taleplerle geldiği için, çiftçi, zanaatkâr ve tüccardan ağır vergiler alınır. Üretim ve kâr azalır, çünkü devletin iktisadi hayatıyla ilikili olan herkesten teşvik kaldırılmıştır.

17. Bkz. Q, c. I, s. 92 vd. /B. s. 286.
18. Bkz. Q, c. II, s. 79/B. s. 279. Burada devletin iyiliği için dinî bir idarenin taşıdığı büyük önem açıkça ifade edilir.

İktisadî ve siyasî gelişme elele gider: "Hükümdarın ve çevresindekilerin serveti hanedanın orta devresinde en fazladır" başlıklı bölüm hükümdarın, bir zamanlar kendisini destekleyen Asabiye'nin aleyhine otoritesini pekiştirmesini inceler. Sonuç olarak hükümdarın paralı askerlere ve yardımcı kuvvetlere ve dolayısıyla hizmetleri için kendilerine ödenecek paraya ihtiyacı iyice artar. Bu da kaçınılmaz olarak artan vergilendirmeye, lüks saray hayatına, hükümdarın eski destekçilerinin güçsüzleşmesine ve nihayet hanedan ve devletin yıkımına yolaçar.[19] Çünkü "sadece vergiler ve toplanması hükümdarın servetini artırır... Bu ancak onun varlıklı sınıflara karşı adil olup onları gözetmesiyle mümkündür. Bu sınıflar da umutludurlar ve servetlerini artırmaya başlarlar, böylece hükümdarın geliri büyük ölçüde artar. Bunun tersine, eğer hükümdar ticaret ve tarımla uğraşırsa bu halkın zararına olur ve hazine için de tam bir felakettir..."[20]

İktidardaki hanedanın ve onun yardımcıları ve asalaklarının kötü örnek olmasıyla, rahatlık ve lüks içinde cesaretin, erkekliğin ve çalışma zevkinin kaybolduğu bir ortamda kötü alışkanlıklar halk içinde yaygınlaşır.[21]

İbn Haldun'un ifadesinden anlaşılıyor ki, Şeriat'a dayanan bir devleti değil, tersine iktidarın devamı için paralı bir orduya bağımlı olan bir baskı rejimini inceliyoruz. Vahiy üzerine kurulan ahlâkî hukuka dayalı devletten çok, bu güç-devletinde hükümdarın ve çevresinin siyasî ve iktisadi bencilliği suistimallere yol açar.

Ahlâk dersi vermekten uzak duran İbn Haldun, ahlâkî yanlışlık ve eksiklikleri ahlâk kurallarının açık bir ihlâli ya da ilâhî cezayı gerektiren bir günah olarak eleştirmez. Bunları devlete nisbet-

19. Bkz. Q, c. II, s. 87 vd./B. s. 283 vd. Buradaki devlet güç-devletidir.

20. Bkz. A.g.e., Anlıyoruz ki, İbn Haldun özel mülkiyeti tabiî bir şey olarak kabul eder ve "devlet-kapitalizmi"ne karşıdır (ayrıca bkz. yukarıdaki dipnot 16). Onun başta gelen kaygısı devletin, ve devletin yararına halkın düzeni ve refahıdır.

21. Önceki üç notta alıntılanan ve bahsedilen kısımlara ek olarak, ayrıca bkz. Q, c. II, s. 82 vd./B. s. 280 vd. Siyasetin iktisatla ilişkisi meselesi için, krş. benim KGS'deki (s. 71-92) "Staat und Wirtschaft" başlıklı bölüm.

le inceler, siyasî önem ve anlamlarını belirtir, iyi yönetim ve kamu refahı üzerindeki çok zararlı etkilerini dile getirir. Siyasî suçlara da göz yummaz. İbn Haldun burada insan bedeniyle karşılaştırılabilen ve aynı sebep-sonuç kanununa tabiî bulunan bir organizma olarak devletin hastalığını teşhis eden bir siyaset bilimcisi sıfatıyla göze çarpar. İslâm devletlerini incelemiş olduğu halde, bu genel kanunu, ideal hilâfetten bağımsız olarak, özelde devlet, genelde ise insan uygarlığı için bulmuştur. Ancak müstebidin koyduğu ağır vergi ve gümrüklerin Şeriat'ın istediğine göre farklı, hatta aşırı olduğunu söylemesi, norm ve ölçü olarak bu ideal kanunu kabul ettiğini açıkça gösteriyor. Şeriat zekatı ve zimmilere haraç ve cizyeyi emreder. Özel mülkiyeti insanın elinden alınamayan bir hak olarak garanti altına alır. Eğer hükümdar bazı zanaat ve ticareti tekeli altına almak amacıyla halkın varlığına el koyarak ya da onları satmaya zorlayarak halkın geçim yolunu tıkarsa, Müslüman İbn Haldun bunun açıkça Şeriat'a karşı gelmek olduğunu belirtir. Ayrıca bunun hanedanın çıkarlarına aykırı olduğu ve devlete büyük, hatta onarılamaz zararlar verdiği yorumunu yapar.

İbn Haldun yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiye bir bölüm ayırır: "Aşırı sertlik devlete zarar verir ve çoğu zaman da onu yıkar." Tebaanın ve devletin refahı —melik veya sultan olsun— hükümdar ile tebaa arasındaki iyi ilişkiye bağlıdır.

> "Hükümdarın önemi tebaayı yönetmesi ve onların işlerine gözkulak olmasıdır... Eğer bütün gerekleriyle onun yönetimi iyi ise, yönetimin amacı en iyi biçimde gerçekleşmiş olur. Zira yönetim iyi ve düzenliyse, bu halkın yararınadır, yoksa kötü ve adaletsizse onların zararınadır ve mahvına sebep olur... Halka iyi davranmak iyi yönetimin özelliklerindendir. Koruma da biyledir, zira tebaasını koruma yoluyla hükümdarın karakteri mükemmel olur. Şefkat ve iyi muamele halkın geçimine gözkulak olmayı da içerir. Tebaaya karşı dostça davranmak temel bir ilkedir."[22]

22. Bkz. Q, c. I,s. 339 vd./B. s. 188 vd.

En önemli endişenin kamu refahı ve devletin çıkarları olduğunu görüyoruz. Bunların hepsi doğru yönetim tarzına *siyâse*ye bağlıdır, ki İbn Haldun buna bir bölüm hasreder: "İnsan uygarlığı işlerini düzene sokan siyasî yönetime ihtiyaç duyar." Burada yazar şunları söyler:

> "Başka bir yerde belirttiğimiz gibi, birarada yaşama insanoğlu için gerekli ve (incelediğimiz) uygarlığın anlamıdır. Toplu halde yaşayan insanlar kendilerini emanet edecekleri sınırlayıcı bir otoriteye (*vâzir*) ve idareciye (*hâkim*) ihtiyaç duyarlar. Yöneticinin insanlar üzerindeki otoritesi, bir yandan, ceza ve mükâfat karşılığında onlardan itaat isteyen Allah'ın gönderdiği kanuna; öte yandan da yöneticiden gelecek mükâfatın umuduyla insanların itaatini talep eden aklî yönetime [yani, insan aklının ortaya koyduğu kanuna] dayanır... İlkinin [yani siyâse-i dîniyyenin] yararı hem bu dünyada hem de öbür dünyada görülür, çünkü kanun koyucu sonuçta insanların en çok yararına olan şeyi bilir ve kulların ahiret saadetini gözetir. Ne var ki ikincisinin yararı yalnızca bu dünyada gerçekleşir. Sizin *es-Siyâsetü'l-medeniyye (politeia)* [yukarıda anılan yönetim türlerinden üçüncüsü] diye duyduğunuz şey bu bölüme ait değildir. Felsefeciler bununla, bu toplumun yurttaşlarının her birinin üzerine kendi mizacına göre zorunlu olan şeyi kastederler, ki böylece insanlar hiçbir yöneticiye ihtiyaç duymazlar. Böyle bir topluma el-Medînetü'l-fâdıla, ideal devlet [yani Eflatun'un devleti] denir, yönetimi için gerekli kanunlar da *es-Siyâsetü'l-medeniyye* diye adlandırılır. Felsefecilerin maksadı kamu yararını araştıran bir siyaset değildir, zira onların siyaseti farklıdır. Onlara göre ideal devletler ya çok enderdir ya da hiç gerçekleşmez, bu yüzden onu sadece teori olarak tartışırlar."[23]

Felsefecilerin ideal devleti hakkındaki görüşünü ve onların siyaset hakkındaki görüşlerine muhalefetini değerlendirmek için burada İbn Haldun'un açıklamasına ara verelim. Yazarın tecrübeye

23. Bkz. Q, c. II, s. 126 vd./B s. 302 vd. Krş. benim yukarıda dipnot 6 ve dipnot 10'da alıntılanan makalem.

dayanan gerçekçiliği, onların hipotezini sadece bir teori sayarak reddetmeye götürüyor. Onların peygamberlik ve vahiy kavramlarına, en azından Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ilgilendirdiği kadarıyla, şiddetle karşı çıkar. Peygamberliğin insan mizacının gerekli bir şartı olduğu ve vâzi'in şer'an gerekli bulunduğu yolundaki iddialarını ispatlanmamış diye inkâr eder. Peygamberler ortaya çıktıktan hem önce hem de sonra insan topluluğunun varlığına işaret eder; çünkü insanlığın büyük bir kısmı peygamberler ve nebevî kanunlar olmaksızın yaşarlar. Onların yöneticileri, iktidarları yoluyla ya da taraftarlarını birleştiren Asabiye aracılığıyla kendileri üzerinde otorite kullanırlar.[24] Yazar kendine destek olarak Selef'in görüşüne başvurur. Peygamberlik için otorite Şeriat'tır, akıl değil. Daha önce gördüğümüz gibi, nebevî kanun koyucu insanın bu dünyadaki refahı ve öbür dünyadaki mutluluğu için gerekeni Şeriat'ta —yalnızca orada— sunar. Bu kanuna boyun eğen mü'minin içinde *vâzi'* vardır, çünkü bu kanun vahyin tabiatında mevcuttur. Ancak din insan üzerindeki etkisini yitirdiği ve *Şer'* de bir ilim[25] haline geldiği zaman, insanoğlu kısıtlayıcı kanunlara *(ahkâm vâzi'a)* ihtiyaç duydu. İbn Haldun'a göre bundan dolayı *vâzi'* İslâm Şeriat'ının öngördüğü haricî bir otorite değildir ve peygamber de bir yönetici değildir. Muhtemelen bu, (daha sonra göreceğimiz) Felâsife tarafından ileri sürülen nübüvvetin siyasî yorumuna bir reddiyedir.

---

24. Bkz. Q, c. I, s. 72/B. s. 43 vd. Hiç kuşkusuz burada İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'ı ve özellikle de peygamberliğin ispatıyla ilgili bölüm zihnindedir.

25. Bkz. Q, c. I, s. 232/B. s. 126 vd. ve benim KAF, s. 82. İbn Haldun mü'minin amellerine yön veren imanın zamanla zayıfladığını ve uzun, yoğun bir çalışmayla elde edilen fıkhın koruyucuları, öğreticileri ve yorumcuları olan âlimler ile halk arasında büyük bir boşluk bulunduğunu gözlemledi. İslâm, tıpkı Yahudilik gibi, din adamı ve halk gibi bir ayrımı reddeder. Ancak, etnik sosyal ve kültürel açıdan tekdüze olmayan İslâm İmparatorluğundaki hayatın gittikçe artan farklılaşması ve karmaşıklığın uzmanlaşmayı gerekli kılması kaçınılmazdı. Bu yüzden, her şeyi kuşatan Şeriat ilmi ve onun dört mezhebe göre yorumlanan ayrıntıları konusunda eğitim gören bir alimler sınıfı ortaya çıktı. Fıkıh gittikçe daha karmaşık bir hale geldi, ve siyasî kaygılar orijinal hilâfette temsil edilen İslâmî hayata daha fazla tecavüz ettikçe, fıkhın Müslümanlar üzerindeki etkisi azalmaya başladı.

Peygamber herşeyden önce bir kanun koyucudur; onun vekili ve halefi olan halife ise ümmeti cemaat içinde tutan Şeriat'ın emri altındaki yöneticidir. Hulefa-i Raşidin ve sahabe zamanında Şeriat tek hâkim kanundu. Dinin zayıflaması dönemin hilâfetinin Muaviye ve Emevîlerin mülküne dönüştüğü zamana rastladı. Bu aynı zamanda bedevilikten medeniliğe geçişin yer aldığı ve İslâm'ın geniş bir imparatorluğa yayıldığı devirdi. Şeriat'ın özünde var olan *vâzi'*, hükümran bir idarecinin gücü ve fethi üzerine kurulan bir devletin *vâzi'*ine yerini bıraktığı için, mülkün kısıtlayıcı kanunlarının düzenlediği şehir hayatı cesaret ve kendine güvenin tedricen kaybına yolaçtı. Halkı yönetirken kullandıkları kanunların asıl kaynağı Şeriat da olsa, bu yüzden ibni Haldun Müslüman melik ya da sultanın siyasî sistemini *siyâse akliyye* diye tanımlar. O şöyle der:

> "Akla dayanan siyaset iki biçim alabilir. İlkinde, genelde refah, özelde de yönetiminin sürmesi konusunda sultanın çıkarı gözönünde bulundurulur... Allah toplumumuzda ve dört halife döneminde onu gereksiz kıldı, çünkü Şeriat'ın kanunları genel ve özel refah hususunda onu gereksiz kılar. Mülkün kanunları Şeriat'ın içine dahil edilmiştir.
> İkinci biçimde, hükümdarın yararına önem verilir; zor ve üstün güç yoluyla mülkün kendisi için pekiştirilmesine çalışılır; [halkın] genel refahı ise ikinci plândadır. Böyle bir yönetim (Siyâse) Müslüman ya da gayrimüslim bütün diğer krallarınki gibidir, tek fark ise Müslüman sultanların ellerinden geldiği kadarıyla Şeriat'ın buyruklarına uygun hareket etmeleridir. Bu yüzden onların kanunları Şeriat buyrukları, ahlâk kuralları, [siyasî] topluluğa özgü düzenlemeler, iktidar ve Asabiye'yle ilgili gerekli şeylerden meydana gelir. Şeriat'ın buyrukları en önde gelir, sonra ahlâk kurallarıyla felsefeciler, [bundan sonra da] hayat tarzlarıyla krallar."[26]

---

26. Bkz. Q, c. II, s. 126 vd./B. s. 303.

İbn Haldun'un argümanındaki değişik kaynaklı faktör ve güçlerin etkileşimine dikkat edelim: Bir yanda ferdî olduğu kadar kollektif bir unsur olan İslâm, öte yanda güç (iktidar) ve korunması.

Nebevî vahiy kanununa dayanan ve hilâfetçe temsil edilen *siyâse dîniyye* ile, fetihle kurulan, aklın ortaya koyduğu kanunlara dayanan ve güç-devleti mülkte gerçekleşen *siyâse akliyye* arasındaki ayırım çok önemlidir;[27] bu ayırım İbn Haldun'un mevcut toplum ve uygarlığını araştıran tarih incelemesinin altında yatar. Yazar siyasî teşkilâtlanmanın ilkelerini, devletin nasıl yol aldığını ve nasıl işlediğini keşfetmeye eğilmiştir. Bu tahlildeki referans noktası İslâm Şeriatı, yani kanun koyucunun kurduğu bir teokrasinin anayasasıdır. "Hilâfet ve imametin anlamına dair" ve "Hilâfetin dinî yönü" isimli bölümlerde, tıpkı Mâverdî ve diğer fıkıhçılar gibi hilâfeti, dini koruma ve dünyayı idarede kanun koyucuya vekâlet etme olarak tanımlar.

İbn Haldun'un siyaset düşüncesine katkısı iki önemli bulguyu içerir. Bunlar empirizm ve gelenekçiliğin onun araştırıcı beyninindeki kaynaşmasının sonucudur. Bu bulgular şunlardır: a) Hilâfet İslâm imparatorluğunun mülkünde hayatını sürdürmüştür. b) Hilâfette tümüyle belirleyici faktör olmasa da, din mülkte önemli bir faktör olarak kalmaya devam eder. Yazar kendi İslâmî tecrübesini genelde topluma ve uygarlığa uygular. Böylece öncelikle teolojik olan bir devlet kavramını güç-siyasetine dayanan bir devlet kavramıyla birleştirir, ancak bunu yaparken yerleşmiş İslâmî kabulleri hiçbir şekilde terketmez, çünkü ruhanî ve dünyevî iktidar hali-

27. İbn Rüşd aynı ayırımı yapar. Krş. benim makalem: "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd" (PIR), BSOAS, c. XV, 2 (1953, s. 273 vd., ve ayrıca bu kitapta onun siyaset felsefesine ayrılan bölüm. Yahudi düşünürler arasında Maymonides aynı tavrı alır. Fakat o ve İbn Rüşd vahiy kanununu (Yahudilerde Torah, Müslümanlarda Şeriat) Eflatun'un Nomos'uyla karşılaştırırken, İbn Haldun siyasî aklı, mutlak hükümdarın aklını düşünür. Zira ona göre felsefecinin aklı tümüyle teorik ve hayalî bir tarzda devlete uygulanır. Belki de bu karşılaştırma metafizikçinin saf aklına karşılık siyaset düşünürünün pratik aklı biçiminde tasvir edilebilir.

fe veya imamda birleşmiştir. Ancak bu demek değildir ki, yalnızca bir derece farklılığı vardır, yani din ya hâkim idare unsuru, denkler arasındaki ilk ya da (çok önemli olsa da) birçok faktörden yalnızca biridir. Çünkü İbn Haldun tekrar tekrar ifade ediyor ki, hâkimiyet iktidar arzusu kadar gereklidir, tahakküm altına alma tabiîdir ve Asabiye siyasî liderliğe aday olan bir adama yeterli desteği sağlayacak benzer görüşlü yeterince insanı biraraya getirebilirse, dinin çağrısı olmadan da iktidar elde edilebilir ve hakimiyet kurulabilir. Ancak Müslüman yazarımız dinin Asabiye'ye verdiği (çoğunlukla kesin) desteğin altını çizer. Din başlangıçta soy birliğine ya da ortak maddî çıkarlara dayanan bir itici gücü, birbirlerine kenetlenmiş aktivistlerden oluşan bir grubun enerji ve motor gücünün pekiştirdiği karşı konulamaz bir manevî etkiye dönüştürür. Bu, özellikle yayılma ve bir dünya devletine dönüşme döneminde İslâm için geçerlidir.

İbn Haldun dinî şevkin zayıflamasının hilâfetin dünyevî kısmını güçlendirdiğini ve sonunda onun mülk biçimindeki mutlak monarşiye dönüşmesine yolaçtığını doğru olarak tespit etmiştir. Öte yandan din, peygamberlik ya da tebliğ yoluyla olsun, kendisinden, büyük imparatorlukların doğduğu kaynaktır. Çünkü aksi halde düşmanlık ve karmaşanın Asabiye'yi bozabileceği yerde, din kalpleri birleştirir, insanı yararsız dünya arzusundan alıkoyar; doğruyu ve hakikati arayan insanları Allah'a yöneltir.[28] "Dine davetin Asabiye'nin gücünü artırdığı..."[29] iddiasına destek olarak İbn Haldun, düşmanlarının sayıca üstünlüğüne rağmen, dinî şevklerinin Asabiye'lerini karşı konulamaz derecede güçlendirdi-

28. Bkz. Q, c. I, s. 284/B. s. 157. Bu İbn Haldun'un sekizinci sûrenin 64. ayetinin tefsiridir. Fakat yazar dinin olumsuz yanını da görecek kadar gerçekçidir; bir kere iman yönlendirilmiş itaat ve uysal teslimiyetin emri altına girdi mi, dinin aktif bir siyasî hayat için gereken erkeklere özgü erdemler üzerindeki ters etkisi ortaya çıkmaya başlar.

29. Bkz. Q, c. I, s. 284 vd./B. s. 158. Ayrıca krş. benim KGS, "Staat und Religion" başlıklı bölüm, s. 50 vd.

ği Fas'taki Murâbıtları ve Lamtûna'yı örnek gösterir. Daha sonra da bu şevkin zayıflamasıyla bu toplulukların, daha önce yendikleri topluluklarca nasıl ortadan kaldırıldıklarını anlatır. Bir başka deyişle, dinî şevk ve heyecan iktidar arzusuna güçlü bir teşvik sağlar ve böylece, önceleri insanın hayvanlarla paylaştığı aşağı tabiatının parçası olan şeyi yüceltir. Bu, —ruhun öfkeyle ilgili bölümüne denk olan— *gazap*tan ve şehvetle ilgili *hayavâniye*den kaynaklanan *tağallüb* (hükmü altına alma) ve *kahr* (zor) ile ifade edilir. İbn Haldun bu terimleri Felâsife'nin psikolojisinden alır, ki orada Eflatuncu-Aristocu bir anlam taşırlar.

Başlangıçtaki çabadan, yani iktidarın ele geçirilip devletin kurulmasından sonra bu tabiî güçler güç kaybederler. Din insanın yüce amacını ve kurtuluşunu vurgulayarak yöneten ve yönetileni birleştirdiği sürece devletin hayatı garanti altındadır. İbn Haldun dinin ahlâkî ve medenileştirici yönlerinden çok siyasî önemiyle ilgilenir. Buna karşılık, bir idealin gerçekleştirilmesi ve dinî örüşlerin pratik hayatta etkili bir biçimde uygulanması için güç ve iktidarın gerekli olduğunu bilecek kadar gerçekçidir ve "Asabiye olmadan davet (tebliğ) tamamlanmaz" adlı bölümde bunu vurgular. Bir hadis kendisine yardımcı olur: "Allah, kavminin koruması olmadan bir peygamber göndermemiştir." Eğer bu, peygamberler için bile geçerliyse, gerisini siz düşünün. İbn Haldun bu ilkeyi, Allah'ın yalnızca zorbalığı ortadan kaldırmaya gücü yetenlerden istediği zorbalığa karşı isyana kadar genişletir. Yine destek olarak bir hadisi zikreder: "Sizden biriniz Allah'ın hoşlanmadığı birşey görürse onu eliyle, eğer gücü yetmezse diliyle değiştirsin. Fakat bunu bile yapamazsa, o zaman en azından kalbiyle buğzetsin."[30]

İbn Haldun'un açıkça tanıdığı hilâfetin tabiatını ve maksadını belirleyen şey dinî inancın ve siyasî iktidarın bu şekildeki bir

30. Bkz. Q, c. I, s. 286 vd./B. s. 159. Ayrıca krş. benim KGS, s. 53 vd. Bu pasajdan anlaşıldığı gibi, gerçekçilik ile uydurma çözümler arasındaki ayırım çizgisi oldukça incedir.

bileşimidir. Devleti olduğu gibi gözlemleyen yazar bu bilgiden, hilâfetin mülke dönüşmesinin tabiî ve kaçınılmaz olduğu sonucuna varmıştır. Aynı zamanda şuna da iyice inanmıştır ki, mülk insanın bu dünyadaki refahını sağlamaya kadir olsa da, bu bile Şeriat kanunlarının yardımıyla daha mükemmel biçimde başarılır, çünkü nebevî kanun koyucu insanın hem dünya hem de din işlerinde yararına olan şeyleri en iyi şekilde bilir: "Bu yüzden eğer mülk İslâmî ise, mertebe olarak hilâfetten sonra gelir ve her ikisi birbirine bağlıdır. Ancak mülk dinî cemaatin *(mille)* dışındaysa, o zaman tecrit edilmiştir."[31] İslâm'daki siyasî teşkilâtlanma daha en başta hilâfet biçimini aldığı için, mülke dönüşmesinden sonra da önemini ve karakterini korumuştur;

> "yani gözle görünen bir değişiklik olmaksızın din, mezhep ve ibadetlerin seçimi ve hakikatin yollarının takip edilmesi aynen devam etmiştir, ancak o zamana kadar dinin temsil ettiği kısıtlayıcı otoritenin (vâzi') yerini Asabiye ve kılıç almıştır. Muaviye, Mervan ve oğlu Abdülmelik zamanında olduğu gibi Abbasî halifelerinin ilk günlerinden Harun Reşid ve bazı oğullarına kadar geçen dönemde durum böyleydi. Böylece hilâfetin özelliği kayboldu, sadece adı kaldı, devlet saf ve açık bir mülk oldu. Baskı ve tahakküm zirveye ulaştı ve güç, çeşitli arzular ve şehvanî zevkler uğruna kullanıldı. Abdülmelik'in oğulları ve Abbasîler'de de Harun Reşid'in halefleri döneminde bu hal hâkimdi. Hilâfet ismi, Arapların Asabiye'sinin sürmesi sayesinde hayatta kaldı. Hilâfet ve mülk iki dönemde birbirleriyle kaynaştılar, ancak o zaman da, Arapların ortadan kaybolması, kabilelerinin dağılması ve işlerinin bozulmasıyla hilâfetin kendine özgü niteliği ortadan kalktı... Bundan dolayı açıkça görülüyor ki, başlangıçta mülk yoktu, hilâfet vardı, daha sonra bunların karakterleri birbirine karıştı ve sonunda mülk, Asabiye'si hilâfetin Asabiye'sinden ayrıldığı vakit [hilâfetten] ayrılarak tek başına kaldı."[32]

---

31. Bkz. Q, c. I, s. 373 vd./B. s. 207 vd.

32. A.g.e., İbn Haldun'un buradaki hilâfetten mülke geçişi açıklaması yalnızca siyasî en-

İktidarın Arap aristokrasisinden Fars modeline göre yöneten Fars tarzı müstebid (otokratik) hükümdarlara geçmesi, burada, Arap dayanışmasının ve itici gücünün (Asabiye'sinin) ve siyasî bir itici güç olarak İslâm'ın zayıflamasıyla açıklanır.

Müslüman bir tarih gözlemcisi olarak İbn Haldun bu dönüşümü siyasî gelişmeleri büyük ölçüde belirleyen psikolojik şartların tabiî sonucu olarak ifade eder. Hükümdar tebaasına karşı olan yükümlülüklerini yerine getirdiği, yani insanların hayat ve mülklerini koruduğu ve refahlarıyla ilgilendiği müddetçe, İbn Haldun bu durumu kınamaz. Buna karşılık hükümdarın otoritesi tanınır ve yönetimi kabul edilir. İbn Haldun nebevî kanun koyucunun, kanununda insan tabiatına gereken ilgiyi gösterdiğine ve yalnızca aşırılığı kınadığına dikkat çekmeye çabalar:

> "Şunu bil ki, kanun koyucu için bütün dünya... ancak ahirete götüren bir yoldur,[33] zira üzerine binecek hayvanı olmayan kimse hedefine ulaşamaz. Kanun koyucunun niyeti insanların yaptıklarını yasaklamak veya kınamak ya da onları meydana getiren güçleri tamamen yok etmek değil, fakat onların yönlerini hakikatin amaçlarına doğru mümkün olduğunca çevirmektir, ki böylece bütün niyetler doğru olsun ve [insanın arzu ve emellerinin] yönü tek bir yön [yani Allah ve ahiret yönü] olsun."[34]

---

dişelere dayanır. Bu onun asabiyeyi vurgulamasından bellidir, her ne kadar asabiyenin din ve akîde ile içiçe olduğu ihmal edilemezse de. Fakat her ne kadar önceki varlığının bir gölgesi durumunda olsa da, hilâfeti koruyan şey asabiyedir, Şeriat'ın gerçekliği değil. İbn Haldun'un sözleri kullanıldığı yere ve vurgulamak istediği belirli noktaya göre anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir. Sözleri başka bir meselede açıkça çelişkili duruma düşebilir ve böylece okuyucuda kaçamak ya da tutarsız sözler izlenimini bırakabilir. Dinin siyasî yapı ve istikrar üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileri buna bir örnek olarak verilebilir. Ancak orijinal hilâfetin ideal şeriat-devletinden başka, İbn Haldun hüküm verme ve Şeriat-devletine hakim olan mutlak değerler üzerine kurulu mülk üzerinde ısrar etme peşinde değildir. Yazarın ifadeleri her zaman görecelidir, ve tarafsız bir gözlemci olarak incelediği tabiî bir siyasî gelişmenin belirli bir aşamasındaki belirli bir durumun ürünüdür (ayrıca krş. dipnot 25 ve dipnot 28).

33. Kelime anlamı: "binek".

34. Bkz. Q, c. I, s. 364 vd./B. s. 202. Burada Müslüman İbn Haldun konuşur ve ina-

Bu doğrultuda İbn Haldun Asabiye'nin soy ve soyla övünmeyi içerdiği eleştirisini inceler. Hakikate ve Allah yoluna yöneltilmesi şartıyla, doğru uygulanan ve anlaşılan Asabiye'nin arzu edilen bir şey olduğunu belirtir. Çünkü:

> "eğer kanun koyucu onu ortadan kaldırsaydı, kanunlar işlerliğini yitirecekti, zira onlar ancak Asabiye'nin yardımıyla fonksiyonlarını tam anlamıyla yerine getirebilirler... Aynısı melik için de geçerlidir. Kanun koyucu onu kınadığı zaman, adil otoriteyi, dinin yeterli zorlamasını ve [kamu] refahıyla ilgilenmeyi değil, fakat gereksiz tahakkümü kınamıştır... Çünkü eğer melik, insanlar üzerindeki egemenliğinin Allah yolunda olduğu hususunda samimiyse ve insanlara Allah'a ibadeti ve cihadı emrederse, bu kınanacak bir tavır değildir."[35]

Kuşkusuz İbn Haldun dine (yani pratikte İslâm Şeriat'ına) mevcut devlette ilk yeri olmasa da en azından çok önemli bir yer verir. İslâm tarihini incelemesi ve Fas'taki İslâm devletlerini gözlemlemesi ona, ideal Şeriat'ın ideal talepleriyle siyasî gerçeklik arasında daima bir boşluk bulunduğunu öğretti. Ancak kuvvet politikasının çıkarları bazen Şeriat'ı bir kenara bıraksa bile, Şeriat'ın teorik geçerliliği ve her şeye hâkim otoritesi hiçbir zaman sorgulanmamıştır. Geniş kapsamlı ve sık sık uzlaşmacı tavizlerine rağmen Mâverdî, İbn Cemâ'a ve İbn Teymiyye gibi fıkıhçılar hukukun saflığını korumaya çabaladılar ve kanunlara göre yönetimin nasıl olması gerektiğini gösterdiler. Şeriat'ın teorik otoritesi-

---

nanların ahiretini garantileyen bir adalet ve doğruluk hayatı aracılığıyla ferdî kurtuluşa götüren bir rehber olarak ilahî vahiy kanununun üstünlüğünü vurgulayarak açıkça taraf tutar. Krş. notlar: 25, 28 ve 32.

35. Bkz. Q, c. I, s. 366/B. s. 203. Mâverdî, İbn Cemâ'a ve İbn Teymiyye için krş. Böl. 2. Özellikle İbn Teymiyye Şeriat ilkeleri ve onun doğru uygulanması doğrultusunda siyasî ve sosyal hayatın ıslahını hedefledi. İbn Haldun ise her ne kadar zulme ve zorbaca yönetime aynı derecede karşı olsa da, yalnızca gözlem ve teşhisle yetindi. Ayrıca Kamil Ayad'ın kitabının incelenmesi için Bkz. H.A.R. Gibb "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", BSOAS (1933), s. 31-9, ve benim KGS.

ni aynı derecede tanıyan İbn Haldun dikkatini bulunduğu şekliyle devlete çevirdi ve onun neden öyle bulunmak zorunda olduğunu gösterdi. Yazar özlemini teoride kanunu İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in Şeriat'ı olan İslâm devletleriyle sınırlar; etkileşim ve karşılıklı bağımlılıklarını vurgulayarak başka faktörleri tartıştığı halde, siyasî bir faktör olarak hukuk tartışmasına kitabında özel bölümler ayırmaz. Devletin hayatını düzenleyen kanunlar dolayısıyla mülkün bileşik tabiatına dikkat çekmesi daha fazla kayda değer. Çünkü devlet hukukunun kaynağı ne olursa olsun —ister nebevî kanun koyucu aracılığıyla Allah, isterse önde gelen aksiyon adamı ve bilginler aracılığıyla insan aklı olsun— bir devlet sadece bir hukuk temeli üzerine kurulabilir. Yukarıda zikredilen "Hilâfet ve imametin anlamına dair" başlıklı bölümde İbn Haldun hükümdarın bencillik ve keyfiliğini kontrol altına alma ihtiyacıyla siyasî kanunlar (kavânîn siyâsiyye) —yani, siyasanın idaresini ve zorla iktidarını ele geçiren hükümdarla tebaası arasındaki ilişkileri düzenleyen kanunlar— yapılmasını haklı gösterir. Bu tür kanunların yokluğunda, hükümdar tebaasına kapasitelerinin ötesinde yük yükleyebilir ve onlar da ayaklanabilirler.

Eğer devlet İslâmî ise, hükûmet Allah'ın vahyedilmiş kanunu Şeriat'a dayanan bir yönetim —*siyâse dîniyye*— olacaktır. Şayet hükûmet insan aklıyla yapılan siyasî kanunlara dayanırsa, o zaman bir *siyâse akliyye* olur. İslâm öncesi İran'ında durum böyleydi.[36] Farklı siyasî idare türleri zaten tartışıldı, ancak ben burada onlara başka bir sebeple, hukukun siyasî yönünü vurgulamak için atıfta bulunuyorum. Bu İbn Haldun'un kullandığı *kavânîn siyâsiyye* teriminde ve yazarın şu yorumunda ima edilmiştir: "Eğer devlet böyle bir siyasaya —hukuken bağlayıcı kural ve düzenlemelere dayanan yönetime— sahip değilse, işleri düzen içinde değildir ve otoritesi de tamam değildir."[37]

---

36. Bkz. Q, c. I, s. 342/B. s. 190. Fârâbî ve onu takip eden İbn Bâcce ile İbn Rüşd eski İranlıların mutlakiyetçi bir ruhban yönetimine sahip olduklarını belirtir.
37. A.g.e.

Nebevî kanun koyucunun koyduğu kanunun kanunların en iyisi olduğu ve sadece aklının kendisine yol gösterdiği beşerî kanun koyucununkinden üstün olduğu konusunda İbn Haldun'un hiçbir kuşkuya yer bırakmaması çok önemlidir. Nebevî kanun koyucu şunu kasteder:

> "Tek başına bu dünya insanın amacı değildir, zira o tamamen yararsız ve boşunadır, çünkü sonu ölüm ve yokluktur. Allah şöyle der: "Sizi eğlence olsun diye mi yarattığımızı sanıyorsunuz?" (Sûre 23:117). İnsana hasredilen şey, Allah'ın yolu olarak kendisini ahirette mutluluğa eriştiren dinidir... Allah'a ibadet, ticaret ve insan topluluğu için doğal olan yönetim (mülk) gibi bütün işlerinde insana yükümlülük veren kanunlar ortaya çıktı. Böylece bunlar yönetimi Allah'a doğru sevketti ve herşey Şeriat'ın kapsamı ve sahası içinde kaldı."[38]

Siyâse dîniyye ile *siyâse akliyye*nin birbirinden ayrı sahalarının daha önceki açıklamasıyla birlikte, bu paragraf gösteriyor ki, İslâm'ın dinî hukukuna dayanan devletin, Allah'ın yaratığı olarak ahirette dünya hayatının hesabını vermek zorunda olan ferde gözkulak olma sorumluluğu vardır. Rasyonel hukuka dayanan devlet ise sadece toplumun düzeniyle ve üyelerinin refahıyla ilgilenir. İslâm devleti konusunda yazan bir Müslüman olarak İbn Haldun dinî hukukun yalnızca siyasete etki eden yönlerini tartışır. Genelde Mâverdî'yi takip eder ve kaynak olarak ondan açıkça iktibaslarda bulunur. Halifede aranan şartları yazarken —Bölüm 2'de gördüğümüz gibi— Kureyş neslinden gelmesinde ısrar eder, çünkü güçlü bir Asabiye'ye sahip olan Kureyş, İslâm cemaatinin birliğini garanti altına alıp koruyabilir. Bu şaşırtıcı değildir, zira İbn Haldun kendi neslini ilk Müslümanlara kadar geriye götürür. Çünkü Araplar soyluluğa çok büyük değer verirler ve soybilimini bir güzel sanat halinde geliştirmişlerdir. İbn Haldun'un Asabiye'ye da-

38. *A.g.e.*, Bu daha önceki bir alıntıyla uyum gösterir, krş. dipnot 34.

yanan iktidarı vazgeçilmez görmesi onun devlet teorisinden kaynaklanır. Mü'minlerin dünyevî ve uhrevî faydalarını gözetmek halifenin görevi olduğu için, Allah kendisine gerekli gücü vermiştir. "Kimseye gücünün ötesinde bir görev yüklenmez."[39]

Ancak bir başka bakımdan, dinî ve dünyevî hukuk arasındaki fark İbn Haldun'a özgü bir tarzda vurgulanır. Ilımlı ve adil yönetim kendine güveni ve kişisel cesareti teşvik eder; güç ve şiddet ise halka korku ve çekingenlik aşılar. Bundan dolayı, kırsal kesimde yaşayan Araplar yiğittirler, fakat kısıtlayıcı kanunlar altında yaşayan ve çocukluktan beri itaat etmeleri için ceza korkusuyla eğitilen şehir halkı yiğitliğini kaybeder. Şehir hayatı Kur'an okuma, şeyh ve imamlardan ders alma gibi dinî ilimlerdeki eğitmi de içerir. İbn Haldun şöyle der:

> "Aslında sahabenin yiğitlik bakımından bir kayba uğramadan dini ve Şeriat kanunlarını kabul ettiklerini söyleyerek bu görüşü reddetmeye çalışma. Aksine onlar en yiğit insanlardı. Çünkü Müslümanlar dinlerini kanun koyucudan aldıklarında, Kur'an'dan kendilerine okunan vaad ve tehditlerden kendi nefislerinde bir kısıtlayıcı otorite (*vâzi'*) [geliştirdiler]. Usûl ve ilim eğitimi almamışlardı, fakat gelenek yoluyla aldıkları dinî kanun ve töreleri derhal özümsediler, çünkü iman ve akideleri sağlamdı. Bunun için yiğitliklerinin gücü eskisi gibi sürdü. Eğitim ve otoritenin pençeleri onları tırmalamadı... Ne var ki, din insanlar arasında yavaş yavaş zayıflayınca, insanlar sınırlayıcı kanunları kabul ettiler; Şeriat eğitim ve öğretimle elde edilen bir ilim ve usûl oldu. İnsanlar yerleşik, medenî hayata geçerek kanunlara boyun eğme karakter ve özelliğini kazandılar. Böylece onların arasında yiğitlik gücü zayıfladı. Açıkça görüldüğü gibi, yönetim ve eğitim kuralları yiğitliği zayıflatır. Çünkü bu insanlarda *vâzi'* haricîdir. Lâkin Şeriatın zayıflatıcı etkisi yoktur, çünkü *vâzi'* onun içindedir ve özüne aittir. Bundan dolayı,

39. Bkz. Q, c.I, s. 354/ B. s. 196. Buradaki "kudret" irade ve otoritesini uygulaması için gereken araçlar olduğu kadar tabiî yetenek anlamına da gelir.

(dünyevî) idare ve eğitimin kuralları şehir sâkinlerinin ruhlarını zayıflatıp güçlerini azaltarak onları olumsuz yönde etkiler."[40]

Sonuç olarak denebilir ki, devleti yöneten hukuk türü, gelişimindeki belirli bir zamandaki siyasî ve tarihî duruma ve devlet başkanının kanunu uygulama kudretine bağlıdır. İbn Haldun hukuk ve siyaset arasındaki bu bağlantıyı göstermek istedi.

Empirik araştırmasının nesnesi olan devletin, İbn Haldun için insan uygarlığının beşiği olduğunu gördük. Siyasî örgütlenmenin ideal modeli, İslâm'ın şekillenme döneminin, yani ilk dört halife zamanının Şeriat devletidir. Yazarın gözlem alanı o günün İslâm imparatorluğu, özellikle de içinde kendi siyasî ve hukukî faaliyetlerinin yer aldığı Magrip'tir. Onun dinî bir hümanizmden doğan insan tabiatını kavrayışı, kendi başlarına ve karşılıklı ilişkileri içinde keşfettiği şekliyle İslâm tarihinin gerçeklerinden genelleme yapmasını mümkün kıldı.[41] Güç ve fetih üzerine kurulan ve yeterli askerî güçle korunan devlet onun tarihçi dikkatini uyandırdı; o, devletteki sosyal hayatın gerçekçi değerlendirmesini ken-

40. Bkz. Q, c. I, s. 230 vd./B. s. 126 vd. Ayrıca krş. notlar: 25, 28, 32, 34 ve 35. Prof. Gibb (*a.g.e.* s. 36 vd.) benim İbn Haldun'un dine yaklaşımı konusundaki açıklamamı "çözülmemiş bir çelişki" diye nitelendirerek eleştirir. Kendisi ise İbn Haldun'da "din" teriminin iki farklı anlamı bulunduğunu varsayarak bir çözüm getirir: "doğru ve mutlak anlamda" din ve "kazanılmış din" (ikincisi benim yukarıda KGS s. 68 vd'dan alıntılanan pasajıma dayanır). Ben İbn Haldun'u önceki sayfalarda ve ilgili notlarda yaptığım gibi yorumlama, ve bedevîlikten medeniliğe geçişin sonucu olarak "doğru ve mutlak anlamdaki din"in bir dönüşümünden bahsetme eğilimi içindeyim. Hz. Muhammed'in ilk dönem takipçileri arasında kendiliğinden gelişen bir itici güç ile başlayan din bir kurum haline geldi; yaşayan ve ilham kaynağı olan bir örnekten, uzmanlar tarafından öğretilen bir konu, kısacası İbn Haldun'un deyişiyle bir bilim haline geldi; bu süreç içinde kendisi de dönüşen Asabiye'nin dine verdiği hızı da unutmamak gerek.

41. Tabiî ki yazar ilk dönem İslâm tarihinden kendi zamanına kadar gerekli olan malzemenin çoğunu Emevî ve Abbasî dönemlerindeki Müslüman tarihçilerden alır. Fakat en azından bazı konularda, kendi geliştirdiği ilke ve kavramların yardımıyla onların yorumlarını aşar. Bir İslâm tarihçisi olarak İbn Haldun'u değerlendirmek için burası uygun bir yer değil; fakat böyle bir çalışma için geç bile kalındı.

di ideal modeliyle karşılaştırdı. Çünkü onun kökleri İslâm uygarlığına gömülüdür ve İslâm'ın manevî değerleri insan çabasının amacı olarak belirlenmiştir.

Usul ve ilim çalışmalarının kendisini sevkettiği yüksek kültürel değerlerle devlet arasındaki nedensellik ilişkisi hakkında da birşeyler söylemeliyiz. Şehir uygarlığını güç-devletinin kökeni, gelişmesi ve gerilemesine göre değerlendirdik. Eğlence, rahatlık ve lükse dayalı bir hayatın artan taleplerinin sebep olduğu sanat ve zanaatların gelişmesinde hükümdarın ve sarayının önemini; bu maliye ve güvenlikle yakın ilişkisinin sonuçta lüks malların üretimini nasıl engellediğini ve hızla çöküşe götürdüğünü gördük. Artan vergiler, zanaatkârların şevkini kırar, tüccarların kârlarını küçültür ve bu tür malların sayıları gittikçe azalan alıcılarının harcama gücünü azaltır. İbn Haldun bu ilişkiyi şöyle dile getirir:

> "Bunun hepsi devlet ve hanedandan gelir, zira devlet parayı halktan toplar; onu saraya ve saraya muhtaç olanlara harcar... Böylece bu para halktan gelir ve [devleti yöneten] hanedanın destekçilerine ve sonra da bunlara katılan vatandaşlara gider —ki bunlar çoğunluktadır."[42]

Huzur ve refah özellikle de devletin merkezi başkentte artar.

> "Çünkü hükümdar onların arasındadır ve parası da, çevreyi yeşerten, fakat uzak yerlerin kuru kaldığı su gibi onların arasında akar. Hükümdar ve devletin dünyanın pazarı olduğunu söylemiştik, zira bütün mallar pazarlarda ve onların çevresindedir. Eğer pazarlardan uzaklaşırsan hiç mal bulamazsın."[43]

---

42. Bkz. Q, c. II, s. 251/B. s. 369.

43. *A.g.e.* Yazar görüşünü açıklamak için —Müslüman tarihçilerden öğrendiği kadarıyla— Yahudi, Yunan ve Roma tarihlerinden ve sonunda da İslâm tarihinden örnekler verir.

Bunun için uygarlık devletin kurulmasının doğrudan sonucudur, gelişimi ve istikrarı ise devletin pekişmesine bağlıdır.

> "Bunun derin önemi üzerinde düşün (çünkü o insanlardan saklıdır) ve bunların, yani güçlülüğü ve zayıflığına göre devletin konumu, devlet veya kabilenin sayıca gücü, şehir veya bölgenin büyüklüğü, hayattaki rahatlık ve refahın seviyesinin birbiriyle alâkalı konular olduğunu bil. Devlet ve yönetim varlıkların *suretidir*, uygarlık ve diğer her şey, yani halk, şehirler ve diğer olgular ise bunların *heyulâsını* teşkil eder..."[44]

Bu gösteriyor ki, İbn Haldun siyasî durum ile hayat standardı, yani yöneten ve yönetilenlerin uygarlık hali arasındaki kaçınılmaz bağlantıyı sezdi.[45] Yazara göre, insanın insanlığı kültür ve uygarlığın seviyesi tarafından derinden etkilenir; onların gerilemesiyle geriler, ve insanın ahlâkî nitelikleri ve dini yozlaştığında en alt seviyesindedir.[46]

Tam anlamıyla ilimlere dönecek olursak, İbn Haldun'un felsefî ve geleneksel ilimlerde iyi yetişmiş olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. İslâmî ilimler hakkında yazdıkları onların kapsam, içerik ve anlamının otoriter bir özetidir. Ancak felsefî ilimlere karşı tavrı kendi gelenekçiliği ve empirizmi tarafından belirlenmiştir. Yazara göre aklî ilimler insan için tabiî olup bütün medenî milletlerde bulunur.[47] Bu ilimler insanın, kendisini hayvanlardan ayırdeden düşünme gücünden türerler. Fakat yiyecek ve elde edilmesi insanın hayvanî tabiatıyla ilgilidir; bu yüzden bilim ve

---

44. Bkz. Q, c. II, s. 254 vd./B. s. 371. Burada yazarın ilgisi büyük ölçüde siyasidir.
45. Bkz. Q, c. II, s. 261-5/B. s. 374-6 ve benim KGS, s. 101 vd.
46. Bkz. Q, c. II, s. 255-61/B. s. 371-4 ve benim KGS, s. 96-101. İbn Haldun kültür ve uygarlığın, tıpkı bir insanınki gibi, belirli bir zaman süresi içinde büyümesi, gelişmesi ve gerilemesinden bahseder. Her tür büyüme 40 yaşında sona erer; birkaç yıllık bir duraklamadan sonra çöküş başlar.
47. Bkz. Q, c. III, s. 87 vd./B. s. 478; Q, c. II, s. 364 vd./B. s. 429 vd.; ve benim KAF, s. 76 vd.

sanatlar hayatın ihtiyaçlarından daha sonra gelip ikinci sırayı alırlar.[48] İbn Haldun "Uygarlığın arttığı... yerde ilimler de artar"[49] başlıklı bölümde, insanın kendine özgü olanı, bilim, sanat ve zanaatları arayışından bahseder. Hükümdarın hoşgörüsü ve yaygın barış ve refahtan dolayı, devletin üçüncü aşaması[50] bilimlerin gelişmesine özellikle uygundur. Hükümdarın oturduğu başkent bir kültür merkezi olur; âlimler, şairler ve şarkıcılar sarayda birbirleriyle yarışır. Fakat lüks, ve onunla beraber ahlâkî gevşeklik arttıkça, manevî değerlere veya hayata olan ilgi, âlimlere ve eserlerine olan saygı azalır. Bu, İbn Haldun'un şehir uygarlığı ile manevî kültür arasındaki önemli ayrımının ve bu ikisinin etkileşminin eşsiz bir tasviridir.

Siyasî, sosyal ve ekonomik bozulma sonucunda bilimlerin tabiî gerileyişinden başka, İbn Haldun felsefenin din için ölümcül tehlikesini vurgular. Din de devlet için önemli olduğundan, sonuçta toplum da tehlikededir. Yazara göre, felsefî ilimlerin ümranın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu ve herkese yararlı olduğu doğrudur. Fakat felsefe zahirî yorumlarıyla Şeriat'a ve öğretilerine aykırı bazı doktrinleri savunduğu için, önce dinî ilimleri iyice öğrenmemiş olan bir kimse felsefî tartışmadan vazgeçirilmelidir. Öte yandan, İbn Haldun tartışmanın tarihçi için önemini vurgular. Mantık ve matematiği kabul eden, Kur'an'ın öğretileriyle çelişmedikçe fizik biliminde hiçbir zarar görmeyen, fakat metafiziğe karşı uyaran Gazâlî'nin görüşlerini tamamen paylaşır. Felsefeye şiddetli saldırısını burada incelemeyeceğiz.[51] Felsefenin ve "bu bilimler uygarlığın [tabiî] sonucu olduğu, sık sık şehirlerde ortaya

48. Bkz. Q, c. II, s. 307 vd./B. s. 400 vd.; ve daha tam bir izah için benim KGS, s. 103 vd. İbn Haldun Kahire'nin çok gelişmiş uygarlığını Fas'ın daha sade uygarlığıyla karşılaştırır. Alışkanlık ve geleneğin gücü, bunların nasıl değiştikleri ve uygarlığın büyük kısmından nasıl sorumlu oldukları konusunda bazı önemli gözlemlerde bulunur. Ayrıca krş. dipnot 15 ve orada alıntılanan pasajlar.
49. Bkz. Q, c. II, s. 383 vd./B. s. 434 vd. ve benim KGS, s. 106 vd.
50. Bkz. dipnot 13.
51. Bu benim KAF'de (s. 78 vd.) ayrıntısıyla tartışılmıştır.

çıktığı ve dine çok zarar verdiği için"[52] Felâsife'nin bazı görüşlerini yazarın şiddetle reddetmesinin öneminin altını çizmek burada yeterli olacaktır. Dinin gerilemesi nizamı, insan ve her iki dünyadaki akıbeti için çok önemli olan devlete zarar verdiği için, İbn Haldun'un Felâsife'nin görüşlerine karşı çıkması kolayca anlaşılır. O imanlı bir Müslümandır, kendisi için nebevî kanun mükemmeldir ve bu, insanı mutluluğa ulaştırmada tek başına yeterlidir. Bu mutluluk varlıkların algılanmasından doğan ve Felâsife'nin düşünen felsefeciye özgü mutluluk olduğunu savunduğu hazzı aşar. Ateşli felsefe savunmasına rağmen İbn Rüşd burada yazarımızla hemfikirdir.[53]

İbn Haldun bu mutluluğun nebevî kanun koyucunun itaatkâr mü'mine söz verdiği ahiret nimeti olup olmadığından pek emin değildir. Fakat, bir siyaset bilimcisi olarak, Felâsife'den de aynı derecede ayrılır, çünkü kendisinin yöntemi spekülatif olmayıp, empiriktir. Gerçekliğin gözlemlenmesi ve tecrübe yazarın görüşlerini belirlerken, Felâsife siyasette "hipotez ve zanna" dayanır.[54]

İbn Haldun bir bakıma haklıdır. Devlet başkanı metafizikçi —Eflatun'un, Felâsife tarafından Müslüman nebevî kanun koyucu ve imamla özdeşleştirilen filozof-kralı— değildir, fakat Asabiye ve dinin desteklediği güç-devletinin hükümran yöneticisidir.

İbn Haldun'un önemi kendi zamanında anlaşılmadı. 17. yüzyıla kadar Müslüman yazarlar kendisinin farkında değildi. Avrupalı ilim adamları ise onu ancak geçen yüzyılda keşfettiler. Onun önemi kalıcı değer ve önemdeki birçok yeni gözlem ve sezgiden gelir: 1) Kırsal hayat ve şehir hayatı arasındaki ayırım, medeniyetin ve tam anlamıyla bir devletin ortaya çıkması için şehir haya-

52. Bkz. Q, c. III, s. 210/B. s. 514.
53. Bkz. İbn Rüşd'e ayrılan bölüm.
54. Bkz. KAF, s. 81 vd., özellikle s. 84. İbn Rüşd'ün siyaset düşüncesini incelememizden anlaşılacağı gibi, İbn Haldun çok sansürcü ve küçümseyiciydi. İbn Haldun'un İbn Rüşd'ün Eflatun'un *Devlet*'ine yazdığı şerhten haberi olmadığı anlaşılıyor.

tının gerekliliği; 2) Asabiye'yi siyasî eylemin başlıca itici gücü olarak ileri sürmesi; 3) İslâm'ı evrensel bir insan uygarlığına yansıtması, böylece İslâm toprağı ve ikiminde kalarak genelde insanlığa doğru bakışı; 4) güç-devletindeki sosyal hayatın iktisadî, askerî, kültürel ve dinî faktörlerinin neden-sonuç ilişkisiyle birbirlerine bağımlılığını anlaması; 5) nebevî kanun koyucu tarafından kurulan devletin yanında insanların siyasî topluluk oluşturma ihtiyacına ve güçlü şahsiyetlerin tahakküm arzusuna cevap olarak güç üzerine kurulan devletin varlığını tanıması; 6) bir önceki noktadan hareketle, İslâmî mülkü, Şeriat ve rasyonel, yani siyasî hukukun karışımı bir hukuka sahip bileşik bir yapı olarak tanımlaması ve tahlili; 7) dinin özellikle de Asabiye'yi kalıcı, tutarlı bir manevî etki gücüne çevirerek devletin hayatında oynaması gereken hayatî görevi temelden kavraması; ve 8) devletin gelişimini doğuş, ilerleme, doruğa ulaşma, gerileme ve çöküş dairesinde belirleyen nedensel bir kanun ortaya koyması.

Bir geçiş döneminde yaşayan bir insanın farklı zamanlarda farklı yönleri vurgulaması oldukça tabiîdir. Eğilim olarak modern sayılabilecek devrimci fikirlerle geleneksel İslâm düşüncesini yeni bir kapsamlı felsefede tümüyle kaynaştırmada çok fazla bir tutarlılık beklenmemelidir. İbn Haldun yalnızca güç politikasının işleyişini kavramada değil, aynı zamanda, Asabiye'nin harekete geçirdiği insan grubunun önemini keşfetmede ve düzgün işleyen bir devlet, gelişen bir toplum ve ileri bir uygarlık için sağlıklı bir ekonominin gerekliliğini tanımada erken de olsa yeni bir çığır açtı. Yukarıda sıralanan noktalardan bazıları Ortaçağ İslâm'ını aşarak, genelde siyaset düşüncesine önemli bir katkı yaptı.

Bu yüzden, aslında iki düşünür arasında doğrudan ya da dolaylı bir bağlantı bulunmamasına rağmen, İbn Haldun'un düşüncesinin bazı yönlerini Makyavel'in onunkine çok benzeyen görüşleriyle karşılaştırmak yerinde olacaktır. Bu benzerlik 2, 4 ve 7. noktalarla ilgilidir. Asabiye, bir grubun birleşik iradesini ifade etmek için İbn Haldun'un türettiği bir terimdir. Asabiye bu grubun,

özellikle de liderin bu birleşik iradeyi siyasî eylemde gerçekleştirmesini; ve bilhassa devleti kurup korumasını mümkün kılar. İlk bakışta Makyavel'de buna karşılık gelen bir terim yoktur. Fakat *virtu* kavramı üzerinde biraz düşünürsek, karşılaştırmada kullanılabileceğini görürüz. *Virtu* başlangıçta bir ferdin kişisel cesaret, yetenek ve kararlılığını ifade etti, fakat sonunda, devletin bütün yurttaşlarının, özellikle de devlet başkanının tabiatında varolan gücü dile getirmede kullanıldı ve şimdi siyasî ve sosyal hayattaki kararlı eylemde ifadesini bulur. Siyasî eylemin belirleyici faktörüdür. Ancak Asabiye'nin kollektif niteliğine karşılık *virtu*, sahibiyle sınırlanan kişisel bir itici güç olarak kalır. Kökeni itibarıyla daha çok manevî bir güçtür. Ne var ki, diğer insanların *virtu*larıyla birleştiğinde, devletteki yeri ve siyaset üzerindeki önemli etkisi Asabiye'yle aynı amaca hizmet etmesini sağlar. Böylece Batılı okuyucu İbn Haldun'un kavramının önemini daha iyi biçimde anlar. Fr. Meinecke *Principe*'nin Almanca edisyonundaki Giriş'inde *virtu*yu "büyük tarihî başarı ve gelişen güçlü devletler kurmadaki yiğitlik ve yetenek"[55] olarak tanımlar.

Genelde, Makyavel'de meselâ *Principe*'nin üçüncü bölümünde devleti kurma, geliştirme ve pekiştirmede gücün ve iktidar arzusunun rolünü aynı şekilde takdir etme göze çarpar. İbn Haldun'un "Asabiye'nin hedeflediği amaç mülktür" başlıklı bölümü bizi şu sonuca götürür: Devlet güçlü bir Asabiye'ye dayanmak zorunda olan güçlü kimse ve grupların iktidar isteğine bağlıdır.[56]

İlk dört halife dönemindeki gerçek anlamıyla hilâfetin aksine, güç-devletinde (mülk) devlet çıkarı en önemli hususdur. Hükümdar devletten, onun güvenliği, nizamı ve refahından sorum-

55. Bkz. Friedrich Meinecke, *Niccolo Machiavelli. Der Fürst und kleinere Schriften* (Klassiker der Politik, Achter Band, Berlin, 1923), s. 22. Ayrıca "virtu"nun önemli bir tanımı için bkz. A.g.e., s. 21. Makyavel'in kişiliği ve düşüncesinin derin bir tahlili için bkz. H. Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli* (Londra, 1955).

56. Bkz. Q, c. I, s. 252 vd./B. s. 139 vd.

ludur. Sorumluluklarını yerine getirmesi için yeterli güce sahip olmalıdır. Makyavel'in devlete yaklaşımı da temelde aynıdır: Devletin çıkarları en önemlidir. Fakat Makyavel, İslâm ahlâkına bağlı kalan İbn Haldun'un gidebileceğinden çok daha öteye gider. "Devlet Aklı"nın gerektirdiği, devlet çıkarına olan siyasî gereklilik *(necessità)* Makyavel'i şiddet, ihanet, imandan dönme ve hatta cinayet gibi ahlâken kınanan eylemlere göz yummaya sevketti. İbn Haldun için, bunlar kötüdür ve yalnızca faillere değil, bir bütün olarak devlete de zararı dönüp dolaşıp geri gelir; sonunda zararı açıkça görülür. Makyavel de onların kötü olduğunu kabul eder, ancak onları devlet için yararlı ve bu sebeple meşrû görür.[57] İkisi arasında başka farklar da vardır. Gördüğümüz gibi İbn Haldun gözlemler, teşhis eder ve bir uygarlık tarihçisi olarak sonuç çıkarır. Makyavel kendisi bizzat bir siyasî aktivist ve reformcudur. İtalya'nın birleşmesine götürmesi umuduyla öğüt verir. Rönesans'ın bir parçasıdır.

Hem Makyavel hem de İbn Haldun tarafsız bir empirizmi paylaşırlar, her ikisi de gerçeği siyasî gerçekliği inceleyerek bulmaya çalışır. Fakat İbn Haldun temel bir kanun bulup formüle etmek için devletin kökeni ve gelişimini araştırır. Makyavel de tarihin nedenselliğini ve dairevî gelişmeyi kabul eder. Polybius'un kurumların dairevî değişimi kavramından etkilenmiştir. İbn Haldun ya da başka bir Müslüman yazarın Polybius'u tanıyıp tanımadığı, benim bildiğim, kadarıyla, kesin değildir ve gerçekten şüphelidir. İbn Haldun'un aksine, Makyavel tarihî ve siyasî olgulardaki neden-sonuç ilişkisini keşfetmekle yetinmez; kendi zamanına uygulamak amacıyla geçmişten ders almak ister.

Bir konuda her ikisi de pratikte aynı sonuçlara birbirinden bağımsız olarak ulaşır. Devlet için dinin önemini; din ve iktidar arasındaki bağlantıyı vurgularlar. *Discorsi* adlı eserinde Makyavel

57. Bkz. Benim KGS, s. 111 vd. iki düşünür arasındaki benzerlik ve ayrılıkların ayrıntılı bir incelemesi *a.g.e.*, s. 43, 53, 55 ve 70'te bulunur.

şöyle der: "Eğer Roma tarihini dikkatle okursak, dinin orduda itaate, insanlar arasında cesarete, ahlâkın korunmasına ve kötü kimselerin utandırılmasına ne kadar fazla katkıda bulunduğunu görürüz... Çünkü Tanrı'ya ibadet cumhuriyetlerin büyüklüğünün, onun ihmali ise yıkımın sebebidir..."[58] Din devleti pekiştirir. İbn Haldun Asabiye olmaksızın dinin insanları etkilemekten, onlar üzerine kanununu empoze etmekten ve itaatlerini sağlamaktan aciz olduğunu belirtir. Siyasî işlerde olduğu gibi dinî meselelerde de, ancak fiilî güçle desteklenen bir otorite başarı getirebilir. Makyavel "Sadece, yetenek ve gücü olan kimse fethe çıkmalıdır..."[59] der. *Principe*'nin altıncı bölümünde, yeni kazanılan iktidarı korumanın güçlüğünden bahseder ve şöyle der: "...Fakat kendine dayanmak zorunda kalıp güç kullanabileceği zaman, pek bir risk altına girmez. İşte bu sebepledir ki, bütün silâhlı peygamberler zafer kazanırlarken, silâhsızlar ise ortadan kayboldular." Bu daha önceki bir alıntıyla aynı fikirdedir: "Asabiye olmadan davet (tebliğ) tamam olmaz..."[60] Buna şu kısım da eklenmelidir: "Kabile ve aşiretlerin yardımıyla insanları Allah'a çağıran ve Allah tarafından desteklenen peygamberlerin durumu da aynıdır..."

Makyavel Hıristiyanlığın insanı alçakgönüllü ve itaatkâr yaptığını ileri sürerken, devlete göre dini değerlendiren İbn Haldun'a benzer. Daha önce iktibas ettiğimiz bölümden[61] anlaşıldığı gibi, gerçekte hilâfet Şeriat'ta ortaya konan teorisine uygun olduğu müddetçe İbn Haldun saf İslâm'ı böyle bir suçlamadan temize çıkarır. Doğrusu bu formülleme hilâfet mülke dönüştükten çok sonraları ortaya çıktı. Bu sebeple İbn Haldun dinin eski hızını yitirdiği bir zamanda Şeriat'ın çalışılacak bir ilim haline gelmesiyle, öğrencilerin üstadlarına gösterdiği aşırı saygının cesaretin ve ken-

58. Bkz. Kitap I, Böl. 2. Ayrıca krş., siyasî istikrar için olumlu bir güç olarak din konusunda, Böl. 12.
59. Bkz. *Il Principe*, Böl. 3, ve benim KGS, s. 110 vd. dipnot 1.
60. Bkz. dipnot 30
61. Bkz. dipnot 25, 28, 32 ve özellikle 40.

dine güvenin zayıflamasına yolaçtığını belirtir. Ancak bir din olarak İslâm'ı ve ideal devlet olarak hilâfeti savunduğu halde, mülkü ilgilendirdiği kadarıyla Makyavel'le aynı fikirde olacaktır. Bu mülk karma bir yönetime dayanır ve kanunları hem Şeriat'ın buyruklarını hem de hükümdarın koyduğu siyasî kanunları içerir.[62]

Dinin insana ilham ettiği Allah korkusunun insanı buyruk ve kanunlara itaatkâr, yemin veya sözü tutmada güvenilir, ve yönetilmeye uygun yaptığını vurgulamada Makyavel İbn Haldun'la hemfikirdir. Makyavel'e göre din iyi bir ordunun meydana getirilmesine de yardımcıdır; aslında o, devleti koruyan şeyleri şu kelimelerle özetler: "Din, kanunlar ve ordu."

Müslüman insan uygarlığı tarihçisiyle, Roma ve Hıristiyan İtalya tarihini çalışmış olan Rönesans adamı arasındaki bağlantıyı kuran şey, her ikisinin de insan tabiatını gözlemlemesi ve vazgeçilmez otoritenin desteklediği güç ve iktidarın önemini kavramasıdır.

62. Bkz. yukarıda, s. 139 vd.

İkinci Kısım

Eflatun'un Mirası

5. İslâm'da Siyasî Felsefe

Şimdiye kadar, Şeriat'ın gerektirdiği bir kurum olarak hilâfetin teori ve ilkeleri hakkında fıkıhçıların görüşlerini ve *siyâse* (idare sanatı) hakkında ahlâkçıların ve bizzat yönetimle ilgili bulunan kişilerin görüşlerini inceledik. Her iki grup da İslâm'la başladı ve İslâm devleti üzerinde yoğunlaştı. İlk grup fıkhın bir parçası olarak anayasal hukukla ilgilendi ve siyasî gerçeklikteki değişen uygulamanın karşısında bu hukuku savunma çabasıyla, hilâfetin nasıl olması gerektiğini belirtti.

İkinci grup ise siyasî gerçekliği, devleti olduğu gibi kabul etti ve anayasal hukukun şartlarına harfi harfine bağlılıktan ziyade, İslâm'ın dinî ve ahlâkî öğretilerine genel bir bağlılık içinde iyi siyasî yönetimi savundu. Bu gruptaki kişilerin gerçekçiliğinde, özellikle de devlet adamı sıfatıyla yazdıklarında, güçlü bir faydacılık unsuru vardı. Biçim ve uslûpları da Fars edebî modellerine büyük ölçüde bağımlı kaldı. Bazen bu modeller çok yüzeysel olarak İslâmî modellere uyarlandılar.

İbn Haldun tek başına ayrı bir sınıf oluşturur ve bağımsız bir siyaset düşünürü olarak sivrilir. İslâmî temeli çok güçlüdür; öğretici amaç ve edebî anlatım biçimlerinden hoşlanmasa da, ikinci grubun tarih ve siyaset yaklaşımını paylaşır. Siyasî manzarayı ta-

rafsızca incelemiş ve karşılıklı olarak birbirine bağlı çeşitli yönleriyle siyasî hayatın kanunlarını ortaya çıkarmıştır. İbn Haldun bir devletin varlığının, gelişmesinin ve çöküşünün sebepleriyle ilgileniyordu. Gözlemlediği biçimiyle gerçek devletle ilgilendiği için gitgide ideal İslâm devletinin gereklerinden uzaklaşsa da, gerçek devletin kaçınılmaz olarak kendisinden türediği ideal İslâm devletini hiçbir zaman gözden kaçırmadı.

Şimdi de farklı bir grubun, Felâsife'nin, yani İslâm'ın dindar felsefecilerinin görüşlerine geçiyoruz. Bu felsefeciler önceki bölümlerde tartışılan İslâm siyaset düşüncesinin temsilcilerinden yaklaşım, yöntem ve amaçta ayrılırlar. Siyaset felsefeleri kendi genel felsefelerinin bir parçası olduğu kadar üstadları Eflatun ve Aristo'nun da bir parçasıydı. Bu kısım şu sebepten dolayı bu başlığı (Eflatun'un Mirası) taşıyor: Bu felsefecilerin felsefesine karakter ve biçimini, yani Eflatun'un siyasetle ilgili eserlerinin bir yorumu niteliğini veren şey Eflatun'un siyasî felsefesinin incelenmesidir. Diğer hususta ise bu felsefe Aristo'nun ve bir ölçüde de yorumcularının ışığında Eflatun'un fikirlerinin bir uyarlamasıdır.[1] Büyük ihtimalle Fârâbî ve İbn Rüşd'ün eserlerinin temelini oluşturan Eflatun'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ının İskenderiye'ye ait özellikleri artık kuşkusuz saf Eflatun değildir. Plotinus (ki *Enneadlar*'ı Aristo'nun *Theology*'si [Esûlucya] gibi Felâsife tarafından biliniyordu), Porphyrius ve Proclus'un İslâm felsefesinin şekillenmesinde, özellikle de metafizikte büyük payı vardı. Fakat Yeni-Eflatuncu değişikliklere; onun Eflatun ve Aristo'nun görüşlerini bağdaştırma eğilimine rağmen, siyasî felsefede Eflatun'un baskın etkisinden bahsedilebilir, her ne kadar Fârâbî, İbn Rüşd, ve önemli detaylarda bu ikisi arasında bağlantı olarak görülebilen İbn Bâcce Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ını yorumlayıp ondan yararlanmış olsalar da.

---

1. Bkz. Giriş ve Böl. 1. Ayrıca İslâm'da Eflatunculuk konusunda krş.: S. Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture*, c. XI (1937; ve Franz Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *a.g.e.*, c. XV (1941).

Felâsife'nin siyaset felsefesiyle kendimizi sınırlarken, onun bütün bir felsefenin yalnızca bir parçası olduğunu; metafizik, etik ve psikolojiden ayrı olarak tam anlamıyla değerlendirilemeyeceğini unutmamalıyız. İbn Rüşd'ün *Devlet*'e yazdığı şerhten görüldüğü gibi, felsefenin bu dallarında Aristo Eflatun'dan daha önemli bir etki yapmıştır.

Burada bir bütün olarak İslâm felsefesinin kısa bir tasvirine bile girişmek uygun değildir.[2] Fakat metafiziğin, özellikle de yoktan yaratma, maddenin sonsuzluğu ve ruhun ölümsüzlüğü gibi hayatî meselelerde İslâm kelâmına önemli bir tehdit oluşturduğu aşikârdır. Hatta Tanrı kavramının kendisi bile etkilenmiştir. Çünkü Müslüman kelâmcı ve felsefeciler Aristo'nun *Theology*'si ve *Liber de Causis* [fi'l-Hayri'l-mahz] adı altında yanlış olarak Aristo'ya[3] atfedilen Proclus'un *Elements of Theology* (*Teoloji'nin Ögeleri*) adlı eserinin özeti aracılığıyla Yeni-Eflatuncu teolojinin Bir'i ve Aristo'nun en yüce Tanrı'sı ya da Sebeb-i Evvel'inden haberdar oldular. Aristo'nun *De Anima*, *Fizika* ve özellikle *Metafizika*'sıyla birlikte, bu çeşit eserler Tanrı'nın niteliği ve sıfatlarının Kur'an'daki genel tasvirinden farklı olan rasyonel Tanrı, insan ve evren kavramlarını içeriyordu. İslâm'ın dinî düşünürleri arasında ilk defa Mu'tezile vahiy-akıl çatışmasıyla ilgilendi. Mu'tezilîler Mücessime'yi reddederek ve Aristo'nun maddenin ezelîliğine bağlanan tanrısının karşısına, saf bir vahiy Tanrı'sı kavramını getirerek Aristo'ya karşı vahyi savunmak istediler. Kutsal kitabın akılla çatışmadığını göstermek için onun mecazlı simgesel bir yorumunu tasarladılar. Kitabın bu batınî anlamı yalnızca akıl tarafından araştırılabilirdi; o, görünen, zahirî anlamına bir ilâveydi. Kendi için-

2. Bkz. R. Walzer, "Islamic Philosophy", *The History of Philosophy, Eastern and Western* (Londra, 1953), s. 127-48, ve "Arabic Transmission of Greek Thought to Mediaeval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library*, c. XXIX, I (1945); ve benim PIB, s. 189 vd. (notlarla birlikte).
3. Krş. M. Steinschneider, "Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen", *Centra für Bibliothekswesen* (Leipzig, 1893), s. 75 vd.

den çıktığı Mutezile'ye muhalefet eden Eş'ârî bir dinî bilgi kaynağı olarak aklı kabul etmek zorunda kaldı. Bunun sonucu ise kelâmdı, yani Yunan-Helen meydan okumasına İslâm'ın resmî cevabı.

Felâsife vahyin mutlak doğruluğuna kesinlikle inanan Müslümanlar olarak kalmakla birlikte, bu Yunan-Helen felsefesinin alıcı ve yayıcıları oldu. Daha önce (Bölüm 1'de) söylediğim gibi, Müslüman felsefeciler vahiy-akıl problemini, bir peygamberin ulaştırdığı vahiy kanunu ile aklın bulduğu beşerî kanunlar arasındaki bir karşıtlık olarak gördüler.[4] Burada şunu eklemeliyim: Vahyi felsefeyle uzlaştırma gayretiyle, "hakikat tek ve bölünmez olduğu için, vahiy ve felsefenin amacı aynı olmalıdır" biçimindeki görüşte ısrar ettiler.[5] Din (yani İslâm) bunu en büyük mucize, Kur'an-ı Kerim'de bulunan vahiy aracılığıyla öğretir. Vahyin ikili anlamını kabul eden Müslüman felsefeciler dinin, anlatılanları yalnızca sözcük anlamıyla anlayabilen kitlelere istiare ve ibretli hikâyelerle hitap ettiğini belirttiler. Batınî, gizli anlam sadece felsefecilere, o da burhan yoluyla açıktır. Bu şekilde ulaşılan hakikat felsefenin öğrettiğinin aynısıdır. Bütün Felâsife bu konuda aynı görüşe sahiptir. Tek istisna ise İbn Rüşd'dür. Hiç kuşkusuz, kendisiyle tartıştığı Gazâlî'nin etkisinde kalan İbn Rüşd, kendisine göre nebevî vahiy kanununun içinde varolan vahyin tüm hakikatini kavramada insan aklının yetersiz olduğunda ısrar etmiştir. Sonuç olarak bu kanun Allah hakkında bazı bilgiler ve insan aklının burhan yoluyla anlamaktan aciz olduğu bazı dinî buyruklar içerir.[6] Bunlar sözcük anlamlarıyla kabul edilmelidir. Fakat insan aklınca kavranabilen diğer kavramlar, görevi, Allah bilgisini yanılabilen bir aklî varlığın elinden geldiği kadar elde etmek olan felsefeci tarafından açıklanmalıdır. Nebevî vahiy kanunu-

4. Bkz. Böl. 1.
5. "Çifte hakikat" teorisi, felsefenin böyle bir görüşe inanan daha sonraki Averroistler'den açıkça ayrılması gereken İbn Rüşd'e yanlış olarak atfedilir. Ne yazık ki Ortaçağ felsefesi tarihçileri bu gerekli ayrımı genelde yapmıyorlar.
6. Meselâ Maymonides'in dinî ayinler dediği şeyler.

nun beşerî kanun üzerindeki üstünlüğü ilk bölümde belirtilmiş ve İbn Rüşd'le paralellik taşıyan Maymonides'ten bir alıntıyla vurgulanmıştı.[7]

Ne olursa olsun İbn Rüşd için, vahiy ve akıl arasındaki görünürdeki çatışma, onun vahyi nebevî vahiy kanunu olarak tanımlamasıyla çözüme kavuşturulmuştur. Fârâbî bu konuda daha kapalıdır, fakat psikolojik nübüvvet teorileri hariç, İbn Sînâ'yla birlikte bu görüşe dahil edilebilir. Peygamber'in kanunu kusursuzdur, zira Allah'tan gelir. Bu, özellikle de akla dayanan genel beşerî kanunla ortak olduğu noktalarda geçerlidir. Bu yüzden vahiy ve felsefe arasındaki uzlaşmanın siyaset felsefesi alanında sağlandığı iddiası ileri sürülebilir. Bu, Yunan siyaset felsefesi ile Felâsife, en başta da İbn Rüşd arasındaki daha önce birçok defa değindiğim[8] ortak zeminden dolayıdır. Eflatun ve Aristo'da olduğu gibi Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün siyaset düşüncelerinde de merkezî bir yeri olan hukuk, bu ortak zemini sağlar. Bu demektir ki, *Devlet*, *Kanunlar* ve *Nikomakos'a Ahlâk*'ın incelenmesi Müslüman felsefecileri (Yahudiliğin Tevrat'ındaki gibi) İslâm'ın Şeriat'ındaki siyasî karakteri daha fazla kavramaya sevketti. Bundan dolayı vahiy onlar için yalnızca, Allah'la insan arasındaki doğrudan bir iletişim, doğru inanç ve akidelerin yayılması, aşk, adalet ve merhamet Tanrı'sı ile kendi suretinde yarattığı insan arasındaki bir diyalog değildir; aynı zamanda ve hepsinden önce, amacını gerçekleştirmek için toplumda yaşamak ve bir devlet ile siyasî olarak örgütlenmek zorunda olan insan için geçerli ve bağlayıcı bir kanundur. Kısacası o, ideal devletin kanunudur. O bu sıfatla, tıpkı Yunan kanununun tapınaktaki adak ve kurbanlarla ilgilendiği gibi, ibadet ve hayır konularındaki düzenlemeleri de içerir. İnsanın bu dünyadaki refahını sağlar ve onu öte dünyaya hazırlar. Böylece, dinî bir

7. Ayrıntılı bir inceleme İbn Rüşd'ün siyaset felsefesini ele alan bölüme bırakılmalıdır.
8. Bkz. benim M, s. 192 vd.; SAIPT, s. 9 vd.; AIJT, s. 67 vd., 77 vd.; PIR, s. 259 vd., 269 vd., 273 vd.

varlık olarak insanın mükemmellik ve mutluluğunu garanti eder. Bunu yaparken Yunan felsefesinin insan ürünü kanunu Nomos'un ötesine gider. Nomos insanın, amacı olan fikrî mükemmeliğe erişmesini mümkün kılacak bir biçimde düzenlenmiş olsa da, hiçbir ikili mutluluk kavramı tanımaz.

Yüzeysel olarak bakılırsa, Şeriat ile Nomos arasında tam bir amaç özdeşliği kurulmuş görünür. Zira Nomos'un amacı da, insanı son tahlilde kanunun kendisinden türediği bir "tanrıları izlemeye" yönelik olarak eğitmekti. Fakat Eflatun'un "tanrı"dan anladığı ile Müslüman felsefecilerin anladığının farklı olduğunu unutmamalıyız. Kuşkusuz, her ikisinin düşüncesinde de kanunun merkezî yerine rağmen, Müslümanlar (seçkin entellektüeller kadar kitleler de dahil) bir bütün olarak insanlığın mutluluğu için Allah tarafından Peygamber'e vahyedilen kanun ile, Eflatun'un bütün devlet için koyulduğu halde, aslında yalnızca felsefecilerin en yüce mükemmelliğe erişmelerini sağlamak için tasarlanmış kanunu arasındaki temel farkın tamamen şuurundaydılar. *Kanunlar*'ın Eflatun'unun yüce bir Tanrı fikrine sahip olduğu, ve İbn Rüşd'ün yaptığı gibi, uğruna devletin varolduğu adalet ve mutluluğu yalnızca doğru inanç ve akidelerin geliştirdiğini savunduğu kabul edilse bile, yine de her iki kavrayış arasında hâlâ bir farklılık vardır. Bu, iki filozofun ait olduğu iki uygarlığın değişik karakterinden dolayıdır. Biri vahye dayanır ve Allah'ı merkez alırken, diğeri bir mite dayanır ve rasyonel insanı merkez alır. Tabiî ki bu karşılaştırma İbn Rüşd'ün eserlerinin zahirî yorumuna dayanır ve batınî bir yorumun dinî kavramlarda bazı yakın benzerlikler meydana getirebileceği ihtimali inkâr edilemez. Fakat Müslüman hâlâ şunun idrakindedir: "Buyruklarına gönüllü itaatle Allah'ı bil ve sev" ilkesiyle Şeriat'ın alanı, "Kendini bil" ilkesiyle Nomos'un alanından daha geniştir. Ancak Yunan ve Müslüman felsefeciler kanun olmadan devlet olmayacağı ve kanuna aykırı davranışın devlete zarar verdiği hususunda aynı fikirdedirler. Kanundan her uzaklaşma kamu güvenliği, ahlâk, inanç ve akideler üzerinde ciddi sonuçlara yolaçar. Şeriat

yönetimi altındaki devlette, bu tür sapmalar hata, inançsızlık ve partizanlığa sebep olacaktır. Eflatun'un Nomos'un yönetimi altındaki ideal devletinde ise bunlar, en iyi, ya da mükemmel anayasanın kötü veya kusurlu bir anayasaya dönüşmesine ve aynı şekilde vatandaşların da dönüşümüne yolaçacaktır.

Hukuk bu şekilde değerlendirildiğinde, devletin anayasal biçimi ikinci plânda kalır, çünkü o, doğrudan hukuk devletine bağlıdır. İslâm, gördüğümüz gibi, ideal olarak bir teokrasidir, hilâfet de onun yeryüzündeki siyasî biçimidir. Şeriat'ın idaresi her şeye hâkimdir. Eğer Şeriat'ın otoritesi zayıflarsa, mülk yani güç-devleti ortaya çıkar. İçinde de seküler kanunlar Şeriat'ın yönetimiyle rekabet eder ve çoğu zaman onu alteder. Eflatun'un *Devlet*'inde ise filozof-kral aklın tasarlayabileceği en iyi kanun olan Nomos'la yönetir. Eğer bu Nomos'un otoritesi küçümsenirse, yönetim başka ellere geçer ve devlet Eflatun'un kötü anayasalarından birinin biçimini alır.

Açıkçası, devleti ilgilendirdiği kadarıyla Felâsife Eflatun'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ında ve Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ında insan iyiliğinin teminatçısı olarak hukuk devletinde tanıdık bir kavram buldular. Bunu görerek, Yunan siyaset felsefesini kendi uygarlıklarına uyguladılar. Ancak her iki hukuk arasındaki yakın paralelliği kavradıkları halde, nebevî vahiy kanunu ile felsefî beşerî kanun arasındaki temel farkı da keşfettiler. *Devlet* Eflatun için nasıl felsefecinin ideal devleti idiyse, Şeriat-devleti de onlar için İslâm'ın ideal devletiydi. Ayrıca, en azından İbn Sînâ ve İbn Rüşd için, Peygamber felsefeciden üstündü.

Felâsife'nin siyaset düşüncesini, Aristo ve Yeni-Eflatuncuların değiştirdiği Eflatun'un siyasî düşüncelerinin İslâmî görüşlerle kaynaşması olarak anlamak için, İslâm siyaset felsefesinin en önemli meselesinden —beşerî hukuk karşısında vahiy hukuku—, siyaset biliminin amacı ve kapsamının tanımlanmasına dönmeliyiz.

Aristo'nun, "en yüce iyilik" olarak insan mutluluğunun ne olduğunu belirten ve onu elde etme araçlarını öğreten siyaseti "bi-

limlerin en otoriteri" olarak tasvirini hatırlıyoruz. Bu, Eflatun'un *Politikos*'taki şu ifadesinin biraz daha geliştirilmiş bir versiyonundan başka bir şey değildir: "İçlerinde bir bilim var ve bu bilim kraliyete ait, veya siyasî ya da iktisadî diye adlandırılabilir."[9] Siyaset tıpkı etik ve iktisat gibi pratik bir bilimdir. Hem İbn Sînâ hem de Gazâlî bu konuda Aristo'yu takip ederken, Fârâbî ve İbn Bâcce ev halkını yalnızca devletin bir parçası olarak görmede Eflatun'la aynı fikirdedir.[10] Bununla birlikte, etik ve siyaseti birbirinden ayıran çizgi katı değildir, çünkü bu ikisinin birbirine karşı konumu teori ve pratiğin konumu gibidir. Siyaset bilimi insanın iradeye dayanan eylem ve davranışlarıyla ilgilenir. Bunlar onun, iyi ve kötü, doğru ve yanlış, erdem ve zaaf konusundaki bilgisince belirlenen seçiminden kaynaklanır. İbn Rüşd'e göre siyaset bilimi, tıp gibi, iki kısma sahiptir: İlki teorik olup Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ındadır, ikincisi ise pratiktir ve Aristo'nun *Politika*'sı ile Eflatun'un *Devlet*'inde mevcuttur. "Bu bilimin birinci ve ikinci kısımlarının birbirleriyle ilişkisi, tıptaki *Sağlık ve Hastalık* ile *Sağlığın Korunması ve Hastalıktan Kurtulma* adlı eserlerin birbirleriyle ilişkisi gibidir."[11] Bu sadece Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm*'undaki tanımının bir yankısıdır. Bu eserin bir özeti İbn Rüşd'ün yazara olan borcunu ve (daha önemlisi) Fârâbî'nin Eflatun'un görüşlerinin Yunan ve Helen anlamıyla İslâm dü-

---

9. Bkz. *Politikos*, 259 B. Ayrıca krş. E. Berker, *a.g.e.*, s. 273.
10. Fârâbî (*Siyâse Medeniyye*, s. 39) (en küçük topluluk birimi olarak aileyi) bir caddenin bir parçası olarak ele alır. Aynı şekilde İbn Bâcce (Kitâbu Tedbîri'l-Mütevahhid, 6, 2 vd.) iktisadı olduğu gibi aileyi de, bağımsız bir bilim olarak değil de, devletin uğruna var olan bir şey olarak görür. İktisat insanın kendini idaresinin ya da siyasetin bir parçasıdır (*a.g.e.* s. 7). Ayrıca Bkz. notlarla birlikte benim PIB, s. 13. İbn Sînâ ve Gazâlî Aristo'nun üçlü pratik bilimler ayrımını şu şekillerde izler: Siyaset, iktisat ve ahlâk (Gazâlî). (*Nicomachea*'sında Aristo tarafından öğretilen) ahlâk, (*Bryson*'da öğretilen) iktisat ve (krallığı ilgilendirdiği kadarıyla Eflatun'un *Devlet*'in de ve Aristo'nun *Politica* 'sında, nebevi vahiy kanununu ilgilendirdiği kadarıyla da Eflatun'un *Kanunlar*'ında öğretilen) siyaset. (İbn Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûm, Tis' Resâil*, s. 73. Ayrıca krş. Böl. 2, dipnot 38.
11. Krş. edisyonunu benim yaptığım (Cambridge Univ. Press, 1956) İbn Rüşd'ün Eflatun'un *Devlet*'ini şerhi, s. 22 (İbranice metin) /s. 112 (İngilizce tercüme), §7 ve 8.

şüncesine sokulmasını gösterir. Fârâbî, Aristo'nun ilk mirasçısı ve yaratıcı takipçisi olduğu Eflatun mirasını kabulü ve dönüştürmesiyle İslâm siyaset felsefesinin temellerini attı.

Fârâbî "Siyaset, Fıkıh ve Kelâm Üzerine" adlı 15. bölümde şöyle der: "Siyaset bilimi çeşitli eylemleri, bilinçli, iradî hayat tarzlarını (siyer); bu eylem ve hayat tarzlarını meydana getiren alışkanlık, töre ve tabiî eğilimleri inceler..."[12] Fakat siyasetin rolü daha büyüktür, onun insanın iradî davranışlarını incelemesi, doğru eylemler yoluyla insanı gerçek mutluluğa (saadet) ulaştırmayı hedefler. Müslüman Fârâbî'nin gerçek mutluluğun yalnızca gelecek dünyada elde edilebileceğini savunarak bunu sınırlandırması önemlidir. Üstelik gerçek mutluluk refah, kibir ya da zevki içeren hayalî mutluluktan[13] ayrıdedilmelidir. Erdem ve iyi işler, otorite[14] altındaki vatandaşlar arasında düzenli işbirliğini geliştirerek şehir-devletlerinde ve milletlerde gerçek mutluluğu teşvik eder. Otorite "hükümdarlık makamı" (mihne melekiyye ve'l-mülk) tarafından temsil edilir ve hükûmet (siyâse) bu makamın icrasıdır. Fârâbî'ye göre iki tür otorite vardır: Gerçek mutluluğa götüren mükemmel (ideal) otorite ve vehmî mutluluğa ileten cahil otorite.[15]

---

12. İbn Rüşd şöyle der: "Aynı sebepten dolayı bu [siyaset] bilimi iki kısma ayrılır: İlk kısımda, kazanılmış alışkanlıklar ve genelde iradeye dayanan eylem ve davranışlar kapsamlı bir biçimde açıklanır. Bunların karşılıklı ilişkileri ve bu alışkanlıkların hangilerinin hangileri dolayısıyla olduğu da izah edilir. İkincisinde ise şunlar açıklanır: Bu alışkanlıklar ruha nasıl yerleşir, ve istenilen alışkanlıktan sonuçlanan eylemin mükemmel olması için hangi alışkanlıklar arasında bir düzen kurulur; ve hangi alışkanlıklar birbirini engeller. Genel ilkeler tarafından şartlandırılırlarsa gerçekleşebilen şeyler genelde bu kısımda yerleşmiştir." (*a.g.e.* s. 21 vd. /112,§ 6). İbn Rüşd Fârâbî'nin açıklamasını yakından takip eder. Krş. A. Gonzalez Palencia, *Al-Farabi Catalogo de las Ciencias* (Madrid, 1953), s. 91.

13. Maymonides *Delâletü'l-hâirîn*'inde (nşr. Munk, c. II, Böl. 40, s. 86 b) ilâhî ve beşerî kanun hususunda aynı ayrımı yapar ve aynı terimi, "maznûna"yı (varsayılan, ileri sürülen) kullanır.

14. Ya da "idare". Krş. Palencia, *a.g.e.*, s. 92.

15. *A.g.e.*, s. 93. Arapça terimler Eflatun'un Devlet'ine ya da ideal devletine karşılık gelen "riyâsa fâzıla", ve Eflatun'un kusurlu devlerlerine karşılık gelen "riyâsa câhiliye"dir.

Mükemmel (ideal) şehir devletleri ve milletler ilk tür otoriteye itaat ederler, diğerleri ise ne kadar amaç varsa o sayıda türe bölünür. Eğer amaç refah ise yönetim rezil bir yönetimdir;[16] şeref ise o zaman timokrasi[16] ortaya çıkar. Fârâbî burada açıkça Eflatun'un *Devlet*'ini takip eder, ancak Yunan şehir-devletinin yerini "milletler"in alması önemlidir. Bu muhtemelen, Fârâbî'nin kullandığı Helenistik özetten (büyük ihtimalle Galen'inki) ve belki de bir ölçüde o dönemin İslâm imparatorluğundan dolayıdır.

Eflatun felsefesi hakkındaki özet çalışmasında[17] Fârâbî siyaseti benzer terimlerle, "hükümdarlık sanatı, siyasî sanat" diye tanımlar ve ona, bir filozof-kralı devlet başkanı yaparak insanoğlunu mutluluğa ulaştırma görevini verir.[18]

Hükûmeti "şahâne ve mükemmel (ideal)" yapmak için iki uygulama biraraya gelmelidir: Genel kuralları takip etmek, ve —tıpta olduğu gibi— pratik bilgelik ve tecrübe ile yönetmek, ki böylece siyasî (veya medenî) eylemler vatandaşlar arasında erdem ve iyi davranışı teşvik etsin.[19] Hükûmet sanatının uygulayıcısı genel kuralları siyaset felsefesi çalışarak elde eder.[20] Bu bilimin iki bölümü vardır: Biri mutluluğun bilgisini, gerçek ile hayâlî mutluluk arasındaki farkı ve genel kuralları içerir. İbn Rüşd bunu siyasetin teorik kısmı olarak adlandırır. Diğeri ise hem mükemmel şehir devleti ve milletlerdeki, hem de mükemmel olmayanlardaki vatandaşların eylem ve ahlâklarıyla ilgilenir ve gerçek ya da hayalî mutluluğa götürür. "Bu, Aristo'nun ve Eflatun'un *Siyâse* kitaplarıyla Eflatun ve

---

16. *A.g.e.*, s. 94. "Hissa" "para canlısı" olarak da terüme edilebilir ve plütokrasiye işaret eder. Bu devlet ve "kerâme" (timokrasi) için bkz. Fârâbî ve İbn Rüşd'e ayrılan bölümler. Ayrıca krş. PIB, s. 15, dipnot 51; PF, s. 168 vd.; ve ACR, s. 207 vd. ve 283 vd.
17. *Felsefet Eflatun*, Fr. Rosenthal ve R. Walzer tarafından *Alfarabius De Platonis Philosophia* olarak edisyon yapıldı (Plato Arabus, c. II, Londra, 1943). Eser ve muhtemel Yunan kaynağı "Praefatio" da ayrıntısıyla tartışılır.
18. *A.g.e.*, s. 13 (Arapça metin) /s. 9 vd. (Latince çeviri).
19. Krş. *İhsâ*, s. 94. "Pratik hikmet" "hunka" (sağduyu)'nın çevrisidir.
20. *Felsefe Medeniyye*, *a.g.e.*, s. 95. Fârâbî burada ve *Tahsîlu's Sa'âde*'de genellikle "ilim" terimini, *Felsefet Eflatun*'da da "sınâ'a" terimini kullanır.

diğer kitaplarında bulunur."[21] Eflatun'un *Devlet*'inden hareketle Fârâbî, siyasetin pratik kısmına, mükemmel (ideal) devletlerin cahil devletlere dönüşmesi tartışmasını da atfeder.[22] "Mükemmel (ideal) kraliyet makamında (mihne)" teorik ve pratik bilimlerin çalışılması gereklidir, çünkü burada kral bir felsefeci olmalıdır.[23] Eylemler ve hayat tarzları her şehir-devletinde ve millette farklıdır. Fakat ideal devlet (*el-Medînetü'l-fâdıla*, Eflatun'un *Devlet*'inin İslâmî karşılığı) ancak kralları kesintisiz olarak birbirini takip etikçe ve aynı iyi yönetim şartlarına uydukları müddetçe varlığını sürdürecektir. Hem teorik hem de pratik felsefenin elde edilmesi bu şartları ve onlar aracılığıyla da ideal devletin devamını garanti altına alır. Felsefenin yokluğu cehaletle eşanlamlıdır; bu yüzden cahil ya da kusurlu devletler vardır. Bunlar amaçlarına yöneticilerinin tecrübe ve doğuştan gelen yetenekleriyle ulaşırlar.[24]

Siyasetin, teorik kısmında en yüce iyiliğin, pratik kısmında da onun elde edilmesini sağlayan eylem ve iradî alışkanlıkların incelenmesine hasredildiğini gördük. Eflatun'un siyaset felsefesinin mirası olarak görülen İslâm siyaset felsefesinde bu kısa genel giriş, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde*'de[25] Fârâbî'nin anladığı ve Felâsife içindeki bütün haleflerinin kabul ettiği şekliyle "mutluluk arayışı" hakkındaki birkaç mülâhazayla toparlanabilir. Bu bizi geriye, bu kitabın ilk bölümüne ve aynı zamanda ileriye, önde gelen Felâsife'nin, özellikle de Fârâbî'nin kendisinin siyaset düşüncesinin da-

---

21. A.g.e., s. 97. Krş. İbn Rüşd, ACR, s. 22/ 112. Felâsife'den herhangi bir kimsenin Aristo'nun *Politica*'sını gerçekten kullandığı konusunda elimizde hiçbir delil yoktur. "Siyâse" "politike" ya da "politeia"ya karşılıktır. Eflatun'un diğer siyasî eserleri için bkz. *Felsefet Eflatun*, § 18, 23- 5, 27 (editörün notlarıyla birlikte).
22. "Riyâsât Fâzıla" "ve siyer, melekât cahiliyye". "Riyâse" (otorite, yönetim) burada "siyasî yapı" anlamına gelebilir.
23. A.g.e., s. 98. Ayrıca krş. *Felsefet Eflâtun*, s. 13, § 18.
24. A.g.e., s. 99. Kullanılan Arapça terimler "kuvve tecerrübiyye" (deneysel fakülte, tecrübeyle kazanılan bilgi olarak empirisizm) ve "kuvve karîha cebelliye" (tabiî yetenek)'tir.
25. Fârâbî'nin siyasetle ilgili eserlerinden en olgunu olan bu eser bir sonraki bölümde incelendi, ve siyaset felsefesinin ilk, teorik kısmına yapılan en ağırlıklı katkısını temsil eder.

ha detaylı tartışmasına götürür. Fârâbî *Kitâbu Tahsîl*'de, insanın kemâl için çabalamasının tabiî olduğunu belirtir. Fizik bilimi (el-ilmu't- tabiî),[26] metafizik ve siyasetin ardarda çalışılması bu çabasında insana yol gösterip yardım eder. Fizik bilimi onu rasyonel ilkelerle donatır.[27] En yüksek kemâl birçok insanın yardımı olmadan elde edilemez; bundan dolayı, topluluktaki beşerî ihtiyaçların ışığında bu rasyonel ilkeleri incelemek için başka bir bilim, yani "beşerî ya da siyasî bilim" gereklidir. İnsan, bir *hayavân-ı insî* ya da *medenî* —Aristo'nun *zoon politikonu*— olarak kendi fiziksel ihtiyaçlarını tatmin edebildiği zaman, metafizik düşünceye döner. Yani tabiî şeylerin ötesindeki "varolan şeyler" (yani, gerçeklik, mevcûdât) üzerinde düşünmeye başlar. Bu düşünüş ilk prensibin (el-mebdeu'l-evvel) yani Tanrı'nın algılanmasına sevkeder. Daha sonra insan beşerî bilime (siyasete) girer ve insan varlığının amacı, yani insanoğlunun ulaşmak zorunda olduğu kemâle erişmesinde yardımcı olan her şeyi araştırır, ve onları, zaaf ve kötü işler gibi engellerden ayırdeder. İşleyişleri hakkında rasyonel bir anlayış kazanana kadar, bu şeylerin mizacı, değişebilen nitelikleri ve birbirleriyle ilişkileri hakkında bilgi toplar. Bu, siyaset bilimidir; siyasî topluluk içinde yaşayan her vatandaş tabiî eğiliminin kendisini ona şartlandırdığı mutluluğu bilimin yardımıyla elde eder.[28] Mutluluğun dereceleri olduğu gibi, kemalin de dereceleri vardır. En yüce kemâl, aklî kemâldir ve insan ona (ister şehir devleti, ister millet olsun) ancak bir siyasî topluluk içinde erişebilir. O, nihaî mutluluktur.[29]

---

26. "Fizik bilimi" genelde Aristo'nun *De Anima*'sını ve psikolojisini de içine alır. Bkz. ayrıca benim ACR, s. 255. Burada *İhsâ*'ya atıfta bulunarak şöyle diyorum: "Bildiğimiz kadarıyla, Fârâbî *Organon*'un sekiz kısmına benzeyen 'fizik bilimi'ni meydana getiren Aristo'nun sekiz eseri arasına *De Anima*'yı da sokan ilk Müslüman düşünürüdür."
27. Krş. *Kitâbü Tahsil*, s. 13.
28. *A.g.e.*, s. 14 vd.
29. En yüce mükemmellik (kemâl aksâ) ve en büyük mutluluk (saâde kusvâ) için Krş. *a.g.e.*, s. 14, 16. Bu eserin başında Fârâbî "ilk hayattaki dünyevi mutluluk ve öbür hayattaki nihai mutluluk"tan bahsettiği için (s. 2) haklı olarak şu soru sorulabilir: Fârâbî "öbür hayat" ile Müslümanın gelecek hayatını mı, yoksa ideal devletteki felsefecinin düşünce ve tefekkür hayatını mı kastediyor?

6. Fârâbî: Temel

Siyaset bilimini bir bütün olarak felsefe bağlamında görmenin ne kadar önemli olduğu bir önceki bölümde açıkça gözüküyor; Ebû Nasr el-Fârâbî'nin[1] eserlerini, özellikle de siyasetle ilgili olanlarını detaylı bir biçimde incelediğimizde bu daha da aşikâr olur. İslâm felsefesinin başlatıcısı olarak Kindî'den

1 Ebû Nasr el-Fârâbî yaklaşık olarak 870 yılında Mâveraünnehir'deki Fârâb kazasında Türk ana-babadan doğdu. Uzun hayatının büyük bölümünü Halep'teki Hemdânî sultanı Seyfüddevle'nin sarayında geçirdi ve 339 H. / 950 M.'de Kahire'de [?] öldü. Birçok eserine şerh yazdığı Aristo hakkındaki kapsamlı bilgisi kendisine "muallim-i sânî" ünvanını kazandırdı. Fârâbî Aristo yorumcusu İbn Rüşd'ün de saygı duyduğu bir mantıkçı olarak da ün kazandı. İbn Rüşd'den bildiğimiz kadarıyla *Nikomakos'a Ahlâk*'a da şerh yazdı. Bu şerh muhtemelen kayıptır; onu İbn Rüşd'ün şerhiyle karşılaştırmak ilginç olacaktı.
Fârâbî'nin psikoloji, bilim ve müziğe (kendisi iyi bir besteci ve müzisyendi) katkıları burada bizi siyasî eserlerinden daha az ilgilendiriyor. Bu siyasî eserler Eflatun'un siyasî yazıları hakkındaki yorum ve şerhler, bunların serbest ya da daha bağımsız uyarlamaları biçimindedir. M. Steinschneider'in kapsamlı eseri *Al-Fârâbî Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften* (S. Petersburg 1869) hâlâ değerini korur. Ancak bazı eserler yanlış olarak Fârâbî'ye atfedilmiştir. Meselâ S. Pines *Fusûsü'l-Hikem*'in İbn Sînâ'ya ait olduğunu göstermiştir (bkz. *Revue des Etudes Islamiques*, 1951), ve S. M. Stern *Plato Arabus* (c. III)'teki yazısında *Compendium Legum Platonis*'in bkz. BSOAS, c. XVII (1955), s. 2 Fârâbî'ye ait olduğu hususunda kuşkulu olduğunu belirtir. Fârâbî'nin sufî eğilimi bizi de ilgilendirir; kendisinin bir sufi hayatı sürdüğü söylenir, ve onun sufiliğinin izlerine *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de açıkça rastlanır.

daha sonra gelmesine rağmen, Fârâbî Eflatun'a dayanarak ya şerh biçiminde ya da kendine ait tezlerle siyaset konusunda eser veren ilk Müslüman düşünürdür. Onun bir öncüden daha ötede bir önem taşıması, daha sonraki yazarların kendisini "muallim-i sânî" diye adlandırmasından anlaşılabilir (Aristo da "muallim-i evvel"di). Gerçekten, kendisinden sonra gelen bütün Müslüman felsefecileri, özellikle de İspanya'da İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ü, kendisinin de yaşadığı Doğu'da İbn Sînâ'yı derinden etkiledi. Yunan-Helen felsefesinin bütün dallarıyla İslâm'a entegre edilmesinde yol gösterdi ve otoriter bir başlangıç yaptı. Ortaçağ İslâm siyaset düşüncesini inceleyen bu giriş çalışmasında biz sadece Fârâbî'nin siyaset felsefesine katkısıyla ilgileniyoruz.[2]

Fârâbî Yeni-Eflatuncu etki altında "İki felsefecinin, metafizikçi Eflatun ile Aristo'nun görüşleri arasında uzlaşma"[3] *[el-Cem' beyne r'yeyi'l-hakîmeyn]* adlı eserini yazdı. Bu kitap —başlığının da ima ettiği gibi— bu iki Yunan felsefeci arasında, görüşlerinin çatışır göründüğü yerlerde bir ahenk kurmaya çalışır, fakat ayrıca,

---

Fârâbî'nin anlaşılması ve yorumlanması hiç de kolay olmayan eserlerine son yıllarda artan ilgiyi gösteren çok sayıdaki çalışma arasından, L. Strauss'un çalışmaları, özellikle de "Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen" (*Le Monde Oriental*, c. XXVIII, 1934) Fârâbî'nin önemini vurgulamaları açısından göze çarpar. Ben *Moses Maimonides*'teki (nşr. I. Epstein, Londra, 1935) "Maimonides' Conception of State and Society" adlı makalemde Fârâbî'nin Maymonides'in siyasî görüşleri üzerindeki etkisini bağımsız olarak belirttim. İbranice mütercimine yazdığı ünlü bir mektupta Maymonides ona açıkça Fârâbî'yi okumasını tavsiye eder. Fârâbî'nin eserlerinin İbranice çevirileri Ortaçağ'da geniş ilgi gördü (bkz. M. Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893), ve onun etkisinin yayılmasına ve felsefi çalışmaların teşvikine büyük katkıda bulundu. Ayrıca krş. L. Strauss, "Eine vermisste Schrift Fârâbîs" (MGWJ, 1936). Bildiğimiz kadarıyla Fârâbî hamisinin sarayında, dinleyenleri aşka getiren müziğinin icrasının yanında, yoğun bir araştırma, tefekkür ve felsefi tartışma hayatı sürdü. *Fusûlü'l-Medenî* dışında, siyasete ilgisi teorikti.

2. Daha geniş bir inceleme için bkz. benim PF, s. 157 vd., ACR, s. 255 vd., ve yine benim M, PG, SAIPT, PIB, PIR ve AIJT.
3. *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen (Abhdln.)*'da basılmıştır (Fr. Dieterici, Arapça metin, Leiden 1890; Almanca çeviri, 1892).

felsefenin İslâm'la kaynaşmasının önşartı olan felsefe-vahiy bağdaşmasını meydana getirmeyi amaçlar. Yazarın *Eflatun'un Felsefesi*'nin[4] özeti onun siyasî karakterlerini vurgular. Bu karakter yazarın Yunan kaynağından (Arapça tercümesinde) bulunabileceği gibi, yine de Fârâbî'nin, felsefecinin Tanrı, evren, gerçeklik ve insan hakkındaki hakikat arayışında siyasetin önemini kavradığını gösterir. Felsefe yaratıcının algılanmasını amaçlar ve felsefeci "eylemlerinde Tanrı'ya benzemeye" bir beşer olarak mümkün olduğunca çalışmalıdır. İnsan için, bu amaca götüren yol önce kendini düzeltmek, daha sonra da evindeki ya da ülkesindeki diğer insanları düzeltmektir.[5] Bu fikir *Theaetetus*'ta şöyle yazan Eflatun'dan kaynaklanır: "Mümkün olduğunca Tanrı gibi olmak ve Tanrı gibi olmak da dürüst, kutsal ve bilge olmaktır".[6] Fakat belki de Plotinus Fârâbî'nin doğrudan kaynağıydı.[7] Bu *imitatio Dei* (Tanrı'ya benzeme) en yüce kemâli ve gerçek mutluluğu oluşturur. Kökü İslâm'ın özelliklerine olduğu kadar Eflatun'a da dayanan siyaset felsefesinde Fârâbî'nin başlıca ilgi alanı buydu. Çünkü bir Müslüman olarak o, Yaratıcı-Tanrı'ya, mükâfat, ceza ve bir öbür dünyaya inanır. İnsanın amacı mutluluktur; fakat bir Müslüman için mutluluk, eğer kendisi Eflatun ve Aristo'nun bir talebesi ise, Şeriat'ta vaad edilen (ve yine onun tarafından, buyruklarına uyan mü'mine garanti edilen) şeyle, felsefe çalışmanın ödülünün bir bileşimidir. Veya, başka bir biçimde ifade edersek, felsefecinin mutluluğu, nebevî kanun koyucunun vaadine dahildir, çünkü peygamberin vaadi her iki dünyayı da kapsadığından felsefecininkini aşar. Eflatun ve Aristo'ya yaslanan bir felsefeci olarak Fârâbî'nin

4. Bkz. bir önceki bölüm.
5. *A.g.e.*, s. 53, no: 4, 5. Ayrıca bkz. bir önceki bölüm ve dipnot 10. Fârâbî bilgiye dayanan eylemi (ahlâkî davranışı) önemle vurgular. O bundan sırasıyla tabîiyyât ve riyâziyyât çalışılarak elde edilen ilmî bilgiyi kasteder, zira tabiatı daha kolay anlıyabiliriz (*a.g.e.*). Maymonides de 'Imitatio Dei' hakkında aynı görüşü paylaşır.
6. 176 b
7. *Enneads*, I, ii.

bu mutluluğu, (tıpkı Yunan üstadları gibi) kendinden önce gelen ahlâkî kemâlle birlikte entellektüel kemâl olarak açıkladığı doğrudur. Fakat bir Müslüman olarak Fârâbî, Şeriat'ın Allah, melekler ve gerçeklik hakkındaki öğretilerini kabul etmek zorundadır. Yazarın bir metafizikçi olarak önemi, yoktan yaratma, cüziyyâta kadar uzanan ilâhî takdir ve Yaratıcı-Tanrı'nın bütün âlem üzerindeki egemenliği gibi dinî doktrinleri açıklarken Yunan metafizik, fizik ve psikolojisinden faydalanmasında yatar. Fârâbî'ye göre, eğer Eflatun ve Aristo bu doktrinlerin hakikatini kesin delillerle göstermemiş ve böylece Müslümanlara "Şeriat"ın bildirdiklerini açıklayan ve onun mükemmel derecede doğru olduğunu ispatlayan bir yol" sunmamış olsaydı, bu doktrinler insanları şaşırtacaktı.[8]

Felsefeyle vahyi dengelemek kolay birşey değildir, bu yüzden ikisi arasında her zaman tam bir uyum, ya da Fârâbî'nin kendi temel görüşünü savunma tarzında tam bir tutarlılık bulmayı bekleyemeyiz. Fârâbî'nin vahyin hakikatini felsefe yoluyla savunma arzusunu saygıyla karşılıyorum ve onun için ifadelerini, aklı vahyin üzerinde tutuyor diye yorumlamıyorum. Fârâbî'nin düşüncesinde her iki kavramın göreceli yeri hakkındaki bir tartışmaya burada giremeyiz (ayrıca başka bir yerde[9] ben bunu tartıştım). Ancak şunu tekrar etmeliyim ki, bana göre o, önce bir Müslümandı, daha sonra da Eflatun, Aristo, onların Helen takipçileri ve yorumcularının bir talebesiydi. Çünkü ben az önce iktibas edilen kısmı ve devamını, felsefenin metafizikçiye imana giden yolu gösterdiği şeklinde yorumluyorum. Fizikten başlayarak, metafizik, siyaset ve sonunda dinî hukukun meselelerine ilerliyoruz. Kavrayış ve zekânın insanları ispatla ilgili sorularla, muhakeme insanları siyasî problemlerle, ve manevî ilhamın adamları ise hepsinin en kuşatıcısı olan dinî hukukla ilgilenirler.[10] Fârâbî'nin metafizikçi ile, in-

8. Krş. *Abhdln.*, s. 25
9. Bkz. benim M, s. 197 vd.; SAIPT, s. 6 vd., PIB, s. 193 vd.; AIJT, s. 67 vd.; PF s. 165; ve özellikle PIR, s. 261 vd., 273 vd.
10. Krş. *Abhdln.*, s. 25. vd..

san aklını aşan problemleri en kapsamlı ve evrensel olan Şeriat'ın ilham almış muallimi arasında açık bir ayırım yapması benim değerlendirmemi destekler mahiyettedir. İspata dayanan ile sezgiye dayanan arasındaki yöntem farkı İslâm'ın daha sonra gelen dinî felsefesinin tümünde önemli bir öge oldu.[11]

İşte biz Fârâbî'nin siyaset düşüncesini bu arka plânın ışığında görmeliyiz. Onun ilgisi büyük ölçüde metafizik ve teoriktir; yönetim sanatıyla ilgilenmediği gibi, dönemin siyasetinin bir eleştiricisi ya da bir reformcusu bile değildi. İnsanın nihaî hedefiyle ve ona nasıl ulaşacağıyla ilgilendi ve Eflatun'un bahsettiği şekliyle en iyi devlet ve çeşitli anayasalar hakkındaki sorular ancak bu yönüyle tartışma konusu olarak onun aklına geldi. Yalnızca bir filozof-kralın ya da en azından felsefe ile hükûmetin birlikteliğinin insana tam mutluluğu sağlayacağına kesinlikle inanıyordu, fakat bu, böyle bir felsefi yönetimi meydana getirmeyle aktif olarak ilgilendiği anlamına gelmez. Bildiğimiz kadarıyla Fârâbî ilmî çalışma ve yazmayla geçen bir inziva hayatı yaşadı.

Siyasetle ilgili eserlerinden üç tanesi özellikle önemlidir; fakat Dieterici'nin el-*Medînetü'l-fâdıla*[12] edisyonuna rağmen, Arapça metinlerin kritik edisyonlarının yokluğu bu eserlerin sağlıklı bir değerlendirilmesini engellemektedir. Siyasetle ilgili kısmında Eflatun'un *Devlet*'ine ve az ölçüde de olsa Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ına dayanan el-*Medînetü'l-fâdıla*, Eflatun'un *Timaios*'undan ve önceki bölümde değindiğimiz, yanlışlıkla Aristo'ya ait olduğu sanılan *Theology*'den yararlanan teolojik ve metafizik bir üstyapıya sahiptir. Kitabın tam ismi olan *İdeal Devletin Vatandaşlarının Görüşleri* Fârâbî'nin teorik ilgisini gösterir, ve neden ilk 25 bölü-

11. Bu Sühreverdî tarafından temsil edilen türden bir teosofinin ortaya çıkmasına yardımcı oldu. (bkz. H. Corbin, *as-Suhrawardi's Opera Metaphysica et Mystica*, c. II, Tahran 1952). Bu teosofi tasavvufi eğilimli Felâsife arasında daha belirgin olup Fârâbî'yle başlar ve İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de daha da güçlenir.

12. *Alfarabi's Abhandlung Der Musterstaat* (Leiden, 1895).

mün Bir Olan, Tanrı, ve kozmoloji üzerine uzunca bir incelemeye ve daha sonra da felsefi bilimlere yer ayırdığını, ve yalnızca son dokuz bölümün gerçek anlamda siyasî meselelerle ilgilendiğini açıklar. Aynı şekilde, ikinci kitap *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'nin (*Siyasî İdare ya da Şehir-Devletinin Yönetimi*) ilk yarısı Fârâbî'nin ruh ve özellikle de akıl teorisini ortaya koyarken, ikinci yarısı ise insanın ve devlet içindeki kemâlinin tartışılmasına ayrılmıştır. Eflatun'un ideal ve kusurlu devletleri bu iki eserin "siyasî" kısımları için Fârâbî'ye model görevi görür. Üçüncü kitap *Tahsîlu's-Sa'âde* (Mutluluğun Elde Edilmesi) üçünün arasında en önemli, bağımsız ve olgun olanıdır. İnsanın yalnızca bir millet ya da şehir devletinde diğer insanlarla birlikte elde edebileceği ikili mutlulukla ilgili bir ifadeyle başlar. Mutluluk tek başına istenilen en yüce iyiliktir; ve siyaset bilimi bir devletin vatandaşı olarak insanın kendi mizacıyla uyum içerisinde nasıl mutluluğa ulaşabileceğini öğretir. Bu tanım Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ından[13] alınmıştır: "İnsanın İyiliği siyaset biliminin amacı olmalıdır." Bu sebeple zann ve iknânın karşısında kesin bilgi (hakk-ı yakînî) vardır. Bu, Kelâm'a karşı savaşında İbn Rüşd'ün[14] vurguladığı gibi metafizikçiye mahsustur. Eğitim ve öğretim tavsiye edilir; insanın mizacını ve varlığını tasvir için psikolojinin yerine epistemoloji (bilgi kuramı) kullanılır, çünkü amaç entellektüel kemâldir.[15]

Fârâbî'nin diğer siyasî eserlerinden en azından, (şimdi F. Gabrieli'nin kritik edisyonunda mevcut olan) Eflatun'un *Kanunlar*'ının bir özeti biçimindeki şerhinden ve de *Fusûlü'l-Medenî*'den (Siyasî Deyişler)[16] bahsetmeliyim.

---

13. I, ii, 1094 b. Bu pasaj daha önce 1. ve 5. bölümlerde geçmişti.
14. *Faslü'l-Makal*, s. 7 vd., ve *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. M. Bouyges, s. 219 vd. Bkz. benim PIR, s. 256 vd. Ayrıca krş. ACR, s. 185 vd., 272 ve 274.
15. Ortaçağ Yahudi düşünürleri rasyonalizmle karıştırılmaması gereken bu entellektüelizmi paylaşırlar. Bkz. benim AIJT. s. 67 vd.
16. Bu eserin yalnızca bir parçasının İngilizce çevirisi elimizde bulunmaktadır: D. M. Dunlop, "Al-Farabi's Aphorisms of the Statesman", IRAQ, c. XIV, kısım 2 (1952)'de basıldı. (Ben bunu kullandım).

Elimizdeki bilginin eksikliğine rağmen, bu genel mülâhazaların ışığı altında Fârâbî'nin siyasî görüşlerini üslûbu ve ifadesi elverdiği deneme kabilinden de olsa olarak özetlememizi mümkün kılacak kadar materyale sahibiz.

Neden bir devlet var olmalı? Daha önce gördüğümüz gibi, bu soru daha sonraları İbn Haldun tarafından, Felâsife'yle aynı tarzda cevaplandı: İnsan tek başına yaşayamayacağı için, mükemmelliğe ulaşmak için ihtiyaç duyduğu herşey bir yana, ev, yiyecek ve giyecek gibi hayatî ihtiyaçları bile kendi kendine sağlayamaz. Türünün üyelerinden birçoğunun yardımına bağımlıdır, çünkü ihtiyaçları çoktur. Bundan dolayı diğer insanlarla topluluklar içinde biraraya gelmelidir. Bütün ya da mükemmel topluluklar olduğu gibi, eksik topluluklar da vardır; bunların mükemmellik ya da eksiklik dereceleri büyüklüklerine bağlıdır. En küçük mükemmel siyasî birim şehirdir ve ortaölçekli bir topluluğun, yani milletin ülkesinin bir parçasıdır. En büyük örgütlenme ise tarım yapılan bütün meskûn yeryüzünü kaplar. Fârâbî bu bölgeyi *ma'mûre* diye adlandırır, ki İbn Haldun'un "ümran"ıyla (uygarlık) aynı kökten gelir. Siyasî topluluk ihtiyacı *el-Medînetü'l-fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de benzer terimlerle anlatılır;[17] fakat *Tahsîlu's-Sa'ade*'de yazar, başkalarının yardımına ihtiyaç duymanın insanın mizacından geldiğini, ve insanın başkalarıyla bir siyasî topluluk oluşturmak zorunda olduğunu, çünkü amacı olan kemâli tek başına elde edemeyeceğini açıkça belirtir.[18] Bu yüzden insana *hayevân-ı insî* ya da *hayevân-ı medenî* —Aristo'nun "zoon politikon"u— denir. Böylece, insanın kemâli için gereken beşerî eylem ve alışkanlıkları inceleyen bilim de *beşerî* ya da *siyasî* bilimdir.[19]

---

17. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 53, st (satır) 7 vd.; *Siyâse*, s. 39, st. 10 vd. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâdıla* (s. 1 vd.)'da şunu ekler: En yüce iyiliğin ve en yüksek mükemmelliğin erişildiği ilk insan topluluğu (şehir-)devletidir, daha küçük bir siyasî birim değildir. İnsan hür irade ve seçeneğe sahip olduğu için, mutluluk sadece ideal devlette (el-Medînetü'l-fâdıla) elde edilebilir. Çünkü yalnızca orada insanlar kötülüğü değil de iyiliği desteklemede birbirlerine yardımcı olurlar.
18. *Tahsil*, s. 14, st. 5 vd.
19. *A.g.e.*, s. 14, st. 9 vd. Ayrıca krş. bir önceki bölüm.

Eflatun'un bir kimsenin yalnızca bir tek mesleğe sahip olması gerektiğinê dair görüşünün etkisi, birbirlerinin çok sayıdaki ihtiyaçlarını karşılamak için işbirliği yapmak zorunda olan birçok insanın gerektiğini vurgulayan Fârâbî'de görülebilir. Fârâbî'nin mükemmel devletleri büyüklüklerine göre ayırdetmesi de Yunan ve Helen siyaset düşüncesinin bir etkisi sonucu olabilir. İçinde insanın mutluluğa erişebileceği en küçük siyasî birim olarak *medîne*, Eflatun'un *"polis"*ine karşılık gelir. Bütün medenî dünyayı kapsayan büyük topluluk ve orta-ölçekli millet (ümmet) büyük ihtimalle Fârâbî'nin İslâmî çevresinden dolayıdır; bu durum bir hayat tarzı olarak İslâm'ın evrenselliğiyle ve İslâm imparatorluğunun, yani darü'l-İslâm'ın cihat yoluyla dâru'l-harbi ele geçirerek İslâm'ın egemenliğini bütün dünyaya yayma isteğiyle bağdaşır. Fakat ben onu bu İslâm ülküsüyle Helenizm'in *Oikoumene* kavramanın bir bileşimine atfetme eğilimindeyim.[20]

Ne var ki, büyüklük açısından "mükemmellik" nitelik bakımından "mükemmellik"le aynı değildir. Zira Fârâbî ideal devleti gerçek mutluluğun kazanılmasında aracı olan şeyleri elde etmede vatandaşlarının birbirine yardım ettiği devlet olarak tanımlar.[21] Bu gerçek mutluluk ruhun bir hali olup bu hal içinde ruh maddeden bağımsızdır ve cismanîlikten tümüyle uzak bulunan ruhanî cevherlere doğru meyleder.[22] Siyaset bilimi, metafiziğin de yardımıyla, "varolan şeylerin", yani gerçekliğin ilkelerinin arayışında, dış dünyanın ve onun *Ma'kulât*ının *(intelligibles)* algılanmasından

20. Bkz. benim PF, s. 161 (dipnot1'le birlikte), ve PIR, s. 265.

21. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 54, st. 5 vd. Fârâbî devletleri (şehir, millet, mamur dünya) insan bedeni ve organlarıyla karşılaştırır. Bunlar mükemmel sağlığı elde edip korumak için nasıl işbirliği yapıyorlarsa, aynı şekilde bir şehrin bölümleri, bir milletin şehir-devletleri, ve bir imparatorluğun (ki meskûn (ma'mura) dünyaya denktir) milletleri de erdem ve iyi eylemler aracılığıyla mutluluğu garanti edip korumak için aralarında işbirliği yaparlar. "Ümmet" demos'a "medine" de polis'e karşılık geldiği gibi, "ma'mura" da muhtemelen oikoumene'nin çevirisidir.

22. Bkz. A.g.e., s. 46, st. 7 vd. Mutluluk yalnızca iradeye dayanan eylem ve alışkanlıklar yoluyla elde edilebilir.

manevî dünyanın algılanmasına tedricî bir yükselişin yolunu insana gösterir. Amacına ulaşmasında kendisine yardımcı olan iyiyi, kötü olandan ayırdetmesini insana öğretir.[23] Onu aklî bilimler yardımıyla aklî erdemleri kazanmaya hazırlamak için, ahlâkî erdemlere fikrî erdemler ve pratik sanatlar katılmalıdır. Onun gerçekliği algılamasını ve böylece en yüce mükemmelliğe ve gerçek mutluluğa erişmesini ancak bunlar mümkün kılar.[24] İnsan mutluluğu elde etmek için bir devlet içinde yaşamak zorunda olduğundan, bu erdem ve sanatlar siyasî ya da medenîdir. Fert için geçerli olan şey "şehirler" ve milletler için de geçerlidir (Eflatun'un *Devlet*'inden bir başka görüş[25]). Erdem ve sanatlara götüren yol eğitim ve öğretimdir. Öğretim yalnızca sözle olup zihnî aklî erdemlere ulaştırır; eğitim ise hem sözü hem de örnek olmayı[26] kullanır ve ahlâkî erdemlerle pratik sanatları ortaya çıkarır.[27] Fârâbî'nin erdem ve sanatları detaylı tasviri daha sonra İbn Bâcce ve İbn Rüşd'e siyaset bilimi için temel hazırladı. Fârâbî gibi onlar da yönetenler ile yönetilenler, ana ile yardımcı sanatlar ve zanaatlar arasında Aristo'nun yaptığı ayrımı benimsediler.[28] Fârâbî bunu devlet ve insan bedeni arasındaki bir benzetmeyle gösterir. Bedenin organları bir hiyerarşi içinde plânlanıp düzenlenmiştir; kalp en üst seviyededir ve başkandır (reîs); alt seviyedeki organların

---

23. Bkz. *Tahsîl*, s. 13 vd. ve ideal devletin yöneticisi hakkında, bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 57, st. 18'den s. 58, st. 4'e kadar.
24. Bkz. *Tahsîl*, s. 2 ve bir önceki bölümün 29. dipnotu. Alternatif bir yorum, metafizikçi tarafından bu dünyada erişilen fikrî mükemmelliği, gelecek dünyadaki nihai mutluluktan hemen önce, ölümlü insanın elde edebileceği en yüksek derece biçiminde görmek olabilir.
25. Krş. *Devlet*, Kitap IV, özellikle 427C-434D ve 441C-445B.
26. Kelime anlamıyla: "ameller". Krş. *Tahsîl*, s. 32 vd. ve 40 vd., ve ACR, s. 117 vd. ve 257 vd.
27. Krş. *Tahsîl*, s. 29.
28. Bkz. Benim ACR, s. 119. ve s. 257 vd. Fârâbî'nin ana ve yardımcı sanatlar arasında yaptığı (ve İbn Rüşd'ün de tekrarladığı ayırım) NE, I, 1, 1094 a'ya dayanır; ayrıca krş. Eflatun, *Politikos*, 304. Aynısı onun "mülûk" (yöneticiler, efendiler) ve "hadem" (yönetilenler, hizmetçiler) arasında yaptığı ayırım için de geçerlidir.

mertebesi ise kalbe yakınlık veya uzaklıklarıyla belirlenir. Kalbe en yakın bulunan organlar hem yönetir hem de yönetilir, en uzaktakilerse sadece hizmet eder, ancak hepsi kalbin maksadına hizmette birleşir. Aynı durum devlet için de sözkonusudur; devletin bütün bölümleri reisin ya da hükümdarın maksadına hizmet ettiğinde ideal devlet, *el-Medînetü'l-fâdıla* ortaya çıkar. Fakat vücudun üyeleri fonksiyonlarını yerine getirmede tabiî bir eğilim taşıdıkları halde, devletin vatandaşları irade ve seçimle hareket eder. Liderlik veya yönetim yalnızca iki şartla mümkündür: Mizacın uygunluğu, irade ve meleke (habit).

Aynı şekilde, en üstün sanat sadece yönetirken, bazı sanatlar hem yönetip hem hizmet eder, diğerleri ise yalnızca hizmet eder. Herkesin üzerinde bulunan devlet başkasının icra ettiği idare sanatı bu en üstün sanattır.[29] Buraya kadar hep Yunan zeminindeydik. Fârâbî yalnızca Yunan kavramlarını İslâmî kavram ve şartlara aktarmak; Eflatun ve Aristo'nun görüş ve kriterlerini kendi İslâmî çevresine uygulamak zorunda değildi. Çünkü İslâm devleti uzun zamandan beri vardı ve kendine özgü bir karaktere sahipti. Bu yüzden, ihtiyaç duyulan şey bir sentez, İslâm ve Yunan kavramlarının bir bileşimiydi; bir siyaset düşünürü ve Felâsife üzerinde şekillendirici bir etki olarak Fârâbî'nin önemi bu sentezde yatar.

Eflatun'un ideal devlet başkanı filozof-kral ile İslâm'ın ideal devlet başkanı —peygamber/kanun koyucu/imam— arasındaki bu sentezi değerlendirebilmek için Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin kısa bir açıklamasını yapmak gerekir. Çünkü onun *el-Medînetü'l-*

29. Vücudun yöneticisi ve ona hizmet eden kısımlar ile devletin yöneticisi ve onun hizmetçilerinin hiyerarşisi arasındaki benzetme için bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 54-7. (Hem insan bedenindeki hem de devletteki) baş yöneticilerin mükemmelliğine ona en yakın olanlar bile erişemez (s. 55, st. 13 vd.) ve onun emri altındakilerin mükemmel alışkanlıkları bile onun sergilediği model dolayısıyladır; ideal (mükemmel) devletteki bütün eylemler ona ve onun amacına doğru yöneltilmiştir, "o, bilfiil hem akıl hem de akledilen konumuna gelir" (*a.g.e.*, s. 57, st. 18). Faal Akıl'a en yakın olan kişi odur, o, Faal Akıl ile Pasif Akıl arasında bir yerdedir ve bir aracıya ihtiyaç duymaz. (s. 58, st. 4).

fâdıla'sının devlet başkanı ne basitçe *Devlet*'in filozof kralına dönüşen halife (yani nebevî kanun koyucu Hz. Muhammed'in halefi ve vekili), ne de halifeye dönüşen filozof-kraldır. İlk devlet başkanının nitelik ve fonksiyonları çeşitli uyarlama ve bileşimlerin sonucudur; kısacası Eflatun'un ve İslâm'ın gerekleri arasında bir sentezi temsil ederler.

Reis-i evvelin nebevî niteliğini Fârâbî yalnızca *el-Medînetü'l-fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de tartışır. Bu Fârâbî'nin kendi nübüvvet teorisine dayanır, ben bu hususta şimdiye kadar bir Yunan veya Helen kaynağı bulamadım, yalnız *Enneadlar*'da Plotinus'un geliştirdiği ve sözde Aristo'ya ait olan *Theology*'nin Araplara aktardığı südûr teorisi müstesna. Nübüvvet teorisi şu şekilde özetlenebilir: Fârâbî insanda bir teorik bir de pratik akıl bulunduğunu belirtir, bu yüzden insan muhayyile ve akletme melekeleriyle donatılmıştır. Bunlar sadece potansiyel olarak insanın içindedir ve Faal Akıl'ın (Aristo'nun *nous poietikos*'u) sudûru tarafından kuvveden fiile geçirilmelidir. Fârâbî "kadîm felsefecilere" uyarak bu Faal Akl'ı "melek", yani Cebrail veya "Kutsal Ruh" diye adlandırır.[30] Fârâbî'ye göre bu sudûr bir vahiydir. Allah Faal Akıl aracılığıla ilk devlet başkanının teorik aklına bir vahiy gönderir ve bu vahiy onu önce bir felsefeci yapar; daha sonra muhayyile melekesini yani pratik aklını etkileyerek onu bir peygambere, insanları mutluluklarına

30. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 57, st. 18'den s. 59, s. 8'e kadar, ve *Siyâse*, s. 3, st. 19 ve s. 49, st. 2'den s. 50, st. 5'e kadar. Ayrıca krş. benim PF, s. 162 (not 2'yle birlikte). "Onun tahayyül melekesi, ister uyku ister uyanıklık halinde olsun, Faal Akıl'dan önce cüziyyatı ... daha sonra da ma'kulâtı almaya tabiatı gereği eğilimlidir... İnsan pasif aklını bütün ma'kulât ile mükemmelleştirdiğinde hem bilfiil akıl hem de akledilen durumuna gelir. O, maddeden tamamıyla uzaklaşmıştır, pasif aklın üzerinde, faal akla yakın bir yere gelmiştir, buna kazanılmış (müstefâd) akıl denir ve bu akıl faal ve pasif akıl arasında tam ortada bir yerdedir. Kendisi ile faal akıl arasında artık hiçbir şey [yani, hiçbir engel] yoktur. Yukarıda özetlendiği gibi, bundan sonra kendisine vahiy gelir. İlginçtir ki, *el-Medînetü'l-fâdıla* (*s. 58, st. 21*)'nın "Allah tebareke ve tealâ"sı *Siyâse*'de (s. 50, st. 3) "ilk sebep"tir. Bu, İslâm'ın Tanrısı'nın Aristo'nun tanrısı ile özdeşleşmesi anlamına gelebilir; bana kalırsa burada Fârâbî İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den daha ileri gider.

yönlendirebilecek bir "uyarıcı"ya çevirir. Böyle bir insan bir insanoğlunun elde edebileceği en yüksek mükemmellik derecesine ve gerçek mutluluğa ulaşmıştır; onun ruhu Faal Akıl'la birleşmiştir.

O imamdır, ideal şehir devletinin, ideal milletin ve bütün meskûn yeryüzünün ilk devlet başkanıdır.[31] Bunlar mümkün olan üç mükemmel devlettir ve ancak kendisine peygamberlik ihsanı verilmiş devlet başkanı bunların birini veya tümünü yönetebilir. Fârâbî'ye göre, yalnızca felsefeci-peygamber insana, bir vatandaş olarak kendi gerçek beşerî hedefine ulaşmasında yardımcı olma yeterliliğine sahiptir. Bu hedefe ulaşıldığında, insanın ahlâkî ve fikrî mükemmelliği kendisine, vahiyle gelmiş olan Şeriat'ın rehberliği doğrultusunda Allah'ı kavrama izni verir. İlk devlet başkanınca yönetilen kimseler "mükemmel, en iyi ve mutlu vatandaşlardır".[32]

el-Medînetü'l-fâdıla'nın ilk devlet başkanı-felsefeci-peygamber-imamına, Fârâbî *Tahsîl*'de kanun koyucu ve kralı da ekler; "peygamber" ünvanından *Siyâse*'deki kadar pek sık bahsetmez. Fakat *Tahsîl* vahiyden, pasif ve kazanılmış akılların aracılığıyla ruhun Faal Akıl'la teması olarak bahseder. Böylece görüyoruz ki, muhayyile melekesine bir etki yapılmıyor ve bu yüzden peygamberlik de verilmiyor. Bu sebeple biz *el-Medînetü'l-fâdıla*'daki tam anlatıma dayanmalı; ilk devlet başkanını felsefeci, kral, imam ve kanun koyucuyla eşit görürken, sonuncusunun nebevî kanun koyucu olarak anlaşıldığını varsaymalıyız. Bu, Fârâbî'nin[33] "felsefeci" ve "imam" terimlerine verdiği anlamda açıkça görülüyor.

---

31. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 59, st. 11 vd. Bütün bu kısım için krş. *a.g.e.*, s. 57, st. 17'den s. 59, st. 13'e kadar; İlham ve en yüksek kemal için, özellikle s. 58, st. 14'ten s. 59, st. 9'a kadar.

32. Bkz. Siyâse, s. 50, st. 7 vd.: "en-nâsu'l-fâdılûn ve'l-ahyâr ve's-su'adâ"

33. Tam bir açıklama için bkz. benim PF, s. 164-5. İdeal devletin ideal yöneticisinin en önemli niteliği felsefenin özü olarak fikrî erdeme sahip olmaktır. (*Tahsil*, s. 42, s. 12 vd.). O bu erdemleri tabiatı gereği eğilimli olduğu aklî ve pratik bilimleri özenle çalışarak elde eder. Bunun neleri getirdiğini burada ayrıntısıyla özetleyemeyeceğiz; Fârâbî kesin delil aracılığıyla ma'kûlâtın algılanmasını (*a.g.e.*, s. 38, st. 7 vd.), özellikle de ilk yöneticinin vazgeçilmez felsefi niteliğiyle bağlantılı olaraktan uzun uzadıya tartışır. Kanun koyucuya gelince, onun nitelikleri

Öte yandan, ideal devlet başkanında aranan şartların en kapsamlı ve eksiksiz anlatımını *Tahsîl*'de buluyoruz. İmam-kral aklî bilimleri öğrenmelidir. Kral olarak o, evin reisiyle ya da, rızalarıyla veya rızasız eğitim gören gençlerin lideriyle karşılaştırılabilir. Eğitim olmazsa hiçbir vatandaş mükemmelliği ve mutluluğu elde edemez. Fârâbî'ye göre iki tür eğitim vardır: Birincisi kesin delil yoluyla eğitimdir (ki bu, krala aşılanacak aklî erdemler için uygun yöntemdir). İkincisi ise ikna yoluyla eğitimdir, ve diğer erdem ve sanatların kazanılması için uygundur. Kral aklî bilimlerde yetenekli bir felsefeci olduğu gibi, mükemmel derecede ikna ve tahayyüle de sahip olmalıdır. Fakat sanat ve zanaatlarıyla devlete hizmet eden kitleler ancak ikna ve tahayyül yoluyla eğitilebilir. Siyasî liderlik seçkinlerin ayrıcalığıdır.[34] Az sayıdaki seçkinlerle kit-

---

a.g.e., s. 41, st. 17'den s. 42, st. 18'e kadar olan kısımda tasvir edilir. Kralın iyi eylemlere götüren erdemler için olduğu kadar, teorik ve pratik bilim ve sanatların kapsamlı bir bilgisi ve algılanması için de mükemmel bir kapasiteye sahip olması gerektiği için, kral felsefeci ve kanun koyucuyla özdeştir (*a.g.e.*, s. 43, st. 1-8) "imamın Arap dilindeki anlamına gelince, o, takip edilen kimseye işaret eder..." (s. 43, st. 9). Bu yüzden onun niteliklerinin felsefecininkiler kadar kapsamlı olması zorunludur, ki böylece onun eylemleri mutluluğa götüren gerçek bir modele hizmet etsin (*a.g.e.*, s. 43, st. 10-17). İbn Rüşd Fârâbî'nin tanım ve formüllerini benimsemiştir, krş. ACR, s. 177.

34. Devletteki eğitim için krş. *Tahsîl*, s. 29, st. 2'den s. 38, s. 9'a kadar, ve görevlerini yerine getirebilecek aşamaya gelmeleri için "imam"ların ve kralların çalışmak zorunda oldukları aklî bilimler için bkz. özellikle s. 29, st. 18 vd. Halkının öğretmeni, eğitimcisi ve rehberi olarak krallar hususunda bkz. s. 31, st. 16. vd.'dan s. 32, st. 9'a kadar. Milletlere ve şehir-devletlerine gerçek mutluluğu getirebilecek tek kişi durumundaki ilk yöneticinin sorumluluğu olarak eğitim ve öğretimin sonuçlarının bir özeti için bkz. s. 36, st. 8'den s. 38, s. 9'a kadar. Bu tür mutluluk insanın "dört beşerî şey" e (ahlâki, fikrî ve aklî erdemlere ve pratik sanatlara) doğuştan gelen kapasitesi oranında en mükemmel bir biçimde sahip olmasıdır. İki vatandaş sınıfı, yani az sayıdaki seçkinler ve kitleler burhan ve ikna yöntemleriyle öğrenirler. (Krş. s. 36, st. 14-17). İlk iki sıra kitlelere, geriye kalan kısım ise tamamen seçkinlere ayrılmıştır. Seçkinler kişisel olarak ehil oldukları bir medeni sanata kendilerini vererek ilk yöneticinin emri altında siyasî liderlik görevini yürütürler. "Seçkinlerin en seçkini tabiî ki ilk yöneticidir" (s. 37, st. 16). Siyasî otoriteye sahip bulunan diğer bütün seçkinlerin amacı kendisine hizmet ederek ilk yöneticinin hedefine tümüyle ulaşmaktır (s. 37, st. 19'dan s. 38, st. 1'e kadar).

leler arasındaki bu ayırım Eflatun'un eğitim ve üç sınıf hakkında *Devlet*'teki görüşlerine kadar geriye uzanır.[35] Fârâbî vatandaşlık için eğitim konusunda kendi görüşlerini sunarken Eflatun'a atıfta bulunur.

Bu ayırım genellikle Stoa'ya atfedilir, fakat Felâsife sözkonusu olduğu için, Eflatun'un ötesine gitmeye gerek yok. Felâsife bu ayrımı, kendi konumunun ve kelâmcılara üstünlüğünün lehine bir delil olarak Kur'an'ın zahirî ve batınî yorumunu haklı göstermek için benimsedi. Üstün zekâları, ve ispatla ilgili delilleri kullanmalarını mümkün kılan aklî bilimlerdeki eğitimlerinden dolayı, bu Müslüman felsefeciler gizli, batınî anlamları araştırma hak ve görevini kendilerine sakladılar. Onlar bu ayrımı Fârâbî'ye borçludurlar. Eflatun'un *Kanunlar*'ını *Özet*'ine [Telhîsu'n-Nevâmîs] Giriş'inde Fârâbî, ilimleri halka tanıtmadığı ve açıklamadığı için Eflatun'u över. Eflatun bilgiyi felsefe bilmeyenlerden saklamak için kinaye ve muamma yöntemini kullanmıştı.[36] Bilgi, yalnızca metafizikçinin burhan yoluyla ulaşabileceği "batınî anlamın bilgisi" olarak anlaşılır. İbn Rüşd'ü incelediğimiz zaman bu konuya yine döneceğiz.[37] Buna göre Fârâbî ilk devlet başkanı hakkında şöyle der: Filozof-kral olarak o, "amaç ve maksadını tam olarak yerine getirmeyi hedefleyen seçkinlerin en seçkinidir. Kesin deliller yardımıyla ma'kûlâtın bilgisine sahiptir ve böylece gerçekliği algılar. Yönetime gelince, bu ilk ve en mükemmel bilimdir, diğer yüksek-bilimler bu bilimin otoritesi altındadır... Onun amacı insanın erişebileceği en yüce mutluluk ve mükemmelliktir."[38]

İlk yönetim sadece onundur, çünkü o kimseye hizmet etmez; fakat diğerlerininki ise bilgi derecelerine oranla ikinci ya da üçüncü yönetimdir: Burhan yoluyla elde edilen kesin bilgi ikinci yönetim, ikna (hitabet) ve tahayyül ile elde edilen bilgi ise üçüncü yönetim içindir. Ayrıca, İbn Rüşd'de aynı ayırım için bkz. ACR, s. 117 vd. ve 257 vd.

35. Krş. *Devlet*, genelde muhafızların eğitimi için 376E-412B, yönetici adaylarının eğitimi için 521C-541B ve özelde felsefeciler için 471C-480; 484A-487A.
36. Bkz. *A.g.e.*, s. 4 ve ayrıca krş. benim PF, s. 163 (dipnot 2'yle birlikte), ve PIR, s. 273.
37. Bkz. bu kitapta Bölüm 9.
38. Bkz. *Tahsil*, s. 37, st. 16'dan s. 38, st. 13'e, ve yukarıdaki dipnot 34.

Bu bilime hikmet ya da felsefe denir; (Irak'taki) Kildânîlerle ortaya çıkmış, oradan Mısır'a geçmiş, daha sonra da Yunan ve Süryânîlerden Araplara kadar gelmiştir. İlk devlet başkanı felsefeyi iyice öğrenmek zorunda olduğu için, "felsefeciyle ilk devlet başkanı arasında hiçbir fark yoktur".[39] Bütün teorik ve pratik erdemleri taşıyan bu kişi, bunları milletlerde ve şehir-devletlerinde vatandaşların tabiî eğilimlerine göre yerleştirme gücüne sahiptir. Felsefenin siyasî önemi böylece açığa çıkıyor. Fârâbî'nin ısrarı kanun koyucunun her şeyden önce ve en önemlisi bir felsefeci olması gerektiğini teyid ediyor.[40] Ayrıca *Tahsîl*'de kanun koyucu, imamla özdeşleştirilir.[41] Fârâbî kanun koyucu için, Eflatun'un *nomothetes*'ine karşılık gelen *vâdi'u'n-nevâmîs* terimini kullanırken, İbn Rüşd *vâdi'ş-şerâi'* terimini tercih eder. *Tahsîl* ve diğer iki eser arasındaki karşılaştırma gösteriyor ki, Şeriat yerine *nâmûs*'un(*) kullanılmasına rağmen, buradan bir nebevî elçinin (Hz. Muhammed) insanlığa getirdiği bir vahiy kanunu anlaşılmaktadır. Bu kanun koyucu, "düşüncesinin mükemmelliği dolayısıyla, kanunların bilfiil var olduğu [ve etkili biçimde işlediği], ve böylece mutluluğun elde edildiği şartları meydana getirme gücüne sahiptir".[42] Fakat kanunları koymadan önce kendisinin mizacen hizmetçi değil buyurucu olması, ve felsefe eğitimi almış olması gerekir. Aklî, ahlâkî, fikrî ve pratik erdemlerdeki dörtlü mükemmelliğe ve bundan başka üstün ikna ve tahayyül kapasitesine sahip olmalıdır.[43] "Kanun koyucu için felsefe neyse, kitleler için de meleke *(hexis)* odur; felsefecideki kesin kavrayışın kitlelerdeki karşılığı ikna ve tahay-

39. A.g.e., s. 38, st. 14'ten s. 39, st. 18'e. Aynı biçimde İbn Rüşd de (ACR, s. 120) tabiî bir yetenek olarak felsefenin Yunanlılara özgü bir şey olmadığını, fikrî kemale eğilimli fertlerin İspanya, Suriye, Irak ve Mısır gibi yerlerde de bulunduğunu belirtir.
40. Bkz. *Tahsil*, s. 42, st. 3 vd. ve yukarıda dipnot 33.
41. A.g.e., s. 43, st. 18.
(*) Nâmus kelimesi kanun anlamındaki Yunanca *nomos*'tan gelir (Çev.).
42. Bkz. *Tahsil*, s. 41, st. 17 vd.
43. A.g.e., s. 42, st. 3-11.

yüldür."[44] Buraya kadar "imam, felsefeci ve kanun koyucunun anlamının bir [ve aynı] olduğunu"[45] ortaya koyan Fârâbî, şimdi de "melik"in tanımına geçer: "Melik en yüksek bilgiyle yönetim ve iktidarı temsil eder... O özünde bir felsefeci ve kanun koyucudur."[46] Fârâbî "felsefeci, ilk devlet başkanı, melik, kanun koyucu ve imamın anlamının aynı"[47] olduğunu belirttiğinde, Eflatun'un filozof-kralı ile ideal İslâm hükümdarı arasındaki sentez tamamlanmış oluyordu. Bu, Yunanlı ve İslâmî şartların kaynaşmasıyla başarıldı. Bu sentez Fârâbî'nin İslâm siyaset düşüncesine yaptığı önemli katkıyı temsil eder. Genelde Yahudiliğin olmasa da (nübüvvet teorisini ve ideal hükümdar olarak peygamber/felsefeci/kanun koyucu'yu kabul eden) Maymonides'in siyaset düşüncesine de Fârâbî'nin katkısından bahsedilebilir.

Gördüğümüz gibi, Fârâbî'nin daha sonraki Felâsife'nin takip ettiği bu senteze ulaşmasını mümkün kılan şey, hukukun her iki uygarlıktaki merkezî konumunun sağladığı ortak zemindi. Ancak bu ortak zemin nebevî kanun koyucuya vahyedilen Şeriat ile eski Yunan'ın felsefecilerinin *Nomos*'u arasındaki belirleyici farkı görmemizi engellememeli. Her iki dünyadaki mutluluğu yalnızca Şeriat garanti ettiği için, Felâsife onu siyaset felsefelerinin merkezine yerleştirdi. Bununla birlikte, onlara göre, insanın bu hukukun gizli, derin anlamını kavramasını yalnızca felsefe mümkün kılar.[48]

Aynı zamanda şu da kabul edilmelidir ki, Fârâbî, en azından *Tahsîl*'de, ilk devlet başkanının felsefî nitelikleri üzerinde yoğunlaşır, ve *el-Medînetü'l-fâdıla*'da öğretilerini ve kurallarını detaylı olarak açıklamadan, ikili mutluluğun ve mükemmelliğin tek teminatı olarak Şeriat'ın egemen konumunu belirtmekle yetinir.

---

44. *A.g.e.*, s. 44, st. 7 vd.
45. *A.g.e.*, s. 42, st.11.
46. *A.g.e.*, s. 42, st. 19; s. 43, st. 8.
47. *A.g.e.*, s. 43, st. 18 vd.
48. Bkz. Benim M, s. 197 vd.; SAIPT, s. 6 vd.; PIB, s. 193 vd.; PIR, s. 261 vd. ve 273 vd. Ayrıca krş. yukarıda Bölüm 5.

Belki de bu, siyaset bilimi üzerine yazan bir felsefeci için şaşırtıcı değildir. Aslında bu, yalnızca vatandaşın mutluluğunun niteliği ve anlamıyla ilgilenen *Tahsîl*'den çok, *el-Medînetü'l-fâdıla* ve *Siyâse* için geçerli olsa da, Fârâbî Eflatun'un *Devlet*'teki düzenlemesine bir ölçüde bağlı kalmıştır. *Tahsîl* vatandaşın ideal İslâm devletindeki en yüce iyilik olarak mutluluğu elde etmesine yardım etmede devlet başkanının yerine getirmesi gereken rolü vurguladığı için, Fârâbî'nin ideal devlet başkanında aranan niteliklere önemli bir yer ayırması oldukça tabiîdir.

Tahsîl'in son sayfalarında yazar, ideal Müslüman devlet başkanıyla (felsefeci/kanun koyucu/imam/melik) bağlantılı olarak gerçek ve sahte felsefecilerin mizacını tartışır. Tartışma "*Siyaset* konusundaki kitabında Eflatun'un bahsettiği şartları"[49] vererek, *Devlet* 484a-487a'nın bir özeti biçimini alır. Benzer şekilde, *Devlet* 487b-497b sahte felsefecileri tasvirinde yazara bir model görevini görür. Gerçek felsefecilerin niteliklerinin özeti *el-Medînetü'l-fâdıla*'da ortaya konulan ilk devlet başkanının özellikleriyle bütün önemli detaylarda uyuşur. Bu niteliklerin Eflatuncu olduğuna ve Mâverdî'nin imamda aradığı şartları yansıtmadığına dikkat edilmelidir. Adalet, ilim ve bedenen uygunluk gibi bazı şartlara her iki grupta da rastlanması, İslâm ve Eflatun'daki ortak şartların bir kaynaşmasından ziyade, muhtemelen iyi yönetim uğruna siyasî gerçekçilikten dolayıdır.[50] Fârâbî açıkça Eflatun'un filozof-kralı tasvirini takip eder; fakat ilk önce filozof-kralı peygamber-imamla özdeşleştirdikten sonra bunu yapar.[51] Çok daha orijinal bir telif olan *Tahsîl*'de yeni bir şart çok önemlidir: Gerçek felsefeci sağlam dinî akideye sahip olmalıdır: "İçinde yetiştiği dinin görüşleri-

49. Krş. *Tahsil*, s. 44, st. 16 vd. "Siyâse" Eflatun'un *Devlet*'i için kullanılan Arapça terimdir. *İhsa*'dan (s. 97) bildiğimiz gibi Aristo'nun *Politica*'sına da *Kitâbü's-Siyâse* deniyordu.

50. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 59, st. 14'ten s. 60, st. 2'ye kadar, oniki (aslında onüç) nitelik için.

51. A.g.e., s. 57, st. 17'den s. 59, st. 13'e. Ayrıca krş. dipnot 30.

ne mükemmel derecede iman etmelidir ve dininde emredilen erdemli eylemleri yerine getirmelidir."[52] Eflatun da doğru inanç ve akideleri, fakat daha çok, inanca üstün olan gerçekliğin bilgisini ister.[53] Buna karşılık Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd için felsefe, Şeriat'ın derin anlamını kavramada en iyi rehberdir. (Fârâbî'nin sadece *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'sini ve *Sîreü'l-(yani Medînetü'l-) fâdıla*'sını bilen) İbnü'l-Kıftî de şu tespitinde hatalı değildi: Fârâbî bu eserlerde "mükemmel ve kusurlu devlet türlerini, idare ve nebevî kanunlar için devletin gerekliliğini anlattı".[54]

Hem Eflatun ve Aristo'nun bir öğrencisi, hem de Abbasî hilâfetinin bir vatandaşı olarak Fârâbî, İbn Haldun'un, Felâsife'nin ideal devlete bir "hipotez ve zann" olarak baktığı yolundaki yorumuna katılmasa da, ideal devleti gerçekleştirmenin çok zor olduğunu biliyordu. Eflatun gibi Fârâbî de ideal devletten başlar. Bu devletin ilk başkanı hepsi de Eflatun'dan gelen oniki niteliği kendinde bulundurmalıdır.[55] Böyle kusursuz bir insanı bulmanın hemen hemen imkânsızlığının farkında olan Fârâbî, bu niteliklerin altı, hatta beşinin bile yerine getirilmesiyle yetinir. İlk devlet başkanını altı nitelik taşımak zorunda olan ikincisi takip eder. O bir felsefeci olmalı, ilk devlet başkanının kanun ve buyruklarını bilmeli ve korumalı, bir görev ve diğer insanlara örnek olarak bütün eylemlerinde onlara uymalıdır. İlk imamların ortaya koyduğu örneğe dayanarak, ilk defa ortaya çıkan hukuk meseleleri hakkında karar verebilmelidir. İlk devlet başkanının önceden göremediği yeni problemlerle başa çıkmak için kavrayış ve bilgiye ihtiyaç duyar;[56] bunların çözümün-

52. Bkz. *Tahsil*, s. 45, st. 6 vd.
53. Bkz. *Devlet*, 474B-480.
54. Bkz. *Tarîhu'l-Hukemâ*, nşr. Lippert, s. 116.
55. Bkz. yukarıda dipnot 50. İbn Rüşd muhafızlarda arananlarla aynı olan fizikî niteliklerin haricinde aynı şartları sıralar; onun için sadece on şart sayar (ACR, s. 178 vd.). Bunlar Eflatun'un *Devlet* 'inden (485-487A) gelir, yalnızca hitabet yeteneği eklenmiştir. Bu nitelikler *Siyase Medeniyye*'de ele alınmamıştır.
56. Bu demektir ki ikinci devlet başkanı da, tıpkı halife gibi, müctehid olmalıdır. İlginçtir ki Fârâbî, düşüncelerini incelediğimiz fıkıhçılar gibi, yeni bir siyasî endişe ortaya koyar: Devletin çıkarları. Çünkü onların "salâhu ma'âş ve ma'âd"ı Fâ-

de devletin yararı kendisine rehber olmalıdır. İlk imamların koyduğu kanunlardan çıkarımlar yapabilmeli ve bunların uygulanmasında halkına yol gösterip onları yönlendirmelidir. Son olarak, ana ve yardımcı savaş sanatlarını iyice öğrenmelidir.

Bu ikinci başkanın halifeyle birçok ortak noktası bulunduğu aşikârdır; her ikisinin nitelikleri arasındaki yakınlık terminoloji yakınlığının daha ötesinde olup öze kadar gider. Fârâbî'nin savaşın karşılığı olarak, *el-Medînetü'l-fâdıla*'da *harb*, *Fusûl*'de ise *cihad* kelimesini kullanması, bu iki eserin farklı maksat ve muhataplar için yazılmasıyla açıklanabilir. Her ne kadar Müslümanlar Fârâbî'nin zihninde ilk planda olsalar da, *el-Medînetü'l-fâdıla* felsefeyle ilgilenen daha geniş bir çevreyi muhatap alır ve Müslümanlarla sınırlı kalmaz. Tercüme edilmiş kısmından anlayabildiğim kadarıyla, *Fusûlu'l-Medenî* Müslüman bir kitle için, hatta Fârâbî'nin hâmîsi Halep emiri Seyfüddevle için kaleme alınmış olabilir. *Fusûl*'de tanımlanan devlet başkanı, Eflatun'un modelinden çok, İslâm modeline uygun anlatılmış grünüyor, çünkü *el-Medînetü'l-fâdıla*'nın ikinci devlet başkanına karşılık gelen bu kişi, *Fusûl*'de felsefî niteliğinden arındırılır. Yine, *Fusûl* iki kişinin yönetimi konusunda sessiz kalır. *el-Medînetü'l-fâdıla*'da ise, eğer biri felsefeciyse ve diğeri de geriye kalan hukukî ve askerî nitelikleri taşırsa, bu iki insan otoriteyi paylaşır. Her iki eserde de "en mükemmel insanlar"ın, Eflatun'un *aristoi*'sinin, yönetimi vardır, ancak gruptan her bir kişi gerekli şartlardan (*el-Medînetü'l-fâdıla*'da altı, *Fusûl*'de ise dört tanedir) birini taşımak şartıyla.[57]

Fusûl'de devlet başkanında aranan felsefî niteliğin yokluğu oldukça ilginçtir, çünkü yazarımız *el-Medînetü'l-fâdıla*'da, diğer bütün şartlar yerine getirilse bile, eğer hükûmette hikmet (yani felsefe) yoksa, devletin meliksiz olduğunu açıkça belirtir. Eğer otorite sahibi kimseye bir felsefeci bulunmazsa, devlet yavaş yavaş

---

râbî'nin "salâhu hâli'l-medine"siyle aynıdır. Tek fark Fârâbî'nin açıkça devletten bahsetmesidir. Mâverdî'nin "mesâlih-i âmme"si ise buna en yakın kavramdır.

57. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 61, st. 9-11; *Fusûl*, s. 113, no: 53 B.

çökecektir.[58] Bu demektir ki, bir felsefeci yönetimi paylaşmaz, ya da en azından ona danışmanlık yapmazsa, ideal devlet hayatını sürdüremez. Fârâbî'nin *Fusûl*'de böyle bir talepte bulunmaması, bu eserin Müslümanlar için yazıldığı ihtimalini güçlendirir; ayrıca ideal devlete karşılık mevcut devlete daha gerçekçi bir yaklaşımı da temsil edebilir. Yazarın devlet başkanındaki cihat yapma yeteneğinde ısrarı da aynı yöne işaret eder.[59] Seyfüddevle'nin cihatla iştigali iyi bilinmekteydi.

İlgilendiği konuya uygun olarak, Fârâbî aynı zamanda filozof-kral, kanun koyucu ve imam olan Peygamber'in yönettiği ideal devletin karşıtı olan devletleri insanın gayesi ve mutluluğu açısından tartışır. Bütün bu devletler kusurludur, fakat bu terimin daha önce kullanıldığı anlamda değil de, kalite anlamında: Mükemmel devletin bazı vazgeçilmez niteliklerinden yoksundurlar ve en yüce iyiliğin elde edilmesini imkânsız kılan özellikler sergilerler. Bu devletler *el-Medînetü'l-fâdıla*'dan çok *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de yeterince tartışılmış, ideal devletteki gerçek mutluluk üzerinde yoğunlaşan *Tahsîl*'de ise hiç incelenmemiştir. Eflatun bu devletleri anayasalarına göre sınıflandırdığı için, Fârâbî Galen'in yaptığı *Devlet*'in İskenderiye özetinin Arapça versiyonunda bulduğu terimleri kullanır ve anayasalara siyasî açıdan pek ilgi göstermez. Ayrıca, Kur'an'da geçtikleri için belirli bir İslâmî anlam taşıyan terimler kullanır; bu terimler adlarını verdikleri devletlerin niteliğini onların siyasî yapılarına göre değil, vatandaşlarının görüş ve eylemlerine göre yansıtırlar. Sonuç olarak Fârâbî'de Eflatun'dakinden daha fazla bir çeşitlilik ve farklılaşmaya rastlıyoruz. Eflatun'un dört kusurlu devletinin —timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklinde— ayrılmasının[60] ilgilendirdiği kadarıyla, bu du-

58. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 61, st. 11-15. Bu bize *Politikos*'u (meselâ s. 259) hatırlatır. Fakat Felâsife'nin Galen'in *Politikos* özetinden haberi olduğuna emin olamayız. Orada "devlet adamı" ya devlet başkanı ya da onun etkili danışmanıdır.
59. Krş. yukarıda dipnot 57, ve benim PF, s. 167 ve 174-7.
60. Krş. *Devlet*, 445 D, E ve 544 C.

rum Fârâbî'nin Arapça kaynağından dolayı olabilir de, olmayabilir de. Bütün kusurlu devletler hep birlikte "cahil devletler" (câhiliyye) diye adlandırılır.[61] Fârâbî "cehalet" kelimesini Eflatun'la aynı anlamda (bilginin zıddı olarak)[62] kullandığı halde, bu kelime aynı zamanda "cahiliye"nin İslâm'daki "putperestlik, cehalet ve kötü bir hayat tarzı" anlamını da taşıyor olabilir. Cahil devletlerin yurttaşları mutluluğu, ideal devlette anlaşıldığı şekliyle bilmez. Onların ferdî ve toplumsal hayattaki amacı maddîdir ve sağlık, zenginlik, bedenî zevkler, iktidar veya şan gibi şeyleri içerir. Tıpkı Eflatun gibi, Fârâbî de bu kollektif devleti peşine düşülen gayeye göre bir devletler topluluğuna böler, ancak Eflatun'dan daha fazla sayıda bölüme sahiptir.

İlki İhtiyaç Devleti'dir *(zarûriyye)*; yurttaşları yiyecek, içecek, giyecek, barınak ve cinsel tatmin gibi hayatın ihtiyaçlarını amaçlar; ve bu konuda birbirlerine yardımcı olurlar. Kullanılan Arapça kelime *Devlet* 369c'ye kadar gider, ancak Eflatun onu bir siyasî yapı adı olarak kullanmaz. *el-Medînetü'l-fâdıla*'daki anlatım kısa olduğu halde, hayatî ihtiyaçları sağlama hakkında *Siyâse*'de[63] detaylı bilgi verilir.

Ondan sonra Aşağılık Devlet *(nezâle)* gelir; burada yurttaşlar yalnızca servet ve zenginlik uğruna çaba gösterirler. *Siyâse*'deki[64] anlatım devlet başkanının bir tasvirini de içine alır.

Rezil Devlet'te vatandaşlar şehvet, oyun ve diğer eğlencelerle vakit geçirirler.[65]

---

61. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 61, st. 17, "medine cahiliye"; *Siyâse*, s. 58, st. 7 vd., "medine cahile"
62. Bkz. *Devlet*, 444 B. Ayrıca krş. ACR, s. 163, dipnot 3.
63. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 62, st. 4 vd.; *Siyâse*, s. 58, st. 11'den s. 59, st. 2'ye. Burada Fârâbî tarım, avcılık, hayvancılık ve eşkıyacılıktan barınma, giyinme, yeme ve içme gibi hayatî ihtiyaçları sağlayan birer araç olarak bahseder. Kusurlu devletlerle ilgili bütün terimler benim PlB'de ve ACR'deki notlarda ele alınmıştır.
64. Bkz. *Siyâse*, s. 59, st. 3-12. Ayrıca bkz. benim PF, s. 168, dipnot 5. *Med. Faz.* s. 62, st. 6'daki "beddâle"nin yerine "nezâle" gelmelidir. Ayrıca krş. PlB s. 201 (dipnot 51'le birlikte). İbn Rüşd ACR (s. 211 vd ve 285 vd.)'de bu devletten kısaca bahseder. Eflatun oligarşiyi 550C-555B'de ele alır.
65. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 62, st. 8 vd. Fârâbî burada "hıssa" ve "şekva" terimle-

Timokrasi (el-Medînetü'l-kerâme) çeşitli şerefleri içerir.[66] Fârâbî'nin Arapça kaynağı kaybolduğu için, bu uzun ve kapsamlı tanımın bu kaynağa mı ait olduğuna, yoksa Fârâbî'nin kendi geliştirmesini mi yansıttığına karar veremeyiz. Ancak ikincisi daha muhtemel görünüyor. Şerefe tapan bu devletlerin yurttaşları şeref, şan ve şöhret kazanmada birbirlerine yardım ederler. Bu şerefler iki gruba ayrılır: İlki, kendisinde bulunan bazı erdemlerden dola-

---

rini kullanır; *Siyâse*'de ise (s. 59,st. 12-19) *el-Medînetü'l-fâdıla*'daki bu iki terimin yerine "hasîsa" görüyoruz. Bu devlette "insanlar oyun, eğlence ve şaka gibi nefsî zevkleri tatmada birbirlerine yardım ederler... ve bu, yeme, içme ve bedenî zevklerin tatminidir". İnsanlar vücudu koruması ya da ona yararlı olması için değil de, sadece aldıkları zevk uğruna bunların peşinde koşar. Bu devlet cahil halka (el-ehlü'l-câhiliye) sahip olan mutlu ve şanslı delettir çünkü bu devlet [önce hayatın] ihtiyaçlarını ve [daha sonra da] harcayarak servet ve refahı elde ettikten sonra zevkleri elde etmeyi hedefler." (*Siyâse*) . Ayrıca bkz. s. 279, dipnot 71.

66. Tam bir tasvir için bkz. *Siyâse*, s. 60, st. 16'dan s. 64, st. 2'ye; *el-Medînetü'l-fâdıla* ise daha kısa bir biçimde ele alır. Ayrıca krş. İbn Rüşd'ün, hiç kuşkusuz Fârâbî'nin uzun açıklamasına dayanan, ACR, (s. 209 vd. 220 vd. 284 vd. ve 290 vd.)'deki, daha özlü ve ferasetli incelemesi. Her iki müslüman yazarın da kaynağı *Devlet* 548-549'dur. İbn Rüşd timokrasi ve oligarşiyi Eflatun'un sırasına göre, önce özet bir biçimde, daha sonra da Eflatun'a yazdığı ayrıntılı bir yorum biçiminde ele alır. İlk incelemesinde ikincisinde olduğundan çok daha fazla Fârâbî'ye bağımlıdır. Meselâ *Siyâse* (s. 60, st. 16'dan s. 61, st. 3'e) "zafer"den en çok arzu edilen ve şeref kazandıran şeylerden biri olarak bahseder. İbn Rüşd bunu alarak daha özlü bir biçimde dile getirir. (ACR, s. 210, 284). Soy ya da servetten gelen şeref için bkz. *Siyâse* (s. 61, st. 18'den s. 62, st. 3'e) ve ACR, s. 210. Bu şeref, sahibine melik olarak otoriteye sahip olma yetkisi kazandırır.
Fârâbî onun hakkında (meselâ s. 62, st. 9-14) şunları söyler: O, halkın servet ve zevk gibi amaçlarını destekleyen en iyi melik olarak görülür, halbuki kendi şerefinden başka bir şey istemez. Bunu başarması için de, ya vergi ya da dış fetihler yoluyla herkesten daha fazla servete sahip olmalıdır. Eğer böyle bir melik servet vb. yoluyla elde edilen şeref konusunda vatandaşlarının yararı ve refahıyla ilgileniyorsa, böyle bir devlet ideal devlete benzer, çünkü onun vatandaşları kendilerine verilen şeref ölçüsünde sınıflandırılırlar. ACR (s. 209)'de İbn Rüşd aynı görüşü dile getirir, ancak iki devlet arasındaki temel fark üzerinde şöyle ısrar eder (*a.g.e.*, s. 210): ".... İkisi arasındaki fark şudur: İdeal devlette şerefler erdemleri ve gerçekten değerli olan şeyleri takip eder; şeref kendi başına bir amaç olmayıp, sadece erdemle ilişkisi olan bir gölgedir." Fârâbî, timokrasi konusunu ilginç bir görüşle bitirir: Eğer timokraside şeref aşkı aşırı miktara ulaşırsa, o zaman timokrasi tiranlığa dönüşür. Bu ne Eflatun'un ne de Aristo'nun dönüşüm sırasına uyar. İbn Rüşd bu görüşü kabul etmez (s. 64, st.1 vd.).

yı şereflendirilmeyi hakeden kimse ile, bu adamı kenisinden üstün tanıdığı için onu şerefli görüp saygı duyan başka bir insan arasındaki kişisel bir ilişkidir. İkinci tür şeref ise servetlerinden dolayı, veya zafer kazandıkları, otorite sahibi oldukları ya da başka ayrıcalıklara sahip oldukları için bazı insanlara atfedilir. Fârâbî'ye göre bu devlet "cahil devletler"in en iyisidir. Bu görüşünde, tıpkı kendinden sonraki İbn Rüşd gibi, Aristo'dan[67] etkilenmiş olabilir.

Tiranlık *(tagallüb)* adını, vatandaşlarının gayesinden alır; onlar başkalarına karşı zafer kazanmak için aralarında işbirliği yaparlar. Bu konuda ustalaştıkça çabaları başarıyla sonuçlanır, ve zaferin keyfini sürerler.[68] Fârâbî'ye göre tiranlığın timokrasiden daha fazla, aslında tiranın arzuları sayısınca çeşidi vardır, çünkü onun zorbalığı kendi iradesini halka zorla kabul ettirme ve şahsî çıkarları için onları çalıştırmada kendini ifade eder. Bu farklılıklar Fârâbî'nin iki tür (iç ve dış) tiranlığı içinde meydana gelir. İlki tiranın ve yardımcılarının devletin vatandaşları üzerindeki mutlak egemenliğini kapsar, ikincisi ise başka bir devlat ya da halkın köleleştirilmesidir.

---

67. Krş. NE, VIII, 10, 1160 b.

68. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 62, st. 14 vd.; *Siyâse*, s. 64, st.3'ten s. 69, s. 3'e. Fârâbî önce zafer arzusunu ve kaba kuvveti tasvir eder, ve otorite yeteneğine sahip en güçlü kişinin nasıl yükselip efendi ve melik olduğunu açıklar. Genellikle bu kişinin kendisiyle benzer görüşte olan yardımcıları vardır. Bundan sonra Fârâbî despotik devletleri birbirinden ayırdetmeye koyulur ve tiranlığı ya da despotizmi amacına göre tanımlar: Güç ve fetih ya da ikna ve köleleştirme yoluyla, içeriden ya da dışarıdan, diğer insanların ya da onların mülklerinin üzerinde iktidar uğruna hakimiyet kurma. Ancak Fârâbî başlı başına bir amaç olarak zafer, hakimiyet ve mutlak iktidar, yani tiranlık elde etme güdüsü ile, başka amaçlar, özellikle de şeref, servet ya da zevk elde etme güdüsü arasında yeterli ayırım yapmaz. Bu yüzden onun despot yönetimi karma bir yönetimdir ve bu şekliyle genelde timokrasi ya da plütokrasiye benzer. İbn Rüşd ise Eflatun'un tiranlık ve tiran tasvirini, demokrasiden tiranlığa ve demokratik insandan tiranlık insanına geçiş açıklamasını takip ederek bundan kaçınır. Fakat ortak kaynakları dolayısıyla hem Fârâbî hem de İbn Rüşd tiranlığı mutlak iktidar olarak tanımlar. İbn Rüşd kendi sistemli tarzıyla timokrasi, hedonist bir devlet olan plütokrasi ve gerçek anlamdaki tiranlık arasında açık bir ayırım yapar. Krş. ACR, s. 232-45. *Devlet*'teki sırayı takip eden yorumundaki sıradan da anlaşılacağı gibi İbn Rüşd özgürlük tanımında, demokrasiyi tiranlıktan sonra ele alan Fârâbî'ye kıyasla daha dakiktir.

Yazarın detaylı tasvirinden anlaşılıyor ki, aslında tiranlık karma bir kusurlu devlettir, çünkü o, yazarın kendisine gevşek bir amaçlar bütünü atfettiği timokrasinin ve İbn Rüşd'ün bir ölçüde Fârâbî'ye dayanan yaklaşımından gördüğümüz gibi oligarşinin ögelerini ihtiva eder.

Demokrasinin *(el-Medînetü'l-cemâ'iyye)* ayırdedici özelliği ise vatandaşların istediklerini yapma özgürlüğüdür. Hepsi eşittir ve kimsenin başkası üzerine üstünlüğü yoktur. Yöneticileri sadece yönetilenlerin açık onayıyla yönetir. Demokrasi iyi ve kötü unsurlar içerir "ve bu yüzden bazen orada en mükemmel insanların (efâdîl) yetişmesi, felsefeci, hatip ve şairlerin ortaya çıkması imkânsız değildir. Böylece onun içinden ideal devletin unsurlarını seçmek mümkündür... [Bu yüzden] demokrasinin içinden cahil devletlerin çoğu, iyileri ve kötüleri birlikte, ortaya çıkar."[69]

---

69. Bkz. *Mededînetü'l-Fadıla*, s. 62, st. 16 vd.; *Siyâse*, s. 69, st. 4'ten s. 71, st. 5'e. Fârâbî ve İbn Rüşd'ün kaynağı yine Eflatun'dur. (*Devlet*, 555B-562A). Ancak İbn Rüşd (muhtemelen Müslüman çevresi dolayısıyla, demokrasinin bazı niteliklerine üstadından açık çok değer verse de) Eflatun'u yakından takip ederken, Fârâbî timokrasi ve tiranlık örneğinde olduğu gibi pek kesin ve açık değildir. Bkz. ACR, s. 212 vd. ve 287, 227-31 ve 293 vd. Demokrasi "herkese açık" olduğu için İbn Rüşd *Devlet* 557C -E'yi şu şekilde yeniden yazar: "Diğer devletlerde ayrı ayrı bulunan şeyler, böylece bu devlette hep birlikte ortaya çıkacaktır. Onların arasında şerefi seven insanlar, mülk sahibi olmayı seven insanlar, ve tiranlığı seven insanlar bulunacaktır. Aralarında erdemlere sahip olup ona göre davranan insanların da bulunması imkansız değildir." (*a.g.e.*, s. 213). Ancak tabiî ki devlet hâlâ bir demokrasidir, ve bir timokrasi, plütokrasi ya da tiranlık değildir. Fârâbî'nin tasvirinde bu nokta pek açık değildir. İbn Rüşd, bize Fârâbî'nin görüşünü (*Siyâse*, s. 70, st. 20'den s. 71, st. 5'e) hatırlatacak bir biçimde, şöyle devam eder: "Onun için, bu devlette bütün sanat ve eğilimler ortaya çıkacaktır; kaçınılmaz olarak bu devletten ideal devlet ve diğer devletlerin her biri ortaya çıkar." Aristo, demokrasinin "sapmaların en az kötüsü" olduğunu düşündüğü için (NE- VIII- 10, 1160b) hem Fârâbî hem de İbn Rüşd muhtemelen Eflatun'dan ziyade onu takip eder. İbn Rüşd *Devlet* şerhinde Eflatun'un devletlerin birbirine dönüşümü konusundaki görüşüne karşı çıkmasa da, NE'e yazdığı yorumunda Eflatun'u eleştirir. (krş. ACR, s. 294. Burada İbn Rüşd'ün NE 1160b'ye yazdığı yorum iktibas edilmiştir). Eflatun'un dönüşüm sırası şöyledir: Monarşi-timokrasi-oligarşi (plütokrasi)-demokrasi-tiranlık; Aristo'da ise bu, monarşi-tiranlık; aristokrasi-oligarşi; timokrasi-demokrasi biçimindedir.

Buraya kadar sayılan devletlerin hepsinin kökeni Eflatun'un *Devlet*'ine[70] kadar gider ve onun dört kusurlu devletine karşılık gelir.

Timokrasi, tiranlık ve demokrasi için kullanılan Arapça terimlerin Yunanca karşılıkları vardır.

"Aşağılık Devlet"ten oligarşinin kastedildiği, onun tanımından ve İbn Rüşd'ün bugün elimizde yalnızca İbranice nüshası bulunan *Eflatun'un Devlet'ini Şerh* adlı eserinden açıkça anlaşılıyor. "Rezil Devlet ise İbn Rüşd'ün plütokrasi —Xenophon'a kadar geriye uzanan bir terim— veya hazza dayanan yönetim diye adlandırdığı oligarşinin daha özel bir türüdür. Yani *nezâle* oligarşiye karşılık, *hisse* veya *(hasîse)* ve *şehve* de plütokrasi ve hazza dayanan, ya da zevk peşinde koşan yönetime karşılık kullanılmıştır. Fârâbî bu oligarşi ayrımını elindeki kaynakta bulmuş olabilir, fakat "haz peşindekilerin idaresi" diye de anılan, "birkaç kişinin yönetimi" veya "plütokratik birlik"in kötülüğünü tasvir için Fârâbî'nin üç terimini kullanan İbn Rüşd'ün[71] aksine Fârâbî'nin "birkaç kişinin devleti" terimini kullanmamış olması ilginçtir.

Eflatun'un bu dört devletine Fârâbî üç "Cahil Devlet" daha ekler: Fâsık Devlet *(fâsika)*, Değişmiş Devlet *(mübeddele* veya *mütebeddele)* ve Sapık Devlet *(dâlle)*. *el-Medînetü'l-fâdıla*'da bir yerde *fâsika* yerine *sâkıta* kullanılmıştır.[72]

---

70. Timokrasi, 543 A-550 C; İbn Rüşd'ün plütokrasi diye de adlandırdığı, oligarşi, 550 C- 555 B; demokrasi, 555 B- 562 A; tiranlık, 562 A- 576 B.

71. Bkz. "zevk düşkününün yönetimi" için ACR, s. 209; "paraya dayanan topluluk... bu yönetim birkaç kişinin yönetimi olarak bilinir" (s. 212); "plütokratik ve hedonist devlet aynı kategoriye aittir" (s. 227); "birkaç kişinin önderliği ve bu yönetim paraya dayanır, bu, kötülüğün önderliği olarak da bilinir." (s. 207); " kötülerin siyasî yönetimi" (s. 211); " bu yönetim iğrenç, çirkin ve aşağılık bir yönetimdir" (s. 224).

72. Bunlar el-Medînetü'l-fâdıla'da şu sırayla geçer: Med. fâsıka, mütebeddele (ya da mübeddele), dâlle. (s. 61, st. 7 vd.); med. mübeddele (s. 63, st. 1 ve s. 80, st. 5); sâkıta (s. 80, st. 5), *Siyâse*'de ise şu sıralamaya rastlıyoruz: Med. Fâsıka (s. 57, st. 11); ve med. dâlle (s. 57, st. 12); *el-Medînetü'l-fâdıla*'daki mübeddele (mütebeddele)nin yerine *Siyâse*'de İbn Rüşd'ün de tasdik ettiği bir terim olan "nezâle"yi görüyoruz (s. 59, st. 3).

Fâsık Devletin vatandaşları ideal devletinkiler gibi doğru inanç ve akidelere sahiptir, fakat davranışları "Cahil Devletler"in vatandaşlarınınkiler gibidir. Gerçek mutluluğun ne olduğunu bildikleri halde onu elde edemezler.[73]

Değişmiş Devlet, adından da anlaşılacağı gibi, bir değişiklik geçirmiştir. Başlangıçta o, görüş ve eylemleriyle ideal bir devletti, ancak daha sonra dışarıdan farklı görüşler geldi, doğru görüşleri dışarı kovdu ve vatandaşların eylemlerinde bir değişikliğe yol açtı.[74]

Sapkın Devlet ise görünürde ideal devlet gibidir, fakat vatandaşları Tanrı, Faal Akıl ve mutluluk hakkındaki görüşlerinin doğru olduğunu sandıkları halde, aslında yozlaşmış inançlara sahiptirler. Aynı şekilde, ilk devlet başkanları bir vahiy aldığı kuruntusu içindedir, ancak bu gerçek bir vahiy değildir. Gerçek mutluluk onların olamaz, çünkü yanlış görüşleri ve kötü davranışları devlet başkanları emreder; halbuki kendisi dalâlet içindedir ve halkını sapıtmıştır.[75]

İbn Rüşd'ün bu üç devletten bahsetmemesi, bunların Fârâbî'nin kendi kaynağına bir ilâvesi olabileceğini akla getiriyor, ki İbn Rüşd bu ilâve kısımları Fârâbî'nin siyasî yazılarından bahsederken kullanmıştır.[76] Her üç terimin (ve sâkıtanın) da Kur'an'da

---

73. Bkz. *Siyâse*, s. 73, st. 16'dan s. 74., st. 3 (med. fâsıka); *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 62, st. 21 vd.

74. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 63, st. 1 vd.

75. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 63, st. 3-16. *Siyâse*, s. 74, st. 4-7.

76. Krş. ACR, s. 296 vd. Ben burada İbn Rüşd'deki bu eksikliği ayrıntılı bir biçimde ele aldım ve bunun şundan dolayı olabileceğini belirttim: Eflatun yorumcusu olarak İbn Rüşd onun siyasî yapıları üzerinde yoğunlaştı ve yalnızca bu devletlerle ve bunlara karşılık gelen fertlerle ilgilendi. Üstelik, İbn Rüşd'deki "dâlle" karşılığının, kusurlu devletlerin ideal devletten sapmasından bahsettiğinde Eflatun'un kastettiği manada "hata" anlamına geldiği görünüyor. Fârâbî'ye göre ise "dâlle", "sapkın inanç ve akidelere sahip olmak"tır, "Fâsıka" ise "doğru inanç ve akideler"i gösterir; ne var ki bu devletin vatandaşlarının eylem ve ahlâkları cahiliye devletindeki gibidir. Öte yandan, "nezâle" terimi İbn Rüşd'de tekrar tekrar geçer; Kuran'da rastlamadığımız bu terim hiç kuşkusuz Eflatun'un oligarşi ya da plütokrasisini temsil eder. Bir noktayı daha vurgulamamız gerekiyor: Huneyn b. İshak tarafından kaleme alınan *Devlet*'in Arapça versiyonu (ki muhtemelen Galen'in

geçtiğini ve bu yüzden bir Müslüman için belirli bir anlamı olduğunu düşünürsek bu görüşümüz önem kazanır. Bu genişletmeyle Eflatun'un kusurlu devletlerini İslâmî kavramlara uyarlamak için, Fârâbî'nin bu terimleri bilerek kullandığını varsaymak makul görünüyor. Müslüman düşünürümüzün "doğru inanç ve akideleri" ve karşıtlarını hem Eflatunî hem de İslâmî olarak anlaması da muhtemeldir.

Çünkü Eflatun'un Cahil Devletler tasvirini, ideal devletin yurttaşlarında aranan bilgiyi açıklayarak takip eder. Buna sevkeden, kuşkusuz, Eflatun'dur ve bu açıklama bu bölümde daha önce özetlenen *Tahsîl*'deki detaylı tartışmayla ifade bakımından benzerlik taşır.[77] İdeal devletin felsefecileri bilgilerini kendi kavrayışlarıyla ve burhan yardımıyla elde ederler, takipçilerine de aynı yöntemle öğretirler. Diğer bütün insanlara kinayeler yoluyla öğretilmelidir. Burada Fârâbî'nin bilgi teorisini özetleyemeyiz. Sadece Eflatun'un mağara benzetmesini[78] örnek olarak aldığını belirtmekle yetineceğiz: Felsefeciler güneşi çıplak gözle görürler, kitleler ise sudaki yansıması aracılığıyla dolaylı olarak. Bu, doğrudan algılama ile tahayyül arasındaki bir farktır.

İdeal devletin amacı entellektüel olgunlaşmadaki gerçek mutluluktur; çeşitli cahil devletlerin amacı krallarının amacıyla aynıdır. Kötü devletler ortaya çıkar, çünkü dinleri yanlış, görüşleri yozlaşmıştır.[79] Bu Eflatun'a ait olan bir görüştür, ancak İslâmî ilkelere uygulanmış ve uyarlanmıştır.

Fârâbî'nin "Mükemmel" devletlerden olan bazı fertleri cahil devletlerin içine koyması yorum gerektirir. Bu sadece Fârâbî'nin

---

Özet'inin bir çevirisidir) şimdiye kadar elimize geçmediği için, İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye ne kadar bağımlı olduğu konusunda bir karara varmak imkansızdır. İkisi arasındaki paralelliklerin birçoğu ortak kaynaklarından dolayı olabilir.

77. Krş. *Devlet*, 428, 514-541B. Ayrıca bkz. ACR, s. 187 vd., özellikle s. 193-7, 199-203. Fârâbî'deki ana tartışma *Tahsîl* s. 22-9'dadır.

78. *Devlet* 514-516 C. Ayrıca krş. ACR, s. 197 vd.

79. Krş. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 69, st. 6'dan s. 73, st. 16'ya; *Siyâse*, s. 71, st. 6'dan s. 73, st. 15'e.

ancak ideal devlette elde edilebilen mutluluğa özel ilgisi bağlamında anlaşılabilir. İnziva hayatı süren fertler, medeni görevlerini yerine getiren yurttaşlar olarak ancak ulaşabilecekleri gerçek mutluluk konusundaki şanslarını kaybederler. İbn Rüşd Eflatun ve Aristo'ya ait olan bu görüşle tamamen hemfikirdir. Fârâbî bu tür insanları *nevâbit*, yani "bitkiler" diye adlandırır. Bir yandan bunlar tümüyle olumsuzdur ve zararlı ot ve dikenler gibi bir tehlikedirler;[80] öte yandan aynı kitabın sonuna doğru uzunca bir tartışmadan sonra Fârâbî'nin altı tanesi içinden ayırdettiği bir tür vardır ki, o, "ideal devlete karşı çıkmaz, tersine doğru yolu takip eder ve gerçeğin peşindedir".[81] İbn Bâcce bu münzevî insanlar hakkındaki tamamen olumlu değerlendirmesini bu tasvirden çıkarmış olmalı.[82]

Fârâbî en kötüsü tamamen inançsızlar olmak üzere, hata ve kusur derecelerine göre başka beş türden bahseder. Câhız *nâbite* isimli bir mezhep hakkında küçük bir risale yazmıştı. Fârâbî *nâbite*'nin çoğulu olan *nevâbit* terimini buradan almış olabilir.

İbn Bâcce *nevâbit*'i *gurabâ* (yabancılar) ile özdeşleştirir. Fakat Fârâbî nebevî ilk devlet başkanınca yönetilen bir devlette yaşayan kimselerden "mutlu ve mükemmel" diye bahseder; eğer böyle ideal bir devlet bulunmazsa ve bu insanlar sâkinlerinin kusurlu yönetimler altında yaşadığı yerlerde yaşamak zorunda kalırlarsa, o halde yalnızca "mükemmeldirler ve bu bölgelerde yabancıdırlar".[83] İbn Bâcce *yabancılar*'ın sufiler olduğunu belirtir ve böylece Fârâbî ile tasavvuf arasında açık bir ilgi kurulur. *Gurabâ* kavramı Hallac ve Sühreverdî gibi tasavvufçuların düşüncesinde önemli bir rol oynar.[84] İbn Bâcce'nin tanımı, Fârâbî'nin, mükemmel ol-

---

80. Bkz. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 61, st. 18; *Siyâse*, s. 57, st. 11 vd.
81. *Siyâse*, s. 74, st. 20 vd., s. 74. st. 8'den eserin sonuna kadar geçen bütün tartışma konuyla ilgilidir.
82. "Nevâbit" hakkında daha geniş bir açıklama için bkz. benim PIB, s. 203 vd.
83. Bkz. *Siyâse*, s. 50, st. 7-12.
84. "Gurabâ" için bkz. L. Massignon, *La passion d'al Hallaj* (Paris, 1914- 21), s. 740 ve 751, ve ayrıca H. Corbin, *as-Suhrawardi's Opera Metaphysica et Mystica*, c. II (Tahran, 1952), s. 86 ve 97 vd. (*Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*).

duklarını kabul ettikleri halde bu insanları gerçek mutluluktan mahrum etmesinin sebebini anlamamızı sağlar: "Kendi ülkelerinde, dostları ve komşuları arasında yaşadıkları halde, görüşlerinde yabancıdırlar, memleketlerine benzeyen başka ülkelere fikirleriyle seyahat ederler."[85]

Siyasî Deyişler'in ve özellikle devlet başkanında aradığı niteliklerin incelenmesi kusurlu devletleri tartışmamızı tamamlayacak ve Fârâbî'nin siyaset düşüncesindeki İslâmî içeriği bir kere daha ortaya koyacaktır.[86] *Fusûl*'deki değil de, *el-Medînetü'l-fâdıla*'daki ikinci devlet başkanı için felsefe bilgisinin vazgeçilmez olduğunu hatırlıyoruz.[87] "Kanunların meliki"nde aranan niteliklerin aslında halifenin önemli ve gerekli niteliklerini oluşturduğunu belirtmiştik. Hukukî uzmanlığını, özellikle de fıkıh ilmindeki uzmanlığına bağlı olarak içtihat yapma yeteneğini ve cihat etme becerisini kastediyorum. *Fusûl* ve *el-Medînetü'l-fâdıla*'da, bu ikisinin biraraya gelmesi devletin ve başkanının İslâmî karakterini belirler. Yalnız, *el-Medînetü'l-fâdıla*'da gördüğümüz gibi, bir felsefecinin yokluğu (Eflatun'un kastettiği anlamda) mükemmelliği devletten ve devlet başkanından uzaklaştırır ve devletin yıkımına yol açar. İslâm hukukunun şartları olarak içtihat ve cihat Fârâbî ve İbn Rüşd'ün İslâm geleneğindeki köklerinin ne kadar güçlü olduğunu hiç kuşkusuz ortaya koyar. Bu demektir ki, onlar her şeyden önce ve en önemlisi okumuş Müslümanlardı, çünkü fıkıh geleneksel eğitimin

---

85. Bkz. *Tedbîru'l-mütevahhid*, nşr. Asin Palacios (Madrid-Granata, 1946), s. 11. Kendinden önceki Fârâbî ve kendinden sonraki İbn Rüşd'ün tersine, İbn Bâcce "garîb =nâbit"in inziva halinde kusurlu devletlerde bile mutluluğa ulaşabileceğini savunur. Krş. benim PIB, s. 205 (dipnot 63'le birlikte). İbn Bâcce "yabancı"yı "mütevahhid"ine denk tutar ve bu tür insanların kusurlu devletlerde ideali meydana getirmede yardımcı olabileceklerini düşünür. Bu bize Fârâbî'nin (ve de İbn Rüşd'ün) demokrasinin böylece ideal devletin gelişmesine yardımcı edebileceği biçimindeki görüşünü hatırlatır (krş. yukarıdaki dipnot 69).

86. İbn Rüşd'ün Fârâbî'den aldıkları konusundaki bir inceleme, ve *Fusûl*'de yöneticilerde aranan nitelikler hususundaki ayrıntılı bir tartışma için bkz. benim PF, s. 176 vd. Ayrıca krş. dipnot 57

87. Krş. ACR, s. 207 vd. ve 283.

önde gelen bir öğesidir. Fıkıh onların bakış açılarını şekillendirdi. Siyasetle ilgili her yerde, Yunan-Helen felsefesine birer Müslüman olarak yaklaştılar, yazı, özet ve şerhlerinde Eflatun ve Aristo'nun fikirlerine rastladıklarında, onların İslâm hayat tarzı ve düşüncesine yakın olan kısımlarını aldılar ve bunları İslâmî düşünceye uyarladılar. "Kanunların meliki"[88] örneğinde aslında kaynak yine Eflatun'dur: *Kanunlar 710*, ve özellikle *710d*, ayrıca *Kanunlar*'ı özetinde Fârâbî'nin üzerinde yorum yaptığı bir pasaj.[89] Burada kanun koyucu ve otokratın bir bileşimine rastlıyoruz.

Felâsife'nin Eflatun ve Aristo'ya yaklaşımını doğru anlamada çok önemli olan şey, hukuk kavramına dayanan bu ortak zemindir. Bu zemin, iyi hükûmetin âdil kanunlara bağlı olduğu; ve böyle bir ideal devletin sorumlu bir vatandaşı[90] olarak inanır, düşünür ve hareket ederse, insanın ancak o zaman gerçek mutluluğa erişebileceği konusundaki inançtır.

Eflatun ve İslâm'ın devlet başkanından istediği bazı nitelikleri bağdaştırmada, Fârâbî *el-Medînetü'l-fâdıla*'da daha çok Eflatun'a, *Fusûl*'de ise İslâm'a doğru eğilim göstermiştir. Özellikle bir nitelik yazarın Eflatun'a karşı çıkmada tereddüt etmediğinin açık bir göstergesidir: Yazar "iyi ikna"da ve "tahayyül"de ısrar eder, yani devlet başkanı iyi bir hatip olmalıdır, ki bu Eflatun'un hitabete itirazına[91] aykırı düşer. Anlaşılan o ki, Eflatun'un hatibin devlet başkanına ciddi bir rakip olduğu yolundaki görüşüne Fârâbî katılmadı.

Ne var ki bu, Fârâbî'nin Eflatun'un filozof-kralını İslâm'ın nebevî kanun koyucu ve imamına eşit kılmasından çok daha az

88. Bu çeviri ACR, s. 208'e dayanır; Dunlop bunu "geleneksel (anayasal) kral" olarak çevirir (*a.g.e.*, s. 114), ancak yönetici türünü ve yönettiği devlet türünü belirleyen şey müçtehit olma niteliğidir.

89. Krş. Fârâbî'nin *Compendium Legum Platonis*, nşr. F.Gabrieli, s. 22, özellikle st. 19 (ilahî kanunlar). Bu *Kanunlar* 709c-711b'nin bir özetidir.

90. Bkz. M, s. 192 vd., 204 vd.; PIR, s. 255, 259 vd.

91. Krş. *Gorgias*, 466C; *520B*. Krş. Fârâbî'nin *Felsefet Eflatun*'undaki *Gorgias* özeti. İbn Bâcce hitabete, felsefeye yardımcı bir sanat, ikna sanatı olarak ikinci derecede bir yer verir (Ayrıca krş. *İhsâ*, s. 25).

önemlidir.[92] Ancak şu da açıkça kabul edilmelidir ki, eski Yunan ile İslâm arasındaki bu sentez için ileri sürülen iddia hiçbir kuşkuya yer bırakmadan ispat yoluyla doğrulanamaz. Farklı öncüllerden yola çıkan iki sistem bağdaştırılacaksa, fazla bir tutarlılık beklenilmemesi gerektiğini belirtmiştim. Müslüman bir felsefeci bir eser yazarken, zihnindeki maksattan başka, muhatap aldığı okuyucu kitlesinin türünü de gözönünde bulundurmalıdır. Bu, onun tartışma ve vurgusunu etkileyecektir. Ayrıca, yazarın katkısını değerlendirirken, vurgu değişiklikleri, veya düşüncesindeki gelişmeler bile hesaba katılmalıdır. Kullandığı terimlerin tam anlamından da emin olamayız. Fârâbî'nin filozof-kralla kanun koyucu ve imamı aynîleştirmesini değerlendirdiğimizde bu çok önemlidir. Kanun koyucu bir *nâmûs* mu, yoksa bir şeriat mı getiriyor? Daha önce ileri sürüldüğü gibi, *nevâmîs* terimini kullansa da, Fârâbî'nin zihninde nebevî kanun koyucu vardı.[93] Aynısı "imam"ın kullanılışında da geçerlidir. Arkasında mü'minlerin namaz kıldığı halife mi kastediliyor, yoksa imam açıkça bir "başkan" mıdır? Bu son örneği ilgilendirdiği kadarıyla, Fârâbî'nin zihninde halife-imam'ın bulunduğundan kuşkulunmak için hiçbir sebep göremiyorum, fakat eylem, erdem ve icraatleri taklit edilen imamı tanımlarken yazarın gizli bir anlam kastettiğinden şüpheleniyorsak, o zaman durum değişir.[94]

Felsefenin siyasî önemi konusunda hiçbir kuşku olamaz; ve ideal devletin ideal başkanının felsefî niteliği, otorite kullanımı

---

92. Fârâbî'nin siyaset düşüncesinin bazı yönleri, (İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine ayrılan bölümde) İbn Rüşd'ün Eflatun'un ideal ve kusurlu devletlerini ele alışıyla Fârâbî'nin ele alışını karşılaştırdığımızda, yeniden incelenecektir. İbn Rüşd'ün Fârâbî'den etkilendiği açıktır. Ancak bu etki İbn Rüşd'ü, Fârâbî'de rastladığımız metafizikçinin münzevi tavrına bağlayacak kadar güçlü değildi. İbn Rüşd'ün *Eflatun'un Devlet'ini Şerh*'inde görüldüğü gibi, siyasî gerçekliği ve o dönem İslâm'ı hakkındaki eleştirileri vurgulama fırsatı bulduğumuzda bu nokta daha fazla açığa çıkacaktır.

93. Bkz. bu bölüm, s. 190.

94. Krş. *Tahsîl*, s. 43, st. 9 vd. (dipnot 33'le birlikte).

ve fiilî iktidarı koruma yeteneği kadar gereklidir. Başka bir nokta o kadar kolayca ve kesinlikle açıklığa kavuşturulamaz. "İlk sebep insana vahyeden..."[95] olsa da, *Siyâse*'de nebevî nitelikten bahsedilmediğini gördük. *Tahsîl*'e döndüğümüzde ise, ne peygamberliğe ne de vahye değinildiğini görüyoruz. Bu, Fârâbî'nin metafizikçi olarak Müslüman çevresinden kendini soyutladığı anlamına mı gelir? İmamda ısrarın karşısında bunu belirtebilir miyiz? Siyasî eserlerindeki bu değişiklik ve atlamalardan hangi sonuçlar çıkarılabilir? Kesin konuşmanın güvenli olmayacağına inanıyorum; ben yalnızca bu tutarsızlıkları kaydetmekle yetineceğim. Ben bunları, Eflatun, Aristo ve onların Yeni-Eflatuncu yorumlarının Müslüman bir talebesinin zihnindeki gerilimin ve farklı eserlerin doğrudan maksatlarının bir sonucu olarak açıklıyorum. Tutarsızlıklar var, fakat Fârâbî'nin bunların farkında olup olmadığını bilmiyoruz. Genellikle, bütün felsefesinde siyasetin merkezî meselesi en yüce iyilik veya mutlulukla ilgilenmesi tutarlıdır. Ancak farklı eserlerinde farklı yönleri vurgular. Vurgu ve konudaki (ve okuyucu kitlesindeki) bu değişmenin farklı zamanlarda yazılmaya bağlanıp bağlanamayacağına, ve eserlerinin bir kronolojisini yapmamıza yardımcı olup olamayacağına kesin bir cevap verilemez. Fârâbî'nin siyaset düşüncesiyle ilgili bir çalışmamda[96] ileri sürdüğüm geçici bir görüşü burada tekrarlamak istiyorum. Kendimizi üç eserle sınırlandırırsak, Fârâbî'nin önce *el-Medînetü'l-fâdıla*'yı, sonra *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'yi ve en son da *Tahsîlü's-Sa'âde*'yi yazdığını varsayıyorum. Bu fikre vardım, çünkü *el-Medînetü'l-fâdıla* asıl siyaset için en detaylı, en kapsamlı fizikî ve metafizik üstyapıyı içerir. *Siyâse*'de vahye çok daha az yer verilmiştir. Orada vahiy insanın teorik aklıyla sınırlandırılmıştır, ancak pratik aklı, tahayyülü sudûr sürecinde etkilenmemiştir. Buradan Fârâbî'nin tam bir açıklamayı gereksiz gördüğü sonucuna ulaştım, çünkü *el-Medînetü'l-fâdı-*

95. Krş. *Siyâse*, s. 50, st. 3.
96. Bkz. benim PF, s. 164 vd.

la'da gerekli açıklamayı zaten yapmıştı. Bununla birlikte, ilgili kısımda bir kesinti gözükmemesine rağmen, *Siyase*'nin metninin eksik olma ihtimali de var. Kısa versiyonun önce, ayrıntılı çalışmanın ise sonra geleceği varsayılarak bu yoruma itiraz edilebilir. *Tahsîl* böyle bir görüşü destekleyebilir, çünkü o, en azından bana göre, mutluluğun en olgun ve özlü ifadesini temsil eder ve onun ideal devlette nasıl elde edilebileceğini açıklar. Fakat ben tersi sonuca varıyorum, çünkü "ilk devlet başkanı" *el-Medînetü'l-fâdıla*'da tanımlanmış ve *Siyâse*'de tanıtılmıştı; *Tahsîl*'de ise bunlara rastlanmadığı gibi, peygamberlik ve vahiyden de bahsedilmez. Öte yandan felsefeci/melik/kanun koyucu/imam'ın felsefe eğitimi almasına büyük bir önem ve yer veriliyor; dikkatler diğer iki eserde hiç gözükmeyen kanun koyucunun üzerinde yoğunlaşıyor. Bir paralellik kurmaya çalışmak istemediğim halde, bu bize erken dönemdeki *Devlet* ile olgun, yaşlı Eflatun'un daha sonraki *Kanunlar*'ı arasındaki ilişkiyi hatırlatıyor. Bana öyle geliyor ki, Fârâbî aslında kanunun vahyedilmesiyle değil, kanun koyucunun felsefî mizacıyla ilgileniyordu. Çünkü kanun koyucu, hukuku, özellikle de onun Tanrı, insan, evren, mükâfat-ceza, ve kader hakkındaki teorik öğretisini yorumlamaya ehil ise, ancak o zaman fiilî bir devlet başkanı olabilir. Bu yüzden Fârâbî teorik bilimlerde kapsamlı bir eğitime dayanan ve spekülatif erdemlerde zirveye çıkan dörtlü kemâli vurgular. Bu hukuk Yunan ve İslâm felsefesi arasındaki ortak zemindir, en azından siyaseti ilgilendirdiği kadarıyla.

7. İbn Sînâ[1]: Sentez

Kanun ve kanun koyucunun siyasî hayattaki yeri çok önemlidir. Bunu, ilk devlet başkanında aranan iki temel nitelikle, peygamberlik ve felsefeyle ilgili olarak Fârâbî'nin bu meseleye ayırdığı tartışmada gördük. Mu'tezile İslâm devletinin maslahatını sağlamak için ilâhî bir vahiy kanununun gerekliliğini vurgulamıştı. Felâsife de aynı şekilde ilâhî hukukun siyasî gerekliliği ve öneminde ısrar eder. Vahyi bir sudûr işine in-

1. Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ 980'de Buhara'da doğdu ve 1037'de İsfahan'da öldü. Kendi hayat tarihçesinden bildiğimiz gibi, o dönem İran'ındaki siyasî karmaşa onun kişisel kaderini ciddi biçimde etkilediği halde, o yine de kendisini tıp, fıkıh ve felsefede iyi yetiştirdi. Ender görünen bir zekâya sahip olan ve ilim aşkıyla yanıp tutuşan yazar Kindî'den İbn Rüşd'e bütün Felâsife'nin peşinde koştuğu ilâhî kanun ile insan aklı arasındaki sentezi en orijinal biçimde gerçekleştirmeye çalıştı ve bunu başardı da. Kendisinin bize bildirdiği gibi, Aristo'nun *Metafizik*'ini anlamasına yardımcı olan Fârâbî'ye çok şey borçlu bulunan İbn Sînâ kısa bir süre sonra hocasını geçti ve Yunan-Helen felsefesi, İslâm kelamı ve tasavvuf arasında orijinal bir bileşim meydana getirdi ve diğer hiçbir Müslüman düşünürün ortaya koyamadığı felsefi bir tevhidi başardı. İbn Rüşd'ün kendi sentezi mantıki açıdan daha tatminkâr olabilir, ancak dinî duygu derinliği açısından İbn Sînâ'nın sentezine denk olamaz. İbn Sînâ'nın tıp ansiklopedisi *el-Kanun* (kısmen İbranice tercümeler yoluyla) Avrupa'da yüzyıllarca ders kitabı olarak kaldı. Aynı şekilde felsefî şaheseri *eş-Şifâ* Yahudiler ve Hıristiyanlar üzerinde kalıcı bir etki bıraktı. İbn Sînâ'nın üslûbu çok güzel olup onun dinî sezgisinin derinliği ve felsefi anlayışıyla uyum içindedir.

dirgedikleri için Gazâlî onları tekfir eder. Faal Akıl ve Kutsal Ruh kanun biçiminde bir vahiy alması için tahayyül ve aklî kabiliyetlerini şartlandırarak insan zihnini etkiler. Bu Fârâbî'nin görüşüdür.[2] İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın görüşü de böyledir. İhvân-ı Safa *Ansiklopedi*'lerinde[3] Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdıla*'sının 28. bölümünü neredeyse kelimesi kelimesine kopya eder. Bu yüzden Fârâbî'ye bağlılıkları varsayılmalıdır.

Batı'da Avicenna adıyla tanınan İbn Sînâ geçen bölümde tartıştığımız türden hiçbir siyasî eser yazmadı. En üst derecesi Allah'ı ya da Hakikat'i, tefekkürü ve O'nunla tasavvufî birleşmeyi içeren insan mutluluğu ve mükemmelliğiyle ilgilendi. İşte bu bağlamda insan bir siyasî varlık, bir vatandaş olarak görülür. Bu İbn Sînâ'nın felsefesine belirli bir siyasî yönelim kazandırır. Böylece, tasavvufî olan sözde "Doğu Felsefesi"ne[4] ait bulunanlar da dahil, yazarın başlıca felsefî eserlerinde siyaset üzerine önemli kanaatlere rastlarız. *Aksâmu'l-Ulûm* (Bilimlerin Sınıflandırılması)'da üç pratik bilimden bahsettiğini söylemiştim:[5] *Nikomakos'a Ahlâk*'ında Aristo'nun öğrettiği Etik; *Bryson*'da açıklanan ev halkı ve idaresiyle ilgilenen Ekonomi; Eflatun ve Aristo tarafından öğretilen

---

2. Bkz. Böl. 6, ve krş. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife* (nşr. M. Bouyges, 1927), s. 27 vd.
3. Bkz. *Resâilü İhvâni Safâ* (ed. Kahire, 1927), Kitap IV, Böl. 6 (kanun ve kanun koyucu hakkında).
4. Bu terim etrafında kayda değer bir literatür gelişti. Meselâ C. A. Nallino "Filosofia 'orientale' od 'Illuminativa'", *RSO*, 1923-5, ve S. Pines "La Philosophie orientale d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1953, s. 23-34. Bu yazara göre, İbn Sînâ Meşşailikten ayrılan görüşlerini (eski olan, fakat Yunan'a ait olmayan) bir "doğu" ekolü kılığıyla savundu. P. Kraus *Plotin chez les Arabes* adlı eserinde (bkz. Böl. 5, dipnot 3) aynı görüşü Pines'ten önce ileri sürmüştü. Pines'e göre İbn Sina'nın "Doğu felsefesi" ne Zerdüşt'tür, ne de Sâsânî Cundişapur'unda gelişen bir ekole aittir, fakat o, Bağdat'ın "Batılı" Müslüman felsefecileriyle tanışmalarında İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu kendi ürünüdür. Aslında, İşrak felsefesinin en önde gelen savunucularından Sühreverdî İbn Sînâ'yı bu kadim hikmete kulak asmamakla eleştirir (*a.g.e.*, s. 33). Ayrıca krş. Goichon'un İbn Sînâ'nın *Kitabü'l-İşârât ve't-Tenbihat*'ını çevirisine (*Livre des Directives et Remarques*, Paris, 1951) yazdığı Giriş'i.
5. Bkz. yukarıda Böl. 5, dipnot 10.

Siyaset, Yazarın *Kitabü's-Siyâse*'si ahlâk bilimine (etik'e) ve ekonomiye, yani aile reisi, hanımı, çocukları ve hizmetçileri içine alan "ev halkının yönetimi"ne ayrılmıştır.

Siyaset özeti gösteriyor ki, ona yazdığı detaylı şerhte İbn Rüşd'ün yaptığı gibi, İbn Sînâ da bir siyasî yapıdan diğerine geçiş dahil, Eflatun'un *Devlet*'inin bütün yönleriyle ilgilenir. Ayrıca İbn Sînâ *Devlet*'in ve Aristo'nun *Siyaset*'inin konusu seküler krallık *(mülk)* ile, Eflatun'un Kanunlarının konusu olan peygamberlik ve Şeriat'la ilgili başka bir siyaset arasında ayırım yapar. Fârâbî gibi o da böylece ideal İslâm devletini Eflatun'un filozof-kralının ideal devletine bağlar. *Metafizik*'inin[6] son kısmında ideal hilâfet devletinden bahseder ve *Peygamberlik* konusundaki eserinde *(Risâle fî isbâti'n-nübüvvât)* peygambere ikili bir vazife verir: Siyasî yönetimle maddî dünyanın, felsefeyle de manevî dünyanın düzenini sağlamalıdır.[7] Peygamberliği psikolojik olarak açıklamasında Fârâbî'yi kısmen takip eder: Ona sahip olmak normal insanî nitelikleri aşan bir ihsandır, çünkü o, Kutsal Ruh'un sudûrunun bir sonucudur. Peygamber mucize gösterebilir, anî ve doğrudan algılama gücüne sahiptir. Bu, kıyas ve burhan yardımıyla, kavranabilir dünyanın bilgisine erişen felsefecininki gibi bir eğitim gerektirmez. Bu nedenle peygamber felsefeciden daha yüksek bir merte-

---

6. Bkz. *Kitâbü'n-Necât* (yani, kısaltılmış *eş-Şifâ*), 1331 H., s. 498 vd. İbn Sînâ burada nebevi bir kanun koyucunun yönettiği altındaki siyasî örgütlenmenin genel bir açıklamasıyla kendini sınırlar (ki bu, *eş-Şifâ*'nın onuncu kısmının ikinci ve üçüncü kısımlarına karşılık gelir); *eş-Şifâ* daha sonra kısa bir iktisat ve siyaset tartışmasıyla devam eder. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki Metafizik'inin sonuç kısmını oluşturan bu iki bölüm bu bölümün sonunda özetlenmiştir.
7. Bkz. *Tis' Resâil* (İstanbul), s. 85 vd.; *Kitâbü'l-İşârât*, nşr. J. Forget, s. 200; ··· *Kitâbü'n-Necât*, s. 406, ki burada peygamber hakkında şu denir: " Bu aşam insanların işlerini yönetmek (tedbir) için öyle bir biçimde donatılmıştır ki, onların geçimi sağlanır ve gelecek hayatları düzene sokulur". Bu formül Şeriat'ın amacının yaygın tanımıyla uyum içindedir: Mü'min'in bu dünyadaki iyiliğini ve öte dünyadaki kurtuluşunu sağlamak.
İlginçtir ki, tıpkı *eş-Şifâ*'daki gibi, bu ifade metafiziğin içeriği ve kapsamını açıklamaya ayrılmış bir eserde geçer.

beye ulaşmıştır; Allah'ın sesini duymaya ve melekleri görmeye hazırdır. Bu, burhan yoluyla ispatlamada (demonstrative argument), eğitim almayla kazanılan felsefe yeteneğini peygamberde şart gören Fârâbî'ye açıkça ters düşüyor. Eğer İbn Sînâ'nın *Psikoloji*'sindeki[8] peygamberlik tanımına, son eseri *Kitabu'l-işârât ve't-tenbîhât*'taki[9] saadet yolundaki aşamaları tasvirini eklersek, Fârâbî'nin ne kadar ötesine gittiğini görürüz.

Zira İbn Sînâ Allah'ı yani Hakikat'i arayanları üçe ayırır: İlki *zâhid*, yani derviştir; ikincisi, bedenî ibadetlerle Allah'a kulluk eden *âbid*dir; üçüncüsü ve en üstünü ise, Allah'ı *bilen* ve bütün enerjisini Allah'ın melekûtuna doğru yönelten *ârif*tir. Ârif dış dünyayı aşarak, ilâhî ilhâm için zihnini hür kılar. Her üç sınıf da, ancak o hayat kendilerine garanti edilmişse, hayat boyunca Allah'a doğru yol alabilirler; bu ise ancak, hayatın ihtiyaçlarını karşılamak için birbirlerine yardım eden insanların bulunduğu toplumda mümkündür. Aynı görüş *Metafizik*'te de ifade edilmiştir. Böyle bir toplum sadece özel kanunlara (yani, maddî refahı sağlamak için beşerî otoritenin koyduğu kanunlara) değil, insanın ma-

8. Krş. S. Landauer, "Die Psychologie des Ibn Sina", ZDMG, c. XXIX (1875), s. 410 vd.; ve *Kitâbü'l-Necât* 'ın altıncı bölümünün İngilizce çevirisi: F. Rahman, *Avicenna's Psychology* (Oxford, 1952). Ani sezgisel algılamadan bahseden İbn Sînâ peygamberlik niteliği hakkında şunları söyler: "Ruhu çok yoğun bir saflığa sahip olan ve akli ilkelere sıkıca bağlanan bir kişi var olabilir; bu kişi, sezgiyle yani her konuda faal akıldan gelen ilhama açık olmayla yanar tutuşur. Böylece faal akılda muhafaza edilen her şeyin sûretleri onun ruhuna hemen hemen bir anda nakşedilir. O bunları yalnızca bir otoriteye dayanarak değil, fakat onların bütün orta terimleri içeren mantık düzeni dolayısıyla kabul eder. Zira yalnızca sebepleri aracılığıyla bilinen şeylerle ilgili olarak bir otoriteden alınan inançlar hiçbir akli kesinlik taşımaz. Bu bir tür nebevî ilhamdır, aslında onun yüce biçimi ve kudsî akıl diye adlandırılmaya en lâyık olanıdır; ve bu en yüksek insan melekesidir" (Rahman, s. 36 vd.). Peygamberlikle ilgili bölümden alıntıladığımız pasaj şu sözle sona erer: "O, ilâhî niteliğiyle diğer bütün insanlardan ayrılan bir insandır." Rahman (*a.g.e.*, s. 93 vd.) İbn Sînâ'nın peygamberlik teorisini yorumlar ve onun ana öğesinin Aristo'nun "anchinoia"sı (çabuk kavrayış) yani "sezgi" (intuition) olduğunu, izahının ise muhtemelen İbn Sînâ'dan geldiğini düşünür.

9. Nşr. J. Forget (Leiden,1892); Fransızca terc. Goichon: *Livre des Directives et Remarques* (Paris, 1951).

nevîyâtını gözönünde bulunduran kuşatıcı, genel bir kanuna dayanmalıdır. Böyle bir kanun, elçisi nebevî kanun koyucu aracılığıyla Allah'ın vahyettiği ilâhî kanundur (Şeriat). Nebevî kanun koyucu kitlelere Allah'ın birliğini ve Hesap Günü'nü öğretmelidir, çünkü kitleler yalnızca mükâfat vadi ve ceza tehdidiyle Allah'ın buyruklarına boyun eğerler. Kanununa uyanlar için Allah'ın her iki dünyada vereceği ödül kesindir. Allah'ı bilenin (ârifin) gerçek ibadeti, onun içtenlikle Allah'ın varlığını (being) algılamaya çabalamasını içerir; ödülü ise Allah'ın Zâtını aklen müşahede ederek kemâle ermektir (zira İbn Sînâ'ya göre, Allah'ta mahiyet [essence] ve varlık [existence] birdir. Allah insanı yarattı ve insanlığın hayatını sürdürmesini ister; bu yüzden Peygamber'i vasıtasıyla kanununu gönderdi.[10]

---

10. Bkz. *Kitâbü'n-Necât*, s. 499 vd. Bütün bölüm *Avicenna on Theology*, s. 42-9'da tercüme edilmiştir. Yukarıda 6. bölüm'de vurgulanan az sayıdaki seçkin ile kitleler arasındaki ayrımı da gözönünde tutarak İbn Sînâ'dan bazı alıntı ve aktarmaları iletmek faydalı olacaktır: "O onlara, Allah'ın Bir, Hak ve benzersiz olduğundan başka, Allah bilgisi hakkında hiçbir şey açıklamak ihtiyacında değildir." Allah'ın varlığının zaman ve mekândan münezzeh olduğunu onlara tanımlamak zorunda da değildir, zira insanların çoğu bunu büyük zahmete katlanmadan kavrayamaz. "Çünkü yalnızca çok az sayıda insan bu tevhid ve tenzihin", yani Allah'ın zaman, mekan ve eşi olma gibi kavramlardan uzak olmasının "gerçek anlamını" algılayabilecek kapasiteye sahiptir. Aksi halde, hata ortaya çıkıp yayılır ve insanlar "devletin yararıyla (salâhu'l-medîne) uyuşmayan görüşlere" sahip olurlar. Metafizik çoğu insanın kapasitesinin ötesindedir, ve bu yüzden Allah'ın büyüklüğünü ve görkemini kitlelere örnekler ve ibretli hikayelerle anlatmak yeterlidir. Böylece kitleler bu sade mesajları kavrayacaktır, fakat felsefi düşünme yeteneği olanlara, ibadetlerin derin anlamını ve de her iki dünyadaki yararını kavramaları için, kinaye yoluyla anlatabilir. Ne var ki peygamber, kitlelere açıklamadığı bir (felsefi) hakikat bilgisine sahip olduğu izlenimi vermemelidir. Bundan sonra İbn Sînâ namaz, oruç, cihat ve haccın önemini açıklar. Bu ibadetler sadece gerçek kulluk ve doğru akide için olmayıp aynı zamanda insanın manevîyatı ve gelecek hayatı içindir de. Hiç kuşkusuz, erdemlerin kazanılması toplum hayatı için yararlı olacaktır. Nebevî kanunun ilâhî kökeni dolayısıyla insan şunu anlar: Her iki dünyadaki hayatını garantiye alması için Allah insanın bu kanuna boyun eğmesini emreder. Aynı zamanda, ancak Allah'ın elçi-peygamberi aracılığıyla gönderdiği kanun insanlığın hayatta kalmasını garanti altına alabilir (*a.g.e.* s. 500 vd.).

İnsan ve siyasî topluluk içindeki varlığı için peygamberliğin gerekli olduğu yolunda Felâsife'nin ileri sürdüğü iddiayı İbn Haldun'un reddettiğini hatırlıyoruz. İbn Haldun'un zihninde, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-necât*'ında, peygamberlik konusunda bağımsız bir tez olarak yazılan *Fî isbâti'n-nübüvve* adlı bölüm vardır. Daha önce atıfta bulunduğumuz *Aksâmu'l-Ulûm*'da da İbn Sînâ aynı iddiaya sahip çıkar. İlgili kısım tümüyle iktibas edilecek derecede önemlidir. Yazar, *Kanunlar*'dan bahsettikten sonra devam eder.

> "Felâsife'nin kanundan *(nâmûs)* anladığı, halkın düşündüğünden farklıdır. Halkın zihninde o, hilekârlık ve düzendir; Felâsife'ye göre ise kalıcı, kesin model olan Sünnet ve gönderilen vahiydir. Araplar vahyi getiren meleği kanun *(nâmûs)* diye de adlandırırlar. Pratik felsefenin bu yönü sayesinde, [gerekli bir şey olarak] peygamberliğin varlığını öğrendiğimiz gibi insan ırkının kendi varoluşu, korunması ve gelecek hayatı için Şeriat'a ihtiyaç duyduğunu da öğreniyoruz."

İbn Sînâ böyle bir kanunun milletten millete ve zamanla değiştiğine işaret eder ve şu önemli cümleyle bitirir: "Onun sayesinde, ilâhî peygamberlik ile sahte peygamberlik iddiaları arasındaki farkı biliyoruz."[11]

Böylece İbn Sînâ peygamberliğin gerekli olduğunu ve pratik felsefenin bir parçası olarak siyaset biliminin, üstün karakteri ve faydasıyla, peygamberliğin ilâhî kaynağını ve hakikatini öğrettiğini teyid eder. Pratik felsefenin her üç bölümü de (etik, ekonomi ve özellikle siyaset) insanın her iki dünyadaki mutluluğunu sağlamak için gereklidir.

---

11. Krş. *Tis' Resâil*, s. 73 vd. ("Pratik Felsefenin Kısımları" başlıklı bölüm). İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necat*'taki peygamberlikle ilgili bölümün başında olduğu gibi, hayatî ihtiyaçları elde etmek için insanın önce bir ailede daha sonra ise devletteki "siyasî topluluk"ta biraraya gelme ihtiyacı bulunduğunu vurgular. Ayrıca bkz. yukarıda Böl. 5, dipnot 10, ve İbn Haldun için benim KAF, s. 81 vd.

Yazar ârifin muvaffakiyetini onun tabiatına hamletse de, Peygamber'in ârifin üzerinde olduğu açıktır. Peygamberin tabiatı ikili kemâli ve mutluluğu garanti eden kanun biçiminde ilâhî bir vahiy almaya uygun ve lâyıktır. Sezgi ve akla dayanan tasavvuf (intuitive rational mysticism), bir kişinin, insanın siyasî teşkilatlanma içindeki refahını ve ahiretteki selâmetini sağlaması düşünülen bir vahyin seçilmiş aracı olduğu inancından çok farklıdır. İbn Sînâ peygambere, doğru yolda gitmesi, idâmesi ve kurtuluşu için insanlığa ilâhî kanunu getirme görevini vermede Fârâbî ile aynı fikirdedir. Aynı zamanda peygambere, kendini cismânîlikten soymuş olan ârifin elde ettiği türden ihtiyârî algılamayı vererek, onu yüceltir. Eğer her ikisi de daha önceye ait ortak bir kaynaktan yararlanmamışlarsa, İbn Haldun'un, bilgi ve mertebelerini açıklamada İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-işârât*'ından önemli ölçüde etkilendiği söylenebilir.[12]

İbn Sînâ peygamberliğin siyasî önemini açıkça ortaya koyar. Peygamber yanlış görüşleri devletin yararına engellemelidir; ne var ki İbn Sînâ, Fârâbî'nin aksine, peygamberi filozof-kral, imam ve ilk devlet başkanıyla özdeşleştirmez. Belki de bu, kendisini Doğu felsefesinin sırları üzerinde yoğunlaşmaya sevkeden tasavvufî eğilim dolayısıyladır. *Peygamberlik* üzerine risalesinde Eflatun'un *Kanunlar*'ına atıfta bulunur ve Eflatun'un şöyle dediğini belirtir: Yalnızca peygamberlerin kinâyelerine dikkatleri verip onların [batınî] anlamlarını kavrayan kimse ilâhî melekûta girecektir. Burada peygamberlerden kasıt, Hz. Muhammed değildir, fakat kitaplarında sırlarını kinayeler biçiminde gizleyen Yunan "peygamberleri" Pythagoras, Sokrates ve Eflatun'dur.[13] İbn Sînâ Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden farklı olarak açıkça dışarıda tutar.

"Doğu Felsefesi" işrâkı kendine merkez alır ve Eflatun'u da işrâkîlerin başı olarak görür. İslâm'da işrâk felsefesinin en önde gelen temsilcisi Sühreverdî'dir (ancak onun mistik felsefesi bizim si-

12. Bkz. *Kitâbü'l-İşârât*, benim KAF, s. 79 vd.
13. Krş. *Tis' Resâil*, s. 85.

yaset düşüncesi incelememizin dışında kalır). Sühreverdî'nin *Opera Metaphysica et Mystica*'sına (I ve II) *Giriş*'inde H. Corbin'in onun felsefesinin kaynaklarını tahliline atıfta bulunmak ve bu tahlili İbn Sînâ'yla ilişkilendirmek yeterli olacaktır. Sühreverdî, İbn Sînâ'yı işrâkın oldukça yetersiz bir üstadı diye eleştirir. İbn Sînâ'nın Yunan "peygamberleri" hakkındaki görüşü yalnızca Yeni-Eflatuncu ve Yeni-Pisagorcu kaynaklar için değil, aynı zamanda Zerdüşt, Maniheist, Hermetik yazılarla batınî İsmailî metinler için de geçerlidir. Sühreverdî'ye göre, Fârâbî'nin tartıştığı "yabancılar" geri dönmek zorunda oldukları kendi gerçek kaynaklarından sürülmüşlerdir.[14]

Pratik felsefenin (etik, ekonomi ve siyaset) niçin İbn Sînâ'nın *Metafizik*'ine dahil edilmesi gerektiğini şimdi anlayabiliriz. Çünkü ideal devlette iyi toplumun kanununu ancak peygamberlik sağlar. Peygamberlik ve Şeriat sadece insanlığın hayatı ve korunması için vazgeçilmez değildir. İlâhi vahiy kanunu Allah, Onun evreni, melekleri, ahiret, mükâfat-ceza ve kader hakkındaki hakikati de içine alır. Bu hakikat metafizikçinin araştırmasının nesnesidir. Ayrıca felsefeci toplum içinde yaşamalıdır ve ancak ideal devletin siyasî teşkilâtlanmasına sahip olan toplum gerçek mükemmeliği, en yüce iyiliği, Allah bilgisi ve sevgisini elde etmek için gereken temeli sağlayabilir.

Adalet vasfı her ikisinde de ortak olduğu ve her ikisi de ilâhî inâyet vasıtasıyla bu dünyayla ilgilendiği halde, Müslümanların vahiy, sevgi ve merhamet Tanrı'sı, Eflatun'un Tanrı'sı değildir. Fakat Tanrı kavramındaki temel farklılık bir yana bırakılırsa, Eflatun'un *Kanunlar*'ın 10. Bölüm'ünde tasvir edilen Tanrı'sının

14. Bkz. *Siyâse*, s. 50, st. 7-12. *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 97 vd. Pines'in, İbn Sînâ'nın *Doğu Felsefesi*'nin, Sühreverdî'nin İslâmî kavramlarla kaynaştırdığı "doğu" kökenli görüşler ile hiçbir ilişkisi olmadığı biçimindeki görüşüne gelince, İbn Sînâ'nın ilgili metinleri ayrıntılı bir biçimde incelenmeden, İbn Sînâ'nın Yunan "peygamberleri" hakkındaki yorumunun meselenin çözümüne gerçekten yardımcı olup olmayacağı açık bir sorudur.

adalet ve inâyet niteliklerinden dolayı İbn Sînâ'yı etkilediği inkâr edilemez. Ona göre peygamberlik ve Şeriat'a dayanan siyasetin *Kanunlar*'ın konusu olduğunu görmüştük. *The Laws of Plato (Eflatun'un Kanunlar'ı)*'nın İngilizce çevirisine yazdığı Giriş'te A.E. Taylor şunu vurgular: "Gerçek devlet adamı aslî şeyler, Tanrı, insan ve bunların birbiriyle ilişkisi hakkında doğru olarak düşünmek zorundadır. Taylor 10. Bölüm'ü "daha sonra gelen bütün 'tabiî' teolojinin temeli, görünen düzenin bilinen gerçeklerinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ve dünyayı ahlâkî idaresini *ispatlamak* için dünya literatüründeki ilk çaba"[15] olarak tanımlar. Aşağıda iktibas edeceğim türden kısımlar dindar bir zihniyete hoş gelecektir. *Kanunlar*'da bulunan hukuk felsefesiyle ve toplumdaki ferdin düzenlenmiş ahlâkî hayatı hakkındaki detaylı hükümlerle birlikte bunlar, Felâsife ve Eflatun arasında, siyasî düşüncelerinin kökünde bulunan, ve Felâsife'nin, Eflatun'un siyasî görüşlerini İslâm'ın ruhuna göre uyarlayıp değiştirerek kabul etmesini mümkün kılan "ortak zemin"i sağlar.

Eflatun 4. Bölüm'de şöyle yazar: "Tanrı, yolunun düzenli gidişatını ebediyyen sağlar." Mutluluk adaletle mümkündür. Tanrı'ya uymak Tanrı gibi olmak demektir. Eflatun 8. Bölüm'de siyasî topluluğun günlük hayatı için teferruatlı bir ibadet programı sunar. İnanç için devlet otoritesinin kendilerine yeterli olduğu halkın aksine, yöneticilerin dini Tanrı bilgisi ve gerçekliğe dayanmalıdır. Tanrı'nın mizacı ve dünya konusundaki maksadı 10. Bölüm'de açıkça ifade edilir: Dünyanın düzenini sağlayan, bütünün korunması ve kemâli maksadıyla her şeyi takdir etti... Gerçekleşen her şeyin maksadı daha önce söylediğimiz şeydir: Bütünün hayatı için mutluluğu kazanmak; o senin için değil, sen onun için yaratılırsın."[16]

"Ortak zemin" hem evrensel hem de kendine özgü nitelikler taşıyan bir dinî gelenek içinde yetişmiş bir düşünürün diğer gele-

15. Bkz. A.E. Taylor, *The Laws of Plato* (Londro, 1934), s. li.
16. Bkz. A.g.e., s. 296 (*Kanunlar*, 902'nin sonu ve 903).

nekten gelen fikirleri bağdaştırmasını mümkün kılacak kadar geniş bir uzlaşma alanının varlığını farzeder. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de durum böyledir. Ortaya çıkan sentezdeki İslâmî unsur Fârâbî'de daha az belirgin olmakla birlikte İbn Sînâ'dakinden daha zayıf değildir. İbn Sînâ'nın ansiklopedik zihninin genişliği, tasavvufî eğilimi, bir doktor ve devlet adamı olarak kazandığı dünya bilgisi kendisine geleneksel eğitimle felsefî ve teosofik bilginin daha orijinal bir bileşimini vermek üzere biraraya gelmiştir. Kendi hayat tarihçesinden öğrendiğimize göre genç yaşta İslâm hukukunda uzmanlaşan[17] İbn Sînâ aşağıdaki paragrafın gösterdiği gibi *Kanunlar*'ın Eflatun'unda benzer bir eğilim keşfeder: "Eski özdeyişte olduğu gibi, bütün varlığın başını, sonunu ve ortasını elinde tutan Tanrı, kendi amacına doğru, tabiî süreci izleyerek hareket eder ve O'nun kanununa yüz çevirenleri düzelten doğruluk da O'nun yanında yürür."[18]

İbn Sînâ da insan hayatı için aynı hukuk ve adalet ihtiyacından bahseder. Böyle bir hayat ancak karşılıklı yardımlaşmayla mümkündür. Yazar K. *Kitâbu'l-İşârât*'ta şöyle der:

> "İnsanlar arasında ticarî işlemlerin (ya da sosyal ilişkilerin) ve adaletin bulunması; bir [nebevî] kanun koyucunun yükümlü kıldığı bir şeyi, [ilahî] bir kanunun koruması gereklidir. [Bu kanun diğerlerinden] şu yönüyle ayrılır: O [Peygamber], Rabb'inden kaynaklandığına delâlet eden eşsiz işaretlere sahip olmasına dayanarak itaat ister. İyi ve kötü iş işleyenlere [Her Şeyi] Bilen ve [Her Şeye] Gücü Yeten tarafından karşılıklarının verilmesi gereklidir. Karşılıkları ve ilâhî kanununu veren hakkında bilgi sahibi olmak ve bu bilgiyle birlikte onu korumak için sebeplere sahip olmak da gereklidir. Bu yüzden insanlar [O'na] ibadet etmek ve kendisine ibadet edileni sürekli anmak zorun-

17. Bkz. "Avicenna: His Life and Times", A. J. Arberry, *Avicenna: Scientist and Philosopher*, nşr. G. M. Wickens (Londra, 1952), s. 13.
18. Kanunlar, 715 sonu, 716 (Taylor, *a.g.e.*, s. 100).

dadır, ki insanlığın hayatını sürekli koruyan adalet talepleri de kendileriyle birlikte devam etsin. Öyleyse [daima] ibadetle meşgul olan kimse bu dünyadaki büyük avantajına ahiretteki bol karşılığı da eklemiş olacaktır."[19]

Eğer bu parçayı yazılı olduğu gibi, yani yazarın samimiyetiyle ilgili bir kuşku taşımadan kabul edersek (aslında ortada kuşkuyu gerektirecek bir sebep de görünmüyor), Eflatun'la İbn Sînâ arasında ve Eflatun'un Tanrı'sının kanunuyla İbn Sînâ'nın Allah'ının vahiy kanunu arasında güçlü bir ilişkinin varolduğu açıkça görülür. Ancak, ki bu çok önemlidir, Şeriat'ın alanı ahireti de içerirken, Eflatun'un Nomos'u içermez. Kanunlar farklı olduğu için, hizmet ettikleri devletler de farklıdır. Değişik bağlamlarda değişik insanlar'a kullanılırlarsa, kelimelerin değişik anlamlar taşıyabileceklerini biliyoruz. Eflatun'un "bütünün hayatı için mutluluğu kazanmak" ifadesi, İbn Sînâ'nın "ahiretteki bol karşılık" ifadesinden farklı anlama gelir; en azından, "ahiret" kelimesine daha felsefî bir yorum kattığını ve böylece normal dinî anlamı bir yana bırakıp bu kelimeye batınî bir anlam yüklediğine dair elimizde belgeye dayanan bir delil bulunmadığı müddetçe.

Fakat iyi bilinen şu gerçek, meseleyi daha da karmaşık hale getiriyor: Eflatun ve Aristo'nun eserleri Felâsife'ye orijinal biçimleriyle değil, fakat Yeni-Eflatunculaların yaptığı özetlerle ve gözden geçirilmiş biçimleriyle ulaştı. Galen, Plotinus, Porfirius ve Proclus Eflatun'u Aristo'yla ve Aristo'yu Eflatun'la bağdaştırmak için çeşitli değişiklikler yaptılar. Özellikle Plotinus ve Porfirius Eflatun'un düşüncesine, dinî monizme doğru belirli bir eğilim kattı. Gördüğümüz gibi, onların bağdaştırıcı eğilimleri Fârâbî'nin eserlerine yansımıştır. Bu da Eflatunculuğun bu değiştirilmiş biçimiyle, Augustine gibi Hristiyanlar ve Kindî, Fârâbî, Miskeveyh, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Râzî ve Tûsî gibi Müslü-

19. Bkz. *Kitâbu'l-İşârât*, s. 200 ve ayrıca *Kitâbu'n-Necât*, s. 498 vd.; Arberry, *a.g.e.*, s. 42 vd., 46 vd.

manlarca kabul edilmesini kolaylaştırdı. Özellikle peygamberlik ve ahiret gibi kavramlar selef (ilk Müslümanlar) ile Mu'tezile ve Felâsife arasında geçen zaman içinde bir anlam değişikliği geçirmiş olabilir. Elimizde metinlere dayalı açık deliller bulunmadığı için, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün peygamberlikten kastettiği şeyin Müslüman kelâmcıların ya da Plotinus ve Porfirius'un kastettiği şey olup olmadığı konusunda kesin bir şey söyleyemeyiz. Fakat ben, tenzîl (yani Allah'ın Cebrail aracılığıyla gönderdiği vahiy) kavramını kullanmalarını, ve Hz. Muhammed'i (diğer peygamberler için kullandıkları) *nebî* yerine Allah'ın *resûl*ü, yani elçisi ve uyarıcı olarak anmalarının bu felsefecilerin İslâmî manayı kabul ettiklerini gösterdiğini düşünme eğilimindeyim. Belirli dinî kavramlara karşılık gelen bu kelimeleri Yeni-Eflatuncu bir anlamda yorumlamış olabilecekleri de ileri sürülebilir, ancak Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından *melek* ve *Faal Akıl*'ın özdeşleştirilmesi dışında, böyle bir şey yaptıklarına dair hiçbir delil yok. Bu tür bir delil ortaya çıkana kadar, ben onların öncelikle Müslümanlar olduklarını savunmayı sürdüreceğim.

Ahiret örneği belki de farklıdır. Meselâ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *el-âhire* ve *el-hayâtu'l-uhrâ* kelimelerini kabul edilmiş İslâmî anlamda mı, yoksa ruhun ölümsüzlüğünü gösteren farklı bir anlamda mı kavradıkları konusunda karar vermek (eğer mümkünse) hiç de kolay değildir.[20] Ceza ve mükâfat konusunda yalnızca Şeriat'ın bizi bilgilendirdiğini söylediklerinde, acaba bu hayattan sonra gelecek bir cennet mükâfatına ve cehennem cezasına mı inanıyorlardı? Yine, elimizde tersi bir delil yok ve ruhun, bir varlık olarak ruhun, ya da sadece rasyonel kısmının sonsuza kadar yaşayacağını kastettikleri gibi bir şey ne doğrulanabilir, ne de yalanlanabilir. Acaba ahiret geçici olarak bedende hapsedilen ruhun maddeden soyutlanmış saf ruhanîliğinin orijinal, tabiî haline dö-

20. Krş. Fârâbî'yle ilgili olarak aynı sorunun sorulduğu yukarıdaki Böl. 5. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin metafizik bir yorumunu sunan *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât*'ın son sayfaları da aynı zorluğu çıkarır; ayrıca krş. yukarıda Böl. 5, dipnot 29.

nüşü anlamına mı geliyordu? Bu sorular hakkındaki kararı felsefe uzmanlarına bırakmalıyım. Bu zorluktan bahsetmemin sebebi, siyaset felsefesini ilgilendiren mükemmellik ve mutluluğun gerçek anlamı değerlendirilirken bu zorlukla karşılaşılacağıdır.

Ahiretin daha geniş olan vahiy-akıl meselesi üzerindeki etkisi siyaset bağlamında bizi ilgilendirmez. Daha önce ifade ettiğim bir görüşü tekrarlamak burada yeterli olacaktır;[21] Felâsife'nin başlangıç noktası Allah'a ve elçisi Hz. Muhammed aracılığıyla gönderdiği vahye imandı. Bu, onların felsefî düşüncelerinin özgürlüğüne belirli bir kısıtlama getirdi. Ancak onlar, yalnızca bir tek hakikat var olduğu için, vahyin akla aykırı bir şeyi öğretemeyeceğini ve öğretmediğini dile getiren aksiyomla bu kısıtlamayı daha az sıkıcı bir hale getirmeye çalıştılar. Tabiî ki, düşünen akıllarının varmış olduğu gizli, batınî bir manaya meylederek bazen sınırın ötesine ayak basıp basmadıkları açık bir soru olarak kalmalıdır. Bu süreçte en azından İbn Bâcce, önümüzdeki bölümde ahiretle ilgili alıntılanan örnekte kutsal kitabın açık anlamını ihlâl etti ve onu bir kenara koydu. Fârâbî'nin öne sürüp İbn Sînâ'nın geliştirdiği peygamberliğin psikolojik yorumu ise, benim kanaatime göre, Allah'ın mutlak hür irade ve seçimine bir zarar vermedi. O kendisinin, kendi irade ve eyleminin tamamen hâkimidir; seçilmiş peygamberlerine vahyetmesi, bu peygamberlerde bulunan ve iradesini bir kanun biçiminde onlara vahyetmesi için kendini zorlayan bir tabiî mizaç (disposition) tarafından *sebep olunmuş* değildir, her ne kadar O'nun kanununu alabilmeleri için böyle bir istidâda sahip olmak zorunda bulunsalar da. Bu kanun Allah, melekler, tabiat ve insan hakkında doğru inanç ve görüşler öğretir (ve vurgu "burhan yoluyla ispatlanabilen" doğru üzerindedir), ayrıca davranış kurallarını, aklın ancak uzunca bir zaman sonra erişebileceği (Allah'a ve insanlara karşı) vazifeler biçiminde ortaya koyar. Bundan dolayı bu kanun, felsefeci-kanun koyucunun koyduğu beşerî kanundan üs-

21. Meselâ bkz. AIJT, s. 68, ve PIR, s. 254 vd.

tündür. Bundan başka, nebevî vahiy kanunu Allah'ı bilmeleri için O'na yaklaşmalarını mümkün kılan namaz, oruç, zekât, hac ve cihat gibi buyruklar da içerir. Bunlar aynı zamanda insanın bu dünyadaki sosyal ilişkilerini ve genel refahını kolaylaştırır, geliştirir ve ödül vaad edip azapla tehdit ederek insanın bu dünyayı gelecek dünyaya bir hazırlık olarak görmesini sağlar.

Yalnızca felsefecinin bu kavramların batınî, gizli anlamına nüfûz edebileceği, kitlelerin ise remizli bir açıklamayla yetinmek zorunda olduğu iddiasına rağmen, seçkin metafizikçilerle kitleler arasındaki ayırım dinî eşitliği ve kendi entellektüel kapasitesine göre her ferdin mutluluktan bir pay almasını savunur. İbn Rüşd açıkça bazı dinî öğretileri yorumdan muaf tutar.

Şimdi, en yüce iyiliğe erişen birkaç seçkinin soluduğu yoğunluğu azaltılmış havadan, dünyaya bağlı vatandaşların geneline dönmeliyiz. İbn Sînâ'nın metafizik incelemesinin, sonunda, *eş-Şifâ*'sının son kısmının son iki bölümünü oluşturan iktisat ve siyaset incelemesini takip edelim.[22] Yazar (Eflatun'un yaptığı gibi) vatandaşları yöneticiler, zanaatkârlar ve muhafızlar olmak üzere üç gruba bölerek, kanun koyucuya *(sânn)* devlet içinde örgütlenmiş toplumun hayatını düzenleme görevini verir. Her bir grup bir başkan *(reis)* tarafından yönetilir ve bu başkan da daha küçük birimlere sınırlı otoriteye sahip başkanlar atar. Burada Fârâbî'nin Aristo'ya dayanan yönetenler ve yönetilenler şeklindeki hiyerarşik ayrımını hatırlıyoruz. İlk başkandan sonra kısmen yöneten,

22. Krş. Cambridge University Library 1245 nolu elyazması, fol. 163a-167a. Ayrıca krş. M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas* (Halle ve New York, 1097). Bu eser *eş-Şifâ*'daki metafizik, kelâm, kozmoloji ve ahlâkla ilgili kısımların Almanca çevirisidir. Arapça metne karşılık gelen ilgili bölümler s. 671-85'te bulunur. *Kitâbu'n-Necât, eş-Şifâ*'daki bazı daha genel ifadeleri içerdiği için, burada aktarılan iki bölüm yalnızca *eş-Şifâ*'da mevcuttur. Bunların başlıkları şöyledir: "Şehir-devletlerinin kuruluşu ve ev halkının oluşması yani evlilik akdi ve bunlarla ilgili genel kanunlar", ve "Halife, imam ve her ikisine itaat yükümlülüğü; siyaset, ahlâk ve sosyal ilişkilere giriş." Bu bölümler İbn Sînâ'nın siyaset düşüncesi açısından önemlidir, zira İslâmî kavramlarla Eflatuncu kavramların ilginç bir bileşimini ortaya koyarlar.

kısmen de yönetilen ikinci başkanlar gelir ve bu hiyerarşi aşağıya doğru inerek en altta, yalnızca yönetilen kitlelere kadar ulaşır. Her yurttaş kendisine verilen görevi yerine getirir, böylece yaptığı işle devlete yararı dokunmayan hiçbir kimse kalmaz. Aylaklık hoş görülmeyecektir: Eğer bir hastalık sebebiyle ise, hasta kişi insanlardan ayrı tutulmalıdır; şayet tembellikten başka bir sebebi yoksa, böyle bir insan bertaraf edilmelidir.

Hasta ve dermansızlara bakılması ve fakirleşip de geçimlerini sağlamaktan aciz kalan kimselere yardım edilmesi İbn Sînâ'nın İslâm'dan gelen ahlâkî standartlarından ve de hekimlik faaliyetinden dolayı olabilir. Bu Eflatun'un öğretisine zıttır.[23] İbn Sînâ kendilerinden kaynaklanmayan bir sebeple sosyal görevlerini artık yerine getiremeyen kimselerin öldürülmesini yüz kızartıcı *(kabîh)* olarak niteler.

Ayrıca yazar genel refahı teminat altına almak ve özellikle de muhafızlara ödeme yapmak için sermaye ihtiyacını vurgular. Sermaye vergiler, para cezaları ve feyden oluşur. İslâm devletine özgü olan bu sonuncusu hakkaniyetli bir biçimde kamu yararına kullanılacaktır. Kanun koyucu kumarı yasaklamalıdır, zira kazanç başkalarının da yararına olan çalışma sonucu elde edilmelidir. Topluma zararlı oldukları için hırsızlık, soygun ve tefecilik de yasaktır.[24]

---

23. Krş. *Devlet*, 407-10. İsmen olmasa da İbn Sînâ'ya atıfta bulunuyor gözüken İbn Rüşd bu pasajlara şöyle bir yorum getirir: "Tedavi edilmeden yaşayabilen fakat Devlet'in bekasına da hiçbir katkıda bulunamayan kusurlu kimselere gelince, bazıları bunların öldürülmesi gerektiğini savunurken, diğerleri ise hayatta kalmaları gerektiğini düşünür" (ACR, s. 139). İbn Sînâ "diğerleri"ne dahil edilmiş görünüyor.

24. Aylaklık, kumar oynama, hırsızlık ve soygun gibi suçları ilgilendirdiği kadarıyla, İbn Sînâ ile Eflatun arasındaki benzerliğin *Devlet*' in İbn Sînâ üzerindeki etkisini gösterdiği düşünülmemelidir, zira toplumu istenmeyen unsurlardan ve de mülkiyet kaybına karşı korumak her toplumda tabiî ve gereklidir. Ancak aylaklık ve kumarı, ve de özellikle tedavisi imkânsız hasta ve sakatların bakımını ilgilendirdiği kadarıyla, olumlu ya da olumsuz olsun, bu tür bir etki ihtimal dışı bırakılamaz.

Buraya kadar İbn Sînâ kamu maliyesi ve vatandaşların istihdamıyla ilgilendi. Şimdi de evlilik ve aile hayatını inceler. İncelemesi arkaplânında klâsik geleneğiyle İslâm hukukuna dayanır. Bryson'da bir benzeri dile getirilen bir versiyonu da İbn Sînâ'ya borçluyuz; bu, *Kitâbu's-Siyâse*'siyle özdeştir. Evlilik insan ırkının yayılmasını ve devamını garanti eder; aile, üzerine devletin kurulduğu temeldir; ana-baba ile çocuklar arasında, toplum hayatına örnek olması gereken bir bağ yaratır. Bu sebeple İbn Sînâ evlilik hayatının saflığını ve ailenin sağlığını korumak için gerekli tedbirleri uzun uzadıya tartışır. Boşanma hakkında da uzun bir ifadeye rastlıyoruz: Ev dağılırsa çocukların göreceği zarara rağmen, eğer uzlaşma mümkün görülmezse son çare olarak boşanmaya izin verir. Kadınların statüsü ve çocukların bakımı meselelerinde olduğu gibi bunda da, İslâm hukukunun ilgili buyruk ve kurallarına, özellikle de miras kanununa tamamen uyar.

Son bölümde, halife ve imam üzerinde yoğunlaşarak ideal İslâm devletinin bazı yönlerini ele alır. Her şeyden önce, Hz. Muhammed'in yerini alan halifeye itaat etme yükümlülüğünü vatandaşlara aşılamak kanun koyucunun görevidir. Daha sonra İbn Sînâ tamamen sünnî fıkhına riayet ederek imamın görevlerini özetler. Bunu yaparken İslâm'ın istediği nitelikleri Eflatun'un dört ana erdemi içerisinde uzlaştırır. Halife cesaret, itidal ve "doğru davranış" (hüsn-i tedbîr)[26] gibi soylu erdemlere sahip olmalıdır. Bu sonuncu erdem Eflatun'un adalet terimine karşılık gözüküyor, çünkü İbn Sînâ *fâzıla*, *âdile* ve *hasene* terimlerini değişmeli olarak ideal İslâm devleti için kullanır. Halife ayrıca pratik hikmet kazan-

25. Bkz. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Heidelberg, 1928). İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Siyase*'si Cheikko tarafından *Al-Mashriq*'ta (1906) yayınlandı. (Yukarıda Böl.5, dipnot10'da iktibas edildiği gibi) İbn Sînâ *Aksâmu'l-Ulûm*'unda üç tür pratik bilimden bahseder ve iktisat hakkında şunu der: İktisat insanın karısı, çocukları ve hizmetçileriyle paylaştığı ailenin idaresiyle ilgilenen Bryson'da ayrıntısıyla açıklanmıştır (bkz. benim PIB, s. 200, dipnot 48).

26. Hüsn-i tedbir kelime anlamıyla "kendini ve başkalarını iyi yönetme" demektir.

masını mümkün kılacak parlak bir zekâya ve Şeriat konusunda herkesten fazla bir uzmanlığa sahip olmalıdır.

Halifenin seçilmesi kanunun öngördüğü ve 2. Bölüm'de belirtildiği doğrultuda gerçekleşmelidir. Ne var ki İbn Sînâ, eğer yanlış bir kişiyi seçme suçunu işlerlerse, seçicilerin kâfir olacaklarını *(fekad keferû billah)* ilâve eder. İktidar gaspını şiddetle kötüler, tiranın *(mütegallib)* ve de ellerinde imkân olduğu halde böyle bir tiranı öldürmeyen kimselerin ölümünü ister. Bu eğer, halk halifeyi makamından uzaklaşmaya zorlayacak kadar güce sahipse, ölümünü değil de, yalnızca makamdan uzaklaşmasını isteyen sünnî teorinin ötesine gidiyor görünmekte. İbn Sînâ Hz. Muhammmed'e imanın yanında, Allah'ın en çok hoşnut olduğu şeyin bir zorbayı öldürmek olduğunu ve bunun insanı Allah'a yaklaştırdığını söyleyecek kadar ileri gider.

Eğer hukuka uygun olarak seçilen halife makama lâyık değilse ve liyakat sahibi bir asi *(haricî)* bu makama talip olursa, bu kişi aklen ve bedenen halife olmaya uygunsa, erdem bakımından yetersiz de olsa vatandaşlara bu kişiyi halife olarak tanımaları tavsiye edilir. Bu demektir ki, güç ve zekâya dayanan bir otoritenin lehine hukukî şartlardan kısmen vazgeçiliyor. Bu, bir devlet başkanının iki temel niteliğinden yoksun bulunan erdemli, dindar bir halifenin uyguladığı zayıf otoriteye tercih edilir. Bu görüş 2. Bölüm'de teorilerini incelediğimiz hukukçuları etkileyen bir hal çaresi bulmaya benzer. Böyle bir gerçekçilik İbn Sînâ'nın zorba yönetime karşı çıkması ve zorbâ öldürülerek ona bir son verilmesi çağrısıyla pek tutarlı görünmüyor.

İbn Sînâ Cuma namazı, oruç ve hac gibi ibadetlerin ideal İslâm devletinin vatandaşlarının siyasî, sosyal ve şahsî hayatlarındaki önemini ve değerini vurgular. Bu ibadetler "ibadet sahiplerini birbirine sıkıca bağlar, onlara cesaret [ve şevk] aşılayarak devletlerini savunma arzularını güçlendirir ve son olarak onları erdemlere yöneltir. Cemaatle ibadet Allah'ın [devlet] işlerine yardım lütfunu getirir." İbn Sînâ kanun koyucunun bütün bunları bir hilâfet için-

de en iyi biçimde düzenlediğine inanır. Kurallar ne çok katı ne de çok gevşek olmalıdır; yazarımız genellikle orta yolu seçer.

İbadetler böylece insanın Allah'a karşı görevlerini içerir ve aynı zamanda topluma da faydalıdır. Hem İslâm hem de Yunan hukukunun dinî ibadetlerin siyasî değerini tanımada hemfikir olduklarını görmüştük.

Muamelât yani iş ilişkileri (commercial transactions) insanın diğer insanlara karşı görevlerinin tümünü, yani sosyal görevlerini kapsar. Bu insanlararası ilişkiler imamın ilgi konusu olmalıdır. Onları öyle bir tarzda düzenlemelidir ki, "devletin iki direğinin, yani aile hayatının *(münakahât)* ve insanların ortaklaşa paylaştığı şeylerin genelinin *(müşârekât)* inşasını teşvik etsinler. Karşılıklı yardımlaşmayla, mülkiyetin ve şahsî hayatın korunmasıyla ilgili kanunlar koymalıdır."

Yazar bundan sonra, içeride Sünnet'in muarızlarına, dışarıda da düşmanlara dikkatini çevirir. Bu da kendisini halifenin en başta gelen görevlerinden biri olan cihadı incelemeye sevkeder.

Bu, hayat ve mülkiyetin savunmasında olumlu işbirliği görevinin tamamlayıcısıdır. Bu yüzden İbn Sînâ ilk olarak nebevî kanunun düşmanlarına karşı savaşı savunur. Bu düşmanların mülkiyetine el konulmalıdır ve bunlar kamu yararına idare edilmelidir. Kendileri de adil devletin *(medine âdile)* vatandaşlarına hizmet edeceklerdir. İbn Sînâ "erdem kazanmaktan çok uzak olanlar, Türkler, zenciler ve genelde elverişsiz iklimde yaşayan insanlar gibi doğuştan köledirler *(abîd)*" dediğine göre, herhalde onları köle statüsüne indirgemeyi düşünüyordu. "Zira efendiler ve köleler mevcut olmalı".

İbn Sînâ "bize indirilen Sünnet'imiz" ve uzun bir zaman sonra başka bir devlette meydana gelen "güzel bir Sünnet" diye nitelediği peygambere vahyedilen anayasa ile, eğer yanlış yoldalarsa, kendileri için bir Sünnet koyulması gereken "milletler ve devletler" arasında bir ayırım yapar. Yanlış yoldaki insanlara getirilen anayasa, "en mükemmel" nebevî kanun koyucunun Sünnet'i ol-

malıdır. Eğer ideal devlet *(medîne hasene)* bozuk devletlerin *(müdün fâside)* işlerinin iyileştirilip düzeltilebileceği görüşündeyse, kendi anayasasını onlara kabul ettirebilir. Ancak bir muhalefet varsa ve "bu insanlar onu kabul etmiyorlar ve, onun bütün devletler için gönderildiğini söylediğinde nebevî kanun koyucuyu yalan söylemekle itham ediyorlarsa, o zaman cezalandırılmalıdırlar. Çünkü Allah'ın gönderdiği Şeriat'a boyun eğmeyi reddetmek" cezasız kalamaz.[27]

İbn Sînâ'nın dünya hayatının düzenleyicisi olarak hukuka devletin duyduğu ihtiyacı vurgulaması oldukça önemlidir. Yazar herkesin ahiretle ilgilenmediğini açıkça belirtir. Bundan dolayı "kanun koyucu bu dünya hayatı için kanun koymalıdır. Çoğu kanunlar Sünnet'e aykırı giden, devletteki düzen ve uyumu bozma eğilimi taşıyan eylemlere karşı yapılır. Kanunun uygulanması sürecinde fertler zorluk çekebilirler." Fakat bu kaçınılmazdır, ve daha çok "eğitici değer" taşır. Kuşkusuz İbn Sînâ cezayı caydırıcı bir unsur olarak görür.

Şimdiye kadar İbn Sînâ nebevî vahiy kanunu, ve onun mükemmelliği ve geçerliliğiyle ilgilendi. Şimdi de Hz. Peygamber'in vekili halifenin fıkıh ilminde uzman olması şartını ele alır. Zira kanun koyucu zamana ve değişen şartlara göre ortaya çıkan özel durumlarla ilgili bir şey bildirmemişti. Onun için, ortaya çıkabilecek her bir durumu içine alan kanunlar (ahkâm) yapmak yöneticinin (*sâis*, siyasî idarenin başındaki adam) görevidir. Kanun koyucunun zamanla değişebilen ferdî durumlar için ortaya koyduğu genel ilkelerin uygulanması danışmanlara *(ehlü'l-meşvere)* bırakılmalıdır. Görünen o ki, bu son şart halifenin tavsiye etme hakkına sahip olduğunu gösteriyor, ancak (yönetmelik ve kanunlar bi-

27. Bu görüş müslümanların bütün dünyayı Allah'ın kulluğu altına sokma amacından kaynaklanıyor görünüyor ve dâru'l-İslâm ile dâru'l-harb arasındaki ayırıma dayanır. Bunlardan ikincisi fethedilmelidir ve bu yüzden cihat her müslümanın başta gelen görevlerinden biridir. Cihad dâru'l-harbi zayıflatıp sonunda tümüyle ortadan kaldırma amacına hizmet eden ilâhî bir araçtır.

çiminde) karar verme yetkisi de yine onun ayrıcalığı ve görevidir. Bütün bu konularda İbn Sînâ tamamen Sünnî hilâfet teorisinin sınırları içindedir.

Son olarak ahlâk ilmine döner. Kanun koyucu kişisel karakter ve adetlerle *(ahlâk ve âdât)* de aynı derecede ilgilenmelidir. Bu karakter özellikleri ve ahlâkî alışkanlıklar orta yol *(vasâta)* olan adalete götürmelidir.[28] Adaletin amacı aşağılık arzu ve eğilimlerin üstesinden gelerek ruhu üstün kılmak ve cismânîlikten soyutlamaktır. Bedenî zevkler bedenin korunması için vardır; cesaret devleti savunmak ve korumak için gereklidir. Orta yol olarak adalet hakkaniyet ve dengeyi içerir. Fertle, sosyal refahla, aşırılık ve zulümden kaçınmayla ilgilidir. Böylece adalet diğer üçünün, hikmet, itidal ve cesaretin toplamıdır *(mecmû)*. Bu şekilde İbn Sînâ Eflatun'un dört ana erdemine döner. Hikmet, gördüğümüz gibi, bu dünyadaki eylemlerle *(ef'âl dünyeviyye)* ilgili olan pratik hikmeti *(hikmet ameliyye)* ve de felsefe çalışmakla elde edilen teorik hikmeti *(hikmet nazariyye)* kapsar. Dört "siyasî" erdemi, Fârâbî'nin spekülatif erdem dediği bu metafizik erdemle birleştiren insan mutludur *(fekad su'ide)*.[29] Bu, Felâsife'nin ahlâkî ve fikrî mükemmelliğidir. İbn Sînâ teorik hikmetin iki aşırının ortasında tecelli eden bir orta nokta olduğu düşüncesinde değildir. eş-Şifâ'yı insanın en üst başarısı (achievement) olan peygamberlik vergisiyle bitirir. Pratik (veya siyasî) ve teorik erdemler kadar peygamberliğe de sahip olmakla başkalarından ayırdedilen kişi "insanların efendisi *(rabb insânî)* olmak üzeredir. O, yeryüzünün

28. "Orta yol" Aristo'dan gelir; ayrıca krş. İbn Teymiyye'nin "vasat ümmet"i.

29. İbn Sînâ, bildiğim kadarıyla, (bütün Felâsife'de ortak olan pratik ve teorik akıl arasındaki ayırımdan farklı olarak) pratik ve teorik hikmet arasında siyaset alanındaki bu ayırımı yapan ilk Müslüman felsefecidir. Belki de o bunu yapan tek kişidir, eğer İbn Rüşd'ün "bilgi"si (ACR, s. 116) "pratik hikmet" anlamına gelmiyorsa. "Pratik hikmet" *NE*, VII, X, 1152 a'da (krş. ACR, s. 257) tanımlanmıştır. Fikrî mükemmellik en yüce ifadesini yalnızca metafizikçiye has olan Allah bilgisinde bulur. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın "arif"i filozofun üzerindedir, çünkü onun tasavvufi vasfı sezgiyle bir anda algılamasını mümkün kılar.

sultânı ve Allah'ın oradaki halifesidir. Allah'tan sonra en çok saygı ona gösterilmelidir."

eş-Şifâ'nın *ilâhiyât*ının (metafizik) vardığı bu sonuç, İbn Sînâ'nın, soylu ya da baş sanat olmasına rağmen yine de pratik bir sanat olarak kalan siyaseti neden metafiziğe dahil ettiğini bize gösterir. İdeal devlet başkanı Hz. Peygamber'dir; bu konuda o, pratik ve teorik erdemleri mükemmel derecede birleştiren mutlu insanın üzerindedir.

Fakat *eş-Şifâ*'nın ulaştığı bu sonucun, İbn Sînâ'nın siyaset felsefesinin İslâmî karakteri için olduğu kadar kendi şahsiyetinin bir belirtisi olarak da önemli olması, bizi bunun İbn Sînâ'nın dinî felsefesinin tamamının özü olduğu gibi bir sonuca ulaştırmaz.

Zira bir sonuca varan başka bir eseri daha vardır. Yazarın Doğu Felsefesinin şahidi bu eser (daha önce atıfta bulunduğumuz) *Kitâbu'l-İşârât*'tır. Bu önemli eserin son bölümleri arifin —en azından zihnî olarak— hukuk ve siyaset düzleminden uzaklaştığı hususunda hiçbir kuşku bırakmaz. Yüce mutluluk (bliss) anında, saf bilgide Allah'da aklî bir birliğe ulaştığında ârifin ruhu bu yeryüzünün üzerine ve ötesine yükselir. İbn Bâcce ve özellikle İbn Tufeyl üzerinde izini bırakan *Hayy b. Yakzân* kinayesinde ifadesini bulan şey yazarın bu mistik entellektüalizmidir. Öte yandan İbn Rüşd, *eş-Şifâ*'nın son bölümlerindeki İbn Sînâ'yla daha fazla ortak noktaya sahiptir. İslâm'ın ideal devleti bütün vatandaşları için kanun koyar. Onun kanununa itaat vatandaşların bu dünyadaki iyiliğini ve refahını teminat altına alır ve onları öte dünyadaki gerçek mutluluğa hazırlar.

8. İbn Bâcce: Ferdiyetçi Sapma

Batı'daki ilk Müslüman felsefeci Ebû Bekir b. el-Sa'iğ b. Bâcce'de[1] Eflatun'a ve siyaset felsefesine farklı bir yaklaşım görüyoruz. Çünkü, Skolastikler'in ve modern felsefe araştırmacılarının tanıdığı ismiyle Avempace yalnızca düşünürün ferdî kemâli ve mutluluğuyla ilgilenir. Yazar bu kemâl ve mutlu-

1. Onbirinci yüzyılın sonuna doğru Saragossa'da doğan İbn Bâcce'nin 1138'de kişisel düşmanları tarafından zehirlenerek öldürüldüğü söylenir. İbn Bâcce Müslüman İspanya'nın Murâbıt sultanının bir kayınbiraderine uzun yıllar vezirlik yaptı.
İbn Bâcce'nin felsefesi hakkındaki ilk kapsamlı çalışmayı S. Munk'a borçluyuz, ve bu çalışma büyük ölçüde *Tedbîru'l-mütevahhid* ve *Risâletü'l-Vedâ*'nın İbranice tercümelerine dayanır. *Tedbir*' in İbranice versiyonu Moses Narboni tarafından yapılmış bir özet olup onun İbn Tufeyl'in *Hayy İbn Yakzan*' ına yazdığı şerhinde bulunmaktadır. Bu iki eserin ve bir üçüncüsünün, *Kitâbü İttisali'l-akl bi'l-insan*'ın Arapça orijinalindeki edisyonu, benim PG'den yıllar sonra, Asin Palacios tarafından yapılmıştır ve benim PIB'deki daha detaylı fakat yine de başlangıç seviyesindeki bir çalışmamda kullanılmıştır. Daha ayrıntılı bir inceleme için okuyucu bu makaleye başvurmalıdır. Burada ve PG'de İbn Bâcce'nin Yunan kaynaklarına dikkat çekilir (Eflatun, Aristo, İskender el-Afrodîsî ve Galen, krş. PG, dipnot 11 ve PIB, dipnot 13). Batının bu çok yönlü Müslüman felsefecisi hakkında kapsamlı bir incelemeye çok ihtiyaç vardır.
İbn Bâcce'nin kendi yazdıklarına ek olarak, İbn Rüşd'ün Aristo'ya (özellikle de *De Anima*'ya) yazdığı yorumlarda, Narboni'nin İbn Tufeyl'e yazdığı şerhte ve de Maymonides'in *Delâletü'l-hâirîn*'inde bu eserlere sık sık atıfta bulunulur. İbn Bâc-

luğu, tasavvufî Allah tefekküründen önceki en yüksek aşama olan insanın Faal Akıl'la ittisâlinde (ya da daha doğru bir tercümeyle, temasında) görür.[2] Siyaset bilimi kendisini yalnızca felsefecileri etkilediği kadarıyla ilgilendirir; devlet başkanının nitelikleri, siyasî yönetimin temeli olarak hukuk, toplumun mutluluğu, çeşitli siyasî anayasalar ve onların dönüşümü onun araştırmasının konusu değildir. Eflatun'un ideal devletini ve onun, amacına ulaşması için, Hakikat'i arayan ferde yardım ettiğini, kusurlu devletlerin ise böyle bir ferdi engellediğini bilir. Fakat kendinden önceki Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ve sonraki İbn Rüşd'ün aksine, en yüce beşerî kemâlin ve gerçek mutluluğun sadece ideal devlette mümkün olduğunu kabul etmez. Mutluluk arayışı devlet ve toplumdan önce gelir. Gerekirse insan, kendini toplumdan ayırmalı ve kendi bilgisi üzerinde yoğunlaşmalıdır. Toplumun ve onu yöneten nebevî kanunun yardımı olmaksızın bu çaba kendisini Allah'ın algılanmasına (perception) götürecektir.

Yukarıda anılan diğer Müslüman felsefeciler Eflatun ve Aristo'yu siyaset felsefesinde üstadları kabul ettiler ve onların otoritesini, İslâmî çevrelerinin gerektirdiği bazı değişiklik ve uyarlamalarla, takip ettiler. Peygamberliği siyasî açıdan yorumlamaları ve ideal devletin anayasası olarak nebevî vahiy kanunu Şeriat'ta ısrar etmeleri bundan dolayıdır. Onlara göre insan siyasî bir varlıktır; onun için, hayatını koruyan ve kendi mizacına uygun biçim-

---

ce İbn Tufeyl üzerinde önemli bir etki ve de Fârâbî ile İbn Rüşd arasında bir bağ olma özelliğinden başka, başlı başına bir düşünürdür de. İbn Rüşd onun insanın Faal Akıl'la birleşmesi konusundaki eserine çok önem verip ona bir de şerh yazmıştır. Maymonides İbn Bâcce'yi mütercimi İbn Tibbon'a tavsiye etmiştir. İbn Bâcce'nin *De Anima* 'ya yazdığı şerhi de içeren eserlerinin Berlin el yazması maalesef kayıp sayılmalıdır. Asin Palacios edisyon, giriş ve özetleriyle İbn Bâcce'yi tanıtmak için elinden geleni yaptı. Yukarıda adı geçen üç eser bu bölümün temelini oluşturur. Asin *Revista de Aragon*'da (1901) "El filosofo zaragozano Avempace" yi yayınladı, ki ben bu yazıya başvuramadım.

2. İbn Bâcce bu konuyla ilgili olarak *Kitâbü ittisali'l-akl bi'l-insan*'ı (nşr. Asin Palacios, *Al Andalus*, c. VII (1942), s. 1-47) yazdı. Ayrıca bkz. bir önceki not ve benim PG, s. 160 (dipnot 21'le birlikte) ve PIB, s. 192 vd.

de olgunlaşmasını mümkün kılan siyasî bir topluluk içinde yaşamalıdır. O, devletin bir parçasıdır ve bu, onun insanlığının gerçek mahiyetidir (essence). Eğer kendini toplumdan ayırırsa, kemâl hakkını ve şansını kaybeder.

İbn Bâcce Eflatun ve Aristo'yu iyi bilmiyor değildi. Şimdiki halini muhtemelen bir öğrencisine borçlu olduğumuz zor ve sık sık anlaşılmaz yazılarının her bir satırı yazarın onların felsefesini iyi bildiğini, orijinal bir beynin kavrama gücüne ve bağımsız yargıya varma yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Fakat Eflatun ve Aristo'nun eserleri diğer Müslüman felsefeciler için temel siyasî öğretileri içerdiği halde, İbnî Bâcce onlardan ayrılmaktan korkmuyordu. İbn Bâcce'nin kendi eserinin başlığındaki kelimelerle "inzivadaki [metafizikçinin] kendi kendini idaresi" *(Tedbîru'l-mütevahhid)* diye tanımlayabileceğimiz felsefesini etrafında inşa ettiği merkezi, Helen mirası sağlamadı. Ne var ki bu ifadenin sadece Eflatun'un siyaset felsefesine nazaran doğru olduğu belirtilmelidir. Eflatun'un bilgi teorisi, özellikle de İdealar doktrini konusunda bu geçerli değildir.

Biz siyaset düşüncesiyle ilgilendiğimiz için, insanın nihaî amacı konusundaki görüş birliğine rağmen, İbn Bâcce ve Fârâbî arasındaki siyasete bakış farklılığını kavramak önemlidir. Üstelik, eğer benim başka bir yerde denediğim[3] İbn Bâcce'yi yorumlamam doğru ise, İbn Bâcce'nin düşüncesinin Eflatun'dan ve Fârâbî'nin Eflatun'un siyaset felsefesini sunuşundan bağımsız olarak geliştiğini sezebiliriz. Ancak bu siyaset düşüncesinin otoriter ya da hatta şekillendirici olarak bile kabul edilmediğini görsek de, İbn Bâcce'nin "hayat tarzı"nda Eflatun'a ait olan bazı öğeler bulunur. Şimdi bunları inceleyelim.

Bu inceleme M. Asin Palacios'un edisyonunu yaptığı üç esere dayanır: İbranice versiyonundan Latince'ye çeviren Jacob

3. PG, PIB ve ayrıca kısaca SAIPT. İbn Bâcce'nin siyasî görüşlerini bir kenara çekip ayırmanın zorluğu PIB'de vurgulanmıştır.

Mantinus'un "Epistola de Perfectione" diye adlandırdığı *Risâletü'l-Vedâ*; *Kitâbu Tedbîri'l-mütevahhid*; ve *Kitâbu ittisâli'l-akl bi'l-insân*.[4]

Bu eserlerin ilkinde İbn Bâcce kusurlu devletlerin karşısındaki ideal devletinkine en yakın bir tavır alır. Bu devletleri tasvirine Fârâbî'nin siyasî eserlerinden aşinayız. İbn Bâcce Eflatun'un ideal devletinin, içinde felsefecinin amacına en iyi biçimde ulaşmaya çabalayabileceği devlet olduğu hususunda hiçbir kuşku bırakmaz. Fakat bu eserde açıkça görülüyor ki, fertle ilgilenirken Eflatun'un sorduğu sorular İbn Bâcce'nin meselesi değildir. Eflatun "Adalet nedir? En iyi hükûmet hangisidir ve onu nasıl başarabiliriz?" diye sorarken, İbn Bâcce yalnızca "Metafizikçi amacına en iyi biçimde nasıl ulaşabilir?" sorusunu sorar. *Tedbîr*'de vurgu tabiî olarak "inzivâdaki felsefeci", yani *mütevahhid* üzerindedir. Mütevahhid terimi muhtemelen Fârâbî'den alınmıştır. İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ına yazdığı şerhine *Tedbîr*'in İbranice bir özetini alan Moses Narbônî[5] mütevahhid kelimesine, "devletin bir parçası olsa da olmasa da" vasfını ekler. Bu, eğer kusurlu devletlerden birinde yaşamak zorunda kalırsa, felsefecinin nasıl davranması gerektiği konusunda eser boyunca geçen tartışmada önemli bir göstergedir. İbn Bâcce'ye göre, yalnızca ideal devlet için tasarlananlara benzeyen kanunlara dayanan kendi kendini yönetme (self-goverment), felsefecinin Ruhânî Sûretler'in ve onların sayesinde

4. *Risâletü'l-Vedâ*'nın edisyonu, tercüme ve notlarla birlikte, Asin Palacios tarafından *Al Andalus*'ta (c.VIII (1943)) "La Carta de Adios de Avempace" adı altında yapılmıştır; *Tedbir* "El Regimen del Solitario por Avempace" (Madrid-Gırnata, 1946); ve *Kitâbü ittisâl* ise " Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre" (bkz. dipnot 2) adı altında tashih ve tercüme edilmiştir. Bu sonuncu eserin adı şu anlama gelir: "Aklın [yani Faal Aklın] insanla [yani insan aklıyla] teması". Ayrıca bkz. PIB, s. 187, dipnot 3.

5. Bkz. yukarıdaki dipnot 1. Narboni onun mütevahhid vasfına şunu ekler: "ister münzevi isterse de bir vatandaş olsun, onun devleti ister ideal isterse de kusurlu olsun, çünkü onlar bir çoğunluk içindedir." Fârâbî *el-Medînetü'l-fâdıla*'sında (s. 73, st.17) mütevahhiddi kendini tamamen toplumdan soyutlamış münzevi bir kişi için kullanır. Terim NE, VII, 1097b ve IX, IX, 1170a (monotes)'e dayanır.

de Allah'ın bilgisine erişme arzusunu tatmin etmesini mümkün kılacaktır. Bu bilgi, ya da daha doğrusu Mufârak Akıllar diye de adlandırılan Ruhânî Sûretler'in görülmesi spekülatif bilimleri iyice öğrenmeye denktir. Bir kere bu başarıldığında, felsefeci Allah'a yaklaşmayı ummadan önce Faal Akıl'la temasa ya da birleşmeye koyulur. Üçüncü eser bu sondan bir önceki aşamaya ayrılmıştır ve ilk iki kitaba çok sayıda atıfta bulunur.[6]

İlk önce *Risâletü'l-Vedâ*'ya dönersek, İbn Bâcce'nin, felsefesinin merkezî problemi olarak devletin çerçevesi içinde insanın en yüce mükemmelliğini ve gerçek mutluluğunu araştırdığını hatırlamak önemlidir. Onun için, Fârâbî'nin Eflatun'un *Devlet*'ine yaklaşımının bizi kendilerine aşina kıldığı siyasî kavram ve kurumlara gönderme yapılmasını bekleyebiliriz. Tıpkı fert, özellikle de devlet başkanı ile anayasa arasındaki benzerlikten yola çıkan Eflatun gibi, İbn Bâcce ferdin kemâli ile devletin kemâli arasında karşılıklı bir etkileşimin bulunduğunu varsayar. Sonuç olarak, en yüce mükemmellik sadece el-Medînetü'l-fâdıla'da yani ideal ya da mükemmel devlette mümkündür. Eğer İbn Bâcce bu devletin başkanına "reis" adını veriyorsa, bu, bu terimle Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdıla*'sında *er-reisü'l-evvel* (ilk devlet başkanı) diye adlandırdığı insanı kasdettiği içindir. İbn Bâcce, Aristo'nun yöneten ve yönetilen ayrımını Fârâbî'den alır ve ikisi arasındaki ilişkiyi "üstad ve talebe arasındaki" ilişkiye benzetir. İyi yerine getirmesi şartıyla, hakettiği amaca ulaşmasını mümkün kılacak görevleri tebaaya vermek devlet başkanının görevidir. Öteki, kusurlu devletlerin "başkan"ına *müdebbir*, yani naib denir; yalnızca bazı yönlerden krala benzer, ve bu yüzden yalnızca mecazî olarak kendisine "reis" denir, zira o gerçekten, "yuları yöneten" bir süvaridir. Bu demektir ki, o ikincil bir başkandır, çünkü süvarilik sanatı yardımcı bir sanat olduğu halde, meliklik sanatı bir ana sanattır.[7] Bu örnek,

6. İbn Bâcce'nin düşüncesinin muhtemel gelişimi hakkındaki geçici bir değerlendirme ve üç eserin kronolojik isnatları için bkz. PIB, s. 192 vd.
7. Krş. *Risâletü'l-Vedâ*, s. 30, st. 19-27.

özellikle de kaynağı durumundaki Fârâbî'nin *Siyâse*'siyle[8] karşılaştırıldığında, kelime seviyesindeki aşikâr bağımlılığa rağmen, yaklaşım, tavır ve ilgideki çarpıcı farklılığı ortaya serer. İbn Bâcce amacın elde edilmesinin, tebaanın emri altında yaşadığı yönetimin karakterine bağlı olduğu konusunda Fârâbî'yle aynı görüştedir. İbn Bâcce Fârâbî'nin bahsettiği çeşitli mutluluk türleriyle ilgilenmez. Fârâbî ise onlarda çeşitli devlet türlerinin ayırdedici özelliklerini görür, çünkü devlet başkanlarının ulaşmaya çalıştığı amacın türü (şeref, servet ya da zevk) onların davranışını belirler.

İbn Bâcce erdemlerini geliştirerek kusurlu devletlerde yaşayan erdemli insanların "devlet içinde insanlar üzerinde otoriteye sahip olan muhafızlar gibi" olduklarına inanır. "Onların yardımıyla devlet işleri mükemmelleşir, çünkü ahlâkî erdemler devleti mükemmel kılan sosyal ilişkileri geliştirir."[9]

Tahsîl'deki Fârâbî gibi[10] İbn Bâcce de insanın hedefi ve ona nasıl erişileceğiyle ilgilenir. Efendi-köle ilişkisini etkilediği kadarıyla (ve bazılarını insanla paylaşan hayvanlarınkinden farklı olarak) insanın meleke ve erdemlerini tartışır. "Tıp, denizcilik, tarım, hitabet ve komutanlık hiç kuşkusuz yardımcı melekelerdir. Çünkü komutanlık yalnızca devletin iyiliği içindir... Hitabet felsefenin kendisiyle tehzib edildiği iknayı techiz etme gayesine yöneliktir. Zira eğer felsefe var olmasaydı, hitabet yararsız ve boşuna olurdu."[11] Tıpkı Fârâbî gibi, İbn Bâcce de Eflatun'un hitabete karşı olumsuz tavrını bildiği halde, safsatacılarca kullanılması durumunda hatipliğin yol açacağı siyasî tehlikeden rahatsız olmadı.

---

8. Krş. *Siyâse*, s. 48; s. 69, st. 14 vd.; diğer devletlerin "başları" konusunda, s. 59, st. 9 vd.; s. 61, st. 13 vd.; s. 65 st. 4 vd.
9. Krş. *Risâletü'l-Vedâ*, s. 34, st. 19-26. "Muhafızlar" (Guardians) İbranice'ye "şotrim" biçiminde çevrilen "urefâ"nın tercümesidir. Aslında burada, Eflâtun'un felsefeci olmak zorunda bulunan Muhafızları kastedilir ve bu yüzden İbn Bâcce'deki "urefa"yı görüyoruz. Asin bunu "müfettişler" (inspectores) biçiminde çevirir, ancak burada *Devlet*'le bağlantı ortadan kalkmaktadır. "Ahlâkî erdemler" "fezâil şekliyye"nin, "sosyal ilişkiler" ise "muâşeret"in tercümesidir.
10. Krş. *Tahsîl*, s. 28, st. 6. vd.
11. Krş. *Risâletü'l-Vedâ*, s. 35, st. 3-6.

İbn Bâcce daha ziyade, bu yardımcı sanatların insan için nihaî amaç olamayacağı gerçeğiyle ilgilenir. Bu gerçek, insana özgü eşsiz bir meleke olan akıl dolayısıyladır. Ona sahip bulunmakla, mümkün olduğunca Allah'a yaklaşabilen ilâhî varlıklar oluruz. Yine Fârâbî gibi İbn Bâcce de Eflatun'un mağara örneğini kullanır. Çoğu insan ona, güneşin suda yansıması gibi olan *ma'kûlâtın* algılanmasından daha fazla yaklaşamasa da amaç doğrudan algılamadır. Yazarımız şöyle der: "Bunun bizim tabiî amacımız olduğu açıktır. Ne var ki sadece siyasî topluluk içinde mümkündür. İnsanlar konumları (stations) itibarıyla birbirlerine zıt yaratılmışlardır, ki böylece onlar aracılığıyla devlet mükemmelleşsin. O zaman bu amaç yerine getirelibilir.[12]

Böylece, siyasî topluluğun gerektiği hususunda Fârâbî ve diğer Felâsife'yle hemfikir olduğu halde, İbn Bâcce'nin gerekçesinin, diğerlerinin Yunan üstadlarından gelen gerekçelerinden çok farklı olduğunu anlıyoruz. Çünkü insanın siyasî topluluğa katılma zorunluluğunun sebebi hayatın ihtiyaçlarını karşılamak ve adalet içinde yaşamak değildir; farklı mizaçtaki insanların bir devlet altında toplanmasının sebebi fikrî mükemmelliği elde etmektir. Devletin kemâli bu insanların ferdî kemâlini teminat altına alır. Toplumu yönlendirmek, hayatı ve mülkiyeti korumak, sosyal ilişkileri düzenlemek, ve akıl sahibi beşerî bir varlık olarak insanın her iki dünyada yüce amacına ulaşmasının mümkün kılmak için İbn Bâcce'nin ilâhî bir kanunu şart koşmaması da aynı derecede kayda değer bir şeydir. Yazar akıl üzerine yoğunlaşır ve insan ile Faal Akıl arasındaki ittisâli meydana getirebilecek iyi yöntemden bahseder. Biri tabiî yoldur: İnsanın dışarıdan destek görmeden, aklî bilimler ya da felsefe çalışması yardımıyla gösterdiği çabası. Diğeri ise ilâhî yoldur: Allah elçileri ve peygamberleri vasıtasıyla insana yardım eder. Onların getirdiği bilgi (meselâ Kur'an'daki bilgi) Allah'ın insana ihsan ettiği en değerli hediyesidir ve Şeriat

12. Krş. *Risâletü'l-Vedâ*, s. 37, st. 7-16.

onu gerektirir. Allah, Zât'ının (essence) bilgisi yoluyla insanın kendine yaklaşmasını ister. Bu sebeple insanı, en değerli varlığı olan akılla donatmıştır. Onu taşayan insan Allah'ın en değerli yaratığı olmuştur. Tek başına bilgi Allah'a götürür, fakat cehalet insanı O'ndan uzaklaştırır.[13] İbn Rüşd'ün *Faslü'l-Makâl*'inde de aynı ifadeye rastlanır.[14]

İbn Bâcce "eğitim ve idrak için temas gibi karşılıklı yardımlaşma için siyasî beşerî temasın entellektüel bir karşılaşma"[15] olduğunu belirterek siyasetin metafizik amacının altını çizer. Akılların (intellects) birleşmesi nihaî gayedir; (bence[16] üç eserden ilki olan *Risâletü'l-Vedâ*'ya göre bu gayeye ulaşmada, siyasî topluluk felsefeci için elzemdir. Diğer Felâsife ve İbn Haldun insanın maddî ve manevî varlığını garanti etmek için devletin gerekli olduğu ve insanın her iki dünyadaki mutluluğunu en iyi biçimde Şeriat'ın sağladığı konusunda aynı fikirdedirler. Böyle bir devlet bütün yurttaşlarına gözkulak olur, herkesin ihtiyaç ve isteklerine bakar. İbn Bâcce ise yalnızca felsefeciyle ilgilenir.

Kitâbu İttisâl devletten hiç bahsetmez ve İbn Bâcce'nin düşüncesinin, ilk olarak *Tedbîr*'in son bölümlerinde ulaştığı doruğunu ifade ediyor görünür. *Tedbîr*'de Fârâbî'ye kelime düzeyindeki bağlılığı hâlâ güçlü olduğu halde, Fârâbî'nin siyasî şuurunu ve top-

---

13. A.g.e., s. 38, st. 24'ten s. 39, st. 14'e. Bu onun ideal devletin anayasası olarak Şeriat'ı ihmaliyle çelişkili değildir; o hiçbir zaman Şeriat'la bağlantılı olarak bir kanun koyucudan bahsetmez, çünkü o yalnızca felsefeciyle ilgilenir. Ona göre resulün en başta gelen görevi insanın uyması gereken ilkeler olarak Allah'ın kanununu koymak değil, fakat hakiki bilgiyi yaymaktır. Öte yandan İbn Bâcce *Tedbir*'de imam-devletinden bahseder. Bu devlet felsefecinin ideal devleti olmasa da, yine de diğer kusurlu devletlerden daha yüksek bir seviyede bulunup muhtemelen Eflatun'un aristokrasi ya da timokrasisine denk gelir.

14. Bkz. *Fasl*, nşr. Müller, s. 5. İbn Rüşd insanın Allah bilgisine götüren bir araç olarak araştırmadan menedilmesini aptalca bulur; zira böyle bir davranış Allah'tan uzaklaşmaya götürür.

15. Krş. *Risâletü'l-Vedâ*, s. 39, st. 24 vd. Şuna dikkat etmeliyiz ki, karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği fizikî hayatın ihtiyaçlarının tatmini için değil, fikrî ve manevî amaçlar için şart koşulur.

16. Bkz. yukarıdaki dipnot 6..

lumsal sorumluluk duygusunun kendisine yaptığı etkiden artık büyük ölçüde kurtulmuş görünür. Zira Fârâbî'nin karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma, dolayısıyla siyasî topluluk ihtiyacında ne kadar ısrar ettiğini biliyoruz. Fârâbî'ye göre, bir devlet altında örgütlenmesi gereken topluluktan ayrı olarak mutluluk imkânsızdır; en yüce mükemmellik ancak ideal devlette elde edilebilir.

İbn Bâcce *Tedbîr*'de, kusurlu devletlerde kemâle erişme ihtimalini araştırır. Çünkü Fârâbî gibi o da, vatandaşların adalet ve karşılıklı sevgiyle yönetilen ideal devlette hedeflerine ulaşabileceğine inanır. Bu yüzden şu sözüyle ideal devletin varlığını kabul etmiş olmalı: "Akletme (speculation) bu bakımdan [yani evrensel ruhânî sûretlerin —Gerçeklik'in— algılanmasına götürmesi açısından] gelecek hayattır; yalnızca insana özgü olan en yüce mutluluktur."[17] "Ahiret hayatı"nın bu tür tanımlanması gösteriyor ki, İbn Bâcce batınî anlamı amaçlayan kutsal kitabın rasyonel yorumlanma yönteminin tam mantıkî sonuçlarına varmıştır. Bu tanımın hiç kuşkusuz İslâm'daki öte dünyanın "gelecek hayat"ının görünen anlamıyla ve kabul görmüş teolojik yorumuyla hiçbir ortak noktası yoktur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu kavrama yüklediği kesin anlam hakkında kuşku duyabilirse de, İbn Bâcce o kadar açık ve cüretlidir ki, sadece bir sonuç mümkündür: O bu ifadesiyle kendisini İslâm'ın dışına yerleştirir. Eğer diğer Felâsife'nin yaklaşımını entellektüellik diye adlandırmamız doğru olursa, o zaman İbn Bâcce'nin yaklaşımı katıksız rasyonalizmdir. Eğer yazarın tanımını onun Şeriat'a yaklaşımıyla yanyana koyarsak bu durum daha açıkça görülür. Hatırladığımız gibi yazar, insan aklıyla Faal Akıl arasında ilâhî yöntemle birleşmeyi sağlamayı incelemişti, ve "enbiya"dan (peygamberler) farklı olarak bir tek "resûl"den (Hz. Muhammed) değil de, "rusul"den (elçiler) bahseder; kuşkusuz bu, dilin kullanımından ve İslâm akidesinden önemli bir ayrılmadır. Ona göre "bizim kanunumuz" yalnızca rasyonel düşünceyi, bilgi ve

17. Krş. *Kitâbü İttisâl*, s. 17, st. 25 vd. Ayrıca krş. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 15, st. 14 vd.

kavrayış gücü kazanmamızı isteyen ilâhî buyrukla meşru kılar. Felâsife'nin diğer üyelerinin (semadan *resûl* Hz. Muhammed'e "yüce kitap" Kur'an'ı getiren) Cebrail'i Faal Akıl'la özdeşleştirdikleri ve böylece vahyi aklîleştirdikleri doğrudur. Ancak ne İbn Sînâ ne de İbn Rüşd, alıcı kimsenin mizacı nasıl olursa olsun, istediği kimseye vahyini göndermede Allah'ın iradesinin kendiliğinden olduğunu ve özgürlüğünü inkâr ettiler; hatta bu konuda kuşku bile duymadılar. Tabiî kaabiliyet gereklidir; fakat bu Allah'ı melek aracılığıyla vahyini göndermeye zorlayamaz. Üstelik bu felsefeciler birkaç seçkin ve üstün akılla kitleler arasında bir ayırım yapsalar da, nebevî vahiy kanununun, kendisine ve kendisi aracılığıyla Allah'ın iradesine boyun eğen bütün mü'minlere mutluluk getirmedeki eşsiz görevini hiçbir zaman sorgulamadılar. Fakat İbn Bâcce yalnızca müstesna insanın, yani metafizikçinin mutluluğuyla ilgilenir. Allah'ı insana akıl veren olarak kabul eder. Başlangıç budur, ancak görünen o ki, son da budur. Bu en değerli ilâhî hediyeye sahip olan insan, aklı sayesinde hükümrandır. Allah'ı bilmeyi emreden ilâhî buyruğu ciddiye alır; ve bu yüzden, Allah bilgisinin vazgeçilmez önşartı olan insan aklıyla Faal Akıl'ın birleşmesi olarak görülen zihnî kemâl için durmadan çaba gösterir. Ancak İbn Bâcce bu yukarı doğru ilerlemede ilâhî yardımı küçümsememekle birlikte, genelde tabiî yöntem, yani insanın dışarıdan yardım almayan aklî çabası üzerinde yoğunlaşır. Böylece yazara göre üç tür yükselme mertebesi vardır: İlki tabiî aşama olup sanat pratiğiyle elde edilir; ikincisine, aklî bilginin kazanılmasıyla ulaşılır (bu mertebe, güneşi sudaki yansımasıyla görmeye benzetilir); üçüncü ve en yüksek mertebeye ise, akıl sahibi insan gerçekliğin mahiyetini gördüğünde erişilir. Bu, doğrudan doğruya sezgiyle kavramaya gücü yeten *su'adâ*'nın, mutlu insanların mertebesidir.[18] Bunun üzerine İbn Bâcce şu soruyu sorar: "İnsan ruhunun böyle bir yükselişi,

18. Krş. *Kitâbü İttisâl*, s. 18, st. 12 vd. Ayrıca "su'adâ" hususunda bkz. *Siyâse*, s. 50, st. 7 vd.

mevcut, kusurlu devletlerde nasıl gerçekleşebilir?" Burada mesele şudur: Bu devletlerde doğru inanç ve görüşler bulunmaz. Sonuç olarak, felsefecinin aradığı ideal devletin iyi idaresinden yoksundurlar. İbn Bâcce bu meseleye, Allah'ı arayan kişiyi toplumdan ayırarak çözüm bulmaya çalıştı.

Tedbîr böyle bir ferdin, maksadına ulaşmak için ne yapması gerektiğini anlatır.[19] Nefsin "yönetilme"si için *tedbîr* terimini kullanmasını haklı göstermek için, İbn Bâcce onun asıl uygulamasının şehir devletlerinde ve ailelerde bulunduğunu söyler. Bu terim, varlık dünyasıyla ilişkisinden dolayı, bütün yönetimlerin en soylusu olan Allah'ın yeryüzündeki yönetimi için de kullanılır. Bu ifade bize hemen Fârâbî'nin Allah'ı "bütün âlemin yaratıcısı,... yöneticisi *(Müdebbir)*"[20] diye anmasını hatırlatır. İbn Bâcce bu ve benzeri bütün terimleri "saf çağrışımı"yla (pure association) kullanan Felâsife ile onları "belirsiz", yani iki anlamlı bir tarzda kullanan kitleleri *(el-cumhûr)* birbirinden ayırdeder.[21]

Şehir devletlerinin idaresiyle ilgili olarak İbn Bâcce Eflatun'un *Devlet*'inin "devletlerin idaresini, devlette doğrunun [ya da adaletin] anlamını ve devlete etki yapan yanlışlıkları" açıkladığını söyler, ve Eflatun'un "liyakat, cehalet ve kötülük hakkında yargıda bulunduğunu" belirtir.[22] Fârâbî *Devlet*'i tasvirinde, bozulma ve yozlaşmanın insanın siyasî toplumu terkinin sonucu olduğunu vurgular.[23] İbn Sînâ ve Gazâlî'nin aksine İbn Bâcce ekonominin bağımsız bir bilim niteliği taşıdığı görüşünü reddeder, çünkü, Eflatun'a göre, ev halkı şehir devletinin yalnızca bir parçasıdır. Ev halkının kemâli devletin kemâli ve insanın tabiî amacı içindir;[24] sonuçta, yazara göre ekonomi hitabet, askerlik ya da tıp-

19. Krş. *Tedbir*, s. 29, st. 10. vd.
20. Krş. *A.g.e.*, s. 4, st. 13 vd. ve Fârâbî, *Abhdln.*, s. 25.
21. Krş. *Tedbir*, s. 5, st. 3 vd.
22. Krş. *A.g.e.*, s. 5, st. 18'den s. 6, st. 2'ye kadar.
23. Krş. *Abhdln*,. s. 5
24. Krş. *Tedbir*, s. 6, st. 2 vd.; s. 7, st. 8 vd., ve Fârâbî, Siyâse, s. 39. Ayrıca bkz. PIB, s. 199 (notlarla birlikte)

la aynı seviyededir.[25] O kısmî ya da yardımcı bir sanattır ve insanın kendisini yönetmesine, yani siyasete aittir.

Eflatun'un ideal devleti ne doktor ne de hâkim bilir; yurttaşları karşılıklı sevgiyle birleşmişlerdir ve kendi aralarında asla münakaşa etmezler; devletin bütün eylemleri adildir; vatandaşlar kendilerini hastalıktan kurtaran ve doktorları gereksiz kılan sade ve makul bir beslenmeyle yaşarlar.[26] Öte yandan, dört basit devlet hem yargıçlara hem de doktorlara ihtiyaç duyar; onların ihtiyacı ideal devletten uzaklık dereceleriyle doğru orantılıdır.[27] İbn Bâcce *Devlet*'i kendisi okumuş olmalı, zira Fârâbî'de yargıç ve doktorlara hiçbir atıf bulamazdı. *Devlet*'e şerh yazan İbn Rüşd her iki gruptan da bahseder.[28] Tek başına siyasî yönetim ve siyasî meselelerle ilgilenmediği halde, İbn Bâcce'nin bu iki meslek ile devletin karakteri arasında bir bağlantı gördüğünün belirtilmesi önemlidir. Onun ferdî mükemmelliğe duyduğu ilgi ideal devlette yoğunlaşmasını ve sadece "dört basit devlet *(basîta)*" diye bahsettiği kusurlu devletleri incelemekten kaçınmasını sağladı. Bu devletleri yalnızca bir defa, Eflatun ve Fârâbî'nin verdiği isimlerle anar. *Kanunlar*'ı ve muhtemelen *Politikos*'u taklit ederek genellikle basit ya da bileşik kusurlu devletlerden bahseder.[29] Biz sadece, monarşi ve demokrasinin karışımı olarak *Kanunlar*'da geçen normal yapıyı, ya da Eflatun'un, Siraküza'daki tecrübesine uygun olarak, bir tiranla bir filozofun biraraya gelmesini savunuşunu akla getirmeliyiz.

Tedbir'de dört devleti isimlendiren pasajda[30] ne yazık ki boş bir kısım var. Bu da onlardan birini tam olarak belirtmemizi engelliyor. Fakat Asin'in "oligarşi" tahmini doğru olabilir, çünkü

25. Krş. *Tedbîr*, s. 57, st. 1 vd.
26. A.g.e., s. 8, st. 6'dan s. 9, st. 2'ye.
27. A.g.e., s. 9, st. 2-5.
28. Krş. ACR, s. 137 vd. ve 262.
29. Bkz. PIB, s. 200 vd. (notlarla birlikte)
30. Krş. *Tedbîr*, s. 54, st 6 vd.

Narbônî başka bir yerde de olsa, "paralı" devletten, yani oligarşinin diğer bir ismi olan plütokrasiden bahseder. Demokrasi ve tiranlık hakkında kuşkumuz yok, ve Asin'in "*ikamiyye*" diye okuduğu şey *imamiyye* olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu Narbônî'nin eserinde geçen ve "hahamlarla ilgili" anlamına gelen *kôhanîs*'in Arapça karşılığıdır. Ayrıca böyle bir devletin İbn Rüşd'ün şerhinde incelendiğini ve orada (İbn Bâcce ve Fârâbî'nin yaptığı gibi) eski İranlılarla ilişkilendirildiğini[31] görüyoruz. İbranice bir kaynakta "haham" devletinin eylem ve görüşleriyle mükemmel olduğu söylenir ve böylece aristokrasiyle eşit sayılır.[32] Fakat Eflatun'a göre monarşi ile beraber aristokrasi en iyi devlet olduğu için, onu timokrasi olarak düşünmemiz belki de daha doğrudur. Üstelik bu, Fârâbî'yle ilgili bölümde gördüğümüz gibi, Eflatun'un, timokrasinin içlerinde en az kötüsü olduğu dört kötü anayasasını tamamlar. Bununla birlikte bu yoruma karşı bir itirazda bulunmalıdır. İbn Bâcce kendi zamanında yapıldığı gibi, kendilerinden sağduyu ve aklıselim beklenemeyecek olan çocuklar devlet başkanı yapılırsa, devletin başına gelecek bozgundan bahseder. Yazarımız şöyle der: "Dört devletin hangisinde olursa olsun bu, bozgun için en tehlikeli ve güçlü sebeptir. Böyle bir şey, bir imam devletinde asla mümkün değildir. Bu en çok bir oligarşide (?), sonra bir demokraside, daha sonra da bir tiranlıkta meydana gelir."[33]

Şimdi, *Tedbîr*'deki siyasî referansların daha detaylı bir şekilde, düzgün sırasına göre incelenmesine geçelim. Çünkü bunlar çoğunlukla örnek ve benzetmeler olarak kullanılmışlardır. Bu yüzden doğru bağlamında anlaşılmalıdır. Kaldı ki İbn Bâcce'nin ifade tarzı ve üslûbu da zordur. Bu referanslar genel gözlemler ya da (az önce iktibas edilen örnek gibi) mevcut durum ve olaylara atıf-

31. Krş. ACR, s. 205 ve 281, ve ayrıca PIB, s. 208, dipnot 72.
32. Messer Leon'un *Rhetoric*'inde (İbranicesi "nofes sofim"dir) "haham" devleti "en iyilerin yönetimi" yani aristokrasiyle eş tutulur. Ayrıca krş. ACR, s. 205, 215 vd., 281, 288.
33. Krş. *Tedbîr*, s. 54, st. 3-7.

lar biçimini alsalar da almasalar da, metafizik çalışarak kendini Ruhânî Sûretler'i daha iyi algılamaya hazırlaması için *mütevahhid*'e kendi içine kapanma, ve kendini içinde yaşadığı toplumdan ayırma hakkını verir görünüyor. Bu da onu Faal Akıl'la birleşmeye ve daha sonra Allah'a götürür. İbn Bâcce kusurlu devletlerdeki felsefecisinin inziva içinde en yüce mutluluğu elde edemeyeceğinin farkında olduğu halde, mümkün olduğu kadar mükemmelliğe yaklaşması için onun toplumdan çekilmesini yine de savunur.[34] Kendini yönetmeye eğilen felsefeci topluma hizmet etme gibi bir sorumluluğu kabul etmez. Halbuki Eflatun'a göre bu bir vazifedir, çünkü felsefeci yönetmelidir. Eğer insanlar kendisini yararsız görerek reddeder ve bir devlet başkanına gösterilmesi gereken saygıyı göstermezlerse, ancak böyle bir durumda Eflatun'un filozofu şehir devletinin idaresinden çıkarılır. İbn Bâcce felsefecinin gerçek erdemlerinin kusurlara dönüşebileceği yolunda Eflatun'un duyduğu endişeye de katılmaz.[35]

Adil eylemler ve doğru görüşler ideal devletin ayırdedici özelliğidir.[36] Orada eylem ve görüşlerde muhalefet ortaya çıkamaz, ne var ki "böyle bir şey dört devlette mümkündür."[37]

İbn Bâcce bu ihtimalden ilginç, ve mütevahhid açısından olumlu bir sonuç çıkarır. Yalnızca yanlış görüşler değil, aynı zamanda doğru ve gerçek olanları da ortaya çıkabilir. Aynısı eylemler için de sözkonusudur. Bu yüzden mütevahhidin kendi kendini idaresi sayesinde, bu dört kusurlu devlette doğru görüşlere ve hatasız ahlâka sahip olan birisi ya da bir grup insan var olabilir. İbn

---

34. Krş. *Risâletü'l-Vedâ*, s. 37, st. 7-16; s. 38, st. 24'ten s. 39, st. 14'e.

35. Krş. *Devlet*, 487B-497A, özellikle 489 ve 491A.B. Buna karşılık Fârâbî ve İbn Rüşd Eflatun'la aynı görüştedir. Eflâtun'a göre, felsefeciler ancak medeni görevlerini yerine getirdikten, yani "kamu yararına yönettikten" sonra "Mutlular Adası"nda inziva çekilebilir (*Devlet*, 519 ve 540).

36. Krş. *Tedbîr*, s. 9, st. 6 vd. Her ikisi de her yurttaşın "mizacının (natural disposition) kapasitesi dahilinde olan en iyiyi" elde etmesini mümkün kılar. İbn Bâcce NE'e atıfta bulunur.

37. Krş. *A.g.e.*, s. 10, st. 3.

Bâcce bu tür insanları Fârâbî'nin *nevâbit*'i ile, ancak tamamen olumlu bir anlamda, özdeşleştirir.

> "İçinde yaşadıkları devlette, inandıklarının tam zıddı var olan, ve bu devlette bulunmayan bir görüşe sarılan kimselere *el-nevâbit* denir... Bu terim, ekili bir alanda kendiliğinden biten bitkilerden bu kimselere aktarılmıştır. Ancak biz onu yalnızca, doğru görüşlere sahip olan kimseler için kullanacağız. İçinde *nevâbit*'in bulunmamasının, ideal devletin mahiyetinden olduğu aşikârdır... çünkü orada hiçbir hatalı görüş temsil edilmez... Fakat dört [kusurlu] hayat tarzı içinde *nevâbit* bulunur, ve hatta onların varlığı kusursuz devletin ortaya çıkması için bir sebeptir."[38]

Bu terkip muhtemelen yazarın şahsî tecrübesinin ürünü olmaktan ve Murâbıtların Endülüs'ündeki mevcut durumu yansıtmaktan başka, Eflatun ve Felâsife'nin öğretisine kesinlikle ters düşer. *Tedbîr*'de devam eden kısımda bu açıkça görülür:

> Fakat [bu dört devlette] ya var olan ya da var olabilen üç sınıf nevâbit, hâkimler ve hekimlerdir. Mutlu olanlar bu devletlerde varlıklarını sürdürebildikleri derecede münzevî bir mutluluğu yaşarlar. Çünkü adil idare, ne millet ne de şehir devleti onlarla aynı fikirdeyken, bir ya da birden fazla münzevinin ortaya koyduğu idaredir.[39]

"Yabancılar" olarak yaşadıkları bir tatsız dünyadaki bir münzevî varoluş, siyasî faaliyetten ve toplumsal sorumluluktan kasıtlı

---

38. Krş. *A.g.e.*, s. 10, st. 7'den s. 11, st. 2'ye. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün daha yaygın ve alışılmış terimi "fâzıla"nın yerine, İbn Bâcce "kâmile" terimini kullanır. Buna karşılık, yukarıda 6. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Fârâbî'nin *Siyâse*'sinde "nevâbit" el-Medînetü'l-fâdıla'da bir tehdit olarak ortaya çıkar.

39. Krş. *A.g.e.*, s. 11, st. 3-14. İbn Bâcce devam eder: "Sufiler bunları "gurabâ" (yabancılar) diye adlandırırlar. Çünkü onlar kendi ülkelerinde ve kendi dost ve komşuları arasında yaşadıkları halde, savundukları görüşleriyle yabancıdırlar; onlar düşünceleriyle, kendilerine memleket gibi gelen başka düzlemlere seyahat ederler."

bir yüzçevirmedir, ve İbn Tufeyl'in bir tür müfekkir Robinson Crusoe'si olan Hayy b. Yakzân'ından zirveye ulaşan ferdiyetçi mistik bir tavrı temsil eder.[40]

Diğer bir netice aynı derecede önemlidir. Felâsife, İbn Rüşd kadar Fârâbî ve İbn Sînâ da aynı fikirdedir: Normalde ideal devlet sadece bir nebevî kanun koyucu tarafından meydana getirilebilir, yoksa ahlâkî ve zihnî mükemmelliğe sahip birkaç kişi (İbn Bâcce'nin *nevâbit*'i) tarafından değil. Aykırı diğer Müslüman felsefeciler ideal devletin yozlaşmasını ve bir kusurlu devletten daha kötü olan diğerine dönüşümünü kabul etmede Eflatun'u takip ederler. İbn Bâcce böyle bir yozlaşmayla ilgilenmez; aslında tam tersini, "yabancı"larla özdeş olan *nevâbit*'i sayesinde kusurlu bir devletten ideal devletin ortaya çıkması ihtimalini vurgular.[41]

İbn Bâcce aynı zamanda mütevahhidin dış etkilere maruz kaldığının, ve bu yüzden mizacının korunması gerektiğinin farkındadır. Onun "yönetim"i doktorun hastasına tavsiye ettiği perhiz benzetmesine dayanılarak dikkatle incelenmeli ve plânlanmalıdır. Aynısı münzevî *nâbit (müferred)* için de geçerlidir, ve "onun, eğer mevcut değilse, nimete [ya da mutluluğa] nasıl erişebileceği, veya kendisini mutluluğa erişmekten alıkoyan arazlardan nasıl kurtulabileceği, ya da bunun ne kadarının mümkün olabileceği" düşünülmelidir. "...Ancak bu, üç hayat tarzıyla ya da bunların bir

---

40. İbn Tufeyl'in bu felsefi romanı iman ve akıl, ya da daha doğrusu vahiy ve akıl meselesine önemli bir katkıyı temsil ettiği halde, bizim konumuzun kapsamı dışında kalır. Romanın merkezî öğeleri bir yandan vahyedilmiş kanuna kayıtsız şartsız itaati, öte yandan da Tanrı'yla tasavvufi birliğe götüren bağımsız felsefî düşünceyi destekler.

41. Hem Fârâbî hem de İbn Rüşd'e göre, ideal bir devleti başlatmaya yeteneği olan yeterli sayıda "felsefeci"yi, çok renkli bir plato gibi, içinde barındırabilen demokrasiden ideal devletin ortaya çıkması mümkündür. Fârâbî "nevâbit"ten değil de, "en mükemmel" kimselerden (efâdıl) bahseder, ve çeşitli yerlere dağılmış bir biçimde yaşayanların mutluluğa erişemeyeceklerini açıkça belirtir. Mutluluk ancak bir felsefeci/kral/kanun koyucu/imam tarafından yönetilen, sıkıca kaynaşmış bir devlette elde edilebilir (*Siyâse*, s. 50, st. 7 d.). Bu tür yabancıları "nevâbit"le özdeşleştiren kişi İbn Bâcce'dir.

karışımıyla mümkün değildir."[42] "Üç hayat tarzı", göründüğü kadarıyla, daha önce iktibas edilen kısmın oligarşi, tiranlık ve demokrasidir. Eğer bu varsayım doğru ise, tek başına *nâbit* tamamen ya da kısmen mutluluğa ancak imam devletinde ulaşabilir. İbn Bâcce'nin, *Siyâse*'inde Fârâbî'nin ideal devletle karşılaştırdığı üç devleti kastetmesi zayıf bir ihtimaldir.[43]

İbn Bâcce'nin (mütevahhid için çok önemli olan) epistemoloji ve psikolojisinin incelenmesi bizi asıl konumuz olan siyasetten çok uzaklaştıracaktır. Onun için, insanın hayvanlarla beş duyuyu, tahayyül ve hafıza melekelerini paylaştığını, ancak düşünme melekesinin yalnızca insana ait olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Düşünme melekesi insanın ruhânî sûretleri ya da ma'kûlatı algılamasını mümkün kılar. İbn Bâcce Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ına uyarak, insan eyleminin kaynağını insanın özgür iradesinde *(ihtiyâr)* görür. Özgür iradeden kasıt "tefekkürden doğan irade"dir. Yazara göre:

> "Dört hayat tarzındaki insan eylemlerinin çoğu... hayvanî ve insanî öğeler içerir. Hayvanî öğenin insanî öğeden ayrıldığını nadiren görebiliriz... fakat hayvanî ruhuna aldırmadan [sadece doğru] görüş ve hükme göre hareket eden insanın eylemi beşerî olmaktan ziyade ilâhî olarak görülmeye lâyıktır. Böylece o mecburen ahlâkî erdemlerle en mükemmel biçimde donanmıştır."[44]

Buradan İbn Bâcce ruhânî sûretlerin uzunca bir incelenmesine geçer, ve evrensel, yani üstün ve saf ruhânî sûretleri ferdî, yani maddeyle karışmış bayağı ruhânî sûretlerden ayırdeder.[45] Bu

---

42. Krş. *Tedbîr*, s. 12, st. 2-9.
43. Krş. *Siyâse*, s. 57, st. 11. Burada o, el-medînetü'l-fâdılanın karşısında el-medînetü'l-câhile, el-medînetü'l-fâsıka ve el-medînetü'd-dâlleden bahseder.
44. Krş. *Tedbîr*, s. 15, st. 15'ten s. 16, st. 2'ye; s. 16, st. 6-13. Dört "hayat tarzı" Fârâbî'nin *Siyâse*'sindeki (s. 58- 71) ideal devlete karşı olanlardır. Ayrıca krş. PIB, s. 206.
45. Krş. *Tedbîr*, s. 19. Ma'kûlâtü'l-külliyye (universal intelligibles) faal ve kazanılmış akıllardır.

bağlamda insanın yapabileceği, dolaylı yoldan devleti etkileyen hatalardan bahseder. Çeşitli yönetim tarzlarını incelemeye niyetli olmadığı için, sadece "doğru yönetim"le ilgilenir, çünkü "o, en mükemmel *tedbîr*'dir ve onun sayesinde mütevahhid gerçek mutluluğa erişebilir." İkiyüzlülük ve hilecilik mevcut kusurlu devletlerde bulunur, ve safsatacılığın kullanılması yalnızca kitlelere değil, onu Aristo'nun [*Nikomakos'a Ahlâk*'ının] "altıncı kitabında" bahsettiği aklıselim zanneden yönetici vatandaşlara da zararlıdır.[46] Yazar daha sonra insanın, tabiatı icabı ruhânî sûretleri ve devletleri sevdiğini iddia eder: "—İnsan devletin bir parçası olmak şartıyla— bütün beşerî eylemlerin amacı devlettir. Ancak bu sadece ideal devlette böyledir." Dört basit ya da karışık kusurlu devlette, vatandaşlar bütün bu formları tek başına bir gaye olarak onlardan aldıkları zevke göre değerlendirirler. İdeal devlette, daha yüce bir amaca giriş, yani araç olan şeyler diğer dört devlette amaçtırlar.[47]

Bu gösteriyor ki İbn Bâcce sadece ideal devletteki insanı devletin bir parçası, daha doğrusu bir vatandaşı olarak görüyor. Ancak burada insan kamu yararına katkıda bulunur ve en yüce kemâline erişebilir. Devlet insanın kendi beşerî amacına ulaşmasını mümkün kılan bir kurumdur, onun maksadı son tahlilde metafizikseldir.

Son olarak İbn Bâcce mütevahhidin peşinde olduğu amaçları, bedenî-ferdî ve evrensel ruhanî sûretleri inceler. "Eğer o, imam devletinin bir parçasıysa, onun amaçları siyaset biliminde zaten tartışıldı."[48] Kusurlu devletlerin her birinde amacın ne

---

46. Krş. A.g.e., s. 29, st. 6-15. İbn Bâcce bu konunun "siyaset bilimi"nde, yani Eflatun ve Aristo'nun bu bilime ayrılmış kitaplarında ele alındığını kısaca belirtir. *Devlet*, 381'den Kitap II ve Kitap III'ün sonuna kadar olan kısmı kastetmiş olabilir. Açıkça görülüyor ki, münzevi felsefeci haricinde, İbn Bâcce eğitimle ilgilenmedi. Ayrıca krş. NE, VI, V; VIII; XII.

47. Krş. *Tedbir*, s. 37, st. 9-15.

48. Krş. A.g.e., s. 54, st. 11'den s. 55, st. 1'e. İmam devleti hakkında bkz. bu bölümün ilgili kısmı. Bu devlet ister Eflatun'un aristokrasisine isterse de timokrasisi-

olacağı, o devletin niteliğine ve kişinin bir mütevahhid olarak eylemlerine bağlıdır. İdeal devletin durumu siyaset biliminde benzer şekilde açıklanmıştır. İdeal devlette bu kişi bütün amaçlarına ulaşmak için akıl ve düşünme güçlerini tabiî ki inceleme ve hüküm vermede kullanacaktır. Ancak aklî melekesi işlemediği zaman, eylemleri bir hayvanınkinden daha üstün değildir ve insanî mizacıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu durumda o, devletin bir parçası olamaz ve inziva içinde yaşamalıdır.[49] Bu bize, "*münzevî nabit*" hakkında İbn Bâcce'nin daha önce söylediği şeyi hatırlatır. Bu aslında Fârâbî'nin *Siyâse*'sinde,[50] *nevâbit* türlerinin incelenmesinden sonra gelen bir pasaja dayanır. Orada Fârâbî evcilleştirilmiş ya da hatta vahşi hayvanlar gibi olan insanlardan bahseder. Eğer evcilleştirilirlerse hizmetçi olmaya uygundurlar, ancak siyasî topluluklarda yaşayan vatandaşlar olmaya lâyık değildirler.

İbn Bâcce'nin saf metafizik maksadı, felsefeciyi, basit aklî cevherleri kavrayarak kendisi bir akıl (intelligence) haline gelen ve (aklının Faal Akıl'la birleşmesiyle) nihaî amacına ulaşan erdemli ilâhî insan olarak tanımlamasından bellidir. "Akıllar"ın

---

ne karşılık gelsin, ideal devletten ve (İbn Rüşd için olduğu kadar İbn Bâcce için de) İslâm devletinden sonra en iyi ikinci devlettir. Krş. ACR, s. 209 vd., özellikle de s. 211: "... Bu tür siyasî yapıya bizde de sık sık rastlanır; s. 223'te İbn Rüşd, Eflatun'u takip ederek şöyle der: "Eflatun'un ideal siyasî yapının timokrasiye dönüşümü konusunda söylediklerini... en önceki dönemde Arapların siyasî idare örneğinden anlayabilirsin. Zira onlar önceleri ideal siyasî yapıyı taklit ediyorlardı, fakat daha sonraları Muaviye döneminde timokratik insanlara dönüştüler. Şimdi bu adalarda [İspanya] var olan siyasî yapının durumu da aynı gözükülüyor." Burada Murâbıtlar kastedilmektedir (s. 227): "Başlangıçta kanuna (Şeriat'a) dayanan siyasî yapıyı taklit ettiler —bu onlardan ilkinin dönemindeydi—, daha sonra ise oğlunun döneminde onu timokrasiye çevirdiler..." Bu pasajlar İslâm'ın imam devletinin Eflatun'un timokrasisine karşılık geldiği görüşünü akla getirebilir. Ancak şu da tümüyle ihtimal dışı bırakılmamalıdır ki, İbn Bacce'nin gözünde imam devleti aslında ideal İslâm devleti, yani hilâfet ya da imamettir.

49. Krş. *Tedbîr*, s. 55, st. 2-9.

50. Krş. *Siyâse*, s. 57, st. 16 vd.

(intelligences) anlamını açıklarken Aristo'nun *De Anima*, *De Sensu et Sensibili* ve *Metaphysica*'sına başvurur.[51]

> "Açıkçası, mütevahhid [ideal devletin dışında inziva içinde yaşayan bu felsefeci] sadece cismanî varlıklarla, veya cismanîlikle karışık ruhanî bir amaca sahip olan bir kimseyle arkadaşlık etmemelidir. Fakat ilimlerde yetenekli kimselerle beraber olmalıdır. Bu tür insanlar bazen çok sayıdadır, bazen de az, hatta bazı hayat tarzlarında onlara hiç rastlanmaaz. Bu sebeple bazı hayat tarzlarındaki mütevahhid kendini mümkün olduğunca insanlardan ayırmak zorunda kalır. Mecbur kalmadıkça onlara karışmamalıdır. Ya da, eğer mevcutsa, ilimlerin tahsil edildiği hayat tarzlarına göç etmelidir. Bu, siyaset biliminde söylenene ve fizikte açıklanana aykırı değildir. Çünkü orada açıklandığına göre, insan tabiatı icabı siyasî bir varlıktır [vatandaştır], ve siyaset biliminde bu inziva çok kötü sayılır. Ne var ki bu sadece prensipte böyle olup aksine bazı durumlarda iyidir."[52]

İbn Bâcce'nin *zoon politikon*'u sübjektif yorumlamasından ve siyaset biliminin öğretilerine aldırmamasından anlaşılıyor ki, o "örneği göklerde kurulu bulunan" *Devlet*'in ideal devletini değil, fakat kendi dönemininkiler de dahil olmak üzere kusurlu devletleri düşünmektedir. Ferdin ruhu ve onun kemâliyle ilgilendiği için, siyasî gerçeklik onu mevcut devletlerin kusurunu kabul etmeye ve insandaki ilâhî unsuru kurtarmak için bir vasıta aramaya zorladı. İbn Bâcce'nin çözümü, İbn Sînâ'nın kullandığı terimlerle ifade edildiği gibi, mutasavvıfın inzivaya çekilmesidir. Ancak buradaki mutasavvıf alelâde sufi olan *zâhid* değil, düşünen mutasavvıf olan *ârif*'tir.[53] İnziva kusurlu toplumun maddeciliği, iffetsizliği

---

51. Krş. *Tedbîr*, s. 61, st. 9-17.
52. Krş. *A.g.e.*, s. 78, st. 6-16. "Prensipte", "bizzât"ın tercümesidir. "Bizzât"ın kelime anlamı ise "özünde"dir. Siyaset bilimi (ilm medenî) için bkz. Yukarıdaki dipnot 46. Burada bahsedilen kitaplara Eflatun'un *Kanunlar*'ı ve belki de *Politikos*, ve Fârâbî'nin siyasî eserleri, özellikle de *Tahsil* eklenmelidir.
53. Krş. *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 199 vd. Burada İbn Sînâ sıradan bir sufi olan

ve kötülüğüne bulaşmaktan kaçınmanın tek yoludur. Bu, yazarın, *tedbir*iyle yani kendi kendini idaresiyle kendini ayıran, ve gerekirse kendini tamamen toplum hayatından koparan ve böylece *zoon politikon*'un tam zıddı olan mütevahhidin gerçek anlamıdır.

Bu inzivayı tamamlayan şey, İbn Bâcce'nin, Eflatun'un mutluların devletini istiareli tasvirini "güneşe gözünü dikerek bakma"[54] şeklinde yorumlamasıdır. Bu demektir ki, yazara göre insan "var olan şeyleri", yani gerçekliği algılar. Bu, mutluluğu sağlayan Faal Akıl'la birleşmeye yükselişin en üst derecesidir. Böylece Fârâbî ve İbn Rüşd'ün aksine İbn Bâcce, Eflatun'un felsefecinin medenî yükümlülüğüne dayanarak şart koştuğu topluma hizmeti reddeder. Eflatun bunu *Devlet*'te şöyle ifade eder:

> "Sonra elli yaşına geldiklerinde, içlerinde başarılı olanlar, eylem ve çalışmalarıyla her konuda kendilerini ispatlayanlar sonunda gayeye yaklaştırılmalıdırlar. Her şeye ışık saçanı seyretmesi için ruhun gözünü güçlendirmelidirler, ve İyilik'in kendisini gördüklerinde, kendileri de dahil, devlet ve ferdin doğru biçimde düzenlenmesi için onu bir model olarak almalıdırlar. Hayatlarının geriye kalan kısmında, vakitlerinin çoğunu ilmî çalışmayla geçirirler; ancak hepsi sırayla kamu hayatının meşakkatli vazifelerini yerine getirecekler, ülkeleri için yöneticilik yapacaklar, ancak bunu bir ayrıcalık olarak değil, tersine kaçınılmaz bir vazife olarak göreceklerdir. Böylece her nesil, ülkenin koruyucuları olarak yerlerini alacak kimseleri eğittikten sonra, Mutluluk Adaları'nda yaşamak üzere oradan ayrılacaklardır."[55]

İbn Bâcce'de rastladığımız felsefecinin toplumdan ayrı olarak kendi kendini yönetmesi, Eflatun'un herkesin toplumun refahına

---

zahidin; takva ve ihlasla ibadetlerini yerine getiren âbidin; ve de son olarak mütefekkir mutasavvıf olan ârifin aklî çaba ve olgunlaşma aşamalarını ele alır. Bildiğim kadarıyla, İbn Bacce İbn Sînâ'dan alıntı yapmaz. Onun eserlerinden haberdar değildi, ancak görüşleri kendisine Gazâlî aracılığıyla ulaşmış olabilir.

54. Krş. *Kitâbü ittisâl*, s. 20, st. 3 vd.

55. 540 A-C. Bu ve ardından gelen pasajlar *Devlet*'in F.M. Cornford tarafından yapılan çevirisinden (*The Republic of Plato*, Oxford, 1941) alınmıştır.

katkıda bulunmasındaki ısrarına taban tabana zıttır. Eflatun bunu özellikle vazifesi yönetmek olan felsefeciden ister, ki böylece en iyi yönetim sağlansın:

> "Öyleyse bir devletin (commonvealth) kurucuları olarak biz, soylu mizaçların etkilenmesini sağlamalıyız. Onlar bizim, bilginin en yüce amacı diye adlandırdığımız İyilik'in görülmesini tasdike yükseltilmelidirler, ancak onu yeteri kadar seyrettiklerinde, o yüksek yerlerde kalmalarına izin verilmemelidir. Tersine aşağıya [mağaradaki (çev.)] mahkûmların seviyesine inmeli ve az ya da çok değer taşımasına bakmaksızın onların iş ve mükâfatlarına katılmalıdırlar...
> Kanunun amacı herhangi bir sınıfı özellikle mutlu etmek değil, tersine bir bütün olarak milletin refahını sağlamaktır. O, ikna ya da kısıtlama yoluyla vatandaşları uyum içinde birleştirecek, ve her bir sınıfın kamu yararına katkıda bulunabileceği faydalardan bütün yurttaşların pay almasını sağlayacaktır; kanunun bu ruhtaki insanlar oluşturmadaki maksadı her birini kendi yolunda serbest bırakmak değil, tersine onları toplumun birleşmesine vasıta kılmaktır."[56]

İbn Bâcce filozofunu rü'yetin (beatific vision) doruğunda bırakmak ister ve onu medenî görevin, toplumsal yükümlülüğün mağarasına geri getirmez. Her birinin mizacı ve kazandığı yeteneğe göre bütün vatandaşları toplumun tümünün refahı için uyum içinde bir işbirliğinde birleştiren bir kanunu kabul etmez. Felsefecilerin "diğer devletlerde bulunan ve makul olarak kendi toplumlarıyla işbirliğini reddeden arkadaşları" ile İbn Bâcce aynı fikirdedir. "Ülkelerinin kurumlarına rağmen, onlar orada, kendi kendine ekilen bir bitki gibi yerden bittiler; hiç kimse onların büyüme-

56. A.g.e., 519 D-520A.

sine yardım etmedi, onun için hiçbir zaman görmedikleri bir yardım için müteşekkir olmaları beklenemez."[57]

Eğer hata yapmıyorsam, Fârâbî ve İbn Bâcce'nin *nevâbit*'inin kaynağı buradadır. İbn Bâcce Eflatun'a, (gördüğümüz gibi) çeşitli *nevâbit* türlerini ortaya koyan Fârâbî'den daha yakındır. İbn Bâcce sadece olumlu türü kabul etmiş, ve *Devlet*'ten alıntılanan yukarıdaki kısımla uyum içinde mütevahhidini "yabancı" ile özdeşleştirmiştir.

İdeal devlet modelini hiçbir zaman unutmasa da, İbn Bâcce ona sırtını döndü, ve mevcut kusurlu devletlerde mutluluğu, ya da şartların elverdiği kadarıyla mutluluğu elde etme yolunu araştırdı. Yazarın tefekkürünün sonucu, eğer o bir ideal devlet değilse, içinde kaçınılmaz olarak yabancı kaldığı toplumdan gerekirse tamamen çekilerek kendi içine kapanan, kemâl ve saadet için çabalayan düşünürün kendi kendini idaresidir. O, kendini mahkûm ettiği yalnızlık içinde zamanını ilmî çalışma ve tefekkürle geçirerek kendi kendisinin kanunu olur. Onun bencilliği sadece şu gerekçeyle haklı gösterilebilir: O, gerçekliği kavrayarak insanın kendisini bilmesini ve bu kendi nefsini bilmekle Allah bilgisine doğru ilerlemesini isteyen yaratıcı ve kâinatın efendisi Allah'a yakınlaşır. Böylece Eflatun'un "diğer devletlerdeki arkadaşlar"ına benzer.

Ancak *Kanunlar*'da belirttiği gibi Eflatun, son tahlilde tanrılardan kaynaklanan bir kanun aracılığıyla adalete dayanan ideal devleti gerçekleştirmeye kararlıydı. Bu sebeple hayalindeki ideal devletteki felsefecilere ("onların diğer devletlerdeki arkadaşları"nın aksine) şu sözlerle hitap eder:

> "Ama,... sizin için öyle değildir. Sizi kendiniz için olduğu kadar ülkeniz için, bir kovandaki liderler ve kraliçe arılar gibi olmanız için var ettik; siz diğerlerinden daha iyi ve kapsamlı bir eğitim aldınız, onun için düşünce ve eylem adamları olarak üzerinize düşeni daha iyi yapabilirsiniz. Öyleyse diğerleriyle birlikte yaşa-

57. *A.g.e.*, 520 B.

mak ve gözlerinizi karanlığa alıştırmak için sırayla aşağıya inmelisiniz. Daima orada yaşayanlardan bin defa daha iyi göreceksiniz; her görüntünün neye karşılık geldiğini tanıyacak ve neyi temsil ettiğini bileceksiniz, çünkü adalet, güzellik ve iyiliği bütün gerçekliğiyle gördünüz; bu yüzden siz ve biz ülkemizde hayat bulacağız, mevcut devletlerin çoğunda olduğu gibi saf hayalle karşı karşıya gelmeyeceğiz. Oralardaki insanlar sanki bu büyük bir ödülmüş gibi, gölgeler hakkında birbirleriyle kavga eder ve iktidar için çekişirler; halbuki sadece, gerçek yöneticilerin makama en az talip olduğu yerlerde siyasî idare en iyi durumda bulunur ve çekişmelerden uzak kalır."[58]

İbn Bâcce Eflatun'un felsefeciden ideal devletin vatandaşı olarak bu devlete hizmet etmesi talebini reddetmekle kalmadı. Ferdin mutluluğu ve olgunlaşmasına duyduğu şiddetli ilgisinden dolayı, inzivayı savunarak kusurlu ve tatsız bir dünyada buna bir çözüm yolu buldu. Böylece Eflatun ve Aristo'ya olduğu kadar, İslâm'a ve onun belirli toplumsal yükümlülük ve kurallarına da sırtını döndü. Bu toplum dışı, hatta toplum karşıtı davranış, dışarıdan yardım almadan sadece ilâhî inayetle insanın tabiî yeteneğinin elde edebileceği gerçekliğin bilgisine ve kavranmasına götüren bir araç olarak Şeriat'ı yazarın tek yanlı uygulamasıyla uyum gösterir. Eğer Ortaçağ İslâm'ında bir rasyonalist varsa, bu, "öteki hayat"ı cüretli tanımının gösterdiği gibi, İbn Bâcce'dir. Bu aşırı rasyonalizmiyle, sosyal sorumluluğu ve medenî görevi inkârıyla İbn Bâcce, *amor Dei intellectualis* arayışına rağmen, Felâsife'nin içinde onlardan ayrı bir yerde durur.

58. A.g.e., 520B-D

9. İbn Rüşd: Tamamlayış

İbn Rüşd[1] (Batılıların Averroes'i) ile siyaset felsefesindeki Eflatun geleneği akımına dönüyoruz. İbn Rüşd'ün vatandaşı İbn Bâcce'ye duyduğu büyük saygı onun bazı görüşlerini eleştirmesini engellemedi. Yine de İbn Rüşd İbn Bâcce'nin insan aklı ile Faal Akıl arasındaki karmaşık problemi çözme girişimini destek-

1. Ebu'l-Velid İbn Rüşd 520 H./1126'da Kurtuba'da doğdu. Her ikisi de aynı ismi taşıyan (Ebu'l-Velid) babası ve dedesi fıkıhçı olup kadılık görevinde bulundular. İbn Rüşd, dedesi gibi, Kurtuba Başkadısıydı, ancak dedesi Murâbıtların hizmetindeyken, torun ise onların halefi Elmuvahhitlere hizmet etti. Fıkıh eğimi gören ve Mâlikî mezhebini temsil eden İbn Rüşd kelâm felsefe ve tıpta da aynı derecede uzmandı. İbn Rüşd Muvahhid halifesi Ebu Yakup Yusuf'un hekimi olarak İbn Tufeyl'i takip etti, ve bu makamı halifenin oğlu ve halefi Ebu Yusuf Yakup el-Mansur döneminde de elinde bulundurdu. Bu makamı tıbbî yeteneğine olduğu kadar felsefe bilgisine de borçluydu; zira tarihçi el-Merrakuşî'den öğrendiğimize göre, İbn Tufeyl İbn Rüşd'ü Ebu Yakup Yusuf'la tanıştırdı ve ikisi uzun bir felsefî tartışmada bulundu. Daha sonra İbn Rüşd Aristo'nun başlıca eserlerine şerh yazmakla görevlendirildi. L. Gauthier'e göre bu görüşme 1169'da meydana geldi ve bunun ardından İbn Rüşd İşbiliyye'ye kadı olarak atandı. 1171'de ise Kurtuba kadılığı makamına getirildi. 1182'de Merakeş'teki halifenin hekimi oldu ve daha sonra ise Kurtuba Başkadısı oldu.
Muvahhid halifelerinin yakın ilgisine rağmen, Müslüman İspanya'daki atmosfer felsefeyle iştigal pek de uygun değild. Fıkıhçılar ve de özellikle kelâmcılar felsefî düşünceye karşı çıkıyorlardı. İbn Rüşd hayatı boyunca bunlara karşı mücadele etti, ve onun polemik ve felsefî eserleri buna şahittir. İbn Rüşd'ün en önemli ese-

ledi. İbn Bâcce'nin eksik ve genellikle belirsiz incelemesine rağmen İbn Rüşd, önceki bölümde belirttiğim gibi, *Kitâbu İttisâl*'i, hakkında bir şerh yazmaya değer bulur.[2] İslâm siyaset düşüncesini incelememiz bağlamında, İbn Rüşd'ün iki eleştirisi bizi ilgilendirir. İbn Rüşd Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ına yazdığı şerhinin son sözünde, İbn Bâcce'nin Eflatun'un *Devlet*'inin ideal devleti tam anlamıyla tartıştığına inanmasına şaşırdığını ifade eder, ve eğer Aristo'nun incelemesinin tamlığı ve mükemmeliğinden ha-

---

ri *Faslü'l-Makâl*'i bu mücadeleye borçluyuz, burada o vahiy ve felsefeyi bağdaştırmaya çalışır. Felsefeyi Şeriat'ın yani vahyedilmiş kanunun bâtınî anlamını doğru bir biçimde kavramaya götüren tek meşru bilim dalı olarak savunur. Kendilerini diyalektiğe ve hitabete dayanan delillerle sınırlandıran fıkıhçı ve kelâmcıların vahyin hakikatinin burhan yoluyla ispatına yükselme hak ve yeteneğinden yoksun olduklarını belirtir. Bu bölümde göreceğimiz gibi, yalnızca metafizikçi, belirli sınırlar dahilinde, bu kesinliğe ulaşabilir. L. Gauthier bize *Fasl* hakkında derinlikli bir inceleme sunmuştur; ben onun vardığı sonuçları PIR (s. 253 vd.)'de ele aldım.

İbn Rüşd rakiplerini kalemle yenmiş olabilir, fakat onlar pratik alanda öçlerini aldılar: Efendisi ve hamisi Hıristiyanlara karşı cihada çıkmadan önce, kendisini geçici olarak Lucena'ya sürgüne gönderdi. Bence L. Gauthier haklıdır ve halife adı kötüye çıkan Felâsife'yle ilgisi olmadığını göstererek fıkıhçı ve kelâmcıları olduğu kadar halkı da yatıştırmak için İbn Rüşd'ü sürgüne göndermiştir. Ne var ki İbn Rüşd kısa bir süre sonra eski gözde yerini aldı, ve 1198'de Merakeş'teki sarayda öldü. Onun ölümüyle Müslüman İspanya'da felsefe geriledi; ancak onun etkisi kayda değer ve kalıcıydı. Çağdaşı Maymonides din felsefesinin önemli kısımlarında bazı benzerlikler sergilese de, onun İbn Rüşd'ün talebesi olduğu iddiası haklı değildir. Aslında Maymonides öğrencisi ve İbranice mütercimine Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'yi çalışmasını tavsiye ettiği mektubunda, kendisinin İbn Rüşd'ün eserlerini incelemeye henüz vakit bulamadığını belirtir.

Şunu tekrar edeyim ki, Averroes (İbn Rüşd) Averroesçilerle karıştırılmamalıdır, zira İbn Rüşd için sadece bir Hakikat vardı, aklın hakikatiyle bir olan vahiy hakikati. Ancak aklın açıklayamadığı şeyler varsa bile, bunlar yine de doğrudur, çünkü bunlar Peygamberi aracılığıyla Allah'tan gelirler. Biz bu bölümde İbn Rüşd'ün siyaset felsefesiyle ilgileneceğiz. Ayrıca okuyucu benim PIR ve ACR'ye başvurabilir. E. Renan'ın *Averroès et l'Averroism* (Paris, 1861) adlı eseri hâlâ değerini korur. Akılcı yorumuyla aynı fikirde olmasak da, L. Gauthier'in *Fasl* incelemesi *La theorie d'Ibn Rochd sur les rapport de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909) adlı eseri ve de biyografisi *Ibn Rochd (Averroes)* (paris, 1948) vazgeçilmezdir.

2. İlk defa S. Munk tarafından *Mélanges* (s. 388)'sinde tanıtıldı. Krş. benim PG, s. 154.

berdar olsaydı, İbn Bâcce'nin böyle bir görüşü ileri sürmeyeceğinden emin olduğunu belirtir.[3] Bu, eğer Eflatun'la aralarında bir görüş ayrılığı varsa hemen hemen her zaman Aristo'nun tarafını tutan İbn Rüşd'ün Eflatun'a farklı bir yaklaşımını yansıtır. Zira İbn Rüşd İbn Bâcce'nin eserlerini incelemesinden bilmelidir ki, İbn Bâcce hem *Nikomakos'a Ahlâk*'ı hem de Fârâbî'nin ona yazdığı şerhi biliyordu. İbn Rüşd'ün öncelikle kastettiği şey, Aristo'nun kusurlu devletleri incelemesi, ve Eflatun'un felsefeciler ve Muhafızlar'dan oluşan diğer iki sınıfı tartıştığı halde üçüncü grup vatandaşları atlamasıdır. Bundan sonra İbn Rüşd'ün dikkat çektiği nokta, Aristo'nun *Politica*'sında ele aldığı bir konu olan kusurlu devletlerdeki ortak kanunlarla Eflatun'un ilgilenmemesidir.

Çok daha önemlisi İbn Bâcce'nin eğer gerekirse insanın kemâle erişmek için kendini toplumdan ayırması gerektiği biçimindeki görüşüne İbn Rüşd şiddetle karşı çıkar. Aristo'nun insan "tabiatı gereği siyasî bir varlıktır" ifadesini yorumlayan İbn Rüşd şöyle der: "Bu demektir ki, insanın devletsiz yaşaması imkânsızdır..."[4] *Devlet*'e yazdığı detaylı şerhinde de İbn Rüşd aynı derecede kararlıdır. İnsanın en yüce mükemmelliğe ancak ideal devlette ulaşabileceğine hiç şüphesiz inanır, ve herhangi bir siyasî topluluk dışında, insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını bile sürdüremeyeceğinde ısrar eder.

İbn Rüşd'ün siyaset düşüncesini anlamak ve değerlendirmek için, *Devlet* ve *Nikomakos'a Ahlâk*'a yazdığı şerhlerden başka, Gazâlî'nin saldırısına karşı felsefeyi cesaretle savunmasını *(Tehâfütü't-Tehâfüt)* ve din felsefesi alanındaki diğer eserlerini *(Faslu'l-Makal, Damîme* ve *Menâhic)* de gözönünde bulundurmalıyız.

Zira İbn Rüşd ideal vahiy kanunu olarak Şeriat'ın üstünlüğü ve ideal devletin ideal anayasası olarak onun siyasî fonksiyonu hususlarında Fârâbî'den daha bilinçlidir. Bu bilinç İbn Sînâ'nın

3. Krş. Camb. elyazm. Add. 496, f. 156 b.
4. *A.g.e.*, f. 9 b. Aynı şekilde, f. 135 a (NE, IX, IX, 1170a hakkında).

yanında İbn Rüşd'ün önemi hakkında hiçbir kuşku bırakmayan açık düzenleme ve ifadelerde kendini gösterir. İbn Rüşd'ün önemi, daha iyi bilinen "Aristo'nun Ortaçağ yorumcusu" ünvanı kadar İslâm'ın dindar felsefecisi ünvanını da haketmesinde yatar.

Fakat —bir Müslüman hukukçu olarak değil de, bir felsefeci olarak— ideal devlette üstün otorite olarak Şeriat'ı savunması onu bir siyaset düşünürü olarak incelememizin tek sebebi değildir. O, Eflatun'un siyaset felsefesini ciddiye alır, onun temel sonuçlarını geçerli kabul eder, bunların yalnızca Aristo'nun düşüncesinin ışığı altında ara sıra değişebileceğini belirtir ve bunların kendi uygarlık ve devletine uygulanabileceğini düşünür. Sonuç olarak, Eflatun'un siyasetle ilgili görüşlerini genel ilkeler olarak geçmişteki ve şimdiki (özellikle de şimdiki) İslâm'a uygular. Böylece, *Devlet*'e yazdığı şerh aynı zamanda, zamanın İslâmî siyasî kurumları, özellikle de Magrip'tekiler hakkında bir felsefecinin yorumu ve eleştirisini teşkil eder. Onbirinci ve onikinci yüzyıllardaki Müslüman Batı (İspanya ve Kuzey Afrika)nın tarihine sık sık atıflarda bulunması İbn Rüşd'ün *Şerh*'inin ayrılmaz ve değerli bir parçasını oluşturur. Kendileriyle sık sık felsefî tartışmalara giriştiği iki Muvahhid sultanı Ebû Yakup Yusuf ve Ebû Yusuf Yakup el-Mansur'un sarayında doktor olarak bulunması İbn Rüşd'e devlet işleri hakkında ilk elden bilgi sağladı. Ayrıca o Kurtuba kadısı olarak sivil idarede aktif bir rol oynadı. İbn Rüşd'ün dedesi Kurtuba Başkadısı Ebû Velid'in faaliyetlerinden anladığımıza göre, Muvahhidlerin selefi Murâbıtların döneminde kadılık makamı mahkemelerde İslâm hukukunun uygulanmasını olduğu kadar bütün sivil idareyi de içermekteydi.[5]

Ancak İbn Rüşd'ün *Devlet* şerhinin bu yeni göze çarpan yönüyle ilgilenmeden önce, vahiy kanunu ve akıl meselesine uygulandığı şekliyle Şeriat'ı savunmasına en azından kısaca değinmeliyiz. İbn Rüşd'ün bütün eserleri hakkındaki bugünkü kısıtlı bilgi-

5. Bkz. R. Dozy, *Rech?rches sur L'histoire et litt?rature de L'Espagne pendant le Moyen Age*[2] (Leiden, 1860); E. Renan, *a.g.e.*, s. 12 vd. ve benim PIR, s. 248.

mizden dolayı, vardığımız sonuçlar geçici olmak zorundadır. İbn Rüşd'ün aşırı rasyonalizmi hakkındaki varsayım ve onun zihninde felsefenin "din"e üstün olduğu iddiası gözönünde tutulursa, sonuçları geçici saymamız yönündeki sınırlamanın gerekli ve önemli olduğu anlaşılır. Belki de onun hakkındaki her türlü değerlendirme daima tartışmalı kalacaktır, çünkü bir bütün olarak İbn Rüşd'ün felsefesini inceleyen araştırmacının zihninden belirli bir taraflılığı tamamen silmek asla mümkün olmayacaktır. Bana kalırsa, diğer engeller çok daha ciddidir: İbn Rüşd'ün kelâm ve fıkıhla ilgili eserlerinin çoğu kayıptır. Ayrıca *Devlet* ve *Nikomakos'a Ahlâk*'a yazdığı şerhlerin yalnızca İbranice tercümelerine sahibiz ve bunlar da bizim için yeterli olmamaktadır. *Devlet* şerhini benim İbranice tercümeyi kritik edisyonumda[6] bulmak mümkün iken, *Nikomakos'a Ahlâk*'ın şerhi hâlâ elyazması halindedir ve tam anlamıyla incelenmemiştir.

Başka bir yerde[7] bu problemi ele aldığım için, burada bir özetle yetineceğim. İbn Rüşd Müslüman bir felsefeciydi. Bu durum, felsefesi hem kabul ettiği hem de reddettiği hususlarda onun eserlerine bağımlı olan Fârâbî'de ve hatta İbn Sînâ'da olduğundan daha belirgindi. Bu demektir ki, o önce bir Müslüman'dı, daha sonra ise Eflatun, Aristo ve yorumcularının bir talebesiydi, ancak İbn Rüşd'ün her zaman tutarlı ve açık olmadığını inkâr ediyor değilim. Ne var ki tutarlılık ender rastlanan bir fikrî erdemdir ve bu konuda kusurlu olanlar yalnızca Ortaçağ düşünürleri değildir. Bizi Ortaçağ'dan ayıran, vahye ve vahiy ve akıl meselesine yaklaşımdaki temel farklılık da gözönünde tutulmalıdır. Üstelik, İslâm'da Kilise'ninki kadar incelikle hazırlanmış ve katı bir dogmalar bütünü yoktur, her ne kadar İslâm'da da yıkıcı tekfir nidalarına daha az sıklıkla rastlanmış olmasa da.

---

6. *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"* Univ. of Cambridge Oriental Publications, No. 1 (Cambridge, 1956). İbranice metin, ingilizce çeviri, giriş notlar ve lügatçe.
7. Krş. PIR, s. 253-64, 273 vd.

İbn Rüşd örneğinde, onun Ehl-i Sünnet'in savunucu ve destekleyicileri Muvahhidler döneminde yaşadığı unutulmamalıdır. Kendilerine hizmet ettiği iki halife aydın kimselerdi, ve dahası felsefe öğrencileriydi. Ne var ki devlet felsefeye şiddetle karşı çıkan ulema ve fukahânın baskın etkisi altındaydı. Bu yüzden İbn Rüşd'ün bir ölçüde tedbirli olması gerektiği halde, yine de yazdığı şeyin kastettiği şey olduğundan şüphelenmek gerekli görünmüyor. Onun "dinî" ifadelerinin samimi olmadığını, ve yazdığı eserlerin, Kur'an ve dinî hukukun diğer kaynaklarında bulunduğunu iddia ettiği, batınî anlamlar taşıdığını göstermek için açık delil ortaya konulana kadar ben İbn Rüşd'ün ifadelerini olduğu gibi kabul edeceğim. Daha önce belirttiğimiz sebeplerden dolayı, burada yapılan yorum geçicidir, ve görünen anlamla çelişen gizli bir anlam aramak için zorlayıcı bir sebep bulunmadığını varsayar. Üstelik, yazarın Gazâlî'ye ve özellikle de *Mütekellimûn*'a,[8] yani kelâmcılara karşı felsefeyi (*hikmet* ya da *felsefe*) ve felsefecileri (Felâsife) şiddetle savunması onun felsefenin maksadı ile Şeriat'ınkinin aynı olduğu iddiasında ciddi olduğunun açık delilidir.[9] Burhan (demorstrative argument) yoluyla vahyin rasyonel bir yorumunu sağlama hak ve vazifesinin —fakih ve mütekellime değil de— yalnızca metafizikçiye ait olduğu hususundaki güçlü iddiası ve kelâmın diyalektik delillerini yetersiz, yanıltıcı ve tehlikeli bularak reddetmesi aynı yöne işaret eder.[10]

---

8. Krş. *Tehafütü't-Tehâfüt*, nşr. M. Bouyges, Beyrut, 1930; ve S. van den Bergh, *Averroses' Tehafutü't-Tehafut*, giriş ve notlarla birlikte çeviri, 2 cilt (Londra, 1954); *Faslü'l-Makal*, nşr. L. Gauthier (Cezayir,1948); *Menâhic*, nşr. M. J. Müller (Münih, 1859): (eserin tam adı şöyledir: *Kitâbü Keşf an Menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille)*.

9. Bkz. ACR, s. 185 ve PIR, s. 252

10. Bkz. *Fasl*, s. 9, st. 3-7 ve ayrıca s. 3, st. 3-8 (kıyas fıkhî ve kıyas aklî hakkında); ayrıca krş. PIR, s. 257 vd.: "İbn Rüşd ayrıca İbn Hazm'ın fıkıh metinlerindeki kelimelerin gramer anlamlarına göre yorumlanması biçimindeki yaklaşımını da benimsedi (krş. *Fasl*, s. 9)..." O, klasik Arapça'dan (Arabiyye) bu sonuca varır: "Eğer fakihlerin uygulaması bu ise, delil yoluyla bilgiye sahip olan filozof Arapça kullanıma göre yorumlamaya o kadar daha fazla hak sahibidir. Zira fakih yalnız-

Bu ruhla ve bu pratik sebep dolayısıyla İbn Rüşd din felsefesi hakkındaki üç tartışma (polemical) risalesini şu amaçlarla yazdı: İman ve amel, itikad ve ibadet arasında en yüce hakem olarak Şeriat'ın üstünlüğünü savunmak, ve Şeriat'ın rasyonel açıklamaya elverişli inanç ve akidelerini ancak metafizikçinin doğru olarak yorumlayabileceği iddiasına sahip çıkmak.

Bu iddia onun, Gazâlî'nin felsefeye saldırısının sonucu ortaya çıkan savunmacı konumunun olumlu yönünü yansıtır. Zira bu saldırı sonrasında Müslüman felsefeciler geleneksel kavramlar karşısında daha tedbirli ve uzlaşmacı olmak zorunda kaldılar. İbn Rüşd'ün felsefe savunmasının başarısı bunu teyid eder ve dolayısıyla Gazâlî'nin otoritesini tanır.

İbn Rüşd'ün *Fasl*'da "felsefe Şeriat'ın arkadaşı ve sütkardeşidir"[11] demesi oldukça önemlidir. Farklı bir amacı bulunan ve farklı bir okuyucuya hitap eden *Devlet* şerhinde de aynı şeyler belirtilir:

> "... Allah'ın istediği şeyin ne olduğunu bilmenin tek yolu... peygamberlik [sayesinde mümkündür]. Eğer kanunları incelersen görürsün ki, bu bilgi —meselâ dinî hukukumuzun Allah'ın kavranmasıyla ilgili buyrukları gibi— tek başına soyut bilgi ve bu hukukun emrettiği ahlâkî erdemler gibi pratik olmak üzere ayrılır. Bu bakımdan onun maksadı felsefenin sınıf ve amaç konusundaki maksadıyla özünde aynıdır."[12]

Bir kere vahiy kanunu ile felsefe arasındaki niyet ve maksat özdeşliği ortaya konduğunda, felsefecinin Şeriat'ta bulunan "soyut

---

ca "kıyas zannî" ile çalışırken, ârif "kıyas yakînî" ile çalışır... Zanna dayanan kıyas ile yakîne, yani burhana dayanan kıyasın yanyana getirilmesi ârif olarak kesin bilgiye sahip olan felsefeci ile kesinliğe sahip olmayan kelâmcı arasındaki farkı kısaca özetler." Açıkça görülüyor ki, İbn Rüşd'ün ârifi İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İşarât*'ındaki arifle bir seviyede değildir; İbn Rüşd'ün felsefecisinde hiçbir tasavvufî öğe yoktur.

11. Bkz. *Fasl*, s. 32.

12. Krş. ACR, s. 185 ve PIR, s. 253. Peygamberlik için bkz. PIR, s. 258-64.

bilgi"yi yorumlama iddiası haklı görünür. Zira İbn Rüşd *Fasl*'da şunu söyler:

> "Kanunun amacı sadece doğru bilgiyi ve doğru ameli öğretmektir. Doğru bilgi Allah bilgisi, ve diğer "Varlıklar"ın, özellikle de Şeriat'ın, gelecek dünyadaki mutluluk ve mutsuzluğun bilgisidir. Doğru amel ise mutluluğu teşvik eden eylemleri benimsemeyi, mutsuzluğu teşvik edenlerden de kaçınmayı içerir."[13]

Doğru bilgi yalnızca burhan yoluyla ulaşılan felsefî bilgidir. Dinin özü olarak vahiy kanunu, metafizikçinin gerçekliğin sebebi ve tabiatını aklen inceleyerek bulmaya çalıştığı hakikatin aynısını öğretir. Bu yüzden yalnızca bir hakikat vardır, ve İbn Rüşd'ün ikili hakikat kavramını benimsediğini sanmak yanlıştır. İkili hakikat kavramı İbn Rüşd'e değil, onun Avrupalı takipçilerine atfedilmelidir. Felâsife'ye atfedilen görüşe göre, felsefe az sayıdaki seçkinleri, din ise kitleleri eğitir. Ne var ki bu görüş pek de doğru değildir, en azından İbn Rüşd hakkında. Seçkin felsefecilerle halk kitleleri arasındaki ayrıma Fârâbî'de rastlamış ve Fârâbî'nin onu Eflatun'a atfettiğini görmüştük. Şeriat açısından bunu formüle etmek daha doğru olur. Yani, felsefe felsefecinin uzmanlık alanıdır; din ise herkes, hem felsefeciler hem de kitleler içindir. Kanunda bulunan "soyut bilgi" yalnızca, burhana dayanan delil (demonstrative proof) kullanan felsefeci tarafından tamamen elde edilir ve anlaşılır; kitleler ise onun istiare ve mesellerinin görünen anlamlarını kabul etmek, yani onları şiirsel ve hitabetle ilgili ifadeler olarak benimsemek zorundadırlar. Fakat kanun felsefecinin hakikatinden farklı olmayan, tersine, akılla kavranabilsin ya da kavra-

---

13. Krş. *Fasl*, s. 22 vd. İbn Rüşd devam eder: "Bu eylemler hakkındaki bilgiye pratik bilim denir; bunlar ikiye ayrılır: İlki zahirî, bedenî eylemlerdir, ve bunlarla ilgili bilime fıkıh denir; ikincisi ise Şeriat'ın tavsiye ettiği ya da yasakladığı şükür, sabır ve diğer erdemler gibi ruhla ilgili eylemlerdir, ve bunlarla ilgili bilime ise Zühd, ve ahiret ilimleri denir."

namasın, ondan üstün olan bütün hakîkati içerir, çünkü o, Allah'ın yanılmaz hikmetinden kaynaklanır, insanın yanılan aklından değil.

İbn Rüşd gizli hakikati tamamen kavramada insan aklının yetersiz kaldığında ısrar eder; onun için kanunun bazı ifadeleri görünen anlamlarıyla kabul edilmelidir. Meselâ yazara göre en küçük cüziyyâta kadar uzanan Allah'ın inâyeti, ya da ahiretteki ceza ve mükâfat gibi kavramlar ve ibadet kuralları gibi buyruklar üzerinde tartışmak yasaktır. Bir başka deyişle, İbn Rüşd herkese mecburi olan pratik inanç ve ibadetleri hariç tutar.[14] Vahyin akla bazı sınırlamalar getirdiği böylece açıktır. Fakat bu sınırların dışında, eğer burhana dayanan delile gücü yetiyorsa, insanın kanunun kendisine yüklediği aklî bir açıklama arama görevi vardır. Bu sınırlamayla Ortaçağ felsefesi hükümran bağımsızlığını kaybeder, çünkü kanunun *altındadır* ve din felsefesine dönüşür.

Ancak, uygulamada daha sınırlı olsa da, bir mesele devam eder: İnsan aklının bulguları peygamberlik aracılığıyla vahyedilen ve Şeriat'ta saklanan mükemmel derecede doğru ve mutlak derecede bağlayıcı öğretilerle nasıl bağdaştırılabilir? İbn Rüşd cevaplar: Kelâmcıların cedeli ile değil, fakat kesin burhan *(burhân yakînî)* ile Allah'ın varlığı, peygamberler göndermesi ve ahiretteki ceza ve ödül gibi ilkelere *(usûl)* her üç sınıf insan ve her üç tür argüman varabilir; bu yüzden bunların görünen anlamları bütün Müslümanlarca kabul edilmelidir.[15] Ancak bunlardan başka, geriye burhana açık olmayan bir kısım öğretiler, meselâ ibadet kuralları kalır.

İnanıyorum ki bu, felsefe savunmasında ve vahyedilmiş hakikatin kusursuz niteliğindeki ısrarında İbn Rüşd'ün konumudur. Ayrıca onun neden kendisini *Devlet*'teki teorik ifadelerle sınırlayıp mite dayanan unsurları ihmal ettiğini, ve yine neden bazen Ef-

14. Krş. *Fasl*, s. 11. İbn Rüşd Gazâlî'nin küfür suçlamasına karşı Fârâbî ve İbn Sînâ'yı savunur.
15. Krş. *Fasl*, s. 17 vd.

latun'daki diyalektik bir ifadeyi Aristo'nun yardımıyla burhana dayanan bir ifadeye çevirdiğini de açıklar. *Devlet* şerhinden alınan iktibas (iki önceki iktibas) onun Şeriat'ın üstün otoritesini tanıyarak, Eflatun'un felsefecinin doğru inanç ve akidelere sahip olması isteğini İslâm'ın isteklerine nasıl uyarladığını gösterir. Böylece nebevî vahiy kanunu olarak Şeriat ideal devletin anayasasının İslâmî karşılığıdır. Burhan aracılığıyla bu kanunun batınî anlamına nüfûz edebilen tek kişi olan felsefeci böylece İslâm devletinde en önemli siyasî fonksiyona sahiptir. İşte bu yüzden İbn Rüşd yetersiz, yanılabilen ve dolayısıyla kitlelerin imanına zarar veren diyalektik deliller kullanan *Mütekellimûn*'a karşı çıkar, ve —*Fasl*'ında *kesin* burhan aracılığıyla Şeriat'ın teorik öğretilerinin tek meşru yorumcuları olduğunu ile sürdüğü felsefelerin batınî anlamı, gizli hakikati burhan seviyesine yükselemeyen kitlelere asla açıklamamaları gerektiğinde ısrar eder. Zira bir Müslüman olarak İslâm'ın saflığı ve kitlelerin orta yolda gitmesiyle (orthodoxy) ilgilenir. Hatta halifeye yaptığı başvuruda, kitlelerin zihinlerinin karışıp mezhepçiliğe ve inançsızlığa sürüklenmemeleri için, Mütekellimûn'un diyalektik yoluyla ulaşılan "batınî" manayı halka açmalarını yasaklamasını isteyerek Muvahhid hükûmetinin "seküler" iktidarını yardıma çağırır.[16] Çünkü diyalektik deliller vahyin hakikatine nüfûzda yetersiz kalır ve onları kullanan insanlar arasında bölünmeler ortaya çıkar; bazı istisnalar dışında, yalnızca burhan bu amaca ulaşabilir. Şeriat İslâm toplumunun üç sınıfının zihnî kapasitesine karşılık gelen üç sınıf argümanın hepsini içine alır; böylece her bir sınıf kendine uygun olan dinî hakikati elde edebilir, ya burhan yoluyla ya diyalektik aracılığıyla ya da hitabet ve şiire dayanan argümanlarla.[17] Vahiy kanununun yanılmaz hakikati ile burhan yoluyla varılan zihnî hakikatin aynı şeyler olduğunu açıklamak felsefecinin vazifesidir.

16. Krş. A.g.e., s. 21 vd., 33.
17. Krş. A.g.e., s. 7 vd.

Bu yaklaşım İbn Rüşd'ü Muvahhid doktriniyle tam bir fikir birliği içinde gösteriyor. Bu doktrin İbn Tûmert tarafından ortaya konmuş; talebesi ve Muvahhid hanedanının kurucusu ve ilk halifesi Abdülmü'min tarafından Muvahhid devletine temel kılınmıştır. Muvahhidlerin bazı ilkeleri İbn Rüşd'ün anlayışıyla ilgilidir, bu yüzden bunları kısaca görelim. İbn Tûmert Şeriat ve onun öğretilerini bilmeyle tamamlanan Allah'ın birliğine imanı talep etti. Öznel görüşü yorumun dışında tuttu, fakat *kıyâs-ı şer'î*'nin (kıyas yoluyla hukuki tümdengelim) kullanılmasını tavsiye etti. İbn Rüşd Şeriat'ı açıklama çabasında buraya kadar hemfikir olacaktır. Fakat bir felsefeci olarak İbn Rüşd, İbn Tûmert'in fıkıh usûlüne sokmadığı *kıyâs-ı aklî* (kıyas yoluyla mantıkî tümdengelim) üzerinde ısrar eder. Eş'arî ve mektebinin geliştirdiği şekliyle kelâma karşı olan İbn Rüşd kelâm meselelerinde İbn Tûmert'e de karşıydı. Fakat burada sağlam zemindeydi, çünkü efendileri, ikinci ve üçüncü halifeler devamlı fıkıhla iştigal ettiklerinden İbn Tûmert'in kelâmından uzaklaşmışlardı. İbn Rüşd te'vile (alegorik yorum) ve taklide (müçtehidin otoritesine dayanan fıkıh yorumu) karşıydı. Tarihçi el-Merrâkuşî'den öğrendiğimize göre Halife Ebû Yusuf Yakub taklide karşı olduğu için Mâlikî fıkıh kitaplarının yakılmasını emretmişti.[18] İbn Rüşd *Fasl*'da Muvahhidlerin reformunu şu sözlerle anlatır:

> "Allah işbaşındaki bu iktidarın aracılığıyla bütün bu kötülükleri (meselâ mezhepçilikten gelen nefret ve düşmanlık), saçmalıkları ve hatalı yolları ortadan kaldırdı ve birçok iyi şey için, özellikle de felsefî düşünme (speculation) yolunu takip eden ve hakikatin bilgisine talip olan kimseler için uygun zemin hazırladı... Allah insanları —Allah bilgisine göre— mukallidlerin düşük seviyesinin çok üstünde, ancak kelâmcıların münakaşacı-

18. Bkz. Abdülvahid el-Merrakuşi, *History of the Almohads*, nşr. R. Dozy (Leiden, 1847), s. 134; (Fransızca tercümesi: E. Fagnan, *Histoire des Almohades*, Cezayir, 1903).

lığının da altında bulunan bir orta yola çağırdı. Seçkinleri Şeriat'ın kökenindeki ilkeyi teorik olarak tam anlamıyla araştırma ihtiyacı hususunda uyandırdı."[19]

Muvahhid hükümdarlarına iltifatta bulunma eğilimi gösteren bu pasaj, halkı cahil bırakan Murâbıtların dönemindeki yaygın uygulamanın aksine, halefleri Muvahhidlerin Şeriat'ın açık anlamını halka öğretmeye çaba gösterdiklerini ima eder. Ayrıca onların İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi insanların Şeriat'ın batınî manasını burhan yoluyla açıklama faaliyetlerine itiraz etmediklerini de gösterir.

Bu bakımdan, İbn Rüşd'ün destek için başvurabileceği kimse İbn Tûmert'ten ziyade İbn Hazm'dır, çünkü duyularla algılama ve tecrübe farklı bir yorumu gerekli gördüğünde, zahirden, yani açık, görünen anlamdan ayrılmaya izin veren kişi İbn Hazm'dır.[20] *Fasl*'da İbn Rüşd felsefecinin metodunu fıkıhçı ve kelâmcının metoduyla karşılaştırır: İlki burhana dayanan kesin bilgiye, "kesinlik kıyası"na sahipken, ikincisi kesinlikten yoksundur, zira fıkıhçı ve kelâmcı "(öznel) görüş kıyası"na dayanırlar.[21] Şeriat'ın bilgisine ve yorumlama aracına yalnızca felsefeci sahiptir.

Bu bakımdan İbn Rüşd'ün nübüvvet teorisi çok önemlidir ve ilgiyi hakeder. Hatırladığımız gibi sadece peygamberlik Allah'ın iradesini ilân edip açıklayabilir, ve bunu da kanun biçimini alan bir vahiyle yapabilir. Bu kanun insanoğluna onun en yüce iyiliğinin ne olduğunu ve buna nasıl erişebileceğini anlatır.

Peygamberlik Şeriat'ın kaynağıdır. Onun gerçek olduğunu nereden biliyoruz? Cevap, Kur'an'ın peygamberliğin gerçek teminatı olduğudur. Kur'an peygamberlerin mührü (yani sonuncusu)

---

19. Krş. *Fasl*, s. 33. Ayrıca bkz. I. Goldziher, *Mohammad Ibn Toumert et la Théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au IX^e^. Siècle* (Cezayir, 1903). Bu, Luciani'nin *K. Muhammad b. Tumert mehdi el-muwahhidin* edisyonuna yazılan giriştir.
20. Krş. I. Goldziher, *Die Zahiriten* (Leipzig, 1884); ve "Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung", *ZDMG*, XLI (1887). Ayrıca krş. PIR, s. 256 vd.
21. Bkz. yukarıdaki dipnot 10.

Hz. Muhammed'in peygamberlik özelliğini tasdik eden mucizedir. Peygamberlik Hz. Muhammed'le sona ermiştir, ve bilge kimseler –felsefeciler– de Allah bilgisinde peygamberlerin varisleridir.

Bildiğim kadarıyla, İbn Rüşd'ün elimizdeki eserlerinden hiç birinde, Fârâbî ve İbn Sînâ'da gördüğümüz peygamberliğin psikolojik açıklamasına dair bir şeye rastlamayız. İbn Rüşd peygamberin vahiy aracılığıyla kanun koyucu fonksiyonunu vurgular. Peygamber insanın mükemmel mutluluğa erişmesini mümkün kılan, Allah, melekler, gerçeklik, mükâfat-ceza, ve ahiret hakkındaki bilgide vasıta olan, iyi eylemleri öğreten, bozuk dinî inançları ve kötü eylemleri yasaklayan kanunlar (*şerâ'i'*) yapar.[22]

İbn Rüşd'de mucizeler ikinci plândadır; onları göseren peygamberin erdemli ve doğru sözlü olması çok daha önemlidir —Eflatun'un filozof-kralların yalan söylemelerine izin verdiğini biliyoruz. Hz. Muhammed'i peygamber yapan şey Kur'an'ın indirilmesiydi, Hz. Musa'yı peygamber yapan şey ise ona Sînâ dağında kanunun verilmesiydi, yoksa Mısır'dan göç ederken Kızıl Deniz'in yarılması değildi. İbn Rüşd'ün peygamberlik hakkındaki görüşünün gerçekten böyle olduğu, Gazâlî'nin saldırısına karşı Felâsife'yi savunmak için kaleme aldığı tam anlamıyla felsefî bir eser olan *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki bir ifadesinden bellidir. O, peygamberlerin "hakikate uyan ve bütün varlıkları mutluluğa götüren eylemler hakkındaki bilgiyi açıklayan dinî kanunlar"[23] koyduğunu tasdik eder.

İnsanlar tabiî eğilim ve yeteneklerinde birbirlerinden farklı oldukları için, mutluluk da onların eğilimlerine göre izafidir; fakat Peygamber'in kanunu her bir ferde mutluluk ve mükemmellikten düşen payını garanti eder. Bu kanun insanın, onlar olmadan yaşayamayacağı pratik sanatları, her iki dünyada da ihtiyaç duyulan aklî erdemleri ve insanın zihnî erdemlerdeki kemaline temel hazırlayan ahlâkî erdemleri kazanmasını mümkün kılar.

---

22. Krş. *Menâhic*, s. 98
23. Krş. *Tehafütü't-Tehâfüt*, s. 516.

Bu yüzden her ne kadar İbn Rüşd *Menâhic*'de felsefecinin bilgisiyle peygamberin bilgisi arasında açıkça ayırım yapsa da, *Tehâfütü't-Tehâfüt* ile *Menâhic* arasında hiçbir fark yoktur. Şeriat'ın herkesin mutluluğunu sağladığı iddiası İbn Rüşd'ün zihninde şu tabiî soruyu doğurur: Bu mutluluğun ne olduğunu nebevî kanun koyucu nasıl bilir ve fert hangi araçlarla ona ulaşabilir? Peygamber aklî ilimlere hakimiyeti sayesinde ve de özellikle, ahiretteki şartlar hakkında detaylı düzenleme ve ifadeler belirten dinî kanunlar koyması sayesinde kesin bilgiye sahiptir.[24] Öte yandan felsefeci ise, vahiy yardımı almadan sadece aklî ilimleri çalışmasıyla elde ettiği bilgiye sahiptir; onun için Kur'an'dan çıkan kanunlar koyamaz ve sonuç olarak da, halkın mutluluğunu sağlayamaz. Kendi başına çok önemli olan bu ifade *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te daha da açığa kavuşur. Felsefe bazı seçkin entellektüellerin mutluluğunu açıklar ve felsefe çalışması insanın insanlığının bir alâmetidir. Dinî kanunlar ise kitleleri eğitir ve onları mutluluğa götürür.[25]

Tek başına alındığında, bu ayırım aşina olduğumuz seçkin felsefeciler-kitleler ayrımına benzer. Dinin aşağı seviyede bir şeyi kitleler için iyi fakat felsefecilere uygun bir saha olmadığı varsayımını pekiştirir. Fakat bu yorumun karşısında, "bütün varlıkların mutluluğu" hakkında aynı kitaptan alıntılanan pasaj durur. "Bütün varlıklar" İbn Rüşd'ün en iyi dini seçmeleri hususunda kendilerini uyardığı felsefecileri de kapsıyor olmalı. Nasıl Yahudilik İsrail için, Hıristiyanlık da Roma için en iyi din idiyse, İbn Rüşd'ün dönemindeki en iyi din de İslâm'dı elbette. İbn Rüşd öncelikle bir metafizikçi olarak değil, bir Müslüman siyaset felsefecisi olarak konuşur.

---

24. Krş. *Menâhic*, s. 101.
25. Krş. *Tehâfüt*, s. 582. Din felsefenin yerini alan bir şey değildir, ve vahyedilmiş bir dinin takipçisi olan felsefeci de dinî kanun, onun öğretileri ve buyruklarından vazgeçemez. Bu ifade tek başına ele alınmamalıdır; tersine kendi bağlamı içerisinde görülmelidir. Bu, felsefeyi ve Felâsife'yi Gazâlî'nin dinsizlik ve Şeriat'a aykırılık suçlamasına karşı savunmayı amaçlar.

Onun Şeriat'ı savunması, ahirete katkısından dolayı Şeriat'ın üstünlüğünü belirtmekle yetinen kendinden önceki Felâsife'nin gösterdiği çabanın çok daha ötesine gider. Zira o, Şeriat'ın mutlak hakikatinde cesaretle ısrar etmekle kalmayıp onun evrensel karakterini de vurgular. Eğer buna onun geleneksel peygamberlik yorumunu, daha doğrusu tanımını eklersek, onun Felâsife arasında kendi başına ayrı bir sınıf oluşturduğunu anlarız.

O, bir başka açıdan da, nebevî kanunun siyasî karakterini ve önemini kavramada seleflerinin ötesine gider. *Devlet* şerhinde sık sık dinî ve beşerî kanunları karşılaştırır (bu konuyu daha sonra inceleyeceğiz). Şeriat'ın amacı pratik felsefenin bir dalı olan, Aristo tarafından *Nikomakos'a Ahlâk*'ta açıklanan, Fârâbî tarafından devralınan, ve *Devlet* ve *Nikomakos'a Ahlâk*'a yazdığı şerhlerde İbn Rüşd tarafından tekrarlanan siyaset biliminin amacıyla aynıdır. Böylece peygamberlik, metafizik ve siyasetin amaçları aynı olup insanoğlunun mutluluğudur. İbn Rüşd burada Fârâbî ve İbn Sînâ'yla aynı fikirdedir.

Devletin maksadı bir hukuku uygulayarak vatandaşlarını hedeflerine sevketmektir. Fakat imamın yönettiği ideal Şeriat devletinde ikili mutluluğu teminat altına alan bir hukuku, sadece aynı zamanda bir felsefeci olan nebevî kanun koyucu ortaya koyabilir. İslâm devleti ideal idare biçimidir; Yunan idare biçimi *Devlet* nasıl Yunan uygarlığının siyasî idealiyse, o da İslâm uygarlığının en yüce ifadesidir. Ancak hilâfet Eflatun'un Politeia'sının İslâmî şartlara aktarılmış ve uyarlanmış bir biçimi değildir. Her ikisi de hukuka dayandığı halde, vahyedilmiş nebevî kanun olarak Şeriat *nomos*'tan üstündür, çünkü vahiy mitten üstündür.

Devlet'in yorumcusu kadı olarak uyguladığı dinî hukuk ile "hiçbir milletin benimsemekten kaçamayacağı" genel beşerî hukuk arasında var olan ortak zeminin farkındadır. Uzun bir deneme-yanılma sürecinden sonra sonuç olarak bütün insanların aynı ahlâkî kanunlara ulaşacağını belirtirken Ortaçağ'ın Yahudi düşü-

nürleri de aynı fikri dile getirdiler. Fakat vahiy kanunu bunları daha başlangıçtan mutlak mükemmellik içinde belirtir. Onun için böyle bir kanun mükemmel devletin temelidir. Ne var ki her milletin bir vahyi yoktur ve İbn Rüşd "seküler" devletler arasında en iyisinin Eflatun'un devleti olduğunu belirtir.[26] Siyaset ve hukuk arasındaki yakın ilişki her ne kadar İslâm'ın öğreti ve uygulamasında ima edilse de, Felâsife onu Eflatun ve Aristo'yu inceleyerek daha iyi kavradı. Daha sonra göreceğimiz gibi bu durum İbn Rüşd'ün *Devlet*'e duyduğu ilgiyi ve Eflatun'un görüşlerini İslâm devletine uygulamasını açıklar.

Bu, aynı zamanda onun Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ına yazdığı şerhin de önemli bir özelliğidir. Aristo'nun ifadelerinden birini yeniden dile getiren İbn Rüşd, asıl endişesi Erdem olan müdebbirin (devlet başkanı) vatandaşları "iyi, mükemmel ve kanunlara itaatkâr" yapmaya çabaladığını söyler.[27] Devlet başkanının en önde gelen fonksiyonunun adaleti korumak olduğunu söylerken Aristo'yla aynı fikirdedir: "O, adaleti koruduğu zaman, eşitliği korur". Aristo'yla birlikte "mutlak anlamda adalet" ve "siyasî adalet" arasında ayırım yaparak Aristo'nun tanımını kabul eder: "Siyasî adalet kısmen tabiîdir, kısmen de hukuki, yani gelenekseldir". Siyasî adalet hakkında, yine Aristo'yla beraber şunları söyler: "O, onlar [vatandaşlar] arasında tabiî olarak bir hukuk bulunduğu zaman var olur. Öyleyse adalet bazılarının yönetici olması ve diğerlerinin de yönetilmeyi kabul etmesine bağlıdır; bu da demektir ki, gerçek adalet ancak, ya yöneten ya da yönetilen durumunda bulunan insanlar arasında var olur."[28]

---

26. Krş. ACR, s. 204. Bu bize İbn Sînâ'nın ideal devletten farklı olup, uzun bir süre sonra iyi bir siyasî yapı kazanan bir devlet hakkındaki sözünü hatırlatır.
27. Krş. NE, I, XIII, 1102a'ya karşılık gelen Camb. elyazm. Add. 496, f. 17b. Müdebbir Samuel b. Yehuda'nın İbranice çevirisindeki "manhig"in Arapça dengidir. Aristo "politikos" yani devlet adamı terimini kullanır.
28. Krş. NE, V, VI, VII, 1134b'ye karşılık gelen *a.g.e.*, f. 70b, 71a. Ancak İbn Rüşd'ün "ya yöneten ya da yönetilen insanlar"dan bahsettiği yerde, Aristo "yönetmede ve yönetilmede eşit paya sahip kimseler"den bahseder.

Devlet'e yazdığı şerhte de benzer bir eğilim vardır, özellikle de Eflatun'un adalete verdiği aşırı önemi benimsediği yerlerde. Adil devlet hukuka dayanır.

İbn Rüşd Aristo'nun tabiî ve geleneksel adalet kuralları arasındaki ayrımını Eflatun'un *Devlet*'inde de kullanır.[29] Kanunları genel ve özel olmak üzere ayırır. Genel kanunlar bütün milletlerde ortaktır ve onların siyasî örgütlenmeleri için gereklidir; bunlar Aristo'nun tabiî kanunlarına karşılık gelirler. Özel kanunlar ise milletten millete değişiklik gösterirler. Bu, özellikle ibadetlerle ilgili kurallarda yani namaz, oruç. bayramlar, kurban, abdest ve Allah'ı tesbihle ilgili düzenlemelerde böyledir. İbn Rüşd *Nikomakos'a Ahlâk'a* yazdığı şerhinde, tıpkı İbn Sînâ gibi, onların millet, din, zaman ve mekâna göre değiştiğini bildirir. Burada o Aristo'yu takip etmiştir.[30] *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde,[31] Eflatun'un *Devlet*'teki taleplerini İslâm'a uyarlama alışkanlığına uygun olarak bu kanunları "gerekli siyasî kurumlar" diye anar. burada, yine Eflatun'un taleplerini kabul ederek, doğru inanç ve akidelerin öğretilmesini de dahil eder. Şurası vurgulanmalıdır ki, farklı Tanrı, melek ve peygamber kavramlarına rağmen, bu hayati noktada İslâm'ın ve Eflatun'un öğretisi birdir. Bana kalırsa, *medeniyye* yani "siyasi" teriminin kullanılması genellikle yazarın Eflatun ve Aristo'nun bir talebesi olduğunu, ve Yunan felsefecilerinin İslâm'ın ibadetle ilgili kurallarının siyasî çağrışımlarını ve önemini görmesinde ona yardımcı olduğunu gösterir. Çünkü İbn Rüşd'ün Eflatun'u sadece bir Müslüman olarak değil, aynı zamanda bir Aristo yorumcusu olarak incelediğini unutmamalıyız. Bu, onun *Devlet* şerhinin başındaki şu ifadeden bellidir:

---

29. Krş. ACR, s. 154 ve 265.
30. Krş. Camb. elyazm. Add. 496, f. 71a. İbn Rüşd'ün NE, V, VII, 1135a'ya yazdığı yorum namaz, kurban vb. şeyleri de ilave eder, ve böylece Aristo'yu İslâmî şartlara uyarlar. Ayrıca Eflatun'un dinî terimlerinin değiştirilip bunların yerine İslâmî olanların getirilmesi konusunda bkz. ACR, s. 155.
31. Krş. *Tehafütü'l-Tehâfüt*, s. 581.

> Bu [Siyaset] sanatının ilk kısmı Aristo'nun... *Nicoomachea*'sında, ikinci kısmı ise onun... *Politica*'sında, ve Eflatun'un üzerinde yorum yapmayı düşündüğümüz kitabında mevcuttur. Zira Aristo'nun *Politica*'sı henüz elimize geçmedi. Ancak bu eserler hakkında detaylı bir yoruma geçmeden önce, ilk kısımda açıklanan ve de burada söyleyeceğimizin temel prensibini meydana getiren şeylerden bahsetmemiz yerinde olacaktır...[32]

Bu, *Devlet*'in sadece, *Politica*'nın yerine geçen bir eser olduğu anlamında alınmamalıdır, ancak şu da açıktır ki, İbn Rüşd ilk, yani teorik kısma *(Nikomakos'a Ahlâk)* en büyük önemi vermiş ve onu ikinci, yani pratik kısmın *(Politica* ve *Devlet)* temeli olarak görmüştür. Her ikisi de bir bütünün —siyaset biliminin— birbirini tamamlayan kısımlarıdır, tıpkı ideal devlette mutlak adaleti gerçekleştirmek için hem hikmete hem de aklıselime ihtiyaç duyulduğu gibi.

Nikomakos'a Ahlâk'a yazdığı şerhinin son sözünde İbn Rüşd Aristo'nun *Politica*'sından "içinde hikmetin kemâlinin [bulunduğu] kitap" diye bahseder, çünkü Aristo'ya ("felsefeci"ye) göre, "Eflatun'un *Politeia*'sında [bulunan] şey tam değildir..." *Devlet*'in içeriğini (basit devletlerin birbirine dönüşmesi vb.) kısaca anlattıktan sonra İbn Rüşd Eflatun'un basit devletlerde uygulanan ortak kanunlardan bahsetmediğini, fakat Aristo'nun buna niyet ettiğini ve "bunun Eflatun'un kitaplarında gerçekleştirilmeyen bir şey olduğunu" belirtir.[33] *Devlet* 424f.'yi yorumlayan İbn Rüşd genel kanunların önemini vurgular ve bir ihlâlin onları ve devleti tehlikeye sokacağını belirtir:

> Bu, şu insanların örneğinden bellidir: Eğer onlar bu tür genel kanun ve kurallar altında yetişirlerse, ana-babaya saygı göstermek, yaşlıların yanında sessiz durmak vb. pratik kanunlar gibi özel ka-

32. Krş. ACR, s. 112.
33. Krş. Camb. elyazm. Add. 496, f. 156b.

> nun ve iyi davranışlara kendi çabalarıyla ulaşabilirler. Onun için bu gibi özel konuları kanun olarak ortaya koymak doğru değildir. Eğer genel kanunlar iyice yerleşmişse, vatandaşları kolayca, kendiliğinden bu özel kanunlara doğru sevkederler... Genel kanunları koymadan bu özel kanunları koymak isteyen kimsenin durumu, yiyecek, içecek ve cinsel ilişkiye duydukları aşırı arzudan dolayı, kullandıkları ilaçlardan hiçbir fayda göremeyen hasta kimseleri tedavi eden adamın durumuna benzer...[34]

Bu örnekler İbn Rüşd'ün Eflatun'un görüşlerini Aristo'nunkilerle, ve her ikisini de İslâm hukukunun öğreti ve düzenlemeleriyle nasıl bağdaştırdığını gösterir. Onun, hikmeti hukukla yakından ilgili bir siyasî erdem olarak alması da aynı ölçüde öğreticidir. Çünkü Eflatun'un hikmet tartışmasını şu şekilde yansıtır:

> O, hikmetle başladı, ve bu devletin hikmete ve bilgiye sahip bulunduğunun aşikâr olduğunu söyledi. Bu demektir ki, bu devlet tavsiye ettiği ve bizim değineceğimiz kanun ve hükümlerin hepsi hakkında sağlıklı bir anlayışa sahiptir. İyi idare ve iyi görüş hiç kuşkusuz bir tür bilgidir, fakat bu devletin ziraat, marangozluk vb. pratik sanatlar hakkındaki bilgi açısından iyi idare ve iyi görüşe sahip olduğunu söyleyemeyiz. Bu yüzden o, yalnızca bizim açıkladığımız bilgi konusunda hikmete sahiptir. Bu hikmetin sadece insanın [nihaî] amacı hakkındaki bilgi sayesinde mükemmelleştirilebileceği açıktır, çünkü bu idare şekli bu yönde eğilim gösterir. İnsanın bu amacını sadece spekülatif bilimler sayesinde kavradığımız da açıktır. O yüzden elbette bu devletin, aynı zamanda iki [tür] bilgide, yani pratik ve teorik bilgilerde hikmet sahibi olduğu söylenir.[35]

Devlet 428c-e'yi iktibas eden İbn Rüşd hikmete *Nikomakos'a Ahlâk*'ta tanımlanmış bulduğumuz Aristovârî bir anlam

---

34. Genel bir kanun ve özel bir hükümle ilgili olarak krş. ACR, s. 154 vd. ve NE, V, X, 1137b.
35. *Devlet*, 428 ile ilgili olarak krş. ACR, s. 156 ve 265 vd.

verir.[36] İbn Rüşd'ün insanın amacı ve onun elde edilmesiyle ilgili görüşünü Fârâbî daha önce belirtmişti. Ancak İbn Rüşd Eflatun ve Aristo'yu daha tufuz edici bir biçimde anladığı için, terkibi daha ustaca, üslûbu da daha özlü'dür.[37]

İbn Rüşd geriye kalan iki temel erdemi, cesaret ve itidali aynı şekilde ele alır, ve sonra bir defa daha adalete dönerek *Devlet* 433, 434'ü yorumlar:

> Deriz ki: Bu devlette adaletin işi olan hakkaniyet ve kendini denetleme, bizim daha önce bu devletin idaresiyle ilgili söylediğimiz şeyin ta kendisidir. Çünkü bu devletteki her bir insanın devletin faaliyetlerinden [sadece] birine, yani mizacına uyan faaliyete sarılmasının doğru olduğunu zaten söylemiştik. Bu, devletin içinde var olduğu sürece, ona koruma ve devamlılık ihsan eden hakkaniyettir... Bu, yöneticiler ve halkın kanunların istediğini muhafazada inanç birliğine vardıklarında ortaya çıkar... Öyleyse bu devlet, içindeki [adil insan?] topluluklarından ötürü adil olacaktır. Çünkü oradaki adalet, her bir vatandaşın yalnızca kendine düşen görevi yapmasına bağlıdır. Bu medenî (ya da siyasî) adalettir...[38]

Yine bu iktibas da gösteriyor ki, İbn Rüşd Eflatun'un tartışmasını sık sık Aristo'dan yararlanarak daha sarih bir hale getiriyor. Az önce gördüğümüz gibi "siyasî adalet" terimi *Nikomakos'a Ahlâk*'tan gelmektedir.[39]

İbn Rüşd adaletsizliğin "her bir vatandaşın birden fazla meslekle yetişip gelişmesi"nden kaynaklandığını ileri sürerken "[bu] devletlerde olagelen şeylere" işaret eder. Böylece Eflatun'un görüşlerinin, o dönemin Magrib'indeki İslâm devletleriyle ilgisini ve geçerliliğini açıkça gösterir.

---

36. Bkz. NE, VI, XIII, 1144b-1145a.
37. Krş. *Siyâse*, s. 4, st. 8; s. 43, st. 10 vd. *Tahsîl*, s. 32, st. 19 vd.
38. Krş. ACR, s. 159 vd. ve 266.
39. Bkz. yukarıdaki ilgili kısım.

Eflatun'un siyasî yönetimle ilgili görüşlerinin çağdaş manzaraya bu biçimde uygulanması, ve yöneten ve yönetilenlerin, özellikle de felsefeci ve Muhafızların görevleri İbn Rüşd'ün *Devlet* şerhinin göze çarpan yeni bir özelliğidir. Bu bilhassa böyledir, çünkü İbn Rüşd Aristo'nun *Politica*'sı elinde bulunmadığı için, *Devlet*'i şerh ettiğini kendisi söyler. Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ı siyaset biliminin ilk, yani teorik kısmı, *Politica*'sı ise ikinci, yani pratik kısmı kabul edilir. Ayrıca, *Devlet* şerhinde göze çarpan bu yeni özelliğe, onun yazdığı diğer şerhlerin hiçbirinde (*Nikomakos'a Ahlâk'a* yazdığı[40] dahil) ve büyük selefi Fârâbî'de de rastlanmaz. Bu referanslar Eflatun'un ileri sürdüğü bir noktanın tasviri olmanın çok ötesindedir. Bunlar Eflatun ve Aristo tarafından siyaset felsefesinde eğitilen bir Müslüman felsefecinin aklı başında eleştirileri olarak anlaşılmalıdır. İbn Rüşd devlet yönetiminde görev alamadı, öyleyse devlete başka yollarla hizmet etmek zorundaydı. Onun yalnızca kusurlu devletlerde gerekli olan iki mesleği, hekimlik ve kadılığı kendi şahsında birleştirmesi önemlidir. Magrib'deki çağdaş devletin (ve de bir önceki yüzyılın) siyasî ve sosyal gruplarını ve kurumlarını sürekli eleştirmesiyle mevcut siyasetleri iyi yönde etkilemeyi umup ummadığı konusunda bir şey söylemek güç. Ancak, birkaç şahsi değerlendirmesinden anlıyoruz ki, resmî görevleri zamanının çoğunu alıyordu ve o zorunlu hayati ihtiyaçları karşılamada güçlük çekiyordu.[41] Öte yandan, bu resmî görevler İbn Rüşd'ün insanlar ve olaylar hakkında bir felsefecinin nadiren sahip olabileceği sezgi ve kavrayışı edinmesini sağladı. O, tecrübesini Eflatun'un farklı şartlarda gelişen teorilerini, kendi devlet ve uygarlığında test etmede kullandı.

Bunu yaparken, Eflatun ve Aristo'nun genel felsefedeki, ve özellikle siyaset bilimindeki otoritesinin olduğu kadar, erken İs-

40. Bunun tek önemli istisnası NE, V, X, 1137b'ye yazdığı yorumda İslâmî savaşa atıfta bulunmasıdır.

41. Kendi geçimini sağlamak ve sağlığını korumakla meşgul olduğu halde, kendi bağımsız eserlerinin yanında, Aristo'nun çok sayıdaki eserine bu kadar çok şerh yazmaya nasıl vakit bulduğu oldukça şaşırtıcıdır.

lâm'ın ideal Şeriat devletinin otoritesinin de bilincindeydi. İlk dört halifenin Altın Çağı olan bu dönem Müslümanların hafızasına, Hz. Peygamber'in mirasını takip edip geliştiren ve İslâm imparatorluğunun maddî ve manevî temellerini atan ideal teokrasi olarak yerleşti. Bu yüzden İbn Rüşd'ün zihninde çağdaş İslâm'la ilgili bulunan iki merkezî nokta vardır. Bunlar hilâfet ve ideal *Politeia*'dır. İlk, saf İslâm'ın mirasını kısmen dönüştüren, fakat ideal yapıyı teoride ve kısmen anayasal uygulamada muhafaza eden *mülk*, İbn Rüşd'e göre, Eflatun'un kusurlu devletlerinin İslâmî karşılığıdır. Buna göre, Magrib'deki çağdaş İslâm devletleri ya ideal hilâfet ve ideal *Politeia* ile ya da Eflatun'un anladığı şekliyle timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlıkla karşılaştırılır; ancak bu devletler Şeriat'a olan uzaklık ve yakınlıklarıyla da değerlendirilirler. Bütün bunlar İbn Rüşd'ün şerhine kendine özgü karakterini verip ona önem ve değer katar. Zira burada iki farklı kültürel ve siyasal model arasında bir kaynaştırma çabası vardır. İbn Rüşd'ün Eflatun'a yaklaşımını, kusurlu devletleri tasvirinden İbn Rüşd'ün çok faydalandığı Fârâbî'nin Eflatun'a yaklaşımıyla karşılaştırırsak, bu derhal ortaya çıkar.[42] Ya da İbn Bâcce'nin Eflatun'la ilgili materyali kullanışıyla,[43] yahut İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ına yazdığı tam anlamıyla teorik şerhiyle yapılacak bir karşılaştırma, *Devlet*'e yazdığı şerhin güncelliğini daha iyi açığa çıkarır.

İlk olarak ideal devleti ele alalım. İbn Rüşd Eflatun'un şiir hakkındaki yergilerini (çünkü şiir kötü ve ayıplanan eylem ve duyguları tasvir ve taklit eder) çağdaş devletlere uygular:

> Dedim ki: Arapların bu konuları tasvir ve onlarla ilgili şeyleri taklit geleneğini takip eden bu şiirler ortadan kaldırılmalıdır. Bütün bu sebeplerden dolayı, bu devletteki şairlerin her şeyi

42. Bkz. Böl. 6'daki ilgili kısımlar.
43. Bkz. Böl. 8.

> taklidine izin vermek birçok bakımdan doğru değildir. Bir taklitçinin faaliyeti, eğer sadece bir türde taklit ediyorsa mükemmeldir, tıpkı mesleklerde olduğu gibi...[44]

Bu, İslâm'ın cahiliye dönemi şiirine dinî ve ahlâkî bakımdan genel yaklaşımına uyuyorsa da, İbn Rüşd'ün düşüncesinde bir siyasî unsur da vardır. Çünkü o, Eflatun'un, bu tür şiirin vatandaşların karakteri üzerindeki kötü etkisinin devlete karşı tehlike oluşturduğu görüşünü kabul eder.

Aynısı ressamlar için de geçerlidir. Ayrıca İbn Rüşd kendi dönemiyle ilgili gördüğü Eflatun'un müzik eğitimi hakkındaki görüşlerine[45] de katılır. Devletin doğru fiziksel büyüklüğü ve onu korumak için gereken Muhafız sayısı hususunda Galen'in saldırısına karşı Eflatun'u savunur ve şöyle der: "Galen kendi zamanında var olan imparatorluğun gücünü bildirdi. Fakat Eflatun'un eserine bakılırsa, Eflatun'un [1000 Muhafız hakkındaki] ifadesini değiştirilemez bir şey olarak ileri sürmediği görülür... O bunu sadece kendi zamanına ve milletine, yani Yunanlılara nispetle söylemiştir."[46]

Eflatun'un toplumsal görevler açısından kadınların eşitliği konusundaki fikirlerini, İbn Rüşd'ün çağdaş devletlere uygulaması bir siyasî gerçekçiliğin işaretidir ve yaygın İslâmî düşünce ve uygulamaya karşı çıkmada cesur bir isteklilik gösterir. Eflatun'un görüşünü aktardıktan sonra şu sonuca varır:

> "Ne var ki bu devletlerde kadınların yeteneği bilinmez, çünkü onların oradaki tek görevi doğum yapmaktır. Bu yüzden kocalarının hizmetine koşarlar; doğurma, çocuk büyütme ve emzirme işiyle meşgul olarlar. Fakat bu onların [diğer] faaliyetlerini en-

---

44. Krş. ACR, s. 133 ve 260 vd. Burada Miskeveyh ve Tûsî'ye atıfta bulunur. Miskeveyh *Kitâbu Tezhîbi'l-Ahlâk*'ında İmru'l-Kays ve en-Nâbiğa'yı, Tûsî ise *Ahlâk-ı Nasırî*'sinde (bkz. M. Plessner, *Bryson*, s. 79) İmru'l-Kays ve Ebû Nuvas'ı eleştirir. Plessner Tûsî'nin Miskeveyh'e bağımlılığını vurgular ve *Bryson*'un her ikisine de kaynak teşkil ettiğini belirtir.

geller. Bu devletlerdeki kadınlar hiçbir insani erdeme uygun görülmedikleri için, genelde bitkilere benzerler. Onların bu devletlerdeki erkeklere yük olması bu devletlerin fakirliğinin sebeplerinden biridir. Sayıları erkeklerin iki katı olduğu halde, gerekli faaliyetlerin hiçbirini —eğitim yoluyla— desteklemezler; bunun tek istisnası, ihtiyaçları için para kazanmak zorunda oldukları zamanlarda bazı kadınların eğirme ve örgü işleriyle ilgilenmesidir. Bütün bunlar açıkça görülmektedir."[47]

İslâm toplumunun yapısı hakkındaki bu açık eleştirinin Muvahhid ortodoksisine bağlı bir fıkıh âliminden gelmesi oldukça şaşırtıcıdır. Bu gösteriyor ki, İbn Rüşd Eflatun'un tamamen farklı bir bakışaçısı ve sosyal teşkilâtlanmadan kaynaklanan görüşlerini İslâm uygarlığı ve hayatına cesaretle uygulamıştır. O, Eflatun'un kendi felsefesinden doğan ve Yunan şehir devletleri hakkındaki tecrübesine dayanan siyasî ilkelerini, genelde ve detayda, geçerli sayar ve bunların İslâmî kavram ve kurumlara uygulanabileceğini kabul eder. Onun Magrib'in Murâbıt ve Muvahhid devletlerine eleştirel yaklaşımını, ve "sahte" felsefecilere (özellikle de kelâmcılara) karşı Eflatun'un Sofistlere saldırısından alınan argümanlar kullanmasını başka bir mânada anlayamayız. Döneminin devletine en büyük tehlikeyi kelâmcıların siyasî yönetiminin oluşturduğunu düşündü. Hiç kuşkusuz bu konuda İbn Rüşd'ün bazı ferdî çıkarları da sözkonusuydu; Berberî fanatizmi felsefenin gelişip serpilmesine izin vermezdi, ve felsefe sadece Muvahhid halifelerinin şahsi koruması altında hayatını sürdürebilirdi.[48]

Eflatun'un ideal devleti meydana getirme yöntemini, İbn Rüşd'ün Şeriat devletinden sonra gelen en iyi yöntem olarak kabul ettiğini görmüştük. İbn Rüşd filozof-kralda aranan bütün şart-

45. Krş. ACR, s. 133 vd. ve 261 vd.
46. Krş. *A.g.e.*, s. 152 vd.
47. Krş. *A.g.e.*, s. 166. İbn Rüşd'ün faydacı yaklaşımına dikkat ediniz. Ayrıca bkz. PIR, s. 251 vd.
48. Krş. ACR, s. 182 vd. ve 272 vd.

ları taşıyan bir kimse bulunamayacağı için, ideal devletin meydana gelmesinin mümkün olmadığı yolundaki itirazı şöyle cevaplar:

> İnsanların daha önce tasvir ettiğimiz bu tabiî niteliklerle büyüyüp gelişmesi ve aynı zamanda da, hiçbir milletin benimsemekten kaçamayacağı genel hukuku seçerek kendilerini geliştirmesi mümkündür. Ayrıca, onların özel (dinî) hukuku beşerî hukuklardan uzak olmamalıdır. Zaten onların zamanında felsefe mükemmelleştirilmelidir. Bu, bizim zamanımızda ve bizim dinî hukukumuzda hâkim olan durum gibidir. Eğer bu tür insanlar yönetici olurlarsa... o zaman bu mümkündür...[49]

Dinî ve genel hukuk arasındaki ilişkiye ve Şeriat'ın ideal devletin ortaya çıkması için verdiği fırsata dikkat edelim. Eflatun gibi İbn Rüşd de böyle bir devletin zorluklarının, insanın kusurlarının ve sonuçta da devletlerin kusurlarının farkındaydı. İmanlı bir Müslüman olsa da Eflatun'un bir talebesi ve çağdaş manzaranın zeki bir gözlemcisi olarak İbn Rüşd seküler ya da en azından karma bir devleti de gözönünde bulundurur. Eflatun'un tasvir ettiği yol en iyi yol olduğu halde,

> onun, uzun bir zaman sonra da olsa, farklı bir tarzda meydana gelmesi mümkündür.[50] Bu, bu devletlerde [hüküm süren] mükemmel kralların uzunca bir süre birbiri ardınca gelmesinden sonradır. Onlar zamanla en iyi idare ortaya çıkana kadar bu devletleri tedricen etkilemeye devam edeceklerdir. Onların etkisi en azından iki yönde, yani faaliyet ve eylemleriyle, ve itikatlarıyla olacaktır. Belirli bir zamandaki mevcut kanunlara ve bunların bu devlete yakın ya da uzak oluşlarına göre, bu etki ko-

49. Krş. A.g.e., s. 180 ve 272. Felsefeci/kanun koyucu/imam için bkz. Fârâbî (*Tahsil*, s. 43, st. 18 vd.) ve gerçek felsefeci için bkz. A.g.e., s. 45, st. 5 vd. İbn Rüşd Fârâbî'den daha olumludur, çünkü ideal devletin pratik bir önerme (proposition) olduğunda ısrar eder.

50. İbn Sînâ'nın benzeri bir görüşüne yukarıda dipnot 26'da atıfta bulunuldu.

lay ya da zor olacaktır. Genellikle onların etkisi günümüzdeki sağlam itikatlardan ziyade, mükemmel iş ve davranışlara sevketmeye yönelik olacaktır.[51]

Bu pasajın devamı ve çağdaş devletlere yapılan diğer atıflar gösteriyor ki, İbn Rüşd mevcut devletleri bir Müslüman olarak ve aynı zamanda Eflatun ve Aristo'nun bir talebesi olarak kendi tecrübesinin iki ideal devletiyle ölçer; böylece Şeriat devletinin ve krallarının kanunlarına dayanan seküler bir devletin unsurlarından oluşan karma bir devlet ortaya çıkar. İbn Rüşd devam eder:

> Bu devletler açısından bunu test edebilirsiniz. Fakat genellikle, felsefenin [bütün] kısımlarını olduğu kadar, onların Eflatun'un görüşlerinden ayrılan yönlerini de çalışmayı tamamlayan bir kimsenin bu devletlerin [yalnızca] itikatlarla gelişmeyeceğini kavraması zor olmayacaktır.
> Sadece eylemlerinde mükemmel olan devletlere "ruhbanî" devletler denir. Bu tür bir devletin eski İranlılarda mevcut olduğunu daha önce belirtmiştik.[52]

Burada İbn Bâcce'nin imam devletiyle karşı karşıyayız. Eflatun'un kusurlu devletlerini incelerken İbn Rüşd kendi zamanının Eflatun'un tiranlığıyla ilişkilendirdiği imam devletinden bahsetmişti. Bu, demokratik devletin tam karşısındadır. Demokrasinin tiranlığa dönüşmesi başlangıçta kamuya ait olan mülkiyetin daha sonraları iktidardaki ailelerin elinde toplanması sonucunda ortaya çıkmıştır. "Bu sebeple, onlardaki "ruhbanî" kısım bugün tamamen tiranlık niteliği taşır."[53]

Bu demektir ki, iktidardaki hanedanın amacı tebaanın enerjilerini sarfetmeleri gereken yönü belirler. Tebaa devlet başkanı-

---

51. Krş. ACR, s. 205 ve 281.
52. A.g.e., İbn Rüşd "mükemmel itikat" niteliğini atlarken Messer Leon bunda ısrar eder.
53. Krş. ACR, s. 215 vd. İbn Rüşd'ün zihninde Murâbıtların ve de özellikle Leo Africanus'un "pontifices" diye adlandırdığı Muvahhidlerin devleti vardır.

nın amaçlarına hizmet eder, ancak o, ideal devletteki başkanın aksine onların mutluluğuyla ilgilenmez. Aristo da kral ve tiran arasında aynı türden bir ayırım yapar.

Fakat tiranlık devletinde durum böyle değildir, zira orada hâkim olanlar sadece kendi amaçlarıyla ilgilenirler, halkın amaçlarıyla değil. Onun için, "ruhbanî" devletlerle tiranlık devletleri arasındaki benzerlik bu devletlerde var olan "ruhbanî" kısımların genellikle tiranlığa dönüşmesine yol açar, ve böylece amacı "ruhbanî" olan kimsenin adını kötüye çıkarır. Zamanımızda rastlanan devletlerde bulunan "ruhbanî" kısımların durumu böyledir.[54]

Ben bu paragrafın, İbn Tûmert'in talebesi olarak saf Sünnî İslâm'ı yeniden canlandıran babası Abdülmü'min'in yerine imam olarak geçen Halife Ebû Yakup Yusuf'un dönemindeki Muvahhid devletinin idaresine işaret ettiğini sanıyorum. Fârâbî'yi takip eden İbn Rüşd imamı "[lider olarak] eylemleri takip edilen kişi"[55] diye tanımlar, ve onu filozof-kral ve kanun koyucuyla özdeşleştirir. İmam devleti Şeriat'a dayanır, ve imam onu uygulamaya çalışır, fakat "adını kötüye çıkaran" siyasî ve iktisadi şartlar onu açıkça engeller. Bu İbn Rüşd'ün idareyi suçlarken, halifeyi temize çıkarma yolundaki bir girişimi olabilir.

Bu pasajlar, devletleri Eflatun'un ideal devletininkiyle aynı dönüşümü geçiren Murâbıt ve Muvahhidlere yönelik eleştirel referanslarla bağlantılı olarak okunmalıdır.

> Eflatun'un ideal anayasanın timokratik anayasaya ve mükemmel insanın timokratik insana dönüşümü hakkında söylediklerini, Arapların en erken dönemindeki siyasî idaresinin durumundan anlayabilirsiniz. Çünkü onlar önceleri ideal anayasayı taklid ediyorlardı, fakat sonra Muavîye'nin zamanında timokra-

54. Krş. A.g.e., s. 216, ve ayrıca İbn Bâcce *Tedbîr*, s. 54; PIB, dipnot 72 ve 74.
55. Krş. ACR, s. 177. Kaynak Fârâbî'dir (*Tahsil*, s. 43, st. 9). Burada felsefeci, kanun koyucu ve kral arasındaki denklemi de görüyoruz.

> tik insanlara dönüştüler. Bu durum, şimdi bu adalardaki mevcut anayasanın durumuyla aynı gözüküyor.[56]

Bu, İslâm de letinin ortodoks yorumuna gayet uygundur: Birincisi, Hz. Muhammed'in vekilleri olan dört örnek halife, ve ikincisi, İbn Rüşd'ün timokratik bir devlet başkanı olarak gördüğü, mülkün kurucusu, ve saf teokrasiyi bozan Muaviye. İma yoluyla ideal hilâfet *Politeia*'ya, Muaviye'nin yönetimi ise İbn Rüşd'ün dönemindeki Muvahhid sultanlarının yönetimine benzetilir. İbn Rüşd kadı ve hekim olarak kendilerine hizmet ettiği efendilerinin devletini eleştirmede daha ileri gidemezdi.

İbn Rüşd'ün İslâm devletleriyle Eflatun'un devletleri arasında ne kadar tam bir alâka kurduğu oun Murâbıtları tasvirinden bellidir:

> İster paradan isterse de diğer şeylerden zevk alsın, timokratik insanın hedonist (haz düşkünü) insana dönüşümü genellikle apaçıktır. Aynı şey timokratik ve hedonist devlet için de geçerli görünüyor. Çünkü plütokratik ve hedonist devlet aynı kategoriye aittir.[57]

Bu iki siyasî yapı Fârâbî'nin "hata içindeki cahil devletler"ine İbn Rüşd'ün ilâvesidir. Daha önce belirttiğim gibi, bunlar Eflatun'un oligarşisinin daha spesifik bir örneğini temsil ederler.

> Meliklerin yozlaşarak bu tip insanlara dönüştüğünü sık sık görüyoruz. Benzer şekilde bizim zamanımızda da Murâbıtlar diye bilinen insanların mülkü vardır. Başlangıçta yani ilk halife [Yusuf b. Tâşfîn] zamanında onlar hukuka [yani Hilâfet'in Şeriat'ına] dayanan anayasayı taklit ettiler, daha sonra onun oğlu

56. Krş. ACR, s. 223 ve 291.
57. Krş. A.g.e., s. 227 ve 292.

> zamanında [onu] timokratik [anayasaya] çevirdiler, ki bu adamda para aşkı da vardı. Torunu zamanında da bütün özellikleriyle hedonist anayasaya geçildi, ve onun zamanında da ortadan kayboldu. Sebebi ise, o zaman ona karşı çıkan [Muvahhid] anayasasının hukuka dayanan anayasaya benzemesidir.[58]

Başka bir deyişle İbn Rüşd Murâbıt hanedanının kurucusunun dinî şevkini ve soylu niyetlerini kabul eder. Dikkat etmeliyiz ki, bir hanedanın kurucusunu hareket geçiren şey fetih ve iktidar aşkı değil, İslâm'ın saflığına ve onun nebevî vahiy kanununun hâkimiyetine duyulan ilgidir. Bu görüş şunu ima eder: Saf İslâm hususundaki şevkin, ve sonuç olarak da hanedan kurucusunun mirasçı ve halefleri üzerinde Şeriat'ın etkisinin zayıflaması, nesiller birbirini takip ettikçe, insanda para, haz ve lüks düşkünlüğünün güçlenmesiyle elele gider. Aynı zamanda İbn Rüşd bir Müslüman hanedanın zayıflayıp çökmesine Eflatun'un anayasaların dönüşümü kavramı açısından da bakar. Öte yandan, Bölüm 4'te gördüğümüz gibi İbn Haldun hiçbir şekilde Eflatun'dan etkilenmeden, zamanının devletlerini gözlemleyerek ve İslâm tarihinde iktidarın kullanımını inceleyerek hanedanların dairesel büyüme ve çöküş kanununu ortaya koydu. O, gerileme ve çöküşü kısmen, en azından *Asabiye*'nin, özellikle de dinî şevkin pekiştirip kaynaştırdığı bir *Asabiye*'nin zayıflamasına bağladı. Fakat hem İbn Haldun hem de İbn Rüşd zayıflayan bir hanedanın, iktidarı ele geçirip yeni bir hanedan kurmaya güç yeten aktif bir lideri kaçınılmaz olarak ortaya çıkaracağı hususunda aynı görüşü paylaşırlar.

İbn Rüşd hicri 540 yılının Eflatunî manada bir dönüm noktası oluşturduğu bir yerde demokrasiden tiranlığa geçişin benzer bir tasvirini sunar.[59] Tiranlığı özetlemesi aynı derecede önemlidir ve iktidardaki ailenin hizmetinde bulunan bir insandaki büyük cesa-

---

58. *A.g.e.*
59. Krş. *A.g.e.*, s. 235 ve 295.

reti gösterir.[60] İbn Rüşd anayasal değişikliklerin insan karakteri üzerindeki etkisini güzel bir biçimde gösterir:

> "Hicrî 540 yılından beri aramızdaki devlet başkanları ve soylular arasında türeyen karakter ve davranışlarda bunu sezebilirsin. Çünkü içinde yetişmiş oldukları timokratik yapı artık zayıfladığı için, onlar şimdi [sergiledikleri] kötü karakter özelliklerini edindiler. Onların arasında sadece dinî kanunlara göre mükemmel olan kimse, mükemmel erdem üzere devam eder, ki buna da onların arasında ender rastlanır."[61]

Bu tür ifadeler o dönemin Endülüs'ündaki İslâm devletine karşı yöneltilen önemli ve cüretli bir eleştiri olarak göze çarpar; Şeriat'a ve onun ahlâkî gücüne olumlu yaklaşımı ve bu ikisini olumlu değerlendirmesi açısından da dikkat çeker. İlgi çeken diğer bir özellik ise İbn Rüşd'ün Hicrî 540 yılına devletin karakterindeki kaçınılmaz değişim ve yozlaşma sürecinin zirve noktası olarak tekrar tekrar atıfta bulunmasıdır. Gerileme, İslâm'ın otoritesinin zayıflaması ve böylece de hukuk devletinin güçten düşmesiyle aynı zamana tesadüf eder. Bu yüzden son pasaj ve benzeri pasajlar Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ındaki beşinci kitabında, özellikle de İbn Rüşd tarafından yeniden ortaya konup yorumlanan V, VI, VII ve X'uncu bölümlerindeki hukuk, adalet ve eşitlik tanım ve tasvirleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Daha önce bu bölümün başında birkaç örnek vermiştik; bir başka örnek İbn Rüşd'ün Aristo'nun ilke ve tanımlarını İslâm hukukuna bile nasıl uyguladığını gösterecektir. Yunan kavramlarını İslâmî kavramlarla değiştirmesi *Devlet*'e yazdığı şerhinde açıkça gözlemlenebilir; Müslüman okuyucuya anlamsız gelen Yunan kişi adlarını ve diğer özel isimleri değiştirmesi de şaşırtıcı değildir.[62] Fakat

60. Krş. A.g.e., s. 237.
61. Krş. A.g.e., s. 247 ve 298 vd., ve ayrıca 223 ve 227.
62. Krş. Camb. elyazm. Add. 496, f. 123a. Burada NE, VIII, X, XI, 1160b,1161a'ya

burada Aristo'yu İslâm'ın en önemli kurumlarından biri ve her Müslüman'ın temel görevlerinden biri olan cihattan alınan bir örnekle açıklar. Aristo'nun hakkaniyeti hukuki adaletin bir ıslahı olarak tanımlayıp açıklamasını inceler. Aristo'nun "Lesbian builders' rule" örneğini İslâm'ın savaş kanunlarıyla değiştiren İbn Rüşd özel bir yasanın karakterini kusurlu bir genel kanunun bir ıslahı olarak açıklamaya çalışır. Düşmanı tamamen ortadan kaldırmaya yönelik genel bir kanun biçimindeki buyruğun, özellikle de yerine getirilmesinin imkânsızlığı gözönüne alındığında, İslâm cemaatinin çıkarlarına zararlı olduğu anlaşıldı. Onun için Allah bunu gözönünde bulundurdu ve bazen barışın savaşa tercih edilebileceğini bildirdi. Böylece kanun koyucunun amacı barışı tavsiye edip son kararı da otorite sahiplerine bırakarak mutlak mecburiyetin etkisini gidermekti.[63] Bu örnek iki şeyi gösterir: Yunan kavramlarının (burada hukuk kavramlarının) İslâm'a uygunluğu, ve siyaset biliminin ilk teorik kısmı olarak Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ının önemi.

İbn Rüşd'ün Şeriat'ın bir yöneticinin erdem mükemmelliğini garanti ettiği görüşüne dönersek: Dinî kanunun üstünlüğünün bundan daha açık bir biçimde ifade edilemeyeceği aşikârdır, zira ancak Şeriat'ı sadakatle takip, ideal devletin ve vatandaşlarının devamını ve kalıcılığını sağlar. Yunan üstatlarının düşüncelerinin yakınlığına ve uygunluğuna rağmen, İbn Rüşd için öncelikli yer ve merkez son tahlilde Şeriat'a aittir, Eflatun'un Aristo tarafından tanımlanan Nomos'una değil. Murâbıtların ve kaçınılmaz olarak onların yerini alan Muvahhidlerin örneğinin gösterdiği gibi, ideal model hilâfettir, Politeia değil. Bu demektir ki, son tahlilde İs-

yorum yazan İbn Rüşd Zeus'u "kral" ile ve Agamemnon'u "yöneticiler" ile değiştirirken, Homer'in Zeus'u "baba", Agamemnon'u da "çoban" diye adlandırmasına izin verir.

63. Krş. Camb. elyazm. Add. 496, f. 76a. İbranice metin karmaşık ve bozuk, Latince çeviri ise farklıdır; bu yüzden ben sadece bir açıklama getireceğim ve umarım anlam bakımından yanlış bir aktarma ortaya çıkmaz.

lâmî değerler en başta gelir, ve somut bir tarihî ve siyasî konumda, İbn Rüşd'ün yaşayan İslâm mirası onun Eflatuncu-Aristocu teorisinden daha güçlüdür. Bununla birlikte, onun dinî kanunun sıkı bir biçimde takibinin de ender görüldüğü hususundaki ifadesi bir gerçeklik unsurunu ilâve eder.

Şeriat'la ilgili bu çok önemli istisnadan başka, İbn Rüşd Eflatun'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ını ve Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ını en önemli otoriteler olarak tanır. *Kanunlar* 697'ye dayanan üçlü kanun ayrımının ve diğer pasajların gösterdiği gibi, elinde *Kanunlar*'ın *Özet*'inin bulunduğu konusunda biçbir kuşku yoktur.[64] Ne var ki İbn Rüşd eleştirici bir yorumcudur; Eflatun'un görüşlerini sadece kendi tecrübesi ve bağımsız yargılamasıyla değil, aynı zamanda, teorik ve pratik felsefesini *Devlet*'e uyguladığı Aristo'nun otoritesiyle de imtihana tâbi tutar.

Bu, ilk olarak teorik kısımlarla ilgilidir. İbn Rüşd diyalektik ya da hitaba dayalı delillere karşı burhana dayalı delilleri tercihine uygun olarak yalnızca bu kısımlarla ilgilenir. O yüzden Kitap I ve X üzerine, özellikle de Er miti üzerine yorum yapmaz. Eflatun'un izahını Aristo'dan, özellikle de *Nikomakos'a Ahlâk*'tan alınan görüş ve ifadelerle tamamlar. *Devlet*'e yazdığı şerhin göze çarpan bir özelliği Eflatun'un incelemesi üzerine yazdığı tafsilatlı şerhi önceden özetleyen ya da çeşitli kısımlar arasında bağ kuran girişlerin sık sık yer almasıdır. İbn Rüşd ayrıca, özellikle de psikoloji ve epistemolojide, Aristo'nun *De Anima*, *De Physica* ve *Metaphysica*'sına dayanarak bazı teorik noktalarda Eflatun'dan ayrılır.

---

64. Krş. meselâ, ACR, s. 213 (*Kanunlar*, 697); 215 (*Kanunlar*, 903c, 961e, 962a). Diğer örnekler benim Giriş'imde (*a.g.e.*, s. 18) verilmiştir. İbn Rüşd'ün Fârâbî'nin *Kanunlar*'a yazdığı şerhten yararlanıp yararlanmadığına karar vermek zordur, çünkü o Fârâbî'de rastlanmayan pasajları da kullanmış olmalı. Burada ACR, s. 18'den bir alıntı yapayım: "Hiç kuşkusuz hem Fârâbî hem de İbn Rüşd aynı kapsamlı Özet'i kullandı, ve ikisi arasındaki herhangi bir görüş birliği ortak kaynakları dolayısıyla olabilir. İbn Rüşd'ün yaklaşımı... Fârâbî'ninkinden oldukça farklıydı... Onun amacı yalnızca tasvir etmek değil, aynı zamanda tam ve duyarlı bir siyasî kavrayış ve sezgiyle Eflatun'u yorumlamaktı...".

Bu ayrılma genellikle Aristo'nun düşünce ve sistemli ifadesinin ışığı altında Eflatun'un bazı doktrinlerinin değiştirilmesi biçimindedir. Genelde İbn Rüşd Eflatun'u ahlâkî ve siyasî meselelerde takip eder (ne de olsa bu konularda Eflatun ve Aristo arasında büyük ölçüde görüş birliği vardır). Aşağıdaki türden ifadelere çok ender rastlarız: "Bu Eflatun'un görüşü olmasa da Aristo'nun görüşüdür ve hiç kuşkusuz doğrudur."[65]

Devlet'i yorumlarkan Eflatun'un siyasî yapıların dönüşüm sıralamasını eleştirmeyen İbn Rüşd, *Nikomakos'a Ahlâk'a* yazdığı yorumda Eflatun'u eleştirir.[66] Burada Aristo'yla aynı görüştedir ve monarşinin bozularak tiranlığa dönüştüğünü, onu ise timokrasinin ve son olarak da demokrasinin izlediğini belirtir. İbn Rüşd Eflatun'un düşüncesinin onun kendi döneminin yaşayışınca etkilendiğinin farkındadır. Bunu, Galen'e karşı yaptığı savunmada görmüştük, ve ayrıca onun şu ifadesinden de açıkça anlaşılıyor: Eflatun'un zamanında felsefecilerin eğitimi mantıkla başlayamazdı, çünkü mantığı bir bilim dalı olarak daha sonraları tanıtan kişi Aristo'ydu. Eflatun'un *Devlet*'ine yazdığı şerhinde İbn Rüşd mantığı devlet adamlarının eğitiminde vazgeçilmez bir öge olarak görür. Mantık ilk sıradadır, —Eflatun'da ilk sırayı alan— matematik ise ikinci.[67] Mantığın siyasî önemi böylece açıklığa kavuşur. İbn Rüşd kendisi, Eflatun'in kullandığı iknaya ya da diyalektiğe dayalı birçok argümanı burhana dayalı bir argümana çevirmek için Aristo'nun sistemli fizik ve metafizik takdimiyle birlikte, yine onun *Analytica Posteriora*'sını kullandı. İbn Rüşd'ün *Nikomakos'a Ahlâk*'ı tümüyle kullanışının Eflatun'un hukuk, adalet, ve ekonomi hakkındaki görüşlerini nasıl açıklığa kavuşturduğunu gördük.

---

65. Krş. ACR, s. 153.
66. NE, VIII, X, 1160b hakkında krş. Camb. elyazm. Add. 496, f. 116a. Ayrıca bkz. yorumun Latince çevirisinin iktibas edildiği ACR, s. 294.
67. Krş. benim makalem: "Notes on some Arabic Manuscripts in the John Rylands Library, 1. Averroes' Middle Commentary on Aristotle's 'Analytica Priora et Posteriora' " *Bulletin of the John Rylands Library*, c. XXI, no: 2, Ekim 1937, s. 482 vd.

İbn Bâcce'yi ve özellikle Fârâbî'yi İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine katkıda bulunan önemli kişiler olarak ilave edersek, kaynakların bağlantısının ne kadar karmaşık olduğu, ve Eflatun'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ına yazılan şerhlerin Arapça metinleri elimezde bulunmadan neyin İbn Rüşd'e atfedileceğine ve neyin bir aracı olarak Fârâbî'ye isnat edileceğine karar vermenin ne kadar zor olduğu açıkça görülür. Ancak bu zorluk Eflatun ve Aristo'nun düşüncelerini İslâmî kavramlarla uyumlu ve sistemli bir biçimde kaynaştıran İbn Rüşd'ün genelde başardığı üst seviyedeki orijinalliğin değerini azaltmaz. Onun siyaset bilimini teorik ve pratik kısımlara ayırması[68] *Devlet* ve *Nikomakos'a Ahlâk*'ı, bunların temeldeki birliğini açıkça ortaya koyan bir yetenekle kaynaştırmaktan alıkoymadı. Kuşkusuz etkinin bir kısmı Fârâbî'den gelmektedir, fakat miktarını kestirmek oldukça zor. Çünkü her ne kadar kaynak hususunda emin olsak da, İbn Rüşd yorumlarına ve farklı düşündüğü teorik noktalara Fârâbî'den alarak kattığı konuları bile çok öz ve yoğun bir biçimde ifade etmektedir. Bununla birlikte, her ikisinin de aynı terminolojiye sahip olması her ikisinin de faydalandığı ortak kaynaklardan, *Devlet*'in (muhtemelen Galen'in *Özet*'i şeklindeki) Arapça çevirilerinden, siyasî konularda *Nikomakos'a Ahlâk*'tan ve teorik ayrılıklarda Aristo'nun daha önce bahsettiğimiz eserlerinden dolayı olabilir. *Devlet*'i ilgilendirdiği kadarıyla, Yunan'dan İslâm'a uyarlanan kavramların çoğu Huneyn b. İshak'ın maalesef kaybolan Galen'in *Özet*'inin tercümesiyle gelmiştir. Eflatun'un tanrılarını meleklere ya da şeytanlara Huneyn çevirmiş olabilir, fakat Delfi'nin Apollo'sunu "En Yüce'nin peygamberlik aracılığıyla emrettiği şey"le değiştirenin Huneyn mi, yoksa muhtemelen Yunan şiirine Arap şiirinden karşılık bulan İbn Rüşd mü olduğu konusunda kesin bir cevap veremeyiz.

Bütün benzerliklere ve İbn Rüşd'ün Fârâbî'den birçok alıntısına rağmen ikisi arasında yaklaşım, amaç, ilgi ve metod bakımın-

68. Krş. ACR, s. 111 vd.

dan temel bir farklılık vardır. Fârâbî, Eflatun'dan aldığı bazı görüş ve malzemeyi kendi eserlerine dahil etmiştir. Ne var ki bu eserler Eflatun'un diyaloglarına dayansalar da, görüş biçim ve içerik açısından oldukça farklıdırlar. İbn Rüşd *Devlet*'in Kitap II ile IX arasındaki bölümü için detaylı bir şerh yazdı. Fârâbî'nin ise pratik felsefesinin bir parçası olarak siyaset bilimine saf bir teorik ilgisi vardı. Fârâbî peygamber / felsefeci / kanun koyucu / Sultan / imam'ın nitelikleri, fikrî kemali ve mutluluğu üzerinde durdu. Kusurlu devletleri tasvir etti, fakat bunların biribirlerine dönüşmesindeki sebep ve vasıtalar konusunda detaya girmedi. Fârâbî fertle devlet arasındaki benzerlikle de ilgilenmedi. *Füsûlu'l-medenî*'sinin önemli ölçüdeki gerçekçiliğine rağmen, o bir metafizikçiydi, devlet adamı değil.[69] Ona göre Eflatun'un teorileri sadece düşünce alanında kaldı; Fârâbî'nin tek uyarlaması onun İslâm ve Eflatun'un Devlet'inin ideal yöneticileri arasındaki sentezidir. Fârâbî Eflatun'un siyasî görüşlerini, kıyas yoluyla bile olsa hiçbir zaman mevcut İslâm devletlerine uygulamamıştır.

İbn Rüşd'ün Eflatun'a ilgisi iki yönlüdür: Yönetenlerin ve yönetilenlerin kemâli ve mutluluğu konusuna duyduğu teorik ilgi; Eflatun'un görüş, inceleme ve yargılarının kendi devleti için uygunluğu ve geçerliliği dolayısıyla duyduğu pratik ilgi. Fakat İbn Rüşd Fârâbî'nin kötü siyasî yapılar hakkındaki teorik tartışma ve tasvirlerinden, çoğunlukla da onun adını zikretmeden, geniş alıntılar yapmıştır. Bu, Müslüman din felsefeciler olarak her ikisinin de sahip olduğu ortak bakış açısından dolayıdır: Her ikisi de insanın amacı ve onun nasıl elde edileceği konusunda aynı görüştedir. İbn Rüşd (aklî, fikrî ve ahlâkî erdemler ve pratik sanatlardaki) dörtlü kemâl kavramını *Tahsîlu's-Sa'âde*'den almıştır, her ne kadar bunlar, dağınık da olsa, *Nikomakos'a Ahlâk*'ta bulunsalar da.[70] ibni Rüşd genelde daha özlü ve sistemlidir. Göründüğü kadarıyla

69. Bkz. Böl. 6, s. 180, dipnot 16; s. 193-4, dipnot 57-59; s. 203-4, dipnot 86-89.
70. Krş. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 2. Ayrıca bkz. ACR, s. 112 vd. ve 256.

Fârâbî'nin *Nikomakos'a Ahlâk'a* yazdığı kayıp şerhinden yalnızca bir defa,[71] bir başka yerde de *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'sinden bir defa bahseder,[72] fakat başka bir yerde gösterdiğim gibi,[73] Fârâbî'ye olan borcu oldukça büyüktür. Bölüm 6'da değinilenlere ek olarak vereceğimiz birkaç örnek bunu ortaya koyacaktır.

Şehir devletinin insanın içinde mutluluğa ulaşabileceği en küçük siyasî birim olduğu fikri *el-Medînetü'l-fâdıla*'dan gelir;[74] İbn Rüşd'ün entellektüel erdemleri incelemesi Fârâbî'nin *Tahsil*'deki[75] yaklaşımının kısa bir özetidir. İbn Rüşd kaynağını hiçbir zaman aynen kopya etmez, tersine Fârâbî'nin genellikle uzun tasvirlerini kendi derinlikli Aristo anlayışının ve Eflatun'un argümanının siyasî önemi ve uygunluğunun ışığında değiştirir ve kısaltır. Bu durum onun kusurlu devletleri incelemesinde özellikle göze çarpar. Burada o Eflatun'u daha yakından takip ederken, aynı zamanda Fârâbî'nin tasvirinden de faydalanılır.[76] Fârâbî'yle ilgili bölümde Fârâbî'nin "oligarşi" terimini kullanmadığını belirtmiştim, fakat İbn Rüşd hem bu terimi hem de Fârâbî'nin oligarşinin belirli türleri için kullandığı terimleri kullanır.

İbn Rüşd'ün *Devlet*'e yazdığı şerhin bazı pasajlarını kavrayışımız Fârâbî'ye bağlıdır, zira İbn Rüşd'ün bu eserini İbranice'ye çeviren mütercim bazen onun Arapça orjinalini ya yanlış okumuş ya da yanlış anlamıştır. Bazı durumlarda İbn Rüşd'ün Fârâbî'den ödünç aldığı ihtimali kuvvetli gözüküyor, çünkü Eflatun'un devletleri tasvir için kullandığı terimleri Galen'in siyasî yapılar mertebesine çıkardığı ihtimali pek mümkün gözükmüyor. Meselâ Fârâbî "zaruret devletleri"nden bahseder; İbn Rüşd de buna değinir-

71. Krş. ACR, s. 119.
72. Krş. A.g.e., s. 125.
73. A.g.e., ve PF, s. 171-8; ayrıca krş. M, SAIPT, PIB ve PIR.
74. *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 54.
75. *Tahsîl*, s. 26, st. 11'den s. 27'nin sonuna kadar.
76. ACR'de, notlarda birçok örnek verilmiştir: s. 283-98, özellikle s. 286, 292 vd. 296 vd.

ken, Eflatun'da böyle bir şeye rastlamayız.[77] Yine, Fârâbî ve ardından İbn Rüşd "cahil devletler"den ve "sapık devletler"den bahseder.[78] Bu bağlamda, İbn Bâcce'nin kusurlu devletler için "basit" ve "karmal" terimlerini kullandığını hatırlamalıyız. İbn Rüşd "basit" terimini ya İbn Bâcce'den, ya *Politikos*'tan ya da daha büyük bir ihtimalle *Kanunlar*'dan almıştır.[79] Onun imam-devletlerinden birinin İbn Bâcce'den geldiği kesindir. Diğeri ise belki de Fârâbî'nin *Nikomakos'a Ahlâk'a* yazdığı kayıp şerhinde bulunabilir; zira hem İbn Bâcce hem de o Fârâbî'ye atıfta bulunurlar ve Aristo orada (ana-babadan gelme tiranlar diye de olsa) Perslerden bahseder.[80] İbn Rüşd'ün "ruhbânî" devletin tiran devletine dönüşümü görüşünü her ikisinin bir sentezinden geliştirmiş olması muhtemeldir.

İbn Rüşd'ün Fârâbî'den alınan malzemeyi nasıl kullandığı, onun siyasî yapılar konusunda Fârâbî'den ayrılması noktasında görülebilir. Fârâbî tiranlığı bir karma biçim olarak görür, çünkü o ti-

---

77. *Devlet*, 369C, D'de Eflatun varlığını bizim günlük ihtiyaçlarımıza borçlu olan devletten bahseder. Bu yüzden devlet bir zarurettir. Ancak insan hayatını sürdürmek için başkalarının yardım ve dayanışmasına ihtiyaç duyduğu ve bu amaçla siyasî topluluklar oluşturmak zorunda bulunduğu halde, böyle bir insan topluluğu Eflâtun'un anladığı biçimiyle bir devlet için yalnızca bir temeldir. Zaruret bir siyasî yapı sağlamaz, ne de insanın gayesi olan mutluluğu sağlamak için yeterlidir.
78. Krş. Fârâbî için *el-Medînetü'l-fâdıla* ve *Siyâse*, özellikle *Siyâse*, s. 58-74; İbn Rüşd için ACR, s. 163 vd. ile 266 vd. ("cahil devletler"); ve 205 vd. ile 282 ("hatalı devletler"). İbn Rüşd için "cahil" ve "sapık" eşanlamlıdır. "Zaruret" kelimesi gibi "cehalet" kelimesinde de durum aynıdır; bu terim Eflatun tarafından dört kusurlu devleti tasvir amacıyla kullanılır, ancak anayasal bir terim değildir. Sadece, inanç ve eylem bakımından mükemmel olan ideal devlete nisbetle "sapma, hata, yanlışlık" anlamlarını taşır. İbn Rüşd bu terimi Fârâbî'den alsa da, onu Eflatuncu anlamda kullanır. Öyle görünüyor ki Fârâbî "cahiliye"yi her iki anlamda, yani Eflatun'un "amartia"sı biçiminde ve İslâmî anlamıyla anlamaktadır.
79. Krş. ACR, s. 205 vd. ve 282. İbn Bâcce "dört basit devlet" terimini *Tedbîr*'de kullanır (s. 9, st. 3). Ayrıca bkz. PIB, s. 201. NE'e yazdığı yorumunun son sözünde İbn Rüşd "dört ya da beş basit devlet"ten bahseder. Eflatun *Politikos*'unda (292B, 300B, 301B) "basit" ve "bileşik" devletler ayrımını yapar ve *Kanunlar*'da (693b, d) "aşırı güçlü ya da karma olmayan hükümranlıklar"a karşı uyarır.
80. Krş. NE, VIII, X, 1160b; ve yukarıdaki dipnot 53.

mokrasi ve oligarşi öğeleri içerir. Fârâbî ayrıca, servet de dahil olmak üzere şeref ve zevki birleştirir, fakat tiran devletine, servet ve bedenî zevklere elde edilmesi gereken bir tür şeref gözüyle bakan kimseleri de dahil eder. Öte yandan İbn Rüşd Eflatun'u izler; timokrasiyi oligarşiye dönüştürür ve zevk peşinde koşan kimseyi yönetici türlerine, plütokrasi ve zevk devletini de siyasî yapı türlerine ilâve eder. Böylece siyasî yapı türlerinin sayısı sekize ulaşır. Bunlardan altısı Eflatun'undur: Monarşi, aristokrasi (Eflatun'da her ikisi de ideal devletin alternatifidir), timokrasi, oligarşi, demokrasi, tiranlık. İbn Rüşd bunlara Fârâbî'den aldığı "zaruret devleti"ni, ve kendine ait olan "zevk peşinde koşanın hükûmeti"ni ekler. Tiranlığı ele alışı ise açık ve özdür, Eflatun'un izahını yakından takip eder. Fârâbî'nin melez devlet tasvirine ise tamamen zıttır.[81] Fârâbî'ye bağlılığı bazen onu tutarsızlığa sürükler; Eflatun, Aristo ve İslâm'ın siyasî görüşlerini kaynaştırmada her zaman başarılı değildir.[82]

Fârâbî'nin halife ile Eflatun'un filozof-kralı arasında yaptığı sentezi İbn Rüşd'ün kabul ettiğini görmüştük. Ne var ki İbn Rüşd ideal devlet başkanının aynı zamanda bir peygamber olması gerekip gerekmediği sorusunu cevapsız bırakmıştır.[83] Bu suskunluğa

81. Krş ACR, s. 292 ve 294.

82. Bkz. meselâ *Devlet* 554B-555A'yı ele alışı (ACR, s. 226 vd.). Burada o, servet ya da başka herhangi bir arzu amaç olduğunda, Eflatun'un plütokratik insanını plütokratik ve hedonistik (zevk düşkünü) olarak ikiye ayırır. Eflatun insanın bu "aşağı tutkuları" kendisinden uzakta tutmasını salık verir. Fârâbî'nin karmaşık ve belirsiz tasviri (*Siyâse*, s. 62 ve 69) İbn Rüşd'ün tutarsızlığının muhtemel sebebidir. Bundan başka, Fârâbî'yi takip eden İbn Rüşd, Eflatun'un alaylı demokrasi övgüsünü ciddiye alır (ACR, s. 230 (XIII, 3-4)) fakat daha sonra ardından gelen iki paragrafta (5-6) Eflatun'un kınamasını tekrarlar.
İbn Rüşd'ün Eflatun ve Aristo'yu birbiriyle ve her ikisini de İslâm'ın ideal Şeriat devletiyle bağdaştırmada başarılı olmaması belki de o kadar şaşırtıcı değildir. Ayrıca şu da mümkündür: O, ilk pasajda sadece Fârâbî'yi (*Siyâse*, s. 70, st. 20'den s. 71, st. 5'e) takip etmiş ve sonra da bir sonraki pasajda yorum yapmıştır; ya da mükemmel ve kusurlu devletlerin ortaya çıkışı hakkındaki değişik görüş ve ihtimallerin zikredilmesine kasten izin vermiştir. Benzeri bir tutarsızlık imam devleti konusunda da bulunmaktadır.

83. Krş. ACR, s. 177.

muhtemel bir açıklama İbn Rüşd'ün Hz. Muhammed'in ölümüyle peygamberliğin sona erdiğine inanmasında bulunabilir. Üstelik artık ideal İslâm devletini kurmaya ihtiyaç yoktu; o bir defa var oldu ve sona erdi, şimdi ise İbn Rüşd'ün döneminin imamdevleti, en azından gayede, kusurlu bir devletin başarabileceği kadarıyla bu ideal devlete yaklaşmıştı. Burada bir itiraz gelebilir: Öyleyse İbn Rüşd neden kanun koyuculuk vasfından vazgeçmez? Eğer Şeriat ideal siyasî idarenin kanunuysa, yeni bir kanuna ya da kanun koyucuya ihtiyaç duyulmaz. Bence bu itiraza, İbn Rüşd'ün yararlandığı Yunan kaynaklarında onsuz devletin var olamayacağı kanuna verilen öneme ve "ilk 'kanun koyucu'nun koyduğu kanunlar konusunda uzman..." olan kişinin yönetimine atıfla cevap verilebilir.[84]

Burada elimizde İbn Rüşd'e özgü bir uyarlama örneği bulunduğu için, pasajın tamamını alıntılayıp, onu kaynağı olan Fârâbî'nin *Fusûlu'l-Medenî*'siyle karşılaştırabiliriz.[85] Eflatun'un diyaloğunu Fârâbî'nin tasviriyle birleştiren İbn Rüşd *Devlet* şerhinin üçüncü bölümüne kusurlu devletlerin bir özetiyle başlar. İbranice metin zor ve belirsizdir; ne var ki, hiç tartışmasız İbn Rüşd'ün kaynağı olan *Fusûl*'e kıyasla oldukça doğru bir biçimde anlaşılabilir.[86] Tercüme şerhin çarpıcı bir özelliğini sergiler: İbn Rüşd ödünç aldığı malzemeyi isabetli ve aklı başında bir biçimde ana unsurlarına indirgeyip uyarlar ve değiştirir, daha sonra da Eflatun'un metnini yakından takip ederek detaylı bir biçimde yorum yapar.

İbn Rüşd şöyle yazar:

> Kendisinde beş niteliği yani bilgelik, kusursuz zeka, iyi ikna gücü, iyi hayal gücü, cihat[87] ve cihatla ilgili şeyleri[87] yerine getir-

84. Krş. *A.g.e.*, s. 208.

85. Bu eser için bkz. yukarıya Böl. 6, dipnot 16.

86. Ayrıntılı bir karşılaştırma bu bölümün kapsamını aşar. Ben PF, s. 174-8'de ve de yukarıda Böl. 6, dipnot 57'de bir karşılaştırma yaptım.

87. Bu kelimeler, İbn Rüşd'ün eserinin ibranice çevirisindeki müphem kelimelerin benim tahmin ettiğim Arapça asıllarıdır; ben bunlara *Fusul* ile bir karşılaştırma

me kapasitesini toplayan bir kimse yönetime getirilmişse, işte o hiç kuşkusuz meliktir ve onun idaresi gerçekten soylu bir idare olacaktır.

Fakat eğer bu nitelikler ayrı ayrı bir grup [insan]da bulunursa ve onlar bu siyasî yapıyı ortaya koyup korumada birbirlerine yardım ederlerse, o zaman onlara seçkin soylular [yani Eflatun'un *Aristoi*'si], onların yönetimine de yüce ve seçkin yönetim [yani aristokrasi] denir.

Bazen de bu devletin başkanı bu statüye yani meliklik şerefine erişmemiş bir kimsedir, fakat o ilk 'kanun koyucu'nun getirdiği kanunlar konusunda uzmandır ve iyi bir tahmin etme 'kapasitesine' sahiptir; ilk kanun koyucunun değinmediği her bir hukuki mesele ve karar (?) hakkında bu kanunlardan yararlanarak içtihat yapabilir. Fıkıh ilmi dediğimiz şey işte bu ilim grubuna girer. Ayrıca bu devlet başkanı cihat yapma[87] kapasitesine de sahiptir ve kendisine kanunların meliki denir.[88]

Bu demektir ki o mevcut Şeriat'a dayanarak içtihat yapabilir. Bu bakımdan o, peygamber olmadığı halde, bir kanun koyucudur.

İbn Rüşd *Fusûl § 53 A-C*'yi "kanunların meliki"ndeki çok önemli bir değişiklikle birlikte, kendi öz ve açık üslûbuyla yeniden yazar. Bu kural ilk şart olan felsefeye sahip olmaksızın, Fusûl C'deki şartlarla Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdıla*'sındaki ikinci devlet başkanı için gereken şartları kendinde toplar. Burada İbn Rüşd fıkıhla ilgili bir açıklama ilâve eder ve Fârâbî'nin anlatımını tümüyle açıklığa kavuşturur. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâdıla*'sında iki kişinin ortak yönetimini, yani monarşiyle aristokrasi arasında bir tür ara aşamayı düşünmüştü. Bu iki kişiden biri felsefecidir, diğeri ise ikinci devlet başkanının bütün niteliklerini kendinde bulundurur. Görünen o ki, *Fusûl § 53 D*'dekine benzeyen,

---

yaparak ulaştım. İbranî mütercim bunların hukukî ya da teknik anlamlarını kavramamış, fakat Arapça kökün temel anlamını buna kırşılık gelen bir İbranîce kelimeyle çevirmiştir.

88. Krş. ACR, s. 207 vd. ve 283.

ve yine içinde felsefî niteliğin bulunmadığı ve diğer niteliklerin de birkaç insana dağıtıldığı bu yönetim bir bakıma felsefesiz aristokrasiye benzer. Kendine özgü bir biçimde İbn Rüşd *el-Medînetü'l-fâdıla*'daki ikili yönetim fikrini ve *Fusûl*'deki bir grubun ortak yönetimi fikrini birleştirerek bunu hukuk uzmanı ile cihad yapabilen kimsenin ikili yönetimine çevirir: "Ancak bu her iki 'nitelik' tek bir kimsede değil de, cihad yapma[87] kapasitesine sahip olan bir kişide ve de bir fıkıh uzmanında[88] bulunabilir. Fakat mecburen her ikisi de yönetime katılacaktır, tıpkı birçok müslüman sultanların örneğinde olduğu gibi."[89]

Bu ifade iki sebepten ötürü önemlidir: Birincisi, (felsefecide ısrar etmese de) Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdıla*'sındaki iki kişinin yönetimini, halifeden fıkıh uzmanlığı, içtihat yeteneği ve cihad vazifesini isteyen Şeriat'a dayanan İslâm yönetimine uyarlayarak yönetimi İslâm'a yaklaştırır. Kuşkusuz Fârâbî aynı şeyi *Fusûl*'de düşünmüştü, fakat bunun uygulanması zordu, çünkü o, otoriteyi, her biri gereken şartların bir kısmını taşıyan bir grup insana devrediyordu. İkincisi, kendi dönemindeki "birçok Müslüman melik"in içinde bulunduğu benzeri bir duruma işaret eden İbn Rüşd böyle bir iki-kişili yönetimin İslâmî niteliğini ortaya koyar. el-Merrâkuşî'nin "Muvahhidlerin Tarihi" adlı eserinden biliyoruz ki, Muvahhid halifesi Ebû Yakup Yusuf fıkıh âlimlerinden cihatla ilgili bütün hadisleri toplamasını istemiş ve bunları Hıristiyanlara ve hâlâ Muvahhid yönetimini kabul etmeyen bazı Murâbıtlara karşı yaptığı savaşlarda kendisine rehber olması için *Kitâbü'l-Cihâd* adlı eserde toplanmıştı. İbn Rüşd buna işaret ediyor olabilir. Ayrıca bu bize aynı halifenin taklide, yani içtihada değil de bir otoritenin görüşüne dayanmaya karşı verdiği mücadeleyi de hatırlatır (içtihat "kanunların meliki"nde bulunması gereken bir niteliktir).

---

89. A.g.e., s. 208 vd. Fârâbî'nin *Medînetü'l-fâdıla*'daki ortaklaşa yönetimi bize *Politikos*'u hatırlatır: Felsefeci "tiran"ı tavsiye eder.

Bütün bunlardan açıkça görülüyor ki İbn Rüşd güçlü Fârâbî temeli üzerine binasını kurdu. O, Eflatun ve Aristo'yu iyi bir biçimde kavrayarak incelemiş bulunan Fârâbî'nin teorilerini yüklenmek için gereken sistemli ve açık bir zihne ve ciddi bir pratik siyasî tecrübeye sahipti. Bu derin bilgi ve siyasî gerçekçilik onun ödünç aldığı malzemeyi eleştirerek ve sistemli bir biçimde dönüştürmesini ve böylece aynı zamanda hem İslâmî hem de Eflatunî olan bir siyaset felsefesi kurmasını mümkün kıldı. Kuşkusuz Muvahhid İslâm'ının farklı iklimi İbn Rüşd'ün Şeriat'ın Nomos'a üstünlüğünü ve siyasî önemini daha açık bir şekilde kavramasından ve vurgulamasından en azından kısmen sorumludur. Aynı zamanda İbn Rüşd sadece Müslüman devletleri değil, lâik bir devleti de daha iyi kavrayabilmek için *Devlet* ve *Nikomakos'a Ahlâk*'ı inceledi ve bunlara şerh yazdı. Onun ideal devlet başkanında peygamberlik niteliğinin gerekliliğinden şüphe etmesinde bu eserlerin de katkısı olabilir. İbn Rüşd'ün siyaset felsefesindeki bütün bu unsurlar, onun mevcut İslâm devletlerini eleştirisiyle birlikte, bir ölçüde İbn Haldun'a işaret eder.

Fakat İbn Rüşd ne İbn Haldun'un ne de İbn Tıktaka'nın anladığı türden bir güç-devleti kavramına ulaşmıştır.[90] Çünkü "Devlet'in Aklı" onun siyasî düşüncesinin temeli ve merkezi değildir; devletin çıkarları siyasetin belirleyici öğesi değildir. İbn Rüşd'ün nihaî amacı Allah'ın kanunu altında bütün vatandaşların, felsefeciler kadar işçilerin de mutluluğudur. Ortak özelliklerine ve güçlü yakınlıklarına rağmen ilahî vahiy kanunu (İslâm'ın Şeriat'ı) ile beşeri kanun Nomos arasındaki farkı İbn Rüşd diğer Felâsife'den daha açık bir biçimde görmüştür. Ancak şu da unutulmamalıdır ki onun zihni ve yorumları bir ölçüde, hakkında yorum yaptığı metin tarafından etkilenmiş ve sınırlanmıştır. Kendi orijinal, "teorik" polemik eserlerinin tersine, siyasetle ilgili eserleri genellikle yorumlardan oluşur.

---

90. Bkz. yukarıya Böl. 3.

İbn Rüşd'ün bilincinde olduğu diğer bir farklılık Şeriat'ın üstün niteliğini tekrar vurgular. İbn Rüşd erdemleri geliştirmesi için tasarlanan eğitimde mitoloji ve masalların kullanımına karşıdır, ve bu erdemleri elde eden birçok kimsenin yalnızca dinî kanunlarca yönlendirildiğini vurgular.[91] Bu demektir ki, Şeriat her şeyi kuşatır, ve —mümkün olduğu kadarıyla— ahlâkî ve fikrî mükemmelliğin elde edilmesi için insanın bilmesi gereken her şeyi ona öğretir.

Seçkinler ve kitleler arasındaki ayırım burada daha fazla önem kazanır. Çünkü Eflatun gibi İbn Rüşd de kitlelerin hakikatı çıplak gözle göremeyeceklerine, ve onların burhana değil, fakat sadece iknaya açık olduklarına inandı. Bununla birlikte o, kitlelerin anlama kapasitesinin ötesinde bulunduğu ve hatta onların imanına zarar verebileceği gerekçesiyle vahyin gizli ve batınî anlamını her ne kadar kitlelerden saklasa da, yine de Şeriat'ın hakikatı her üç sınıf insana açık bir biçimde içerdiğinde ısrar eder.[92] Allah ve ahiret hakkındaki temel öğretiler herkes için gayet açıktır ve herkes tarafından da kabul edilmelidir. Onları inkâr eden kimse kâfirdir. Doğru inanç, akîde ve davranışlar herkese, felsefeciler kadar kitlelere de mutluluk getirir. İslâm hukuku ile Eflatun'un hukuku arasındaki temel farklılık işte burada yatar. Vahyin hakikatı Felâsife tarafından asla sorgulanmamıştır. Fakat İbn Rüşd Eflatun'un efsane ve masallarını sorguladı. Bu efsane ve masallar hitabete ya da diyalektiğe dayanan bir delili temsil ederler,

91. Krş. ACR, s. 250 vd.

92. S. Van den Bergh (*a.g.e.* c. II, s. 98) bu üç sınıfı Aristo'nun *Metafizik* (A, 3. 995 a, b)'ine dayandırır: "Sadece matematiksel ispatı kabul edenler, örnekle ispatı kabul edenler, ve şiir iktibası yoluyla ispatı kabul edenler". Fakat İbn Rüşd'ün "kitlelerin dini, fıkıhçıların dini ve felsefecilerin dini olmak üzere üçlü din" kavramının Stoacı teoriden geldiğini düşünür. Van den Bergh ayrıca "şairler, hukukçular ve felsefeciler" biçiminde bir ayırım yapan Plutarch'ı da iktibas eder. Biz İbn Rüşd'den biliyoruz ki, üç sınıf delil (hitabete, diyalektiğe ve burhana dayanan deliller) sırasıyla kitlelere, fıkıhçı ve kelâmcılara, ve metafizikçilere aittir, fakat her üç grup da tek ve aynı dini paylaşır.

ve onun için İbn Rüşd onlar hakkında yorum yapmaz. Meselâ, Eflatun'un ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşleri hakkındaki yorumunun sonunda şöyle der:

> Onuncu kitapta yazılan şey bu bilim için gerekli değildir. Zira o bu kitabın başında, şiir sanatının 'nihai' bir amacı bulunmadığını, ve ondan kaynaklanan bilginin gerçek bilgi olmadığını... açıklar. Bundan sonra o, içinde ruhun ölümsüz olduğunu açıkladığı hitabî ya da diyalektik bir delil getirir. Daha sonra ise bir hikâyeyle mutlu, adil ruhların elde ettiği mutluluğu, sevinci ve acı çeken ruhların elde ettiği şeyi tasvir eder. Fakat bu masalların bir sonucunun olmadığını biz birçok kere bildirdik. Çünkü onlardan doğan erdemler gerçek erdemler değildir....[93]

İbn Rüşd bir karşılaştırma yaparak devam eder: "Bununla birlikte görüyoruz ki, birçok insan kendi dinî kanun ve kurallarına sarılır; bu tür masalları yoktur, fakat bu masallara sahip olan kimselerden aşağı seviyede değildirler."

Eflatun'un masal ve efsaneleri, özellikle de 10. Kitap'ın Er efsanesi ispat edilemez, fakat vahyin ispatı herkese açık olan ve onun doğruluğuna inananlar için bir mutluluk ve mükemmellik rehberi olan "değerli kitap" Kur'an'dadır. Kitleler ona zahirî anlamda inanırlar; onun batınî, gizli anlamı ise felsefeciler içindir. Müslüman felsefeciler İslâm'ın temel kelâm kavramlarını anlamada felsefî ya da batınî bir yoruma başvurma derecelerinde birbirlerinden farklılaşmış olabilirler. Daha önceki bir bölümde belirttiğim gibi, belgelere dayanan açık delillerin yokluğunda, ahiret hayatı ya da oradaki ödül ve ceza gibi önemli doktrinleri Felâsife'nin nasıl anladığını öğrenmek oldukça zordur. İbn Bâcce ahiret hayatı hakkında gayet açıktır, fakat diğerleri öyle değildir. Eğer üç polemik eserindeki ve *Devlet* şerhindeki samimiyetinden şüphelenseydik, İbn Rüşd'ün çok kurnaz bir münafık olduğuna inanabilir-

93. Krş. ACR, s. 250 ve ayrıca bkz. s. 300.

dik. Bununla ilgili bir örnek, şerhin İbranîce tercümesinden anlayabildiğimiz kadarıyla, onun mutlu ve acı çeken ruhlar hakkında şerhinde yazdığı ve az önce iktibas ettiğimiz pasajda ve de *Fasl*'da aynı terimleri ("öte dünyadaki mutluluğun ve mutsuzluğun [ya da acının] bilgisi") kullanmasıdır. Eflatun'da bir "efsane" olan şey, Şeriat'ta "gerçek bilgi"dir.

Felâsife'nin *Devlet*, *Kanunlar* ve *Nikomakos'a Ahlâk*'tan bildiği kadarıyla, Yunan devletinin yapısı ve hayatı Nomos'a göre öyle bir biçimde tasarlanıp düzenlenmiştir ki, yalnızca filozof-krallar en yüce kemali ve mutluluğu elde eder. Muhafızlar uygun bir biçimde eğitilir ve sayılır; kitleler de bu iki üstün grubun amaçlarına ulaşmalarını sağlar. Yine de bu Eflatun'un görüşüdür ve unutmamalıyız ki, Felâsife Eflatun ve Aristo'yu en azından kısmen de olsa onların antik yorumcularının gözüyle gördü. Plotinus, Proclus ve Porfirius dinî yaklaşımlarında Felâsife'ye daha yakındılar.

Özetlemek gerekirse: Hilâfette ideal İslâm devleti vardır ve orada, hayatî doktrinleri nasıl yorumlarlarsa yorumlasınlar, bütün Müslümalar iman ve amelde birleşmiş ve eşittir. Nebevî vahiy kanununa göre, her iki dünyada mutluluk amacına ulaşmada felsefeciler mü'min kitlelerden daha iyi bir konumda değildirler. Bu ikili mutluluğun elde edilmesinin onların mizacı ve yeteneğince etkilendiği, ve ferdin tabiî yeteneklerini ve fırsatları kullanmasına, Allah'a ve Müslüman din kardeşlerine karşı olan sorumluluklarını yerine getirmesine bağlı olduğu doğrudur. Felâsife Yunanlı felsefecileri Yunan halkından ayıran geniş boşluğun bir benzerinin, entellektüel açıdan, Felâsife ile Müslüman kitleler arasında da var olduğunu düşünmüş olabilir. Fakat buna rağmen Allah'ın huzurunda bütün Müslümanların eşit olduğunu ve mutluluktan kendi paylarını almaya haklarının bulunduğunu hiçbir zaman inkâr etmemiştir.

Her üç insanın temel İslâm ilkelerini zahirî anlamıyla kabul etme mecburiyetinde ısrar ettiğinde, Şeriat'ın Nomos'a üstün olduğu iddiasını bu mecburiyete dayandırdığında İbn Rüşd'ün nis-

bî "sünnî"liğinden (orthodoxy) kuşkulanmamızı gerektirecek bir sebep göremiyorum. İbn Rüşd bu konuda, kendisini geleneğin dışında tutan rasyonalist sufî İbn Bâcce bir yana, diğer bütün Müslüman felsefecilerden daha ileri gider. Bu noktada İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün modern araştırmacılar arasında güçlü ve yaygın bir görüş ayrılığı vardır. İslâm siyaset düşüncesini ilgilendirdiği kadarıyla bu durum, İbn Rüşd'ün Eflatun'un siyaset felsefesini inceleyerek çıkardığı sonuçlar ya da Eflatun'un öğretisini çağdaş İslâm'ın siyasî meselelerine gerçekçi bir biçimde uygulaması kadar önemli değildir. İbn Rüşd'ün Şeriat'a ve özellikle peygamberliğe gelenekçi yaklaşımından çok, onun Şerh'inin bu niteliği onu kendinden öncekilerden ayırır. Eflatun'un önemli birçok noktada farklı olan görüşlerini kendi uygarlığına ciddiyetle uygulaması onun orijinalliğini ortaya koyar. İslâm siyaset düşüncesi tarihi için bu, onun Fârâbî'ye aşikâr bağımlılığından çok daha önemlidir. Fârâbî'nin Eflatun'a yaklaşımı İbn Rüşd'ün anlatımını ne kadar çok etkilese de (ki bu kayda değer bir etkiydi), onun Eflatun'un siyasî görüşlerinin geçerliliğini ve güncelliğini anlamasına yardım eden şey, onun Muvahhid ve Murâbıt devletlerinin idarelerinin içyüzünü iyi kavramasıydı. Eflatun ve Aristo'yu derinden kavraması sonuçta İslâm devletini daha iyi anlamasını ve onun yapısını ve değişimini daha doğru bir biçimde tahlil etmesini mümkün kıldı. Onun hukuk, ve siyasetle bağlantılı olarak hukuk temelleri üzerinde Şeriat'ın siyasî karakterini ve önemini derinden ve zekice değerlendirmesini de buna eklemeliyiz. Bu bölümde birçok defa vurgulandığı gibi, ona bunu Eflatun ve Aristo'yu incelemesi öğretti. Ellerindeki burhana dayanan delil dolayısıyla Felâsife'nin Şeriat'ın tek muhafız ve yorumcuları olduğu iddiasının desteğinde Felâsife'yi savunması İbn Rüşd'ün (aynı iddiada bulunan) kelâmcıları ideal devlet için bir tehlike ve tehdit oluşturan Eflatun'un Sofistleriyle özdeşleştirmesi göz önünde tutulursa siyasî bir önem kazanır. Bu açıdan İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinin bütünlüğü açıkça göze çarpar: O, onun *Devlet* ve *Niko-*

makos'a Ahlâk'a yazdığı şerhleri ve üç polemik eserini *Fasl-Damîme*, *Menâhic* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü birbirine bağlar. İbn Rüşd'ün çağdaş İslâm devleti ve toplumunu *Devlet*'e dayanarak aklı başında eleştirisi felsefecinin siyasî hayata katkısıdır; bu, kadı ve doktorluk hizmetinin yanında, onun medeni-siyasî (civic) görevlerinin yerine getirilmesidir.[94]

Devlet'e yazdığı şerhin sonunda patronu ve efendisine sunduğu teşekkürler, onun korunması için ettiği ve *Damîme*'nin giriş cümlelerini oluşturan dua övgüden ve bir lütuf beklentisinden çok daha ötede bir anlam taşır. Çünkü İbn Rüşd'ün kendilerine hizmet ettiği iki Muvahhid halifesinin de felsefeyle yakından ilgilendiği iyi bilinmekteydi ve İbn Rüşd imam-devletini tartışırken hiç kuşkusuz bu iki halifeyi düşünüyordu. Bu bağlamda daha önce bu bölümde *Fasl*'dan iktibas edilen bir pasajı hatırlarsak, orada İbn Rüşd "yönetimin başındaki otoriteyi" felsefeyi ve İslâm'ın temel öğretilerinin halka öğretilmesini teşvikinden dolayı övüyordu. Eflatun'dan biliyoruz ki, doğru akîde ve inançlar refah devleti için adalet kadar vazgeçilmezdir. İbn Rüşd Eflatun'un bu görüşlerini tümüyle İslâm devletine uyarlar. Hatta bunlar orada daha da önemlidir, çünkü teorik ve pratik bilgisiyle Şeriat, vatandaşlann bu dünyadaki refahını ve öbür dünyadaki mutluluğunu sağlar. Kısacası Şeriat'ın amacı, Aristo'nun tanımladığı, Fârâbî ve daha sonra gelen bütün Felâsife'nin tekrarladığı siyaset bilimini de içeren felsefenin amacıyla özdeştir.

İbn Rüşd'ün siyaset bilimine ve (hikmetle ahlâkî erdemin bir bileşimi olarak) siyasî erdeme olan yoğun ilgisi Aristo'nun şu ifadesine yazdığı uzun yorumdan bellidir: Tıp sağlık üzerinde otorite olmadığı gibi, sağduyu da hikmet üzerinde otorite olmadığı için, siyaset bilimi tanrıları yönetmez, çünkü o devlette bulunan her şeyi düzenler. "Her şey" kuşkusuz dinî ibadetleri de içerir. Aris-

94. Siyaset düşüncesinin pratik yönüyle ilgili bir inceleme için bkz. benim PIR, s. 246-53.

to'nun siyaset biliminden bahsetmesi Aristo'nun —*Nikomakos'a Ahlâk*'ının başındaki— siyaset tanımını İbn Rüşd'ün şu şekilde yeniden ifade etmesi için yeterli bir sebepti: "Genel siyasî yönetim, yani devletleri yönetme sanatı devletteki bütün diğer iradeleri, yani bu sanatın altında bulunan sanatları yöneten iradedir. Çünkü o, altındaki sanatlara ne yapmaları gerektiğini emreder."[95] Her nerede "siyasi" terimi geçerse, Aristo'nun genişçe açıkladığı görüşleri yansıtan İbn Rüşd, onun ortak iyilik için ortak çaba gösteren insan topluluğu için önemini açıklar.[96] İslâm'daki ibadetler dostluğu geliştirir, çünkü onlar ferdin diğer Müslümanlarla birlikte yapması gereken görevleri temsil ederler. İbn Rüşd, hasat zamanındaki şükür törenlerinin ve kurban törenlerinin "medeni" niteliğini ve sosyal etkisini vurgularken Aristo'ya belirli bir yakınlık hissetmiş olmalı.[97]

Sonuç olarak, bir kere daha işaret edelim ki, hukuk ve adalet kaygısı Müslüman felsefeci ile onun Yunanlı üstadları arasındaki ortak zemini oluşturmuştur. Bu zemin onun Yunan pratik felsefesini İslâm'a ve zamanın İslâm devletine uygulamasını, felsefenin Yunan'a getirmesi umulan şeyi, yani en yüce iyiliği Müslüman'a garanti etmede eşsiz bir imkâna sahip olan Şeriat'ın siyasî karakterini vurgulamasını mümkün kılmıştır.

---

95. NE, VI, XIII, 1145 a ile ilgili olarak krş. Camb. elyazm. Add. 496, f. 90 a.
96. Devlet topluluğunun bir parçası olarak topluluklarla ilgili olarak krş. *a.g.e.*, f. 115 a ve NE, VIII, IX, 1160 a. İbranice tercümeye göre, İbn Rüşd Aristo'nun "koinonia"sı için "ortaklık" terimini kullanır. Ayrıca bkz. yukarıdaki dipnot 4 ve ACR, s. 214 ve 287 vd.
97. Krş. *a.g.e.*, İbn Rüşd "kurban törenlerini" "hac törenleri" olarak açıklar. Öyle sanıyorum ki, İbranice "haggim" Arapça'daki "hacc"ın bu dile aktarılmış biçimidir. Latince karşılığı "Pascha"dır.

10. Devvânî[1]: Uygulama ve Kaynaştırma

Bir grup olarak Felâsife, gelenekçi çevrelerdeki siyaset düşüncesini pek fazla etkilemedi. Bir ölçüde bunun sebebi şuydu: Onların siyaset felsefeleri düşmanlık ve muhalefete yol açan genel felsefelerinin bir parçasıydı. İbn Haldun'un onların siyaset düşüncesini eleştirisini görmüştük, ancak şunu akıldan çıkarmamalıyız ki, onun Felâsife'nin yazdıkları konusundaki bilgi-

1. *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Farsça metinleri konusunda yardımını esirgemeyen meslektaşım G. M. Wickens'a minnettarım.
Muhammed b. Esat Celâleddin ed-Devvânî 1427 yılında, babasının kadılık yaptığı Devvan'da doğdu ve 1501'de öldü. Fars kadısı oldu ve Şiraz'daki Medreset-i Eytam'da hocalık yaptı. İçlerinden birisi Tûsî'nin pratik felsefe üzerine yazdığı eserinin bir uyarlaması olan birçok felsefî yorum ve risale yazdı. Ayrıca aralarında el-Îcî'nin akaidine yazdığı bir şerhin bulunduğu kelâm kitapları yazdı ve bize çok sayıda tasavvuf eseri de bıraktı. Aslında Tûsî İslâm siyaset düşüncesiyle ilgili bu kitabımızda kendi başına ele alınmayı hak ettiği halde, ben onun katkısına onun özetçisi ve tanıtıcısı Devvânî aracılığıyla yaklaşmaya karar verdim. Tûsî İbn Rüşd'ün ölümünden sonra İslâm felsefesinin gerileme içinde olduğu bir zamanda yazsa da, hâlâ bir felsefeci olarak ve Felâsife üslûbuyla yazar. Tûsî'den iki yüzyıl ve İslâm dünyasının siyasî ve manevî iklimindeki önemli değişikliklerle ayrılan Devvânî akıcı ve basit bir üslûpla ve eklektik bir uzlaştırıcı olarak yazar, ve Kuran ve Hadis'ten yaptığı alıntılar ve Eflatun ve Aristo'dan aldığı uygun deyişler yoluyla geleneksel inanç ve akidelerin hoş ve ilginç bir karışımının bir parçası olarak felsefeyi saygın ve kabul edilebilir kılmada başarıya ulaşır.

si yetersiz ve oldukça yüzeyseldi. Üstelik Gazâlî'nin felsefe karşıtlığından da etkilenmişti.

Öte yandan, Mâverdî ve İbn Teymiyye gibi fıkıhçıların hilâfet ya da imametin varlık sebeplerini incelemesi bir ölçüde Felâsife etkisini yansıtır. Bu tamamen olumsuz değildir —en azından İbn Teymiyye örneğinde— ve anayasa teorisi konusunda yazan yazarların Felâsife'yi göz önünde bulundurma ihtiyacını hissettiklerini gösterir. Ne var ki ana engel, hiç kuşkusuz, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu nübüvvet teorisiydi. İbn Sînâ ve özellikle de İbn Rüşd gibi siyaset felsefelerini nebevî kanun koyucunun kanunu etrafında inşa eden bazı Müslüman felsefeciler bir uyuşma alanı kurdular. Bu alan İbn Teymiyye[2] Devvânî gibi bazı gelenekçi Müslüman düşünürlerin Felâsife'nin siyasî görüşlerinin bazılarını kendi düşüncelerine katmasını mümkün kıldı. Bu benim şu iddiamı doğrular gözüküyor: Siyaset felsefesi sahasında bir yanda Eflatun ve Aristo öbür yanda da Felâsife, İbn Teymiyye ve Devvânî arasındaki ortak zemini sağlayan şey kanunun merkezî konumudur.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün İslâm felsefesinin merkezi meselesi —"nebevî vahiy kanunu ile felsefe arasındaki uyum"— bağlamında hukuk meselesini nasıl ele aldıklarını; İbn Sînâ'nın bir senteze doğru kararlı adımlarla nasıl yürüdüğünü ve iki yolu bir Hakikat'te birleştirmede İbn Rüşd'ün başarıya nasıl yaklaştığını önceki bölümlerde göstermeye çalıştım. İbn Rüşd geleneksel bir nübüvvet görüşü olan kendi kelâm öncülünden vahyin kanun biçimindeki felsefî bir yorumuna ulaştı. Bana göre o "felsefe ve vahiy kanunu arasındaki uyumu" mümkün olduğu kadarıyla *Faslü'l-Makâl*'inde başarmıştır. (Mümkün olduğu kadarıyla diyorum, çünkü tam bir mantıkî tutarlılık ve entellektüel dürüstlük içerisinde iman ve akıl arasında mutlak bir uyuma varmak bana imkânsız gözüküyor. İman bizim hür irademizin bir eylemidir; o bir sıçramayı gerektirir. Akabinde ise entellektüel konum önceki varlığından

2. Bkz. Böl. 2'deki ilgili kısım.

farklıdır, çünkü aklın mutlak hakimiyeti burhanla ulaşılamayan doktrinleri bizim kendi irademizle kabullenmemizle sınırlandırılır.) Allah bilgi ve aşkı içinde mutluluk ve mükemmellik arayışındaki ortaklıklara rağmen, felsefeci ve gelenekçi arasında vahye yaklaşımda her zaman bir farklılık bulunmak zorundadır. Tutarsızlık işte buradan gelir, ancak bu tutarsızlık samimiyetsizlikle karıştırılmamalıdır.

Bu tekrara ihtiyacımız vardı, eğer Ortaçağ İslâm'ıyla sınırlı kalmayan bu büyük entellektüel mücadelede Devvânî'nin yerini belirlemek istiyorsak. Devvânî'nin Yunan-Helen felsefesiyle İslâm kelâm ve fıkhı arasında tam bir kaynaşma sağladığı iddia edilirse, bu sadece yüzeysel olarak doğru olabilir. Çünkü onun, mütercimi W. F. Thompson tarafından *Practical Philosophy of the Muhammadan People* (Müslümanların Pratik Felsefesi)[3] diye adlandırılan *Ahlâk-i Celâlî* si orijinal bir düşünürün eseri olmayıp, Nasireddin Tûsi'nin ortaya koymuş olduğu "pratik felsefe"nin iyi yazılmış, seçmeci bir özetidir. Fakat yine de o, Tûsî'nin önceki Müslüman yazarların ahlâk, iktisad ve siyaset üzerine yazdıklarından büyük ölçüde etkilenen *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinin bir "edisyon"u da değildir. Devvânî'nin katkısı Tûsî'nin tam anlamıyla felsefî eserini İslâm öğretisine yetenekli bir biçimde uyarlamasıdır. Doğal olarak Tûsi Eflatun ve Aristo'ya ait görüşleri, özellikle de hukuk (law) kavramını kendi İslâmî çevresine uyarlar. Devvânî ise Tûsî'nin eserini özetler. Böylece, bir kelâmcı ve fıkıhçı olarak onu geleneksel İslâm'ın iklimine sokar. Bu da onun İslâm siyaset düşüncesiyle ilgili bir çalışmada incelenmesi için yeterli bir sebep oluşturur.

---

3. 1839'da Londra'da basıldı. Thompson sık sık özetler ve uzun pasajları atlar. Notları, özellikle de Çiçero'ya yaptığı referanslar ilginçtir, çünkü İslâm felsefesi üzerindeki Stoacı etki güçlü olup Stoacılar sık sık Felâsife'ye Eflatun ve Aristo'nun metinlerinden daha yakındırlar. Aristo'nun *Politika*'sına yaptığı atıflar yanıltıcıdır, zira bildiğimiz kadarıyla, Felâsife bu eseri bilmiyordu. Fakat var olan paralellikleri göstermesi açısından bu atıflar öğreticidir. Aynısı Felâsife'nin kesinlikle tanımadığı Çiçero için de geçerlidir. Ne yazık ki, Stoacıların ve Felâsife'nin yararlandıkları ortak yunan kaynakları elimizde bulunmamaktadır.

Üstelik o bir yazar olarak tek başına değerlendirilmeyi de hak eder. Yaptığı uyarlama orijinal eserle karşılaştırılırsa bu durum açıkça göze çarpar. Yazarın üslûbu sade, akıcı ve durudur; sonuçta genellikle Tûsî'nin düşüncesini iyice açıklığa kavuşturur, hatta bazen tartışmanın inceliğini ve tamlığını kaybetme pahasına olsa da. Yazılanların güncelliği ve önemi aşikârdır; bu Tûsî'nin yazdığının özetinde kendini gösterir. Burada Devvânî Yunan ortamıyla ilgili konuları atlar, Hadis, Siyasetnâme edebiyatı ve İslâm tarihinden seçilen örneklerle felsefî tartışmayı hafifletir ve kolaylaştırarak tabiî ki Kur'an'dan da alıntılar yapar. Devvânî Tûsî'nin terminolojisini ve düşüncesini de bilerek bazı değişikliklere uğratır. İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*'sinde, İbn Rüşd'ün *Fasl*'ında ve Eflatun'un *Devlet*'ine yazdığı şerhte Şeriat üzerindeki vurgusu, Devvânî'nin adil yönetim, hakkaniyet ve insanın mutluluğu ile kemalinin teminatçısı olarak ilahî vahiy kanununun üstün otoritesi üzerinde ısrar etmesini kısmen açıklayabilir.

Birkaç örnek onun Tûsî'yi gelenekçi İslâm düşüncesine uyarlamasını, aynı zamanda Eflatun ve Aristo'nun görüşlerinin İslâm'la bağdaştırılmasını açıklayabilir.

Devvânî ahlâk, iktisat ve siyaset bölümlerine sahip olan Tûsî'nin eserindeki düzenlemeyi izler. Bu eserin ilk bölümü Miskeveyh'in *Kitâbü't-Tahâre*'sine dayanır[4]; ikinci bölüm Tûsî'nin İbn Sînâ'ya bağımlı olan *Bryson* versiyonudur.[5] Bizi en çok ilgilendiren siyaset üzerine olan üçüncü bölümü ise büyük ölçüde Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'sine borçlu-

4. Bkz. C. Brockelmann, *EI*, ed-Devvânî. Ayrıca krş. GAL, c. II, s. 217. Ayrıca Tûsî için bkz. yukarıda Böl. II, dipnot 86 ve 113. Ben *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin 1952'de yayımlanan (buradan itibaren T diye atıfta bulunacağım) Lahor baskısını ve *Ahlâk-ı Celâlî*'nin (Kalküta, 1911) M. K. Şirazi tarafından yapılan edisyonunu (buradan itibaren D biçiminde atıfta bulunacağım) kullandım.

5. Bkz. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Heidelberg, 1928), s. 104 vd. Tûsî İbn Sînâ'nın ahlâk, iktisat ve siyaset biçimindeki pratik felsefe ayrımını benimser. Krş. yukarıdaki Böl. 5, dipnot 10.

dur. Fakat Tûsî bir kopyacı değildi, onun Eflatun'un *Devlet*'ini ve Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ını ilk elden tanıdığına dair elimezde birçok alâmet vardır.

Tûsî'yi takip eden Devvâni Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlâk*'ındaki adalet kavramını ilginç ve kendine özgü bir biçimde İslâm'a uyarlar. Para (*nomisma*) kelimesinin gelenek (nomos) kelimesinden türediğini kabul ederek, *Nomos*'a standardı (ölçüyü, ayarı) sağlayan bir *İlâhî kanun* anlamını verir. Zira gerekli aracı başka bir biçimde belirleyerek hakkaniyeti sağlamak oldukça zordur.[6] Böylece bir araç gereklidir, çünkü insan tabiatı gereği siyasî bir varlıktır, ve hayatın ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlarla işbirliği yapmak zorundadır. Siyasî topluluğun bu biçimde meşrulaştırılmasına Fârâbî'den bu yana aşinayız. Tûsî ve Devvânî bunu üçüncü bölümün başında tekrar kullanır. Görünen o ki, Felâsife içerisinde başka hiçbir kimse siyasî topluluğu, hakkaniyetin sağlanması için bir değişim aracı olarak paranın ortaya çıkışının sebebi olarak görmedi. Devvânî'ye göre adalet üç şeyle korunur: "İlahî" Şeriat, adil yönetici ve para. Tûsî'de ise bunlar ilahî kanun (nâmûs ilâhî), beşeri yönetici ve paradır. "Felsefeciler ortaya koymuştur ki, en büyük *nâmûs* Şeriat'tır, ikincisi Şeriat'a uyan sultandır - çünkü *din* ve *mülk* ikiz kardeştirler-, ve üçüncü *nâmûs* ise paradır."[7] Devvânî'ninkiyle karşılaştırılırsa Tûsî'nin metninin ilginç ve önemli değişiklikler taşıdığı görülür. İlk olarak, Devvânî'nin "felsefeciler"den bahsettiği yerde, Tûsî şu sözlerle Aristo'ya atıfta bulunur: "*Kitab-ı Nikumaçiya* 'ya göre en büyük *nâmûs* Allah'ın huzurundandır." Tabiî ki Devvânî bunu "... Şeriata çevirir, ve böylece tümüyle İslâm'a uyarlar. Aynı şeyi "ikinci *nâmûs* " için de yapar. Burada kaynağı sadece şunu der: "İkinci nâmûs en büyük olanıyla aynı türdendir." Tûsî ne sultana ne Şeriat'a değinir. Fakat üçüncü bölümde ikinci namûsû "yönetici" (*hâkim*) diye ad-

6. Krş. NE, V, V, 1133a'ya dayanan D, s. 52/T, s. 117.
7. D, s. 53/T, s. 117.

landırır. Burada Devvânî'nin daha sonraki pasajla uyuşması için Tûsî'nin metnini değiştirmiş olması mümkündür; Tûsî'yi yorumlayan Devvânî aynı zamanda kendi sözüne farklı bir İslâmî renk ve anlam katmıştır. Daha sonra Devvânî felsefecilerin *nâmûs*'la "yönetim ve hükûmet"i (*tedbir ve siyâse*)[8] kastettiklerini açıklar. Destek olarak Kur'an'dan alıntı yapar: "Kitap" Şeriat'a; "ölçü" paraya; "demir" ise yöneticinin kılıcına işaret eder.[9] Üç tür mütecâviz üç tür adalet teminatçısına karşılık gelir; bunlar Allah'ın kanununa boyun eğmeyen kâfir ve günahkâr; yöneticiye karşı gelen isyancı; ve hakkından fazlasını isteyen hırsızdır. İlahî kanuna itaat en başta gelir.[10] Melik Şah ve Şafiî imamı Ebu'l-Meâlî Abdülmelik Cüveynî'nin hikâyesi yöneticinin ve hukukçunun yetki sahalarını göstermek için örnek olarak kullanılır. Allah'a karşı vazifeler söz konusu olduğu yerde sultan Şeriat'ın öğreticisi ve yorumcusuna danışmalıdır; dünyevî işlerde de sultanın buyruğuna boyun eğilmelidir.[11]

Devvânî, Aristo'nun üçlü adalet bölümünü İslâm'a ve İslâm topluluğuna uygular. Aristo'nun ailevî (domestic) ve siyasî adalet ayrımından özel olarak bahsetmez. Bunlardan ikincisi tabiî ve geleneksel ya da hukukî adalet olmak üzere tekrar alt bölümlere ayrılır;[12] fakat bunlar ve Aristo'nun bunları incelemesi muhtemelen zihnindedir. (Önceki bölümde İbn Rüşd'ün *Nikomakos'a Ahlâk*'ın Beşinci Kitab'ına yazdığı yorumu incelerken gördüğümüz gibi) İslâm hukukunda "Allah'a karşı görevlerimiz" (ibâdât) ile "insanlara karşı görevlerimiz " (muamelât) arasında önemli bir ayrım yapılmıştır. Öyle görünüyor ki, Devvâni sosyal görevleri, Aristo'nun

8. A.g.e., Thompson bu iki terimi yanlış bir biçimde "disiplin ve düzeltme" diye çevirir. "Şeriat"ı da "Kurum" biçiminde tercüme eder.
9. A.g.e., Alıntı Sûre (57:25)den gelir. Tûsî yalnızca ayeti aktarırken Devvânî onu açıklar da.
10. Krş. a.g.e., D, s. 53/T, s. 118.
11. Krş. D, s. 54 vd. Buna T'de rastlamıyoruz.
12. Bkz. NE, V, VI, VII.

siyasî adaleti alt kısımlara ayırması gibi ayırmaktadır. Dinî görevleri Aristo'nun ailevî (domestic) adaleti anlamında kavramaktadır. Allah, hakkı olarak bizim itaatimizi ister: O Yaradan'dır, biz de O'nun yaratıkları. Devvânî bu dinî itaati Aristo'daki evlâdın itaatı kavramının ve dolayısıyla efendi-köle ilişkisinin dengi olarak görür. Bir yandan yöneticilere, alimlere ve imamlara itaat ve ticarî işlerde güven ve dürüstlük, öte yandan da mali borçlarını kabul edip ödeyerek bizden önce gelenlere saygıyı vurgulayarak vatandaşlar olarak diğer insanlara karşı olan görevlerimizi ikiye ayırır.[13]

Kur'an'a dayanan Şeriat her üç türü de içerir. Şeriat'ı inceleyen çağdaş felsefeciler onun pratik felsefenin tamamını kapsadığını görürler ve bu yüzden kadîm felsefecilere ve kitaplarına sırtlarını dönerler.[14] Yöneticinin adaleti tebaasının adaleti için vazgeçilmezdir. Bunu uygun bir Hadis ve Abdullah b. el-Mübarek'in yöneticinin doğruluğunun bütün yaratıkların yararını sağlayan emin bir araç olduğunu belirten bir sözü destekler.[15]

Bu örnekler Devvânî'nin eski ve çağdaş felsefeyi Kur'an, Hadis ve Siyasetnâme'lerdeki hikâyelerle nasıl kaynaştırdığını gösterir. Böylece o entellektüel açıdan tatmin edici olan ve geleneksel açıdan da reddedilmeyen ilginç ve renkli bir siyaset düşüncesi sunar. Bu kendisine gösterilen rağbetin sebebini açıklar; fakat onun felsefe ve Şeriat bileşiminin, bir otoritenin deyişiyle gözden düşmüş 'klasik' hilâfet teorisinin[16] yerine işleyen bir siyaset teorisi üretip üretmediği sorusuna gelince, ilgili edebiyatı detaylı bir biçimde incelemeden bir görüş bildirecek değilim. Şimdilik, Devvâ-

13. Krş. D, s. 57/T, s. 118.
14. Krş. D, s. 58. Bu ilginç pasaj Tûsî'de, hiç olmazsa bu bağlamda, geçmez. Bu, önceki yüzyıllarda şüpheyle ve açıkça düşmanlıkla muamele edilen Felâsife'ye iade-i itibar amacıyla verilen bir "güven oylaması" biçiminde anlaşılabilir.
15. Krş. D, s. 59.
16. Krş. H.A.R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, c. III (1948), s. 401-10; ve ayrıca H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, c. I (Oxford, 1950), s. 32.

nî'nin Tûsî tarafından etkilenen siyaset bilimi tartışmasının kısa bir açıklamasıyla ve Devvânî'nin Tûsî'den ayrıldığı önemli noktaların bahsiyle yetineceğim. Felsefenin gelenekçilikle kaynaştırılması Devvânî'nin eklektisizmiyle başarılmıştır ve Felâsife'nin siyaset felsefesi alanındaki belirli görüşleri için geçerlidir. Bence Devvânî, İbn Rüşd'ü dışarıda tutarsak, Felâsife'den çok İbn Teymiyye'ye ve onun "Şeriat'a dayanan yönetim" kavramına daha yakındır. Her ne kadar Eflatun'un "dünya-kralı"nı halifeyle bir tutsa da, tıpkı İbn Teymiyye gibi hilâfetle değil, Şeriat'a dayanan yönetimle ilgilenir. Adaletle ilgili olarak "yönetici"den bahsettiğinde onu padişah ya da sultan diye adlandırır. Şimdi onun siyaset düşüncesini daha detaylı inceleyelim.

Siyasî topluluktan bahseden Felâsife gibi Devvânî, Tûsî'yi izleyerek ona *temeddün* yani "uygarlık" adını verir. İbn Haldun'da da gördüğümüz gibi[17] *temeddün medine*'den yani "şehir-devleti"nden türer. Devvânî "*tedbîr*"i[18] "üstün yönetim" olarak tanımlar, halbuki Tûsî yalnızca "yönetim"ten (*siyâse*) bahsetmişti. Devvânî'ye göre "üstün yönetim"i sağlamak için *nâmûs* (kanun), *hâkim* (bir yönetici) ve *dinar* (para) gereklidir.[19] Tûsî zevk, servet ya da şeref gibi siyasî topluluğun kurulma amaçlarını saydıktan sonra Aristo'nun "basit" siyasî yapılarını yani monarşi, tiranlık, timokrasi ve demokrasiyi uzun uzadıya tartışır. Bunu Devvânî'de göremiyoruz.[20] Öte yandan Tûsî'ye kıyasla Devvânî terminolojide önemli değişiklikler ve önemli ilaveler yapar. O şöyle der:

---

17. Krş. D, s. 116/T, s. 243. Tûsî "ictimâ" ve "temeddün" terimlerini aynı anlamda kullanır.
18. Thompson burada bunu "kısıtlayıcı etki" [!] biçiminde çevirir.
19. Krş. D, s. 117/T, s. 243. Devvânî bunun adaletle ilgili kısımda açıklandığını söylüyor. Orada adaletin bu üç tür "namus"a bağlı olduğu belirtilir. Onun burada özdeş terimler kullanması siyaset ve hukuk arasındaki yakın ilişkiyi gösterir. Dinar (para) burada değişim aracı olarak paraya dayanan ekonomi anlamına gelir.
20. Tûsî'nin açıklamasını NE'nin kendisine ya da belki de Fârâbî veya İbn Rüşd'ün ona yazdığı şerhe dayandırması muhtemeldir. Siyasî yapılar Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdıla*'sında ya da *Siyâse*'sinde bu sırayla ele alınmaz.

> Kanun koyucu her iki dünyanın düzeni için... insanın Allah'a karşı görevlerini (ibâdât) ve sosyal ilişkilerini (muâmelât) düzenleyen kurallar ortaya koyması için... ilahî ilham ve vahiyle donatılan bir kimsedir...Kadim felsefeciler onu kanun koyucu ve kurallarını da kanun olarak adlandırırken, çağdaşlar [Felâsife] ona peygamber ve 'ilahî' kanun koyucu kurallarına da Şeriat adını verir.[21]

Tûsî "vahy"in yani kanunun amacı ve kapsamının tasviri üzerinde durmaz, daha da önemlisi "peygamber" (nebi)i de atlar. Kadim felsefecilerin kanununu "ilahî" olarak niteler. Devvânî "vahiy" ve "nebi"yi kasten kullanır, çünkü onu bir vahiy biçiminde alan bir peygamber tarafından devredilen İslâm hukukunu (*law*) kastettiği hususunda hiçbir kuşku bırakmak istemez. Tûsî bunu yanlızca "*nâmûs ilâhî*" terimini kullanmasıyla imâ eder; o bunu Şeriat'la eş tutar, fakat Aristo'dan bahsederken de kullanır. Devvâni'nin *ibâdât*, *muâmelât* ve her iki dünyadaki mutluluğu tezine dahil etmesi onun felsefeyi İslâm'a uyarlama ve yaygın İslâmî görüşe uyma eğilimini pekiştirmekle kalmaz, aynı zamanda kendisini anayasa teorisi üzerine yazan fıkıhçılarla aynı çizgiye getirir. Her iki yazar arasında göze çarpan diğer bir fark Devvânî'nin Tûsî'nin sadece "gelenekçiler, orta yoldaki mü'minler" anlamına gelebilecek olan "*muhaddisûn*" teriminin yerine "müteahhirûn" terimini kullanmasıdır. Bu şu anlama gelebilir: Felsefeye karşı verilen savaşı artık kafasına takmayan Devvânî Felâsife'yi hem ibadette hem de inanç ve akidede İslâm'a tam anlamıyla uyan "orta yoldaki" Müslümanlar olarak kabul etmektedir. Ancak terminoloji her zaman açık ve tutarlı bir biçimde kullanılmadığı için –ki bu bazen kasten yapılmıştır–, "*kudemâ*" ya da "*hukemâ kudemâ*" dan sonra

---

21. D, s. 117/T, s. 244 vd. Her ikisi de Eflatun'un şöyle dediğini bildirir: "Onlar önemli ve üstün güçlere sahiptiler". Devvânî bunu, gizli şeyleri inceleme ve zâhirî dünyayı algılama yeteneği veren ilâhî ilham sayesinde teorik ve pratik bilgiye sahip olma biçiminde açıklar. Aristo da onların ilâhî Takdir katında en gözde kişiler olduğunu söylemiştir.

değil de, tek başına "müteahhirûn" terimini kullandığında Devvânî'nin Felâsife'yi kastedip etmediği konusunda emin olamayız. Bu, onun açık anlamına, ("ilk, önceki, kadîm felsefeciler'e karşılık) "sonraki, çağdaş düşünürler" anlamına rağmen böyledir. Eğer Devvânî erken dönem Müslümanlarını kastetseydi, hiç kuşkusuz, yaygın "selef" tabirini kullanırdı. Bazen genel olarak "bilge" anlamına gelebilen "*hukemâ*" teriminde de dikkatli olunması gerekir. Genellikle sözün gelişi, kastedilen belirli anlam konusunda güvenilir bir rehberdir fakat her zaman değil. Bunu sözkonusu pasaja uygularsak, burada Felâsife'nin kastedildiği hususunda pek kuşku yoktur; yoksa Devvânî Tûsî'nin "muhaddisûn" teriminin anlamı konusunda Tûsî'yle aynı görüşte olsaydı bu terimi diğeriyle değiştirmezdi. "Yönetici"yi tanımlarken aynı "müteahhirun" terimini kullanması bu görüşümüzü daha da pekiştirir:

"Yönetici...insanları olgunlaştırması ve (genel) mutluluğu düzenlemesi 'sağlaması' için ilahî yardımla donatılan bir kişidir. Felsefeciler bu kişiye "mutlak manada kral", yönetimine de hükûmet sanatı derler.[22] Çağdaş 'felsefeciler' ise onu imam, fonksiyonunu da imâmet diye adlandırırlar. Eflatun ona "dünya yöneticisi", Aristo da "devlet adamı" (buradaki *insân medenî*, *politikos*'a karşılık gelir) yani şehir-devletinin işlerini denetleyen adam adını verir..."[23]

Onun en başta gelen ilgisi Şeriat konusundadır. Onun kurallarını aktif bir biçimde korumak zorundadır, fakat zamanın şartlarını da gözönünde tutmakta serbesttir, tabiî ki Şeriat'ın genel ilkeleriyle uyum içinde halkın yararına hareket etmesi şartıyla. "Aslında böyle bir insan Allah'ın gölgesi, Allah'ın halifesi ve peygamberin vekilidir."[24] Eflatun'un kralı ile imam-halifenin bu bi-

---

22. Thompson'un tercümesi: "Felsefeciler bu kişiyi mutlak hükümran, emirlerini de hükümran fonksiyon diye adlandırırlar", s. 324.
23. Krş. D, s. 117/T, s. 245. Bu hiç kuşkusuz Fârâbî ve İbn Rüşd'ün geleneğindedir.
24. Krş. D, s. 117. Tûsî'de buna rastlamıyoruz. Onda "Şeriat'ın genel ilkeleriyle uyum içinde" kısmı da yoktur. Bu ünvanın Gazâlî tarafından kullanılışı için bkz. ayrı-

çimde denk tutulması Fârâbî'nin ve Felâsife'nin mirasıdır, ancak Devvânî bir kere daha, kaynaklarında bulduğu bir şeyi gelenekçi görüşün yararına değiştirmiştir. Çünkü burada filozof-kral, kanun-koyucu (Felâsife'ye göre nebevi kanun koyucu) ve imam arasında bir özdeşleştirmeye rastlamıyoruz. Devvânî kanun koyucu ile yönetici arasında bir ayırım yapar, ve sadece onları ferdî olarak denk tutar, yani "*nomothetes*" İslâm'daki peygamber kanun koyucuya karşılık gelirken, onun vekili de Eflatun'un "dünyayı yöneten"ine karşılıktır.[25] Devvânî'nin imamı makamının gereği olan içtihat niteliğine sahiptir; o her ne kadar bu terimi kullanmasa da, bu onun imamın temel fonksiyonunu tasvirinden bellidir.

---

ca yukarıya Böl. 2 dipnot 50. "Allah'ın Gölgesi" ve "Allah'ın Halifesi" genellikle şairler ve siyasetnâme yazarları tarafından özellikle de Abbasî halifeliğinin gerilediği dönemde kullanılmıştır; halifenin iktidarı zayıfladıkça ünvanları daha da gösterişli oldu. Ayrıca krş. yukarıdaki Böl. II, dipnot 19, 33, 55 ve 80.

25. Ben bu ifadeyi Eflatun'da bulamadım. Aslında bu biraz kafa karıştırıcıdır, çünkü normalde yaratıcı Tanrı için kullanılır (Böl. 8'de Fârâbî'den alıntıladığımız gibi: "müdebbiru câmi'ul-âlem"). Öte yandan İbn Cemâ'a "sultan" teriminin tanımlarından biri olarak "krallık ve iktidar"ı verir (bkz. Böl. 2, dipnot 80) ve bilge bir yönetici (müdebbir hakîm) olmaksızın dünyanın (âlem) devam edemeyeceğini sebep olarak gösterir. İbn Cemâ'a Devvânî'nin ve kaynağı Tûsî'nin kullandığı terimden haberdar olmuş olabilir, yoksa bu terimi Eflatun'dan almış olması ihtimali zayıftır. Onun felsefe bilgisi muhtemelen rakibi Gazâlî'den gelmiştir. Metinden anlaşıldığı kadarıyla "müdebbir-i âlem"in "insân medenî"ye karşılık geldiği aşikârdır. Bu ikincisini Devvânî "şehrin (medine) işlerine vaziyet eden insan", yani devlet adamı olarak açıklar. Bu yüzden muhtemel kaynağı Eflatun'un *Politikos*'unda aramak makul olacaktır. Daha önce bahsettiğimiz gibi bu eserin Felâsife tarafından bilindiğine emin değiliz, ve "dünya" Eflatun'un gözden geçirilmiş tanımının helenist bir yorumunu temsil edebilir. Eflatun "oikoumene" terimini kullanmaz, fakat orada sadece "bütün insanlar"dan bahseder, ve bu da "âlem" kelimesiyle tercüme edilemez. Fârâbî'de gördüğümüz gibi, "oikoumene"nin alışılmış Arapça karşılığı "ma'mûre"dir. Galen'in *Politikos* özeti kayıptır, fakat Proclus'un içinde *Politikos*'a atıfların da bulunduğu *Devlet* yorumu bize yardımcı olabilir. Devvânî yöneticiyi hekime benzetir: Dünyayı yöneten aynı zamanda "dünyanın hekimi"dir de (*a.g.e.*, s. 118). Bir bütün olarak pasajı ele aldığımızda hatırlıyoruz ki, Fârâbî'nin filozof-kral, kanun koycu ve imam arasındaki denklemini kabul eden İbn Rüşd onun aynı zamanda bir peygamber olması gerekip gerekmediği sorusunu açık bırakmıştır.

Devvânî Fârâbî ve İbn Rüşd'le birlikte, toplumdan el çekmeyi diğer insanlara karşı bir adaletsizlik olarak görür ve reddeder. Zira dayanışmayı reddedenler diğer insanların desteğine dayanırlar. Halbuki adalet karşılıklı yardımı gerektirir; adaletin ne olduğu öğrenilmelidir, bu bilgi ise yalnızca "bu bilimin ilke ve kuralları çalışılarak elde edilebilir."[26] Sultanlar özellikle bu bilgiyi tahsil etmelidirler. Zira onlar "dünyanın mizacının doktorları ve insanların işlerini yöneten kimseler"dir.[27] İlginçtir ki, burada Devvânî sultanı imam-halifeyle ve de Eflatun ve Aristo'nun kralıyla özdeşleştirmektedir.[28]

Her ne kadar Tûsî'ye dayansa da, ideal ya da mükemmel ve kusurlu devletlerle ilgili tartışma terminolojide Fârâbî'yi takip eder, fakat onların anlamlarını açıklamada Eflatun'un kavramlarını benimser.

el-Medînetü'l-fâdıla felsefecilere göre tek *temeddün* türüdür, buna karşılık üç değişik kusurlu devlet (*medine-i gayri fâzıla*) türü bulunmaktadır. Düşünme melekesi ideal devletteki en önemli şeydir ve insanların biraraya gelmesi mutluluğu elde etmeyi ve kötülükten uzak kalmayı hedefler. Bütün vatandaşlar doğru görüş ve inançlara sahiptir ve iyi işler yaparlar.[29] Eflatun'un üç sınıfının yerine Devvânî kişiden kişiye farklılık gösteren dört tür mizaca uyan beş sınıf sayar. Dört ferdî psikolojik tip Eflatun'un mağara benzetmesinden bildiğimiz türlerine karşılık gelir, fakat bunlar İslâmî tiplere uyarlanmıştır. Böylece Eflatun'un felsefecileri cismaniyetten kurtulmuş saf akıllarıyla gerçekliği görmelerini mümkün kılan ilâhî desteğe sahiptir. İlk sınıfı oluşturan ermiş ve felsefeci-

26. Krş. D, s. 118. "Bu bilim" Siyaset'tir. T'de "hikme medeniyye" üzerine uzun bir kısım vardır ve bu, felsefî terminolojide tamamen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın çizgisindedir.

27. A.g.e., Devvânî devam eder: "Bu bilim insanlığın genel refahının bağlı olduğu ilkeler için kullanılan bir terimdir. Dayanışma olmadan, gerçek mükemmellik olmaz."

28. İbn Cemâ'a zaten bu üç terimi aynı anlamda kullanır, krş. yukarıda Böl. 2, dipnot 55.

29. Krş. D, s. 130/T, s. 275.

lerin aksine, saf akli algılamaya gücü yetmeyenler gerçekliği kestirebilirler. Bunlar iman ehlidir. Üçüncü sınıf tahayyüle dayanırken, dördüncüsü ise yalnızca duyular âlemini kavrayabilir. Tûsî Eflatun'un kavram ve terimleri dahilinde kalır.[30] Şeriat her dört sınıfın ihtiyacını karşılar ve aklî kapasitelerine göre mutluluklarını sağlar; zira Kur'an öyle bir dille ifade edilmiştir ki, görünen ya da mecazi yorumuyla bütün Müslümanlara rehber olup onları aydınlatabilir. Müslümanları ideal yöneticinin (*müdebbir fâdıl*) otoritesi altında karşılıklı yardımlaşma yoluyla yavaş yavaş kemale erişirler.[31] Burada Devvânî itiraz edilemeyecek terimler kullanarak felsefe ve geleneğin uyumlu bir kaynaşmasını başarmıştır. Tûsî buna ulaşamamıştı.

Şimdi "ideal devletin beş direği"ne dönen Devvânî "en seçkinler" (efâdıl) diye adlandırdığı ilk gruba devletin yönetimini emanet eder. Bu gruptaki insanlar ilk tür fertlere karşılık gelirler; teorik ve pratik felsefeyi öğrenmişlerdir ve sonuç olarak gerçekliğin doğru bir bilgisine sahiptirler. İkinci "direk" diyalektik, hitabet ve şiir yoluyla kitleleri insan mükemmelliğine çağıran hatiplerden oluşur. Bunlar kelâm, fıkıh, hitabet ve şiir ustalarıdır. Daha sonra, adalet ve hakkaniyetin vatandaşlar arasında hakim olması işiyle ilgilenenler gelir; bunlar hesap, ölçü, geometri, tıp ve astronomi sahalarında yetenek sahibidirler. Bundan sonra ise devleti düşmanlara karşı savunan savaşçılar gelir ve bunlar Eflatun'un Muhafızlar'ına karşılıktır. Son olarak da yiyecek ve giyecek sağlayanlar gelir. Bu kârlı bir ticaret olmalıdır, zira Devvânî bunları *erbab-ı emvâl* yani zenginler diye adlandırır.[32] Eflatun gibi Devvânî de adaleti sağlamak için bir kişiye tek bir meslek verir.

---

30. Krş. D, s. 131/T, s. 278.
31. Krş. D, s. 132/T, s. 279, genelde uyum vardır, harfi harfine değil. Bu aynı zamanda İbn Rüşd'ün de yaklaşımıdır.
32. Krş. D, s. 133/T, s. 281. Adı geçen sınıflar *Politikos* (287 c-290 e)'taki devlet adamlarına hizmet edenler ile *Devlet*'in İslâm'a uyarlanan üç sınıfı arasında yapılan bir karışım sonucu ortaya çıkmış olabilir.

"Direkler"e (işleri toplumun yararına olan yararlı vatandaşlara) karşılık Devvânî Fârâbî ve İbn Bâcce'den bildiğimiz *"nevâbit"*ten bahseder. Tûsî bu üçüncü bölümün çoğunda Fârâbî'ye bağlı kaldığı için, Tûsî ve Devvânî'nin Fârâbî'nin bu "zararlı otlar" hakkındaki olumsuz görüşünü tekrar ifade etmeleri doğaldır. Burada metin Fârâbî'nin *Siyâse*'deki sınıflandırmasını yakından takip eder.[33]

Üç kusurlu devlet şunlardır: Cahil devlette *(medine-i câhile)* akıl melekesi (yani, gerçek anlamıyla insana özgü meleke) değil de, kızgınlık ya da şehvetle ilgili meleke (appetitive faculty) siyasî topluluktan sorumludur; bozuk ya da kötü devlette *(medine-i fâsıka)* akıl melekesi diğer ikisine hizmet eder; sapık devlet *(medine-i dâlle)* ise yurttaşların yanlış inançlardaki görüş birliğinin sonucudur. Devvânî Fârâbî'nin İslâmî isimler verdiği devletler üzerinde yoğunlaşır,[34] fakat İbn Rüşd'ün *Devlet*'e yazdığı yorumunda yaptığı gibi, bunları Eflatun'un terimleriyle tanımlar. Tûsî ise çok daha açıktır ve Fârâbî'den aşina olduğumuz bütün varyasyonları tartışır.

Eflatun'u izleyen Tûsî ve Devvânî devlet ve ferdin benzerliğini vurgular. Tıpkı ideal ve kusurlu devletler bulunduğu gibi, yönetimlerini ideal ya da kusurlu yapan erdem ve kötü huylar taşıyan iktidar sahibi insanlar vardır. Burada Eflatun'un kriterleri İslâm'a uygulanmaktadır, fakat bunlar halife ya da imamın vasıfları olarak anayasa hukukunda belirtilen şartlara tümüyle uyarlanmıştır. İdeal yönetici ideal devlete karşılık gelir, onun ideal hükûmetine *imamet* adı verilir, ve imamet hukukçuların eserlerinde ayrıntılı olarak tanımlanmıştır. Devvânî bu ideal yöneticinin "Allah'ın, yönetimini mükemmel kılmak için kanun koyucuyu taklit eden halifesi ve gölgesi" biçimindeki ünvanını tekrarlar.[35] İlginçtir ki, bu "monarşi"nin dört aşamasını ayırdeden Tûsî'nin aksine

33. Krş. *Siyâse*, s. 74 vd.
34. Krş. D, s. 130/T, s. 296.
35. Krş. D, s. 134/T, s. 282.

Devvânî bu birkaç genel sözle yetinir. Bu aşamaların ilki "mutlak manada" hükümdar olan Hz. Muhammed tarafından temsil edilir. Onun ayırdedici özelliği hikmet, kusursuz aklî kavrayış, hoş görü ve cihat yapma yeteneğinden meydana gelen dört vasfı kendi şahsında birleştirmesidir. Onun idaresi bir hikmet yönetimidir. Ancak ilginçtir ki, en azından bir vasıf İslâmîdir ve ilki hariç, diğer hiçbir vasıf İslâmî şartlara uyarlanmaksızın Eflatun'un dört ana erdeminin hiçbiriyle eş tutulamaz. Tûsî Eflatun'un aristokrasisine karşılık görünen şey hakkında konuşmaya devam eder; burada dört erdem tek bir kişide bulunmaz, fakat "tek bir ruh gibi" duran ve yönetimleri de "dindarların yönetimi" olan dört kişi arasında paylaşılır. Hiç kuşku yok ki, Tûsî'nin zihnindeki şey ilk dört halifenin yönetimidir ve o bunu geleneksel İslâmî görüş doğrultusunda tek bir yönetim, saf hilâfet olarak görür. Onun gelenekçiliğinin kendisini şu gerçeği ihmale götürmesi gariptir: Bu dört halife birbiri ardınca yönettiği ve her biri gereken vasıfların yalnızca birini taşıdığı için, onların yönetiminin ideal karakteri, *aristoi*'si aynı dönemde yönetimde bulunan Eflatun tarafından tam anlamıyla kabul edilemezdi. Burada Fârâbî Eflatun'u izler. Tûsî'nin üçüncü aşamasında gerekli şartları taşıyan kimseler yoktur; ancak geçmiş yöneticilerin kanunlarının *(sünen)* bilgisine sahip olan bir yönetici *(reis)* vardır; onun yönetimi "sünnet yönetimi"dir. Burada Fârâbî'nin (*Fusûl*'ündeki) "kanunların meliki" ile karşı karşıyayız. Son olarak, bu hukuki vasıfların bir tek kişide değil de, birlikte yöneten bir grup insanda bulunduğu yerde, "Sünnet'in takipçilerinin yönetimi"ni görmekteyiz.[36] Tarihî olarak bu Abbasî halifeliğinin yıkılışından sonraki zamana işaret edebilir, ancak Tûsî bir Şiî olduğu için (eğer *Ahlâk-ı Nasırî*'sini 1258'den önce yazdıysa) kendi dönemini kastetmiş de olabilir. Eğer bu eser bu tarihten sonra yazıldıysa, bu dördüncü aşamayı onun kendi döneminin bir resmi olarak görmek zor değildir.

36. Krş. T, s. 282 vd.

Devvânî içinde efendinin Allah'ın kullarını köleleştirmeye ve Allah'ın ülkesini yağmalamaya çalıştığı kusurlu yönetimi tiranlık olarak tanımlar.[37] Bu onun kendi devrine bir atıf olabilir, çünkü o böyle bir zulmün devam edemeyeceğini ve onu işleyenlerin hem bu dünyada hem de öteki dünyada hesaba çekileceğini belirtir. Devvânî imametin iyi yönetimini kendi döneminin tiranlığıyla karşılaştırarak, ilgisinin İslâm devletinde ve özellikle Şeriat yönetiminde odaklaştığını gösterir. Adalet yoluyla birlik ihtiyacını vurgular, çünkü aksi taktirde adaletli yönetici yönetemez, halk da mutluluğa ulaşamaz.

Bedenî mizacın dört öğesine karşılık dört sınıf vardır ve bunlar hep birlikte halk kitlesinin, "siyasî mizac"ın dengesini oluşturur ve korurlar. İlki ilim ehlidir; bu sınıf dinin ve dünyanın muhafazasını garanti eden kelâmcı, fıkıhçı, hakim, kâtip, maliye görevlisi, geometrici, gökbilimci, doktor ve şairlerden oluşur. İkinci olarak ise savaşçı ve muhafızlar gelir. Kalem ve kılıcın birlikteliği istikrarı ve halkın refahını sağlar. Üçüncü sınıf herkesin ihtiyacını sağlayan tüccar, esnaf ve zanaatkârlardan meydana gelir. Son olarak da, yiyeceğimizi üreten çiftçiler gelir. Yalnızca bu dört sınıfın karşılıklı yardımlaşmasıyla oluşan denge siyasî hayatın güvenliğini sağlayabilir.

Bundan sonra Devvânî başka bir sınıflamaya geçer. Denge sadece otorite ve disiplin yoluyla korunduğu için, beş tür insan ayırdeder: Başkalarına iyi etkide bulunan iyi kimseler, başkalarını etkilemeyen iyi kimseler, ilgisiz kimseler, kötü etkisi olmayan kötü kimseler ve son olarak ilk grubun tam tersi, yani kötü etkili kötü kimseler. İlk sınıf Şeriat alimlerinden, ve felsefecilere göre, yöneticinin yanında ve diğer sınıfların üzerinde otorite sahibi olmaları gereken "yaşlılar" ve sufilerden (*'urafâü'l-hakîka*) oluşur.[38] İl-

37. Krş. D, s. 135.

38. Krş. D, s. 138 vd./T, s. 304. Tûsî daha az açık ve daha az "İslâmî"dir. Beş "direk" burada dört siyasî "öğe"ye indirgenir; ve bir nokta haricinde felsefi nitelik orta-

gınçtir ki, Tûsî bu sınıfın üyelerinin kimler olduklarını belirtmez. Devvânî buraya sufileri de alimlerle aynı seviyede olmak üzere dahil eder ve felsefecilerden alıntı yapar; zira fıkıhçıların genellikle ulemanın yöneticilerle yakın olmasını dilediklerini biliyoruz. Her iki sınıflamadaki ilk sınıf özdeştir. İlk pasajdaki "ilim" terimi Eflatunî değil, İslâmî anlamda yorumlanmıştır. Ancak hiç kuşku yok ki bu dört sınıf Eflatun'un üç sınıfına karşılık gelir. Bunlardan ikinci sınıf Eflatun ve Devvânî'de aynı iken, Eflatun'un üçüncü sınıfını Devvânî iki sınıfa ayırmıştır. Bu ikili sınıflamayı *Devlet*'le karşılaştırırsak, Devvânî'nin İslâm'a uyarlaması açıkça gözükür. Ne var ki Devvânî felsefe ve dini bağdaştırmada her zaman o kadar da şanslı değildir. Bu durum diğer bir ilk grubun, yani ideal devletteki yöneticilerin tasvirinden bellidir. Bu pasajda Müslüman velinin felsefeciye denkliği, ancak *"evliya"* nın *'urefü'l-hakîka* ile özdeş olduğunu varsayarsak, ikna edici bulunabilir.

Bu örnek gösteriyor ki, farklı iki uygarlıktan kaynaklanan iki farklı kavramı onbeşinci yüzyılın sonunda bağdaştırıp kaynaştırmak Devvânî için bile ne kadar zordu. Entellektüel bir güç olarak felsefe Devvânî'nin zamanında çoktan tükenmişti. Devvânî bu bakımdan kaynağının, yani (İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l- İşârât ve't-Tenbîhât*'ına yazdığı yorumunun gösterdiği gibi) yine de kayda değer bir felsefeci olan Tûsî'nin gerisinde kalır. Devvânî felsefe ve Müslüman felsefecilerle birlikte İslâm geleneklerini ve siyasetnâmeleri edebî eserinin önemli bir öğesi ve pratik felsefe ile İslâm şeriatı arasında, özellikle de ahlâk ve siyset alanında var olan temel uyuşturmayı göstermede bir araç olarak kullanır. Fakat ortaya koyduğu uzlaştırma tam değildir, ve problemin niteliği dolayısıyla tam olamaz da.

---

dan kalkar: "'Urefâu'l-hakîka", evliya ve felsefeciler yalnızca, gerçekliğin tam bir bilgisine sahip olan ve oradan da Allah bilgisine doğru ilerleyen farklı insan gruplarıdır. Dört gruba gelince, bunlar *Politikos*'un İslâm'a uyarlanan "hizmetçiler"ine benzerler.

Şimdi de Devvânî'nin siyasetnâmelerden yararlanışını örneklerle gösterelim. Yönetici hazinesini ve mülkünü bayındır kılmalıdır; halkına nezaket ve şefkat göstermelidir; ve küçük insanlara yüksek makam vermemelidir. Devvânî bu üç şartı "felsefeciler"den[39] aktarsa da, bunlar siyasetnâmelerde verilen tavsiye türüne aittir. Aslında eserin devamı Sâsânîlere atıfta bulunur, ve onlara göre adalet binası on temel üzerine kurulmalıdır. Bunlar yöneticinin uyması gereken ahlâk kurallarıdır; bu kurallara herhangi bir siyasetnâmede rastlamak mümkündür. Yöneticide ağır başlılık, ılımlılık, idareyi yakından denetleyerek halka hizmet ve âdil kararlar çok önemlidir ve bunların hepsi Allah korkusu ve kulluğuna dayanır. Yönetici doğru insanlarla beraber olmalı ve onların tavsiyelerini kabul etmelidir. Kendisi adil olan yönetici halkının da birbirine adaletle davranmasını sağlamalıdır, zira mahşerde bunun hesabını verecektir.[40] Halk adalete uymalı ve erdemli olmalıdır. Hikmet Şeriat'ın pınarbaşıdır; kamu işleri Şeriat'ın yolunu takip etmelidir.[41] Devvânî yöneticiye düşmanlarını bilmesini, casus kullanmasını ve herkesle sohbet etmesini salık verir. Onu yalnızca mülkünü genişletme amacı güden işgal savaşlarına karşı uyarır, ancak yöneticinin İslâm'ın yararına silahlanmasını tavsiye eder.[42] İlahî buyruğa aykırı olmaması şartıyla, halk sultana ve valilerine itaat etmeli ve onların emirlerini yerine getirmelidir.[43] Devvânî bu yönde devam ederek, siyasetnâmelerin çizgisinde saray adabına uymanın önemini vurgular. Devvânî kayda değer birşey eklemeden kaynağını takip eder.

Devvânî'nin kaynağı olan Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini yapıda ve içerikte ne ölçüde takip ettiği merak edilirse şu sorular sorulabilir: Daha sonraki Sünnî fıkıhçıları etkileyen kişi neden Devvâ-

39. Krş. D, s. 144. Daha önce de belirtildiği gibi, "hükema"nın bazen sadece genel olarak "bilge insanlar" anlamına gelme ihtimali de vardır, burada da böyle gözüküyor.
40. Krş. D, s. 144 vd./T, s. 308.
41. Krş. D, s. 145.
42. Krş. D, s. 146 vd./T, s. 309 vd.
43. Krş. D, s. 149/T, s. 314.

nî idi, ve Sir Hamilton Gibb'in belirttiği gibi,[44] Osmanlı ve Moğol imparatorluklarındaki "halife" ve "imam" kavramlarının kullanılışını neden onun teorisi etkiledi? Bu konuda benim bir görüşüm yok. Ben sadece Devvânî'nin görüşlerini kendi kullandığı kelimelerle ve onları dile getirdiği düzende tasvir etmeye, ve bunları Tûsî'yle, Felâsife'yle ve daha önceki Sünnî fıkıhçıların hilâfet teorileriyle ilişkili olarak incelemeye çalıştım. Sanmıyorum ki Devvânî o dönemde yaygın olan ideal hilâfetin ilk dört halifeyle sonra erdiği görüşünden ayrılmış, ya da hatta bu temel ayrımı bir sonraki çağın düşünce ve edebiyatına sokmuş olsun. Bana göre hilâfet ve imamet eşanlamlıdır, ve Devvânî bu terimleri bir Mâverdî, Gazâlî, İbn Cemâ'a ya da İbn Teymiyye'ninkinden farklı bir anlamda kullanmaz. Son ikisi, özellikle de İbn Teymiyye gibi Devvânî şunu savundu: Eğer şeriat yönetimi, hangi hükûmet altında olursa olsun, yeniden tasdik edilip gerçekleştirilecekse, saf hilâfet, üzerinden bunca zaman geçmesine rağmen, yeniden kurulması gereken idealdir. Şeriat'ın üstünlüğü ve İslâm ümmeti olarak cemaatin birliği yukarıda adı geçen âlimler kadar Devvânî'nin de kaygısıydı. Bu sadece onun *Ahlâk*'taki ifade ve tekrarlarından değil, aynı zamanda, Eflatun'dan yaptığı, ya da en azından ona atfedilen alıntılardan da bellidir. Şurası kesinlikle önemlidir ki, Şeriat'ın üstün otoritesini desteklerken Devvânî hadislerden ya da "kelamcı ve fıkıhçılar"dan alıntı yapmaz, fakat Eflatun'un ağzından söylettiği bir görüşü yazar. Hayat Şeriat'ın buyruklarına göre düzenlenmelidir, zira "Eflatun der ki: Kanunu *(nâmûs)* koru, o da seni koruyacaktır." Burada yazarımız "nâmûs"a karşılık olarak şeriat terimini kullanır.[45] Böylece, Müslüman düşünürleri Eflatun ve Arişto'nun siyaset felsefesine, bu bölümlerde sık sık vurguladığım ortak hukuk zeminine bağlayan bağlantının –Fârâbî'den beş

44. A.g.e., s. 405, dipnot 16.

45. Ben Eflatun'a atfedilen bu deyişi *Kanunlar*'da bulamadım, fakat *Kanunlar* 715 c, d buna yaklaşık bir anlama gelir.

yüzyıl sonra bile– hâlâ varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. Artık Devvânî Kindî'den İbn Rüşd'e kadar devam eden Felâsife gibi, ya da hatta kaynağı ve modeli Tûsî gibi bir felsefeci değildi. Devvânî'nin sayfalarında felsefecilerin Hakikat tutkularını, araştırıcı zihniyetlerini, ya da entellektüel merak ve çabalarını hissetmiyoruz. Ne var ki o, İslâm düşüncesinde, Eflatun'un mirası olan ilahî hikmetin mediyesi kusursuz kanunun şuurunda bulunan bir geleneğin mirasçısıdır. O bu mirası kabul eder, ve metafizikçinin burhana dayanan deliline takılmadan, bir sonraki nesle aktarır, ki bu nesil eğer, Devvânî onu berrak, hoş ve uzlaştırıcı bir biçimde sunmasaydı, bu mirası ve de Felâsife'yi toptan reddedebilirdi. Devvânî vahiy ve akıl, ilahî ve beşerî kanun meselesini bunların özündeki zorlukları ihmal ederek ve de bu konuları basitleştirerek, hatta bazen fazlaca basitleştirerek meseleyi idare edilebilir büyüklüğe indirgedi. Ancak bununla birlikte, bütün önemi Peygamber'in kanununa verip ideal *Devlet*'i ideal hilâfete denk tutarak özü korudu. İbn Teymiyye gibi o da öncelikle *es-siyâsetü'ş-şer'iyye* ile, yani kusursuz ilahî kanunun mutlak yönetimi ile ilgilendi. Onu mutluluk ve mükemmelliğin tek kesin rehberi olarak tanımlayıp tavsiye etmek için Kur'an, hadis ve evliyadan, aynı zamanda Eflatun ve Aristo'dan alıntılar yaptı. Onun elinde ve kelimelerinde bu iki Yunan siyasî düşünürü neredeyse Müslüman oldular. Bu uyarlamayla o, kendi çağının ruhunu dile getirmiş olmalı, yoksa bıraktığı ileri sürülen etkiyi ortaya koyamazdı. Eğer onun etkisi daha önceki fıkıhçıların ve Tûsî gibi felsefecilerin etkilerini geçtiyse, bu onun döneminin ruhî iklimi, siyasî ve sosyal şartları ve uygun üslûbu dolayısıyla olmalıdır.

EK: Türklerin Siyaset Konusundaki Bazı Görüşleri[1]

Bu kitap Ortaçağ'daki İslâm siyaset düşüncesiyle ilgili olduğu için, Batılı araştırmacı, Devvânî'nin 10. Bölümde incelenen tezinin burada ele alınan son konu olmasını bekleyebilir. Kültür ve uygarlıkların gerilediği ve hatta belirgin ve tutarlı bir manevî güç olarak öldüğü görüşünü benimsesek bile, bili-

1. 17. yüzyıl Sünnî siyaset düşüncesinin bazı örneklerini burada bir Ek biçiminde sunduk. İncelediğimiz ve bende sadece çevirileri bulunan üç eserin ortak noktası hepsinin Osmanlı devletindeki ağır bir bunalım döneminde yazılmış olmaları ve bu yüzden genelde pratik bir amaç taşımalarıdır. Bu noktada, elinizdeki bu kitapta tartışılan yazar ve eserlerinden ayrı bir nitelik sergilerler. Bu üç eser ne 1. Kısım'daki anlamıyla yönetim teorisiyle ilgilenir, ne de 2. Kısım'daki Eflatuncu miras kategorisine girer. Ancak sultana verdikleri tavsiye İslâm hukuku üzerine kurulan belirli bir İslâm kavramına dayanır. Öne sürülen pratik çözümler bu hukukun ruhuyla ve şekliyle yakından ilgilidir. İlk iki yazar ve tavsiyesini teorik bir tez biçiminde sunan Hacı Halife bir İslâm devletinin yönetiminin nasıl olması gerektiği konusunda açık bir fikre sahiptir. İlk iki eser ilk dönem Osmanlılarının yönetimine dönüşün önemini vurgular, ve bu da Osmanlı hukukunun ikili yapısının, yani Şeriat ve Kanunnâme'nin tanınması anlamına gelir.
Aynı bunalım onun eserini ortaya çıkarsa da ve bunalımı atlatmak ve Osmanlı imparatorluğunun eski güç ve istikrarına kavuşması için hemen hemen aynı tavsiyelerde bulunsa da, Hacı Halife kendi başına ayrı bir kategoridedir. Bu farklılık onun görüşlerini sunduğu teorik üstyapı, çerçeve ve biçim dolayısıyladır. Onun *Düstûru'l-Amel*'inin bu niteliği elinizdeki bu kitabın her iki kısmında ele alınan yazarlar ve eserleriyle kesin bir bağlantı kurar. Hacı Halife kendisini bu kitaba almamazı haklı gösteren bir fikrî ve edebî geleneği takip eder.

yoruz ki onlar hep yaşarlar ve değişen derecelerde aktif ve yaratıcı kalırlar. Bu hayatta kalma çok gerçek bir etki olduğu için, hiç kuşku yoktur ki, bir hayat tarzı ve bir dinî uygarlık olarak İslâm "ortaçağ" ya da "modern" tarih terimleriyle ifade edilen zamanın katıca çizilmiş sınırlarına hapsedilemez. İslâm'ın temel karakter ve tavırları deyim yerindeyse hâlâ "Ortaçağlı"dır; bugün kendilerine Müslüman diyen insanlar ancak bu temel inanç ve akidelere inanıp onları hayata geçirmeye çalıştıkları sürece bu ünvana sahip çıkabilirler.

Bu bakımdan, 1500 yılı İslâm için diğer herhangi bir yıl gibiydi, bir ayrım noktası ya da sınır çizgisi değildi. Bu yüzden modern İslâm'daki manevî çatışma inananlar ve ateistler arasında değil, fakat Ortaçağ'da belirlendiği –ve o zamandan beri de değişmeyen– biçimiyle Şeriat'ı katıca savunanlarla reform ve modernleşmeye kararlı olanlar arasındadır. Modernizm tartışması bu kitabın alanı dışındadır, çünkü hilâfetin diriltilmesi ve klasik hilâfet teorisinin değiştirilmesinden çok daha fazlası söz konusudur. Modernistlerin hilâfete yaklaşımı tek biçimli değildir, fakat bu onu incelememek için bir sebep olamaz. Gerçek mesele. Pakistan gibi anayasa olarak Şeriat'a sahip olmak isteyen ülkeler ile Batı hukukunun çizgisinde "siyasî" bir hukuka dayanan modern bir millî devlet isteyen Irak gibi ülkeler arasındadır. İşte bu yüzden bu problem bu kitabın kapsamı dışındadır, ve Müslümanların -en azından presipte- Yahudi ve Hıristiyanlarla paylaştıkları iman ve ibadet meselesinden tamamen ayrı olarak tartışılmalıdır. Bugünkü manevî sıkıntımız dünya çapındadır; fakat değişik tarihî arkaplan, sosyal ve iktisadi şartlar dünya dinlerine Doğu'da ve Batı'da oldukça farklı ilave problemler getirmektedir. Farklı meseleler farklı çözümleri gerektirir. Genellikle tek bir çözüm değil, fakat alternatifler vardır.

Ne var ki Osmanlı İmparatorluğu örneğinde durum farklıdır. Askerî güç üzerine kurulan, ve siyaset üzerinde büyük etkisi bulunan profesyonel bir ordu tarafından korunan imparatorluk aynı

zamanda Sünnî İslâm'ın merkezi ve bir ileri karakolu oldu. Abbasî halifeliği 1258'de sona ermişti, fakat aile fertleri Kahire'de yaşamaya devam ettiler ve 1519'da son gölge-halife Kahire'den İstanbul'a getirildi. Osmanlı hanedanı ondan halifelik ünvanın kendisine aktardı ve Kemal Atatürk hilâfeti kaldırana kadar da elinde tuttu. Arapların ve İranlıların daha önce ortaya koyduklarına kültürel açıdan bağımlı olan (ve siyasî açıdan da Moğol ilke ve uygulamalarına borçlu bulunan) Osmanlılar Sünnî İslâm'ın savunucuları ve Şeriat'ın muhafızları rolünü üstlendiler. İbn Haldun'un "mülk"ü Şeriat temeli üzerinde duran ve "melik"in yasalarıyla tamamlanan karma bir siyasî yapı olarak nasıl tasvir ettiğini hatırlarsak, Osmanlı hilâfetinde de benzeri şartlara rastlamamız bizi şaşırtmayacaktır. Osmanlı hukuku Şeriat ve Kanun'un bir bileşimidir. Bu demektir ki İslâm hukuku sultanın "kanunlar"ıyla, yani siyasî ve idari yasalarıyla tamamlanır; her ikisi de birlikte din ve devlete hizmet ederler. Şeriat en başta gelir; ancak onyedinci yüzyıla ait bazı eserler kânûn-ı kadîm'in olması gereken yere geri getirilmesi ihtiyacını da vurgular ve ona uyulmasını tasviye ederler. Üç tane eser meselemizle özellikle ilişkilidir. Bunlar kamu maliyesinin kötü durumu dolayısıyla kaleme alınmışlardır ve hastalığı teşhis edip tedavisi için etkili ilaçlar tavsiye etmeye çalışırlar. Her üç eser de din ve devlete derin bir ilgi duyar ve bu bakımdan ilginçtirler. Ben burada yalnızca onların genel eğilimlerini, ya da siyasete teorik yaklaşımlarını inceleyebilirim; onların idare ve örgütlenme konularındaki detaylı tahlillerini ve sonuç olarak verdikleri tavsiyeleri büyük ölçüde gözardı etmek zorundayım. Gücünün ve etkisinin doruğunu geçmiş olduğu bir dönemde Osmanlı Devletindeki siyasi, sosyal ve iktisadi hayatı incelemeden pratik önlemleri tartışmak pek yararlı olmayacaktır.

Bu üç eseri –W.F.A. Behrnauer'i[2] takip ederek– kronolojik sı-

2. Buradaki inceleme 1857 ile 1864 yılları arasında W.F.A. Behrnauer tarafından yapılan ve aşağıdaki sırayla ZDMG'de yayımlanan Almanca tercümelere daya-

rasına göre zikredersek: Osmanlı Devletinin gerilemesi konusunda Koçi Bey'in 1630'da yazdığı bir eser; sultanın devlet işleri hususunda bilgi istemesi dolayısıyla 1640'ta adı bilinmeyen bir yazarca yazılan *Nasihatnâme* ; ve meşhur tarihçi ve yaşam öykücüsü Hacı Halife'nin önemli eseri *Dustûru'l-Amel*, ki bu eser kendisini Devvânî ve İbn Haldun'a bağlayan yarı felsefi üst yapısı dolayısıyla özellikle ilgi çekicidir.

Koçi Bey devlet ve dinin varlığının ve devamının temeli olarak İslâm hukukuna duyulan ihtiyacı vurgular; onun uygulanması her ikisinin de düzeni için gerekli şarttır. Koçi Bey sultana ulemaya danışmasını salık verir, çünkü âlimler hukuk konusunda uzmandırlar ve olan bitenden haberdardırlar. Sultanın hepsi din ve devlet hizmetinde değerli yöneticiler olan atalarından kısaca bahsettiği bölümde Koçi Bey efendisine veziri tek başına idareyle görevlendirmesini tavsiye eder. Bu, güvenlik ve refahı sağlayacaktır, halbuki vezirin işine karışma otoriteyi zayıflatır ve felâkete yol açar. Ya-

---

nır: (1) "Hagi Chalfa's Dustûru'l-'amal. Ein Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte", XI (1857), s. 111-32, 330. (2) "Kogabeg's Abhandlung über den Verfall des Osmaischen Staats gebäudes seit Sultan Suleiman dem Grossen", XV (1861), s. 272-332. (3) "Das Nasîhatnâme. Dritter Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte", XVIII (1864), s. 699-740. F. Babinger EI'daki makalesinde Koçi Bey'i "Osmanlı İmparatorluğunun gerilemesinin tarihçisi" ve ayrıca "Osmanlıların Montesquieu'su" diye nitelendirir. I. Ahmet'ten IV. Murat'a kadar gelen sultanlara hizmet eden Koçi Bey IV. Mehmet döneminde öldü. Onun Osmanlı gücünün zayıflamasının sebepleri hakkındaki korkusuz tahlili ve tavsiyeleri kendisine danışmanlık yaptığı IV. Murat'a iletildi.

Hacı Halife için bkz. J.H. Mordtmann'ın EI'daki makalesi. Bir asker çocuğu olan ve kendisi de 1657'de sona eren kısa hayatının önemli bir kısmını askerlikle geçiren Mustafa b. Abdullah Hacı Halife 1608'de doğdu. Aynı zamanda ordu idaresinde katiplik yaptı. Terfi edilmeyince istifa etti, fakat daha sonra daha yüksek bir makamla tekrar orduya geri döndü. Bütün vaktini edebi çalışmalara ve yazmaya ayırmak için 1645'te Denetim Büro'sundan emekliye ayrıldı. Geriye kayda değer sayıda tarihî çalışma bıraktı. Aslında Hacı Halife üzerinde 20 yıl çalıştığı söylenen *Keşfü'z-Zünûn* adlı ansiklopedi, biyografi ve bibliyografya türündeki eseriyle tanınır. O, derin ve geniş bir eğitime dayanan kapsamlı bir bilgiye sahip olan üstün nitelikli bir ilim adamıydı. Devvânî'yi takdir ve saygıyla anar ve sanırım kendisine çok şey borçludur.

zar bu iki noktayı açıklamaya önem verir ve şunu göstermeye çalışır: Vezir bağımsız olmalıdır. Sultan da ulemayla iyi ilişki kurarak ilk sultanlar döneminde olduğu gibi din ve devletin haşmetini yeniden sağlayacaktır. O dönemde ulema merkezde Şeyhülislâm, Anadolu'da da Kazasker'le birlikte hanedan için bir güç kulesi oluşturmaktaydı. Bunların amacı ülkenin ve İslâm'ın düzenini korumaktı. Bu yüzden halkın işlerine hakkıyla göz kulak oldular. Ancak devletin makamları en yüksek fiyatı verenlere satıldığı ve sonuçta ulemanın adı da kötüye çıktığı zaman bünyede çürüme başladı.

Bundan sonra Koçi Bey ordusu ele alır. Büyük ve küçük tımarlara sahip olanlarla ücret alanların konumlarını uzun uzadıya inceler. Ödeme yapılmasından vazgeçilmesini ve tımarla ödüllendirmeye dönülmesini şiddetle tavsiye eder. Bu şu anda ağır vergilerin altında ezilen fakir halkın durumunu iyileştirmeye yardım edecektir. Koçi Bey'in ideal devlet resmi, içinde yabancıların bulunmadığı bir ordu, dolu bir hazine, kitlelere âdil ve iyi muameleyi içerir. Yazarımız şu sonuca varır: "İşlerin düzeni ve yürütülmesi padişahın soylu kalbine bağlıdır: Padişahlar dünyanın kalbidir; kalbin sağlığı iyi durumdayken, beden de sağlıklıdır." Koçi Bey'in sultana tavsiyesi şu noktaları içerir : "Rüşveti durdur, hakeden ulemaya makam ver, bazı sınıf ve derecelerdeki memurların sayısını sınırla ve büyük - küçük tımarların dağıtılmasında kesin bir ölçüye uy." Bu herkesin yüce Şeriat'a uygun hareket ettiği erken Osmanlı dönemindeki duruma dönüş anlamındadır.[3]

Nasihatnâme 'nin yazarı da vergilerde indirim yapılmasını ister, ordunun ve memurların örgütlenmesi ve maaşları hakkında tavsiyede bulunur. Sultana paranın satın alma gücünü yeniden kazanması için darphaneyi denetlemesini ve paranın durumunu iyi-

3. Behrnauer'in çevirisi Viyana ve Leningrad kütüphanelerindeki elyazmalarına dayanır ve beraberinde notlar ve açıklamalar da vardır. Elimizde modern edisyonlar da bulunmaktadır. Ben burada kabaca bir tasvir sundum, ve genel içerik ve konumuzla ilgili noktalar üzerinde yoğunlaştım. Okuyucu Osmanlı ordu ve maliyesi hakkında değerli bilgi bulacaktır.

leştirmesini salık verir; aksi halde ordu ve halk zora düşecektir. Vergilerle ilgili bölüm özellikle ilgi çekicidir, çünkü bizce alışılmamış bi durumu yansıtır. Yazar vergi listelerinin açık artırmayla en yüksek fiyat verene devredilmesine şiddetle karşı çıkar, zira asıl kurban fakir halktır. Vergi listesinin başarılı "yeni sahibi" toplanacak gerçek miktarı, listenin kendisine verilmesi için ödemesi gereken rüşveti ve de tabiî ki kâr biçimindeki bir ödülü kazanmaya dikkat etmelidir. Bu yüzden sultana, dindar müslümanları vergi memuru olarak ataması ve her ev için belirli bir yüzde belirlemesi tavsiye edilir. "Halk padişahların hazinesidir. Halk refah içinde olduğu ve zulme uğramadığı müddetçe hazine doludur... Halk zulme ve haksızlığa karşı korunmalıdır." Müftü ve kadılar da İslâm hukukuna göre adaletle davranmaları konusunda uyarılmalıdır.[4]

Bu iki eser yalnızca kötü durumdaki kamu işlerini düzeltme umuduyla zamanın sultanına tavsiyede bulunmayı amaçlayan uzman kişilerce yazılmıştır. Fakat Hacı Halife'nin *Düstûru'l-Amel'i*, kendisinin mali idarede bir memur olarak hizmet ettiği devletin düzenini doğrudan tehdit eden bir tehlikeye karşı yazılmış olsa da, tümüyle farklı türden bir eserdir. Eserin bilge yazarı devletin, özellikle de o dönemin en önde gelen Müslüman otoritesi tarafından temsil edilen İslâm devletinin amacı ve fonksiyonu çerçevesinde pratik tavsiyelerini ortaya koyar. Hacı Halife orijinal bir düşünür olmadığı ve söyleyecek yeni bir şeye sahip bulunmadığı halde, onun siyaseti sunuşu ciddî bir düşüncenin ürünüdür; Eflatun'un mirasının, fıkıhçı ve kelâmcıların yaşayan geleneğinin bilgisini yansıtır. O felsefi eğilimli bir tarihçi olarak yazar. Kaynağını insanın ihtiyaç ve arzularında bulan, arkalarında uzunca birer tarihe sahip olan kurumların iyileştirilmesi için pratik tavsiyeler ortaya koyar. Bunu yaparken (felsefeci ve tarihçilerin, kelamcı ve fıkıhçıların eserlerini sistemli bir biçimde okuması dolayısıyla) şunun tamamen farkındadır: Siyasî örgütlenme ve yönetim yetenekli in-

4. Okuyucu daha geniş bilgi için Türk devletinin malî ve hukukî yönetimi hakkında ilginç bir açıklamayı da içeren eserin tümüne başvurmalıdır.

sanlara olduğu kadar karakter sahibi insanlara da bağımlıdır ve onlar tarafından yönlendirilir. İnsan karakteri belirli bir beşerî hedef ve ilahî maksat kavramının sonucu ortaya çıkan inanç, akide ve görüşler tarafından biçimlendirilir.

Hacı Halife önceki kuşak Müslüman yazarların eserlerini okumuş bir Müslüman olarak yazar. Eğer "Eflatun'un mirası"ndan bahsedersek, bu miras Devvânî örneğinde, kendi yazdıklarından ve de Stoacı, Yeni-Eflatun'cu, Yeni-Pisagorcu ve gnostik Helenist mütercim, yorumcu ve takipçilerin yazdıklarından Eflatun ve Aristo'nun düşüncelerini öğrenmeyle beslenen yaşayan bir gelenekti. Hacı Halife'de ise bu miras çok daha zayıftır, ve İslâm düşüncesinin hakim olduğu, deyim yerindeyse daha sulandırılmış, edebî bir gelenektir. Hacı Halife ne Felâsife'den ne de Eflatun ve Aristo'dan bahseder. Behrnauer'in bize bildirdiğine göre, yazar Leipzig elyazmasındaki bir kenar notunda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin baş kısmına atıfta bulunur, ve aslında Hacı Halife ile uygarlık tarihçisi İbn Haldun arasında, özellikle de Hacı Halife'nin uygarlığı ve anlamını kavrayışında temas noktaları vardır.

Şimdi de yazarın kendi düzenlemesiyle Behrnauer'in Almanca tercümesinde bulunduğu biçimiyle *Düstûru'l-Amel*'i ele alalım.

Yazar alışıldığı gibi, iradesi beşerî işlerin âdil yönetimini belirleyen, dünyanın yöneticisi Allah'a hamdle başlar, ve Şeriat-hükûmeti devletin mizacını yatıştıran ve dinin tabii güçlerini bir dengeye getiren Hz. Muhammed'e övgüyle devam eder. Osmanlı devletinin durumu, işlerindeki anormallik ve uyumsuzluk işaretlerinden bahseden yazar, bunları sultanın emri üzerine yazdığı eserinin sebebi olarak gösterir. İlginç olan nokta, yazarın bu işaretlerin varlığını Osmanlı devletine özel bir durum olarak görmeyip, bunun her siyasî yapı için tabiî olduğunu belirtmesidir. Bu durum "Allah'ın takdir ettiği dünyanın normal işleyişinin bir sonucudur; uygarlığın ve insan toplumun tabiatı dolaşısıyla ortaya çıkar."[5]

5. Krş. *Düstûr*, s. 116.

Hacı Halife eserinin "Hasarı gidermek için alınması gereken tedbirlerle ilgili bir talimatname" adlı Giriş'inde "deletin dönemleri"ni ele alır. *Davlet* ise "örgütlü insan toplumu" olarak tanımlanır. Hem teorik hem de pratik felsefeye dayanan yazar toplumsal ilişkilerin ferdin hayatına karşılık geldiğine emindir. Bu hayatın fizikî yanı ise üç aşamada gerçekleşir: Büyüme çağı, duraklama çağı ve gerileme çağı. Aynı şey siyasî bünye için de geçerlidir.[6] Bu bize İbn Haldun'un devletinin dört kuşak içinde yaşadığı beş devri hatırlatır. "Duraklama", hiç kuşkusuz, çöküş hissedilene kadar süren olgunluk dönemini ima eder. Bu üç aşamanın süresi devletten devlete değişir.

Devlet adamı, tıpkı bir doktor gibi, her döneme özgü belirtileri bilir ve gerekli tedbirleri alabilir.[7] Bu karşılaştırmanın Eflatun'dan geldiğini biliyoruz; buna Felâsife'den bir yankı olarak Devvânî'de de rastladık. Kuşkusuz Hacı Halife eserinin adını bu sebeple seçti ve kendisini bir "devlet adamı-doktor" olarak gördü.

Eserin ilk bölümü "halkın işleri"ne ayrılmıştır. Allah halkı sultanlara ve emirlere emanet eder. Siyasetnâmelerin üslûbunu izleyen Hacı Halife ordu (ricâl)[8] olmadan otoritenin (mülk), maliye[9] olmadan ordunun ve halk olmadan da maliyenin var olamayacağını belirtir.

Hacı Halife'nin ruh halleriyle birlikte insan vücudu hakkındaki bilgisi hiç kuşkusuz İbn Sînâ'nın *Kanun*'undan ve son tahlilde de Galen'den kaynaklanır. Yararlandığı Müslüman kaynaklar gibi, yazarımız da eseri boyunca sosyal olguları insan bedeninin öğe ve fonksiyonlarıyla karşılaştırmaktan hoşlanır.

İnsan vücudu nasıl dört öğe ya da mizaçtan meydana geliyorsa, insan topluluğu da dört "direk"ten (erkân) oluşur. Siyasî idare

6. Krş. *a.g.e.*, s. 118.
7. Krş. *a.g.e.*, s. 119.
8. Behrnauer "ricâl"in birlikte hem "devletadamları"nı hem de "askerler"i kastettiğini belirtir. (*a.g.e.*, s. 119, dipnot 3).
9. Kelime anlamıyla: "para".

ferdî hayatı yöneten nâtık nefsi temsil eden sultanın elindedir. Sultana insanın duyularına ve tabiî güçlerine karşılık gelen soylular yardım eder. Dört "direk": ulemâ, ordu, tüccarlar ve halktır. Hacı Halife'nin modeli belki de Devvânî'den gelmektedir. Yalnız Devvânî'deki dördüncü sınıfın, yani çiftçilerin yerini burada bir bütün olarak, çalışan kitleler almıştır. Ulemâ kana benzer ve aynı zamanda kalptir, yani hayat ruhunun kaynağıdır. Alimler Şeriat ve hakikatın bilgisine sahip olan hukuk uzmanları ve tasavvuf düşünürleridir. Bu sonuncusu yani tasavvuf düşünürleri Devvânî'nin "'urefâ'ul-hakîka"sına karşılık gelir.[10] Âlimler bilgilerini doğrudan ya da dolaylı olarak kitlelere aktarırlar; "hayat ruhu" nasıl bedenin varlığının ve devamının sebebiyse, aynı şekilde bilim de toplumun varlığının ve devamının nedenidir.[11] Ancak Devvânî ilk sınıfına felsefecileri de dahil ederken, Hacı Halife onu ulemâ ve mutasavvıflarla sınırlar.

"Tabiatı gereği siyasî varlıklar" olan bu dört sınıf hepsinin yararına olmak üzere birbirleriyle ilişkide bulunurlar; böylece bunlar dengede olduğu müddetçe devletin toplumsal bünyesi ve "ten"i sağlıklı kalır.

Aynı benzetme ve diğer üç sınıfa da uygulanır; bu görünürdeki teorik alıştırma dâhilinde Hacı Halife mevcut devletin hastalığını ele alır ve kendinden önceki iki yazar gibi hastalığı aynı sebeplere bağlar: Halka zulmeden ağır vergilendirme, ve halkın zararına ferdi zenginleştirmek için makamların tekrar tekrar satılması. Bu göz göre göre meydana gelmektedir, halbuki bu suistimal hem tabiî[12] hem de dinî hukuk tarafından yerilmiştir; bu, adalet ve akla aykırıdır.[13] Kâfir krallar bile bu tür uygulamaları haksız bularak bunlara karşı çıktıklarına göre, (kendilerine ilâhî kanun verilen) Müslümanların tövbe edip adalete dönmeleri şarttır. Ar-

10. Bkz. yukarıda Böl. 10, ilgili kısım.
11. Krş. *Düstûr*, s. 120.
12. Kelime anlamıyla: "aklî".
13. Krş. *Düstûr*, s. 121 vd.

tık makamlar alınıp satılmamalı ve vergiler azaltılmalıdır, yoksa kanuna tecavüz, adaletsizlik, zulüm ve şiddetin sonucunda ortaya çıkan bedduâ imparatorluğun kesin yıkılışına götürecektir.[14]

Kitabın ikinci bölümü orduya ayrılmıştır. Leipzig elyazmasının kenarındaki ilginç bir yorum duraklama döneminden sonra ordunun gücünü artırdığını belirtir. Paralı askerlerin sayısı artar, bu da devletin maaşlar için daha fazla ödeme yapmasını gerektirir. İşte bu dönemde iyi bir denetim gerekmektedir ki diğer sınıflar zarar görmesin. Aynı zamanda, yazar ordunun mevcut gücünde tutulması, fakat maaşların azaltılması gerektiğini düşünür. Her iki tarafı da hoşnut kılmanın yolları vardır, fakat bunlar yazılı olarak tartışılamaz. Sultan bu amaca ulaşmak için otoritesini kullanmalıdır. Hem din hem de devlet böyle bir tedbirin alınmasını ister.[15]

Üçüncü bölüm maliyeyi inceler. Yazar yine insan benzetmesini kullanır: Daha önce belirttiği gibi, nâtık nefs sultana eşittir; muhakeme melekesini vezir temsil eder; kavrama melekesi müftüye karşılık gelir; ve benzetme idarî hiyerarşinin bütün basamakları için bu şekilde devam eder. Yalnızca uyum içinde çalışan bu iyi düzenlenmiş hiyerarşi millet parasının düzenli akışını ve dağıtımını garanti eder. Halkın baskı, zulüm ve yoksulluktan korunması için memurların mutlaka çok dürüst ve ahlâklı olmaları gerekir. Bir defa bu güçler zayıfladığında, işleyiş bozulur ve çöküş başlar. Bu çöküş —İbn Haldun'un öğretisine tamamen uygun bir biçimde— lüks ve rahatlıkla elele gider. Önce yönetici tabakalara, daha sonra da orta sınıflara saldırır, ve sonuçta harcamalar gelirleri kat kat aşar. Hacı Halife hazine gelir ve harcamalarını vererek bu görüşünü ispatlar. Bu rakamlar gösterir ki, devletin üçüncü aşamasında, yani yaşlanma ve çöküş döneminde harcamalar gelirlerden daha hızlı artar.

Hacı Halife bu genel gözlemden, gerekli dengenin yeniden ko-

14. Krş. *a.g.e.*, s. 124.
15. Krş. *a.g.e.*, s. 124 vd.

lay kolay elde edilemeyeceği sonucunu çıkarır. Mali uzmanlar bunun tümüyle imkânsız olduğunu belirttikleri için, yazar iktidar sahibinin yani sultanın etkili önlem almasını tavsiye eder. En azından geçici bir süre de olsa düşme eğilimini durdurabilecek tedbirleri savunur. İlk olarak, güçlü bir yönetici halkı kanunlara uymaya zorlamalıdır. Yüksek seviyeli memurlar Allah'ın yeryüzünün yöneticisi, sultanın ise sadece onun halifesi olduğunu ileri sürdükleri için, ahlâk ve davranışlarıyla adalet için güzel bir örnek oluştururlar. Bu memurlar tek bir beyin ve kalp gibi birlikte çalışarak Allah'ın şerefi ve büyüklüğü adına devlet işlerini yürütürler. Hacı Halife "yüksek seviyeli memurlar"la sadece vezirleri ve onların emri altındaki memurları değil, aynı zamanda, içinden idarecilerin tabiî olarak seçildiği ilk sınıfı oluşturan âlim ve sufîleri de kasteder.

Üçüncü olarak, ordunun önderleri -yani, askerî işlerde tecrübesi olanlar- hakkı ve adaleti korumak için biraraya gelirler. Eğer ihtiyaç duyulursa, bu önderler güç kullanarak adaletsiz memurları görevden uzaklaştırarak dine ve devlete hizmet ederler. Son olarak, vezirler adaleti sağlamak için biraraya gelir ve ordunun yardımıyla harcamaları kısarlar. Yazarımız bu son şartı elde etmenin zorluğuna üzülür, çünkü elde dürüst insanlar yoktur ve insanların çoğu zevk peşindedir. Hacı Halife eserin yazıldığı andaki tek çözümün güçlü bir adam olduğunu söylediği zaman, bu çaresizlikten gelen bir tavsiye görünümünü vermektedir. Ancak şunları da tavsiye eder: Devletin yüksek makamlarındaki harcamaları kıs ve kendini adamış, bencil olmayan ve anlayışlı kimseleri anahtar makamlara ata. Bu aşırı harcamaları birkaç yıl içerisinde kesecektir. Vergileri kaldırarak ya da en azından azaltarak halkın mali bunalımını hafiflet. Dürüst insanları uzun süre görevde tut ve makamların alınıp satılmasını yasakla; halka zulmedenleri şiddetle cezalandır. Birkaç yıl içerisinde halk eski gücünü yeniden kazanacak ve refah ülkeye geri dönecektir.

Hacı Halife kendini (ve de sultanı) şu sözlerle teselli eder: Bu sıkıntıların varlığı yeni bir şey değildir. Makam ve iktidar çekiş-

mesi ve isyan geçmişte Allah'ın yardımıyla her zaman uygun tedbirlerle çözüme kavuşturulmuştur.[16]

Son olarak, Hacı Halife bazı sonuçlara varır: Var olan durumu düzeltmenin çeşitli yolları bulunmaktadır. Bunların uygulanması kısmen mümkün, kısmen de imkansızdır. İlki, yine kanuna itaate zorlayacak olan "kılıçlı adam"dır. Daha sonra, gerçek Padişah dünyayı yöneten ve hazine, ordu ve halkın sahibi olan Allah'tır; beşerî yönetici ise sadece onun vekilidir. Bu şekilde düşünen kimseler, tek bir kalp ve beyin gibi işleyerek adaletle hizmet edecek, Allah aşkı için devlet işlerini yürütecek ve koruyacaklardır.[17] Bundan sonra Hacı Halife önceki tavsiyelerini tekrarlar. Son olarak da, vezirlerin ve emirleri altındaki memurların ilahî kanuna uygun bir biçimde hareket etmelerini ister ki Allah devletin düşmanlarını yok etmede kendilerine yardım etsin. Eğer onlar kanunun ve aklın kural ve ilkelerine uyarak devleti iyi bir biçimde idare ederlerse, onu ülkenin temel hukukuyla uyumlu bir hale getirirler.[18]

Dindarca bir umut ve siyasî durumun gerçekçi bir gözle değerlendirilmesinden oluşan bu bileşime baktığımızda, yazarın zihnindeki şeyin ne olduğunu haklı olarak kendimize sorabiliriz. Sesini sultana işittirmeyi ve verdiği tavsiyelere uyması için onu yeterince etkilemeyi mi umdu? Behrnauer Hacı Halife'nin şöyle dediğini belirtir: "Vardığım sonucun pek hayata geçirilmeyeceğini bildiğim için, daha fazla zahmete gerek görmedim. Fakat zaman gelecek bu eser bir padişahın dikkatini çekecek ve padişah onu uygulayacak; ve o ona en seçkin meyvelerini sunacak".[19] Aslında eser yazarın döneminin sultanına gösterildi ve yazar da bundan haberdar edildi.

---

16. Krş. *a.g.e.*, s. 126.
17. Krş. *a.g.e.*, s. 129. Burada önceki tavsiye ve tenbihleri tekrarlar.
18. Krş. *a.g.e.*, s. 132.
19. Krş. *a.g.e.*, s. 115.

Yönetici sınıfın vicdanını devleti tehdit eden tehlikeye uyandırma ihtimali var mıydı? Şeriata itaat çağrısı onların kalplerinde bir yankı yaptı mı?

Öyle görünüyor ki, Hacı Halife bu yönde düşündü ve bunu umdu. Ancak onun güce, güçlü bir adamın kılıcına da başvurması bizi düşündürmeli. Eğer o her ikisine de aynı anda başvurmasaydı, başarıya ulaşma şansı fazla olmazdı. Bu bileşim bize İbn Haldun'un şu sözünü hatırlatır: Dinî bir çağrı Asabiye olmaksızın başarıya ulaşamaz. Başka bir deyişle, manevî otorite ancak askerî güç ve kişisel zorlamayla desteklenerek gerçek bir güç olabilir. Sadece bu bileşim herkesin yararına başarılı bir yönetimi garanti eder.

Eğer Hacı Halife'nin eserini kendinden önceki diğer iki yazarınkilerle karşılaştırırsak, o günün problemlerine uygulanan soylu bir çifte mirasa şahit oluruz.[20]

20. Durumu değerlendirmede ve etkili reformlar yoluyla gerilemeyi durdurmak için ileri sürdükleri pratik tedbirlerde her üç yazar da kayda değer benzerlik sergiler.

İndeks

A
Abbasî Hilâfeti 35, 39, 55, 63, 88, 91
Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî 41, 45, 48, 49
Abdullah b. el-Mübârek 309
Abdülmelik 54, 144
Abdülmü'min 265, 281
Adalet 44, 53
âdât 71
Agamemnon 285
ahd 48, 49, 50
ahid 66
ahkâm vâzi'a 139
el-Ahkâmu's-Sultâniyye 41, 42, 88
Ahlâk-i Celîlî 305
Ahlâk-ı Nâsırî 305, 306, 317, 320
Ahmed b. Ebi Tayfur 109
akid 66
aklî ilimler 152
Aksâmu'l-Ulûm 210
Hz. Ali 91, 92
Allah'ın halifesi 55, 61
Allah'ın yeryüzündeki gölgesi 64
Alparslan 118
amor Dei intellectualis 254
Analytica Posteriora 287
anchinoia 212
Aristo 12, 13, 21, 22, 25, 29, 31, 81, 84-86, 91, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 175-178, 180, 183, 184, 185, 197, 198, 204, 206, 209, 210, 212, 219, 222, 232, 233, 247, 248, 250, 254-259, 264, 269-276, 280, 281, 284-287, 290, 292, 296, 300, 301-307, 308, 309, 311, 329
aristoi 317
aristokrasi 238, 243, 292, 294
Asabiye 117, 129-132, 134, 136, 139, 140, 142-145, 148, 150, 154, 156, 158, 283, 335
Asin Palacios 231-234
aşağılık devlet 195, 198
Augustine 219
Avempace 231
Averroes 255, 256
Averroistler 166

hayavân-ı medenî 181
hayavâniye 143
Hayy İbn Yakzan 231, 234, 246
haz 199
hexis 189
hıssa 195, 199
hîle-i şer'iyye 71
Huizinga 23
hukemâ 65
Hulefâ-i Râşidîn 50, 61, 82, 92, 140
Huneyn b. İshak 200, 288
hükm vâzi' 130
Hülâgü 78

İ-J
ictimâ 128
ihtiyaç devleti 195
iktisâd 110
ilâhî hikmet 29
el-illetü'l-ûlâ 28
imam 58
imam ve sultan 64
imam-devleti 301
imâmet 54
imâmiyye 243
imitatio Dei 177
infirâd bi'l-mecd 130
insaniye 127
istibdâd 130
İbn Abdi Rabbihî 54, 99
İbn Bâcce 12-14, 147, 164, 170, 176, 179, 183, 202-204, 218, 220, 229, 231-257, 276, 280, 288, 291, 298, 300, 316
İbn Cemâ'a 41, 48, 49, 55, 61-77, 80, 81, 146, 313, 314, 320
İbn Ebî Ya'lâ el-Ferrâ 55
İbn Esir 45, 96
İbn Haldun 11, 12, 14, 16, 24, 41, 43, 44, 47, 87, 88, 95, 97, 98, 100, 117, 118, 123, 125-159, 162, 164, 181, 192, 214, 215, 238, 282, 283, 296, 303, 310, 325, 326, 329, 330, 332, 335
İbn Hazm 76, 266
İbn Hişâm 45
İbn Kesir 77
İbn Kuteybe 99, 101
İbn Mukaffa' 99-108, 133
İbn Rüşd, Ebu'l-Velid 12, 13, 15, 23, 24, 28, 30, 56, 85, 125, 141, 147, 154, 164-176, 180, 183, 185, 187-189, 192, 194, 196-202, 203, 205, 209, 211, 218-220, 222, 223, 228, 229, 231, 232, 238, 240, 242, 243-246, 249, 250, 255-302, 304, 306, 308, 310, 313, 316, 322
İbn Sa'd 45
İbn Sînâ 13-15, 30, 57, 139, 167, 169, 170, 176, 192, 210-229, 232, 239, 240, 246, 250, 257, 259, 267, 269, 271, 300, 304, 306, 319, 330
İbn Teymiyye, Takıyyüddin 41, 55, 65, 76-89, 146, 304, 310, 321, 322
İbn Tibbon 232
İbn Tıktaka 47, 91, 92, 94-100, 296
İbn Tufeyl 179, 219, 229, 231, 232, 234, 246, 255, 266
İbn Tûmert 265, 266, 281
İbnü'l-Kıftî 192
İhsâu'l-Ulûm 170
İhvân-ı Safâ 210
İhyâu ulûmi'd-dîn 56, 65

İlim 44, 53
İmâmet 40, 41
İmâretü'l-Ümerâ 88
İmru'l-Kays 277
İsâ b. Mûsa 53
Jakob Mantinus 233

K
Kâbusname 114, 115, 118
kahr 143
Kamil Ayad 125
el-Kânûn 209
Kanunlar 15, 29, 85, 164, 167-180, 188, 204, 207, 215-218, 242, 253, 286, 288, 299, 321
kavânîn siyâsiyye 147
Kelile ve Dimne 99
kemâl aksâ 174
kerâme 173
Keşfü'z-Zunûn 326
Keykâvus 114, 116, 117,121
kifayet 59
Kindî 175, 209, 219
Kitâbu Bağdâd 109
Kitâbu İstihkâki'l-İmâme 113
Kitâbu İttisâli'l-akl bi'l-insan 231, 234
Kitâbu Tedbîri'l-mutevahhid 234
Kitâbu'l-Cihâd 295
Kitâbu'l-Harâc 41, 54
Kitâbu'l-İktisâd fi'l-i'tikâd 56, 57, 61
Kitâbu'l-İşârât ve't-tenbîhât 212, 261, 319
Kitâbu'l-Mustazhirî 56, 57, 61
Kitâbu'n-Necât 214
Kitâbu's-Sahâbe 105, 108
Kitâbu's-Siyâse 211
Kitâbu't-Tâc 110, 112, 118
Kitâbu't-Tahâre 306
Koçi Bey 326, 327
Kureyş 44, 60, 67, 68, 70, 148
Kureyşli 61
Kutsal Ruh 185
kuvve karîha cebeliyye 173
kuvve tecrübiyye 173

L
L. Massignon 17
Lacun 77
Lamtûna 143
Leo Africanus 280
Liber de Causis 165

M
ma'kûlât 57, 182, 185, 186, 188
ma'mûre 128, 313
Makyavel 95, 96, 97, 155, 156, 157, 158, 159
Mansûr 53
maslahat 51, 52
Mâverdî 41-43, 45, 48-54, 56, 57, 59, 63, 65, 68-72, 74, 75, 88, 95, 114, 128, 141, 146, 148, 191, 192, 321
Maymonides 22-24, 29, 30, 141, 167, 171, 176, 190, 232, 256
maznûna 171
el-Mebdeu'l-Evvel 174
el-Me'mun 109, 113
mecd 131
medeniyyet 125
medine âdile 226
medine hasene 227
Medine Sözleşmesi 38, 39
medine-i câhile 316
medine-i dâlle 316
medine-i fâsıka 316

St. Augustine 25, 27
Stoa 188
Strothmann, R. 13
sudûr 86, 185, 206, 209
sultan 60, 58, 88
sultan ve halife 64
Suudi Arabistan krallığı 89
Sühreverdî 202, 210, 215, 216
sünen hâdiye 110

Ş
şecâat 44, 59
şekva 195
Şer' 139
şevket 59, 60
eş-Şifâ 208-211, 222, 228, 229
şûra 95

T
Taberî 45, 54, 96
tağallüb 143, 197
Tahsîlu's-sa'âde 180, 181, 206, 289, 290
Taylor, A.E. 217
Tedbîru'l-mutavahhid 231, 233
Tehâfütü't-Tehâfüt 257, 267, 268, 271, 301
Tehzîbu'l-Ahlâk 22
Telhîsü'n-Nevâmîs 188
temeddün 125, 310, 314
The Renaissance of Islam 11
Theaetetus 177
Theology 25, 165, 179, 185
Thomas Aquinas 22, 23, 28, 30
Timaios 179
timokrasi 194, 196-198, 238, 243, 276, 287, 292
Timurlenk 124
tiranlık 194, 197, 198, 276, 281, 283, 287, 291, 292, 318
Turtuşî 125
Tûsî, Nasıruddin 78, 86, 277, 303, 305-308, 310-312, 314-318, 320-322,

U-Ü
ulu'l-emr 49
urefâu'l-hakîka 318, 319, 331
Ümmet-i İslâm 54
ümmet-i vasat 83, 84, 87
ümran 125, 128, 153, 181

V-W-X
vâdı'un-nevâmîs 189
vâdı'uş-şerâi' 189
vâzi' 130, 139, 140, 144, 149
vâzir 138
Vehhabîlik hareketi 89
veliahd 49
verâ 60
virtu 156
Wellhausen 38
Xenophon 199

Y
yeni tarih bilimi 124-126
Yezid 54
Yusuf b. Tâşfîn 282

Z
Zâlim Peter 124
zaruret devletleri 290
Zeus 285
zimmet-Allah 38
zoon politikon 25, 174, 181, 250, 251

İNCELEME-ARAŞTIRMA DİZİSİ

ORTAÇAĞ'DA İSLÂM SİYASET DÜŞÜNCESİ

Bu kitabın konusu olan Ortaçağ İslâm siyaset düşüncesi, İslâm'ın kendine özgü bir sistem geliştirme ve müslümanların dışarıdan aldığı görüşleri bunlarla kaynaştırma gücünün klasik bir örneğini sunmaktadır. Bu anafikirden hareket eden yazar, ideal ve gerçekler arasında salınan İslâm siyaset teorilerini doğru yorumlamanın, ancak kurucularının müslüman oldukları gözönünde bulundurulduğunda mümkün olacağını savunmaktadır. Kitapta vurgulanan en önemli teshitlerden birisi şudur: İslâm dünyasındaki çeşitli ilmi ve fikri akımlara mensup müslüman teorisyenler, hiçbir zaman sistemlerinin merkezine "hukuk" (şeriat, kânun, sünnet, nâmûs) kavramını yerleştirmekten geri durmamışlar; İslâm'da siyasî hayatın idealde bir hukuk devletine dayanması gerektiği fikrini daima savunmuşlardır.

İZ YAYINCILIK
ISBN 975-355-178-9
9 789753 551786