

**FELSEFE DÜNYASI**

2016/KIŞ/ WINTER Sayı/Issue: 64

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Yard. Doç. Dr.) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

**Sahibi/Publisher**

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

**Editör / Editor**

Prof. Dr. Celal TÜNER

**Yazı Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)

Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Yard. Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniversitesi)

Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Ün.)

*Felsefe Dünyası* yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/ULAKBİM since 2004.

**Adres/Address**

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.**

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Aralık 2016, 750 Adet

## İbn-i Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 30.06.2016 / YAYINA KABUL TARİHİ: 20.10.2016

Lokman ÇİLİNGİR\*

### I.

Bu yazıda İbn Rüşd'ü siyasi açıdan konumlandırmaya, din-felsefe ilişkisi bağlamında siyaseti çözümleyişini eleştirel bir tarzda değerlendirmeye çalışacağız. İbn-i Rüşd'ün din-felsefe ve siyaset üçlüsü arasındaki gerilimi, Platon'un *Devlet*'ine yazdığı yorum (şerh) olan *Siyasete Dair Temel Bilgiler*[*Telhis*]<sup>1</sup> üzerinden nasıl aşmaya çalıştığını göstereceğiz. Bilindiği gibi, Yeni-Platonculuktan Yeni-Aristotelesçiliğe geçişin anahtarı ve Aristoteles'in sadık yorumcusu olan İbn Rüşd, Aristoteles'in siyasetle ilgili kitabını bulamadığı gerekçesiyle, Farabi'nin yorumu üzerinden Platon'un *Devlet*'ini şerhetmeye kalkmıştır.<sup>2</sup> Bu yorumu da birtakım sınırlandırmalarla birlikte, bilimsel olmadığını iddia ettiği bölümleri çıkartarak yapmıştır.<sup>3</sup> Şimdi cevabını arayacağımız sorular şunlardır: İbn-i Rüşd hangi kaygılarla bu şerhi (*Telhis*) kaleme almıştır; yaşadığı dönemin siyasi-sosyal sorunlarını anlamaya ve aşmaya çalışan bir filozofun felsefi merakıyla mı yoksa Aristoteles şerhlerinde olduğu gibi Endülüs Emir'inin isteğiyle mi?<sup>4</sup> Dahası, Farabi'nin *Erdemli Devlet*'i (*Medeni Siyaset*) ortadayken, neden yeni bir *Devlet* şerhi yazma gereği duymuştur? Dahası, Gazali ile teorik felsefe sahasında yürüttüğü hesaplaşması yöntem ve içerik olarak siyasi görüşlerine ne ölçüde yansımıştır? Öte yandan, İbn Rüşd'ün

\* OMÜ Felsefe Bölümü, Prof. Dr.

1 İbn Rüşd, *Telhis (Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, çev. M. H. Özev, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul, 2005.

2 Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd'ün Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Din-Felsefe İlişkisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s.16.

3 Bkz. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 1 vd.

4 Bkz. Abd el-Vâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fi TelhisAhbâr el-Mağrib*, Kahire, 1324, s. 158.

eski Grek toplumunun tabi olduğu ve Platon'un da yaşadığı Polis tarzı bir siyasi tecrübesinin olmaması *Devlet*'i yorumlamayı zorlaştırmış mıdır? Yahut *Devlet*'in yazılışından takriben 16 asır sonra yeniden yorumlanırken, bu yorum üzerinde 12. asır (1126-1198) İbn Rüşd'ün yaşadığı yıllar Endülüs'ünün siyasi/toplumsal yapısının etkisi olmuş mudur? En önemlisi İbn Rüşd, Antik Yunan düşüncesinin rasyonel yasalarıyla vahyi bir dinin dogmaları arasındaki uzlaşmazlığı nasıl gidermiştir?"

Babası ve dedesi Endülüs başkadılığı görevlerinde bulunan İbn-i Rüşd, 1126 yılında İspanya'nın Kurtuba şehrinde dünyaya gelir. Din bilimleri, tıp, fizik, astronomi ve felsefe alanlarında eğitimini tamamlar. İbn Rüşd'ün ünlü filozof İbn-i Tufeyl tarafından emir Ebu Yakup Yusuf'a takdim edilmesi yaşamında dönüm noktası olur. Muhtemelen o, hükümdara sunulmadan önce de, felsefeyle yakından ilgilidir; zira otobiyografik bir rivayet, onun hükümdarın huzuruna çıktığında felsefeyle ilgilendiğini ancak bunu ilk anda gizlemek istediğini aktarır. Bu rivayet, onun düşünsel gelişiminde yaşamsal olduğu için bazı kısımlarını doğrudan aktarmakta yarar vardır:

Emirulmüminin huzuruna girdiğim zaman, İbn Tufeyl'in orada olduğunu gördüm. İbn Tufeyl ailemin şerefini ve köklü oluşunu Emir'e anlatmaya başladı. Hakkım olmayarak beni övdü. Emir bana yöneldi, babamın ve ailemin ismini sorduktan sonra hemen felsefenin oluş (kevn), yani alem hakkındaki inancı nedir, alem kadim midir, yoksa hadis midir, diye sordu. Bu soru üzerine içimi bir endişe kapladı. Cevap vermektен kurtulmak için özür dilemeye başladım. Felsefe ile ilgilendiğimi inkar ettim. Beni denemek hususunda İbn Tufeyl'in Emir ile ittifak ettiklerini bilmiyordum. Emir sıkıldığımı ve zor durumda kaldığımı görünce İbn Tufeyl'e döndü, bu sorun hakkında onunla konuşmaya başladı. Bu konuda Aristoteles, Platon ve diğer filozoflar ne demişlerse hepsini aktardı. Bunun ardından kelamcıların filozoflara yönelik reddiyelerini ortaya serdi. İşte o zaman içimde bir rahatlama hissettim, artık ferahlamıştım ama bütün işi gücü bu gibi sorunları incelemekten ibaret olan ulema da bile nadir bulunan kuvvetli bir hafızanın ve zekanın Emir'de mevcut olduğunu görerek utandım. O sözünü bitirdikten sonra, bu hali, ilmimin derecesini görsün diye aynı konuda bana fikir beyan etme cesareti verdi. Kendime cüret geldi ve

derhal söze giriştim. Meclisten ayrıldığımda, bana mal, değerli bir hilat ve binmek için de bir binek verdi.<sup>5</sup>

Hükümdarla yapılan bu söyleşide öncelikle iki şeyin gündeme geldiği anlaşılıyor: İlki Aristoteles’in eserlerini daha anlaşılır kılmanın yolları, ikincisi ise kelimacılar ile felsefeciler arasında Gazali ile birlikte alevlenen küfrün konusu olan üç temel meselenin çözümü. Yine rivayetten, Ebu Yakup Yusuf’un, İbn-i Rüşd’den Aristoteles’in kolay anlaşılmasını sağlayacak bir eser yazmasını istediği sonucu çıkmaktadır. Daha doğrusu İbn Tufeyl’e tevdi edilen bu görevi, İbn Tufeyl yaşının geçmişliğini ileri sürerek genç ve parlak bir zekâyâ sahip olan İbn Rüşd’e yükler. Böylece İbn Rüşd adeta resmi olarak Aristoteles yorumculuğuna başlar. İbn Rüşd’ün Aristoteles yorumculuğuna ek olarak kelam-felsefe çatışmasına eğilmesinde de, hükümdarla yapılan bu görüşmenin payının olduğu söylenebilir. Ya da bu görüşmenin, zihnindeki tasarıyı açığa vurma konusunda onu cesaretlendirdiği ileri sürülebilir. Her halükarda, İbn Rüşd’ün Ebu Yakup Yusuf görüşmesi hem Aristoteles’e hem de din-felsefe-siyaset ilişkisi sorununa yönelmesinin öznel nedenini oluşturur. Akabinde Sevilla kadılığına getirilen İbn-i Rüşd, kısa bir süre sonra da Kurtuba baş kadılığına atanır ve İbn Tufeyl saray başhekimliğinden ayrılınca onun yerine görevlendirilir.<sup>6</sup> İbn-i Rüşd, bir yandan kadılık görevini yerine getirirken diğer yandan Aristoteles şerhlerine ve aynı zamanda başta çağının başat sorunu olan ve Gazali’de zirveye ulaşan din-felsefe çatışması olmak üzere çeşitli konularda yazıp çizmeye devam eder. Aristoteles üzerine yaptığı yorumlar *büyük şerhler*, *orta şerhler* ve *küçük şerhler* olarak üçe ayrılır.<sup>7</sup> Büyük şerhlerde İbn-i Rüşd Aristoteles’i kendi felsefesiyle harmanlamıştır. Orta şerhler ve küçük şerhler Aristoteles felsefesinin temel fikirlerinin yorumlarıdır. Bu yüzden İbn Rüşd denildiğinde öncelikle akla gelen *Aristoteles*

5 Abdel-Vâhid-el-Merrâkuşî, *el-Mu’cibfi Telhî sahârel-Mağrib*, s. 159. Bu tanışmada Emir Yakup’un veya Emir Yakup’tan sonra tahta geçen Emir Mansur’un, İslam dünyasında mutad olduğu üzere, İbn Rüşd’den siyasi konularda bir çalışma yapmasını, böylece toplumda artan siyasi ve dini kamplaşmaları ortadan kaldıracı siyasi bir proje üzerinde çalışmasını istemesi muhtemeldir. Yukarıda aktarılan metin bizi destekler niteliktedir.

6 Bkz. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 257.

7 Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 245.

yorumculuğudur ve elbette buna *din-felsefe ilişkisinde* çığır açıcı çabalarını ve Gazali eleştirilerini de katmak gerekir.<sup>8</sup>

Endülüs'te başlangıçta dini çatışmaların fazla ön plana çıkmadığını görürüz. *Mutezile* gibi, resmi otorite tarafından dışlanan gruplar onuncu asrın başından itibaren Kordoba'da kendilerinden söz ettirmeye başlarlar ve inanç noktasında tek bir Allaha inanmanın Müslüman olmak için yeterli olduğunu söyleyerek inancın sınırlarını mutedil Hıristiyanların da tabi olacağı şekilde genişletirler. Sorunlar eksik olmasa da, Müslümanlarla-Hıristiyanların bir arada yaşadığı bir toplumsal-kültürel ortam söz konusudur. Ancak Endülüs'te iktidar ve iktidar yanlısı *Malikiler* ve *Eşariler* gibi gruplar, onuncu asırdan itibaren felsefi-kelami gruplarla farklı inanç sahiplerine karşı tutumlarını sertleştirirler. Bunda Gazali'nin felsefe ve Mutezile eleştirilerinin, onun eleştirel yapıtlarının Endülüs'e taşınmasının güçlü bir rolü olmuştur. Bunun sonucunda on birinci asrın sonlarında Endülüs'te güçlü bir muhalefet oluşur. Muvahhidlerden önce iktidarda olan Murabıtların İslami fanatizmi hem Müslüman topluluklar nazarında hem de Hıristiyan dünyasında derin kaygılar doğurur. Muvahhidler güçlü liderleri İbn Tumert ile birlikte başta *Müşebbihe* ve *Mücessime* mezhepleri olmak üzere aşırı fanatik görüşlere karşı savaş açarlar. Önceleri *Mutezili* düşünürler ve mistikler, Muvahhidler tarafından korunurlar. Ancak zamanla Muvahhidler biraz da Muratıpların siyasi ortamı germelerinden ve iktidara karşı suçlama vesilesi yapmalarından ötürü felsefi ve kelami ekollere karşı müsamaha göstermemeye başlarlar. Lakin buna rağmen bu dönemde bilhassa bir kısım entelektüel idareciler her fırsatta felsefenin Endülüs'te gelişmesine imkân tanır.<sup>9</sup> Böylelikle, Endülüs'e Mecritî ta-

8 Ernest Renan'ın İbn Rüşd'ü özgün ve yaratıcı bulmasına karşılık, L. Gauthier, *İbn Rochd* adıyla 1948 yılında yayınladığı eserde, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumculuğunda hiçbir orijinal tarafı olmadığını iddia ediyor. Ancak Renan ve Gauthier İbn Rüşd'ün en yeni ve orijinal düşüncelerinin felsefe-din arasındaki ilişkiye dair çözümlemeleri olduğunda ve Geç-Skolastiğin önemli isimleri olan Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın felsefe ve dini uzlaştırmadaki rehberlerinin İbn Rüşd olduğunda hemfikirlere. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İslam Ansiklopedisi*, c. V/II, MEB Yayınları, İstanbul, 1968, ss. 781-798.

9 Bkz. Johannes Thomas, *Verklaerung der Vergangenheit, Über den Mythos islamischer Herrschaft in Andalusien, Diepolitische Meinung*, October 2008, s. 61; ayrıca bkz George Hourani, "İslam Felsefesinin Arkapları", çev. İ. Altuner, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 3, Iğdır, Nisan 2013, ss.153-160.

rafından İhvân es-Safâ’nın risalelerinin girmesi, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi filozofların yetişmesi mümkün olur.<sup>10</sup> İbn Bacce’nin İbn Rüşd üzerinde çok yönlü etkisi vardır; bilhassa Aristoteles’e dönme, siyasi meseleler üzerine kafa yorma, yine Platoncu-Farabici ideal siyaset tarzının realiteyle örtüşmesinin imkânsızlıklarını tecrübe etme noktalarında bu etkileri görmek mümkündür.

## II.

İslam kültür dünyasında ortaya çıkan fıkıh, kelâm, tasavvuf ve Yunan tarzı felsefe gibi kültürel akımlar farklı sosyal tabakalara hitap etmekte idiler. Kelâm ve fıkıh daha çok halk kitleleri, tasavvuf ve felsefe ise seçkin sınıflar üzerinde etkili oluyordu. Felsefe ve ilim ehli kendilerini, daha çok saray çevresine yakın hissederken, adeta saray memuru gibi yaşarken; tasavvufçular münzevi bir hayatı tercih ediyorlardı.<sup>11</sup> Farklı yaşam tarzlarının karşı karşıya gelmesi çatışmayı kaçınılmaz kılıyordu. Bu ideolojik çatışma, Gazali’nin şahsında güçlü bir temel bulur ve o, bir kelamcı olarak, kendinden önce oluşmuş düşünsel birikimin eleştirisine yönelir.<sup>12</sup> O, seçkin ideolojileri yani felsefe ve tasavvufu kritize ederek yeni bir senteze ulaşır. Bu sentez zamanla Şii-Sünni çatışmasının da etkisiyle iktidar sahipleri ve seçkinlerin ideolojisine dönüşür.<sup>13</sup> Gazali ve yönetim tarafından

10 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 34 vd.

11 Bkz. Hasan Aydın, “İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu”; *Neden Geri Kaldık?* Kaynak Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 338-339.

12 Aşağıdaki alıntıda da görülebileceği gibi, Gazali’nin eleştirileri çoğu zaman bilimsel bir kaygının ötesinde, sırf ideolojik saiklerle yapılmış gibidir ve İslam dünyasında bugün dahi izleri görülebilen çatışmacı bir üsluba barındırmaktadır: “Benim onlara (filozoflara) karşı çıkmam, bir şeyi savunmak veya ispat etmek için olmayıp inkâr etmek ve onları dava etmek içindir. Çeşitli suçlamalarla onların inançlarını kesinkes çürütmektir. Bazen Mu’tezile mezhebine göre onları suçlarım, bazen Kerramiye Mezhebine göre, bazen Vâkıfiye(duranlar) mezhebine göre, bütün mezhepleri birden onlara karşı kullanırım. Diğer mezhepler ayrınımda bize aykırı olsalar da, dinin esaslarına dokunmamaktadırlar. Onlara karşı gösterişte bulunabilirim. Zira musibetler karşısında kinler kalkar, gider.” Gazali, *Tehâfut’ül-Felâsife*, tah. S. Dünya, Mısır, 1966, s. 82.). Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, “Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* sayı: 1: 2, İstanbul 2003, ss. 3-48.

13 Hasan Aydın, “İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu”, *Neden Geri Kaldık?* s. 338.

halk arasındaki mezhep ve kanaat çatışmalarını ortadan kaldırmak ve kapsayıcı bir inanç ve ideoloji oluşturmak için siyasi bir proje olarak ortaya konulur.

İbn Rüşd, Gazali'nin yaptığı tahribatı düzeltmek ve İslam dünyasında yaygınlaşmış olan mezhepsel ayrılıkların ve tekfir hareketlerinin toplumun birliğini ve mutluluğunu bozmasını engellemek ve şeriat konusunda doğan şüpheleri gidermek için en az Gazâlî kadar esaslı bir projeyi uygulamaya koyar.<sup>14</sup> Bu amaçla kaleme aldığı başta *Tehâfüt el-Felasife* olmak üzere *Fasl el-Makal* ve *El-Keşf an Menahic el-Edille* gibi eserlerinde Ortaçağ boyunca düşünürlerin üzerine kafa yorduğu din-felsefe ilişkisini bir çözüme kavuşturmaya çalışır.<sup>15</sup> Bir yandan felsefeyi meşrulaştırmaya çalışırken bir yandan da Kuran'a dayalı olarak Eşariliğin, Haşeviyenin, Mutezilenin ve tasavvufun eleştirisini yaparak rasyonel bir teoloji kurmayı dener.

14 Tekfirde ve tekzipte İbn Rüşd Gazali'den aşağı kalmaz. Gazali te'vil yapmanın, başka bir mezhebe muhalefet etmenin, Allah'ı ve Peygamber'i inkâr dışında başka bir şeyin tekfiri gerektirmeyeceğini söylemiş de filozofların ilgilendiği bilindik üç konuyu dinin olmazsa olmaz doğrusu olarak görüp ve kendince bu dogmalara uymayan filozofları küfürle suçlamıştır. Gazali ve İbn Rüşd, biri dini diğeri Aristoteles'i mutlak otorite olarak arkasına alarak, kendi yollarını mutlak hakikat doğru diye kabul edip, başka görüş ve yorumları sapkın ve dalalette suçlayabilmişlerdir. Bu bağlamda her ikisi de teolog-fıkıhçıların siyaseti tasarımlarına örnek teşkil ederler.

15 İbn Rüşd'e göre, Gazali'nin filozofları, âlemin kıdemi, maddi dirilişi inkâr ve Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir demeleri yüzünden dinsizlikle suçlaması, bilimsel bir esasa dayanmamaktadır. Kaldı ki İbn Rüşd'e göre, pratik sorunlar bakımından (yani fihki açıdan) icmanın gerçekleşmesi olası olsa bile, teorik ve felsefi konularda icmanın oluşması çok zordur. Bu nedenle, teorik sorunlarda icmadan yola çıkılarak, Gazali'nin yaptığı gibi, filozoflar tekfir ile suçlanamaz. İbn Rüşd, Gazali'nin mucizeyi ve Tanrı'nın kudretini korumak için neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğuna yönelttiği eleştiriyi de tutarsızlıkla yerer. Ona göre, mucize dinin alanına girer; felsefenin konusu değildir. Gazali neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyarak, akli, nesnelere doğal düzenini, dolayısıyla onları araştırıp anlamayı hedefleyen bilim ve felsefeyi reddetmektedir. Dahası neden-sonuç ilişkisini yadsıdığı için, evrende olup biten her şeyi tesadüfe indirgemektedir. Gazali'nin bu eleştirilerden kurtulmak için ileri sürdüğü *âdetullah* terimi de onu kurtarmaya yetmez İbn Rüşd'e göre. Çünkü âdet alışkanlığa bağlıdır, çoğunlukla yapılan fiile gönderme yapmaktadır ve Tanrı'ya iliştileremez. Bkz. İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl / Felsefe-Din İlişkisi*, çev. B. Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 92; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, çev. M. H. Özev, Bordo-Siyah Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 631 vd.

### III.

İbn-i Rüşd, kelim ve fıkıh karşısında var olma mücadelesi veren ve Gazali ile zirveye ulaşan felsefenin dinsel meşruiyetini savunur. Aslında bu Kindi’den beri filozofların gündeminde olan bir sorundur. O, sorunu din ve felsefenin konularını birleştirerek çözmeye yönelir. Felsefe ile dinin kendilerine özgü ilkeleri olduğundan her sahanın ehline tartışılması şarttır. Bu yüzden filozofun dini bir meseleyi felsefi zeminde veya fıkıhçının felsefi bir sorunu dini zeminde tartışması doğru değildir. Ancak soruna bütüncül olarak baktığımızda hakikatin tek olduğu gerçeğini unutmamalıyız.

Din ve felsefe dayandıkları bilgi türü açısından farklıdır. İbn Rüşd’e göre din, ilahi vahyin, felsefe ise insan aklı ve tecrübelerinin ürünü bir bilgidir. Dinin amacı, dünya ve ahirette mutluluğa götürecek ‘hakikî inancı ve eylemi’ öğretmek iken, felsefe, bütün varlıkların mahiyetini araştırır. Bu nedenle dini doğmalar, teorik ve pratik bilimleri vermezler, ama içsel özleri, nazarı ve amelî bilimlerin burhânî sonuçlarıyla tümüyle uygundur.<sup>16</sup> En azından tevil bize bu uygunluğu gösterir. Buna rağmen İbn Rüşd, dinde sınırsız bir tevilden söz edilemeyeceğini, Tanrı, Peygamberlik ve ahiret gibi dinin asıllarına ilişkin konularda teville yer ve gerek olmadığını savunur.<sup>17</sup> Çok daha önemlisi, tevil herkesin harcı değildir, onu ancak hakikati kavramsal olarak kavrama kapasitesine sahip burhan ehli yapabilir. Bu bağlamda İbn Rüşd bilhassa halk ile kelim ehlinin tevilden uzak durması gerektiğini; aksi bir tutumun küfre yol açacağını söyler.<sup>18</sup>

Kuşkusuz, İbn-i Rüşd’ün de ifade ettiği gibi “hakikat hakikate ters düşmez, tersine ona uygun olur”.<sup>19</sup> Dolayısıyla amaçsal uygunluklarına karşılık felsefi söylemle dini söylem arasındaki farklılık, hakikatin anlaşılması ve anlatılması konusunda takip edilen teknik ve kavramlardan kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles’ten hareketle, üç tür söylem olduğunu savunur: burhani (analitik), cedeli (diyalektik) veya hatabi (retorik).<sup>20</sup>

16 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 712.

17 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, ss. 101-102.

18 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s. 102 vd.

19 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl* s. 75.

20 İbn Rüşd’ün felsefe din ilişkisinin konumlandırılmasında da Aristoteles’ten faydalandığı anlaşılıyor. Sorun *Metafizik*’in ünlü kitabı *Lamda*’da şöyle dile getirilir: “En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış



Felsefenin biricik gayesi, teorik yetkinlik olduğundan, analitik/zorunlu söylem tarzını seçer. Buna karşın din insanın hem teorik hem de pratik yetkinliğini amaçladığından bütün insanlığa yöneliktir. Bu yüzden de herkesin anlayacağı retorik yöntemi önceler ancak öteki söylem türlerini de ihmal etmez. İbn Rüşd'ün de vurguladığı gibi, Kuran'da bu husus açık bir şekilde dile getirilir: Örneğin, “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt (mev’izeyi hasene) ile ve en güzel mücadele (cedel) biçimi ile davet et.”<sup>21</sup> şeklindeki ayet bu duruma işaret etmektedir.

Buna göre dinde tümüyle avama indirgenemeyecek, toplumun her kesimine, her kapasiteden insana hitap eden hakikatler vardır. İbn Rüşd'ün dine kayıtsız kalan veya Fransız ansiklopedistlerde olduğu gibi, dini yalnızca halka hitap eden bir ideoloji gibi gören filozofları onamamasının nedeni de burada aramak gerekir. Din, felsefeyle aynı hakikati elde ettiği halde, onu üç farklı tasdik türüyle sunarken, dinin muhatabı olan halkın bilinç düzeyinin düşüklüğü sebebiyle, burhani olan hakikatin özünü, cedelî ve hatabi olanla perdeler. Çünkü halk hakikati ancak etkileyici örnekler, hikâyeler ve genel kanaatler üzerinden anlayabilir. Yine de bu hikâye ve örnek ve mecazların altında her zaman burhani bir öz yatar. Platon'un sıkça mit ve hikâyelere yer vermesini de bu bağlamda yorumlanabilir. Buna göre dinin hatabi ve cedeli sözlerden ibaret bir *zahiri*, bir de burhani özün bağlı olduğu *batını* tarafı bulunur. Kuran'da, ayetlerden bir kısmının *muhkem*, bir kısmının da *müttesabih* olduğu tespiti de bu bağlamda yorumlanabilir. İbn Rüşd'e göre böyle bir ayrımın ilk nedeni, anlayış ve tasdik konusunda insanların yaratılıştaki ve zekâlarındaki farklılıklardır. İbn Rüşd'ün bu

---

olan bir gelenek, bize ilk tözlerin tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığı söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir. [...] O halde babalarımızın ve daha eski öncellerimizin düşüncelerini bu kayıtlar altında kabul ediyoruz” (Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, 1074b/1-15). Aristoteles de üç tür akıl yürütme yeteneğine sahip insandan bahseder: Matematiksel bir dil isteyen insanlar *apodeiktik*, örnekler isteyen insanlar *diyalektik* ve nihayet bir şairin tanıklığını isteyenler ise *retorik* akıl yürütme alışkanlığına sahip insanlardır. Bu alışkanlıklarının nedeni ise, yukarıda belirlediğimiz gibi aklî yeteneklerinin sınırlarıdır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Birgül, “İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sayı 1, Bursa, 2010, s. 248 vd.

21 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s. 84.

noktada önemli bir görüşü de, eğer nassın ifadeleri arasında zahiri bir çatışma varsa bunların tevil suretiyle telif edilmeleri gerektiğine yönelik yorumudur.<sup>22</sup> Diğer bir deyişle, eğer dînî nasların zahiriyle felsefenin ulaştığı burhani/kesin sonuçlar arasında bir takım çelişkiler ortaya çıkarsa (aslında bu dinin herkese yönelik olarak kullandığı hatabi ve cedeli yöntemlerden ötürü kaçınılmazdır), o zaman burhan ehli yani filozof, tevil ile çelişkiyi ortadan kaldırmakla yani zahirden batına geçip hakikati ortaya koymakla mükelleftir. Ancak bunu asla halka açmamalı ve halka kapalı olan burhani kitaplarda yapmalıdır.<sup>23</sup>

#### IV.

Din ile felsefe arasındaki çatışmayı yumuşatmanın bir yolu da siyasettir. Bunda İslam dünyasında şeriatın inanç ilkeleri olmaktan ziyade günlük yaşamı düzenleyen hukuk kuralları olarak yahut dinin bir inanç sisteminde çok siyasi bir düzen olarak algılanmasının önemi büyüktür.<sup>24</sup> Siyaset, Farabi'den beri felsefenin İslam dünyasında meşrulaştırılmasının bir yöntemi olmuştur. Onun, felsefeyi seçkinlerin, dini de halkın felsefesi olarak görmesi, yine siyasetle ilgili fıkıh bilimi ile akideleri ele alan kelâmı medeni (siyasi) bilimler içerisine yerleştirmesi<sup>25</sup> bu bakımdan önemli adımlardır. Öyle görülüyor ki, Farabi'nin açtığı yol, İslam dünyasında medeni siyaset geleneğinin öncüsü olmuş; bu gelenek, İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl gibi düşünürlerde dönüşerek varlığını sürdürmüştür.<sup>26</sup> Bu gelenek, din-felsefe ilişkisini siyaset üzerinden yumuşatmaya çalışırken, aslında, daha Hz. Muhammed'in vefatıyla ortaya çıkan, onun uygulamalarını (sünnet) modelleyen kelim-fıkıh geleneğinin karşıtı (alması) konumuna oturmuştur. Özellikle Halifenin Kureys'ten olması gerektiğini savunan, Şia'nın masum imam anlayışını eleştiren bu gelenek, öyle anlaşılıyor ki, felsefe din-ilişkisinde çatışmacı bir tez benimsemiş, her daim felsefenin meşruiyetini sorgulamıştır. Hatta onu, İslam toplumunun bünyesine ya-

22 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, ss. 85-86.

23 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s. 87.

24 Bkz. Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayıncılık, Ankara, 2009.

25 Bkz. Farabi, *İhsau'l-Ulûm*, tah. A.B.Mulhim, Beyrut, 1996, s.79.

26 Bkz. Hasan Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı 143, İstanbul 2016, s. 21.

bancı olarak görmüş, onun hem din-felsefe uzlaştırmasına hem de siyasal teorisine cephe almıştır. Bu kelami-fikhi gelenek, *ahkam-ı sultaniyye* adlı yapıtlarla sürekli kendisini yeniden üretmiştir. Bu geleneğin ayrıntılı medeni-hukuki tartışmalar yapması ve kadılık sistemiyle fiili varlığını kesintisiz koruması söz konusudur.<sup>27</sup>Felsefi-medeni siyaset ile kelami-fikhi şer'i siyasetin yanı başında kesintisiz varlığını sürdürdüğü anlaşılan bir diğer gelenek keşfe dayalı epistemoloji üzerinden dini yorumlayan ve 11. yüzyıllardan sonra tarikatlaşan tasavvufi geleneğin de, din-felsefe ilişkisine yönelik çeşitli söylemler geliştirdiği ve hatta Muhyiddin İbn Arabi, Suhreverdi gibi tasavvufçularda görüldüğü üzere siyaset eserleri kaleme aldıkları gözlenmektedir.<sup>28</sup> Bunlara eklenen bir diğer gelenek edebi siyaset geleneğidir. Nasihatü'l-mülük diye bilinen bu gelenek, İbn Mukaffa ile başlamış, Sealebi, Gazzali, Nizamü'l-Mülk gibi düşünürler eliyle kesintisiz varlığını sürdürmüştür. Bu yapıtlarda özgün siyasi anlayışlar geliştirilmekten çok, İran geleneğinde yaygın olan nasihat anlayışı ön plana çıkmıştır. Bu geleneğin temsilcileri içinde hem kelamcı-fıkıhçılarla, hem felsefeci ve siyasetçilerle hem de mutasavvıflarla karşılaşmak olasıdır. Bu edebi adab geleneği, aslında hükümdarlara tavsiyelerde bulunarak şeri-insani temelde iktidarın yetkilerini sınırlamayı hedeflemektedir.<sup>29</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, İbn Rüşd öncesi, nasihat geleneğini bir kenara bırakırsak (bu gelenekte her akımdan düşünürün eseri vardır ve özgün bir siyasal teorinin geliştirilmiş olduğundan söz etmek güçtür) üç siyaset tarzı ile karşılaştığımızı söylemek gerekir. Yinelemek gerekirse, kelami-fikhi geleneğe bağlı düşünürlerin oluşturduğu *şer'i* siyaset, Farabi'den itibaren filozoflarda billurlaşan ve Yunan düşüncesine köklü atıflar yapan *felsefi-medeni* siyaset, keşfe dayalı epistemolojiye gönderme yapan *tasavvufi* siyasettir. Aslında bu üç tarzı siyaset, küçük farklılıklarla İbn Haldun'da da ifadesini bulmuştur. Tam bu bağlamda, İslam coğrafyasında kendisinden önce tartışılan ve tartışılması devam eden üç farklı siyaset yapma tarzı üzerinden İbn Rüşd'ün konumlandırmasını yapmamız gerekmektedir. İbn

27 Hasan Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", ss. 15-20.

28 Hasan Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", ss. 20-21.

29 Bkz. Agâh Sırrı Levend, "Siyaset-nameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, 1963, ss. 167-193

Rüşd hangi geleneğin yanında yer almakta ya da hangi geleneği kendine daha yakın bulmaktadır, neden?

Bu soruya cevap vermek için, İbn Rüşd'ün felsefi etkinliğine genel olarak bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda ilk göze çarpan şey, Muhavvidi hükümdarı Ebu Yakub Yusuf'a İbn Tufeyl tarafından tanıtılmasıyla birlikte başladığı anlaşılan Aristoteles yorumculuğudur.<sup>30</sup> Bu anlamda onun Aristoteles üzerinden bir siyaset felsefesi geliştireceği gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Ancak vakıa hiç de öyle değildir; İbn Rüşd, Aristoteles'in siyaset yapıtına ulaşamadığı gerekçesiyle, Platon'un *Devlet*'ine yönelir ve onu şerh eder. Ancak *Nikhomakhos'a Etik* adlı yapıtındaki Aristotelesçi siyaseti de ona eklemeler. İbn Rüşd'ün diğer bir felsefi eylemi, kanımızca yine Ebu Yakub Yusuf'la bir araya geldiği toplantıda gündeme gelen kelamcılarla filozoflar arasındaki âlemin kıdemi tartışmasıdır. İbn Rüşd'ün, bu tartışmayı temele alarak, Gazali'nin *Tehâfüt el-Felâsife*'sine yanıt vermeye yöneldiği görülmektedir. Onun *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı eseri, Gazali'yi cedeli ve hatabi kanıt kullanması bakımından eleştirmekle yetinmemekte, Farabi ve İbn Sina'yı kelamcılara ödün vermekle de suçlamaktadır. Hatta yapıt, Gazali eleştirisi olduğu kadar Farabi ve İbn Sina eleştirisi olarak bile okunabilir. İbn Rüşd'ün üçüncü felsefi eylemi, *Tehâfüt et-Tehâfüt*'ü kaleme alırken yaptığı gözlemler temeli üzerine oturur. O, Gazali, Farabi ve İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler üzerinden, *Fastul Makal* ve *el-Keşf* adlı yapıtlarında, din-felsefe ilişkisini yeniden ele alır ve kendi özgün anlayışını ortaya koyar. Hatta burada zahire odaklı, tartışmasız herkesin kabul etmesini talep ettiği bir kelam ve teoloji geliştirir. Bu teoloji onun Maliki kadılık deneyimlerinden izler taşır. Buna göre, din burhani, cedeli ve hatabi argümanlar içerir; bu argümanların her birisi sırasıyla, filozofa, kelamcıya ve halka dönüktür. Dolayısıyla din seçkine de sıradan insana da seslenir. O, bu söylemiyle Farabi'den nispeten kopar. Ardından dinde muhkem ve müteşabih ayetler olduğunu dile getirir ve müteşabihi, sadece filozofların yorumlayabileceği hükmüne varır. Filozoflara böylece bir ayrıcalık tanımış olur. Ancak bu yorumu halka açıklamayı yasaklar;

30 Abdel-Vâhid-el-Merrâkuşî, *el-Mu'cibfi Telhis Ahbârel-Mağrib*, ss.158-159; bkz. Rızaeddin İbn Fahreddin, *İslam Filozofu İbn Rüşd*, haz. R.Demir, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997, ss. 30-32.

zira bu yorumları halka açıklamak halkı felsefe ve hakikat düşmanı yapar. Gazali'nin en büyük suçu da tevilleri halka açmak olmuştur. Girişte de vurgulandığı gibi, halk somut düşünür ve şeriat pek çok unsuru onların bilişsel seviyelerine göre açıklamıştır. İbn Rüşd, dinin zahiri/literal anlamını esas alan teolojide, tartışma açmayı doğru bulmaz; bu halkın inancında şüpheye neden olur ve siyasal karmaşaya yol açar. İbn Rüşd, bununla da yetinmez, keşfe dayalı tasavvufa da cephe alır ve sırf ahlaki yaşam sürmekle hakikatin bilgisinin elde edilemeyeceğini söyler.

Bu çözümlenmeleriyle İbn Rüşd, siyaset bağlamında iki önemli hususun altını çizmeye çalışmaktadır. İlki, Farabi ve İbn Sina eliyle kelama yaklaştırıldığını düşündüğü felsefeyi Aristoteles üzerinden yeniden yapılandırmak; yani felsefi olarak Aristoteles'e geri dönmektir. İkincisi, Gazali şahsında tartıştığı Eşariler, Mutezile, Haşeviye ve Mutasavvıflar eliyle teville yozlaştırıldığını düşündüğü dini, Kuran'ın literal/zahiri anlamına dönerek yeniden inşa etmektir. Bu haliyle İbn Rüşd, Gazali'nin *Tehâfüt*'üne yanıt verdiği gibi, *İhya*'sına da, öze dönüş hareketi başlatmak suretiyle bir yanıt vermektedir. Onun zahiri eğilimli bir Maliki kadısı oldu düşünülürse, literal anlamda birleşmeye çağrısı, kendi mesleğini de garanti altına almak olarak yorumlanabilir. Ancak burada önemli bir sorun vardır, o da şudur: Felsefeyi Aristoteles üzerinden yeniden yapılandırmayı düşünen bir düşünür, siyaset bağlamında neden Platon'un *Devlet*'ine yönelmiştir? Gerçekten Aristoteles'in yapıtlarına ulaşamamış mıdır? Bu tarihsel bakımdan olanaksız mıdır? İbn Haldun'a bakılırsa, bu konuda eksik de olsa Aristoteles'in siyaset anlayışına ilişkin metinler bulunmaktadır. Bu konudaki kanımız, onun gerçekçi olan Aristoteles'in politikasındansa, şeriatla uzlaştırdığı ideal<sup>31</sup> olan Platon'a yöneliminin toplumsal koşullar bakımından ona daha cazip gelmesi olmalıdır. Şimdi İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'ine yönelik yaptığı yorumun neler içerdiğine daha yakından bakabiliriz.

31 Yazı boyunca sıkça dile getirdiğimiz Platon'un *Devlet*'inin tercih edilmesinin sebebi, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin klasik dönemde Arapçaya tümüyle çevrilmemiş olmasıdır denilebilir. Tümüyle diyoruz çünkü İbn Haldun eksik de olsa bu eserin el altında olduğundan söz ediyor. Bilinen, bu eserin ilk önce 1957 yılında Augustine Barbara tarafından Yunancadan tercüme edilmiş olduğudur. Geniş bilgi için bkz. Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1974, s. 4.

## V.

Bilindiği gibi, İslam düşüncesi geleneğinde bilimleri konu, yöntem, amaç ve öteki bilimlerle ilişkisi bağlamında sınıflandırma gelenekselleşmiştir. Yine, daha önce de değindiğimiz gibi, İslam filozofları Platon'u, Aristoteles'i ve Yeni-Platonculuğu bağdaştırma çabası içerisinde olmuşlardır. Farabi'nin *Erdemli Devlet*'inde bu tavrı görmek mümkündür. İbn Rüşd, Farabi'nin eserinden çokça etkilense de Aristoteles'e dair esaslı bilgisi ve güçlü bağlılığı Platon'un *Devlet*'ini yorumlarken kendisini yönlendiren asıl amil olmuştur.

İbn Rüşd, *Telhis*'in hemen girişinde bilimleri, Aristoteles'e uygun olarak, teorik ve pratik bilimler olarak iki ana sınıfa ayırır. Siyaseti, Farabi'de olduğu gibi, ahlak ile birlikte pratik bilimler sınıfına dâhil eder ve onu ahlakın ikinci aşaması olarak kabul eder. Hem ahlak hem de siyaset bilimi *ilm'ü-nefs*'in bölümleridir ve bu bilim de doğa biliminin bir alt dalıdır.<sup>32</sup> Böylece ona göre doğa bilimi, tüm bilimler için ana model görevini görür.

Pratik/ameli bir bilim olarak siyaset teorik bilimlerden farklıdır. Çünkü pratik bir bilim olarak siyaset, teorik bilimde olduğu gibi sadece düşünüp/nazar etmeyi değil, iradeyi ve ihtiyarı, tercihte bulunmayı ve tercihleri eyleme dönüştürmeyi de içerir. Bu bağlamda siyasetle ilgili ilkeler geneli değil, tikeli, uygulamayı konu edinir; aksi takdirde tümeli siyasi sahada görmek isteyen ütopyik siyaset filozofların düştüğü duruma düşerdik demeye getiriyor İbn Rüşd. Pratik bilimin ilk kısmı olan ahlakın konusu iradi eylem ve alışkanlıklardır; amacı ise bireyi erdemli kılmaktır; erdem ne olduğunu bilmekten ziyade erdemli olmayı amaç edinen siyasetin ise amacı toplumda adaleti tesis etmektir.<sup>33</sup>

O, *Telhis*'in, birinci bölümün ilk paragrafında yöntemsel bir tespit yaparak, Platon'un *Devlet*'ini hangi kural ve sınırlar dâhilinde özetleyip yorumlayacağını kesin bir dille ifade eder. Buna göre, *Devlet*'te ortaya ko-

32 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 27;146 (*Telhis*'in Türkçe çevirisinde, çevirmen tarafından sıkça köşeli parantez içerisinde verilen açıklamalar yazının mahiyeti gereği verilmemiştir).

33 Siyasetin ilk bölümü olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ini gören İbn Rüşd'de ahlak ile siyaset arasında bir ayırım yapma gibi bir sorun mevcut değil henüz.

nulan görüşlerin tümünü değil, yalnızca “bilimsel görüşleri” özetleyeceğini, “cedeli/tartışmalı” görüşleri ayıklayacağını söyler.<sup>34</sup> “Bilimsel” derken kastettiği kesin akıl yürütmeye dayalı olan, olaylar arasındaki nedensel bağı gösteren bilgidir. Bilimler sınıflamasında Aristoteles’e bağlı olsa da pratik bilimler arasında ev ekonomisini saymayıp, pratik bilimleri ahlak ve siyaset ile sınırlandırır. Ona göre pratik bilimlerin konusu iradi olarak insandan türeyen fiiller ve alışkanlıklarla bunların iradi bir tercihleridir.<sup>35</sup> Buna karşın doğa bilimlerinin konusu doğal nesnel olup yalnızca bilgiyi elde etmeyi amaçlarlar. Pratik/ameli ilmin ilk kısmı olan ahlaki yetenekler (etik), iradi edimleri ve alışkanlıkları konu edinirken; ikinci bölümü (siyaset), bu alışkanlıkların nefse kazandırılması, ‘tümelin tikele uygulanma imkânını’ ile ilgilidir.<sup>36</sup>

İbn Rüşd, Aristoteles’e uygun olarak yasaları “genel” ve “özel” olmak üzere ikiye ayırır. Genel yasalar bütün milletler için geçerli olurken, özel yasalar toplumdaki değişiklik gösterirler.<sup>37</sup> Sözelimi ibadetler bu bağlamda değişiklik arz ederler. İbn Rüşd’ün siyasete bakışında nasıl ki bir yandan İslam dini (şeri yasalar) bir yandan da Platoncu devlet kuramı etkili oluyorsa, Platon’a bakışında da hem İslam dini hem de Aristoteles etkili olur. Bu yaklaşım, onun siyasetin ilk bölümü olarak Aristoteles’in *Nikomakhos’a Ahlak*’ını kabul etmesinde açık bir şekilde kendini belli eder:

Bu sanatın birinci bölümünü ilgilendiren konular Aristo’nun *Nikomakhos Ahlak*’ı adlı eserinde incelenmiştir. İkinci bölümünü ilgilendiren konular ise, yine Aristo’nun *Politika* adlı eseri ile, Aristo’nun kitabını elde edemediğimiz için Platon’un burada özetlemeğe çalıştığımız kitabıdır.<sup>38</sup>

34 ‘Burhan’ ve ‘Cedel’ sözcüklerinin doğrudan Aristoteles mantığındaki klasik anlamlarına karşılık gelmediklerine dikkat etmek gerekir. Ayrıca İbn Rüşd, yalnızca Platon’un *Devlet*’inin bilimsel olmayan yönlerini çıkarmakla kalmamış aynı zamanda Aristoteles’e ait metinleri yorumlarken dogmatik spekülasyonlardan uzak durmuş ve Aristoteles’in naturalizmini (tabiatçılığını) geleneğin kattığı tortulardan temizlemeye çalışmıştır. Bkz. İbn Rüşd, *Telhis*, 25 vd.

35 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 28.

36 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 27 vd.

37 Bkz. Erwin Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 271.

38 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 29.

Büyük yorumcunun Aristoteles’e bağlılığı beklenmedik bir durumla sarsılır. Farabi ve İbn Sina üzerinden çoğu kez karşı çıktığı Platoncu tezleri bizzat kendisi onun bir kitabını şerh etmeye kalkarak savunmaya başlar. Şimdi bu tercih tam olarak ne anlama geliyor? Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi, Endülüs medeniyeti ve onun entelektüel birikimi olan İbn Rüşd Aristoteles’ten yana kesin tercih yapmıştı. Bu tercihin siyasi ve kültürel boyutları önemli idi, ancak tam da bu konuda, sırf ilgili eser bulunmadığı için (yahut elde olan eksik veya güveniliriz olduğundan!), ziyadesiyle idealist olmakla yahut yeterince realist ve bilimsel olmamakla yerilen Platon’un tercih edilmesi başka anlamlar da içeriyor olabilir mi? Sözelimi bütün felsefi projesi din ile felsefeyi uzlaştırmak (cem) olan İbn-i Rüşd, din felsefe uzlaşımı açısından hayati önem arz eden Yeni-Platoncu geleneği ve onun İslam düşüncesinde takipçisi olan Meşşai ekolü bir kenara atabilir mi? Kaldı ki İbn Rüşd genel hatlarıyla bu geleneğin bir devamı değil midir? Kadılık görevini yürüten, diğer bir deyişle, resmi olarak şeriatı savunmak konumunda olan birinin, şeriatı uzlaştıırabileceği veya yorumlayabileceği en uygun model olan Platoncu veya Yeni-Platoncu tezleri hesaba katmayabilir mi? O zaman Aristoteles’te ısrar tümüyle Platon’u bir kenara atma pahasına olamaz; olursa bunun makul izahı yapılamaz. Kanaatimizce İbn Rüşd burada bir yandan bilimsel/felsefi zihniyetin yerleştirilmesi için katıksız bir şekilde Aristoteles’ten yana tavrını koyarken, bir yandan da İslam dinini veya şeriatı felsefeyle uzlaştıırmanın gayretini içerisinde. Doğrusu, Platon’un *Devlet*’i de önünde bu konuda ilham alabileceği uygun bir örnek olarak durmaktadır.

Tekrar *Devlet*’in yorumuna dönersek, İbn Rüşd “bilimsel” veya zorunlu tasımsal bilgiye ait olarak görmediği ilk iki kitabı ve son kitapçıktaki bir kısım mit ve hikâyeleri dışarıda bırakır ve bunun yerine yeri geldiğinde Aristoteles’in görüşlerini yeri geldiğinde de kendi düşüncelerini dile getirir. Çalışmanın sonlarına doğru bu durumu şöyle ifade eder:

Bu kitabın birinci makalesine gelince, bunun tümü cedeli görüşlerden oluşmaktadır. İntisnel olanlar dışında bu makalede hiçbir burhan yoktur. Aynı şekilde, ikinci makalenin girişi de böyledir. Bu nedenle, bu bölümlerden hiçbir şeyi yorumlamadık.<sup>39</sup>

39 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 245.



Biraz öncesinde de yorumlamaya tabi tutmadığı diğer bölümler için şu kesin ifadeleri kullanır:

Onuncu makaleye gelince, bu makalenin içeriği bu bilim açısından zorunlu değildir. Çünkü henüz işin başında açıktır ki, 'şiir sanatı' bir amaç olmadığı gibi bununla elde edilecek olan bilgi de hakiki bilgi değildir. [...] Birçok kez belirttiğimiz gibi, bu hikâyelerin hiçbir değeri yoktur. Çünkü bunlardan elde edilecek erdemler hakiki değildir.<sup>40</sup>

*Devlet*'in takriben üçte birlik bölümüne karşılık gelen mitolojik unsurları dışlamasının ardında Platon'u Aristotelesleştirme ve Gazali'ye karşı yönelteceği argümanlara sağlam bir zemin hazırlama niyetleri yatıyor olabilir. İbn Rüşd Gazali'yi genelde cedeli ve hatabi kanıt kullanmakla eleştirir.<sup>41</sup> Eğer o, Platon'un hatabi ve cedeli kısımlarını savunsaydı kendiyi çelişmiş olurdu. İbn Rüşd'ün tevil/yorum yönteminin ne denli kendine özgü olduğundan söz etmiştik. Burada da belli bir sahadaki tüm bilgileri kesin, tartışmalı ve duygulara yönelik diye ayırt edip bilimsel/mantıksal bilgiyi sağlam bir zemine oturtmaya çalıştığını çok rahat söyleyebiliriz. Bunun yanında alışıldık yorumlardan farklı olarak İbn Rüşd bazı noktalarda açık bir şekilde karşı görüşlerini ifade eder.

İbn-i Rüşd'ün değerlendirmeye konu etmediği bölümleri bir yana bırakılacak olursa, *Devlet*'in geri kalanı üç bölüm/makale halinde sınıflandırılıp yorumlanmaya başlanır. İlk bölümde erdemli şehir, ikinci bölümde erdemli şehrin yöneticisi ve son bölümde de erdemli şehrin bozulmasıyla ortaya çıkan erdemli olmayan yönetim şekilleri özetlenir.

İbn Rüşd, teorik, düşünsel, ahlaki ve uygulamalı olarak sınıflandırdığı insani erdemlerin (yetkinliklerin) kazanılmasının ancak toplumsal bir yaşamla mümkün olduğunu söyler. İbn Bacce'nin savunduğu gibi, bireysel bazda insanın ihtiyaçlarını ve yeteneklerini geliştirmesi ve böylece de yaratılışın amacı olan mutluluğa erişmesi düşünülemez İbn Rüşd için. İnsan topluluk yaşamına yalnızca insani yetkinliklerini değil aynı zamanda temel ihtiyaçlarını karşılamak için de muhtaçtır. Bunlardan bir kısmı varlığın devamı için zorunlu olduğu halde bir kısmı daha müreffeh bir yaşam veya

40 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 245.

41 Bkz. İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s. 107.

mesleki uzmanlaşma için gerekli olan ihtiyaçlardır.<sup>42</sup> Sonuçta gerek ahlaki gerekse ekonomik olarak bir arada yaşamak zorunludur.

İbn-i Rüşd toplumsal yaşamda adaletin tesisi için, herkesin üzerine düşen görevi layıkıyla yapması gerektiğini söyler. Bunun için de, ona göre, nasıl ki ruhun alt bölümleri rasyonel bölüme/düşünme yetisine tabi ise aynı şekilde toplumun alt sınıflarının da, ruhun rasyonel bölümüne karşılık gelen bilge/yönetici sınıfa tabi olması gerekmektedir. İbn-i Rüşd erdemlerin kazanılması sorununda Platon’dan çok Aristoteles’e yakın durmaktadır. Bu konudaki kaynağı *Devlet*’ten ziyade’tir. İbn Rüşd erdemlerin topluma kazandırılmasında, tıpkı Farabi gibi, ilki *ikna* ikincisi *cebiri* olmak üzere takip edilecek iki yol olduğunu söyler. İkna yöntemi sıradan halka şiir ve retorik aracılığıyla, eğitilmiş halka da burhani bilgi aracılığıyla uygulandığında işlevsel olur. Keza, “her insanın, doğasının gerektirdiği ve kabiliyeti elverdiği ölçüde, insana özgü yetkinlikleri en yüksek düzeyde elde etmesi gerekir.”<sup>43</sup>

Hem doktor hem de yargıç olan İbn Rüşd geleneksel kabule uygun şekilde, erdemli bir şehrin göstergelerinden biri olarak doktorluk ve yargıçlık mesleklerine fazla ihtiyaç duyulmamasını gösterir. Bunlara erdemli olmayan toplumlarda ihtiyaç duyulur. Ancak bu konuda İbn Rüşd’ün Platon kadar katı olmadığını belirtmemiz gerekir. Platon yanlış yasaları tasdik etmek ve aşağı bir yaşam tarzı sürmektense ölümü tercih etmeyi kasteder. Buna göre tedavisiz yaşamını sürdüremeyen, kente herhangi bir katkısı olmayan hastaların ölmesi yeğdir. Oysa İbn Rüşd’e göre hastanın olduğu yerde doktorun da olması gerekir.

Bundan sonra İbn Rüşd, Platon’u takip ederek devlet yöneticisinde bulunması gereken özellikleri özetleyerek yorumlamaya koyulur. Lider olacak kişi muhafızlar arasından seçilmiş, seçkin kişi olmalıdır. O, teorik olduğu gibi pratik erdemlere de sahip biridir. *Devlet*’teki hikâye ve mitlerle arasına mesafe koyan İbn Rüşd’ün, Platon’un kenti oluşturan üç sınıfın hamurlarındaki altın, gümüş ve bakır metallerine uygun olarak kendi kaderlerine rıza göstermeleri gerektiği yönündeki hikâyeyi eğitici/olumlu

42 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 30 vd.

43 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 39.

bulması manidardır. Belki bu kabulün nedeni, onun hatabi, cedeli, burhani olarak insanları bilişsel açıdan tasnifiyle örtüşmesidir. Buradan hareketle şu söylenebilir ki, bir kimsenin erdemi, ait olduğu sınıfa uygun hareket etmesinde, sahip olduğu mesleğin gereklerini layıkıyla yerine getirmesinde ve bunları asla değiştirmeye çalışmamasında kendisini gösterir. İbn Rüşd yorumu esnasında sıkça antik dönemin kent devletini çağının gelişmiş devletlerine uyarlamaya çalışır. Sözelimi ideal devletin sınırları ve vatandaş sayısı konusunda, “Biz diyoruz ki: Bu ölçü zamana, mekâna ve komşu toplumların durumuna göre değişir”<sup>44</sup> diyerek bu tavrını açık bir şekilde ortaya koyar. İbn-i Rüşd, Platon üzerinden yaptığı yorumlarda, pagan bir kültürün ürünü olan şehir devletini yaşadığı çağın nispeten gelişmiş devletine uyarlamaya çalışmaktadır. Bu da onun yorumlarında bazen öznel/ orijinal değerlendirmelere olanak sunmaktadır.

Muhafızlar sınıfının mal mülk edinmesi bekçilik kurumunun da devletin de sonu olur.<sup>45</sup> Bu konuda tüm Platon yorumcuları gibi İbn Rüşd de geri adım atmaya yaklaşmaz. Uzun uzadıya bunun sebepleri anlatıldıktan sonra, malda ve ailede ortaklık sorununa geçilir. İbn Rüşd, Platon’un *Devlet*’inde dile getirilen aile ortaklığı konusunda sessiz kalır; ancak *Endülüs*’teki kadınların siyasi ve ekonomik hayata katılmayışları konusunda, o dönemin şartlarına göre büsbütün yeni olan ve günümüzde bile başta İslam ülkeleri olmak üzere sorun olmaya devam eden kadın sorunu hakkında şu tespitlerde bulunur:

Şu kentlerdeki kadınlar diğer işler arasında yalnızca üreme ve kocalarına hizmet gibi şeyleri yapma yolunu tuttukları için yeterliliklerini kaybetmişlerdir. [...] Bu kentlerdeki kadınlar bir şekilde, insani erdemler üzerine yetiştirilmemiş oldukları içindir ki, onların kentlerdeki durumu genel olarak, otların durumuna (*el-e’ şâb*) benzemektedir. Onlar erkeklerin sırtlarında çok ağır bir yük oldukları içindir ki, bu kentlerin fakirleşme nedenlerinden biri haline gelmişlerdir.<sup>46</sup>

Böylece onun kadınlara sosyal yaşamda eşit yetki ve sorumluluk verilmesi konusunda Platon’u aştığını, özsel bir eşitlikten yana tavır aldığını görüyoruz:

44 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 91.

45 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 80 vd.

46 İbn Rüşd, *Telhis*, ss. 112-113.

Derim ki, insanlık amacı bakımından kadınlar ve erkekler bir bakıma aynı türdendir.<sup>47</sup>

Ancak İbn Rüşd’ün kadın ve çocukların ortak kullanımına dair Platoncu tez konusunda, şeriata ters düşmesine rağmen yorum yapmaması oldukça manidardır. Sıra filozofların ne tür bir eğitimi hangi yaşlarda alacağına gelince, İbn Rüşd filozofların aşamalı bir şekilde adım adım eğitilmeleri gerektiği noktasında Platonla hemfikirdir. Matematik bilimlerin filozofların zihinsel yetilerinin geliştirilmesindeki önemine vurgu yapılır. Bu bilimlerin amacı insanı doğa ve metafizik bilimlerine hazırlamak değildir; amacı salt uygulama da olamaz. Geriye muhafızların zihinsel yetilerini geliştirmek kalıyor. Bu noktada şu hususa da işaret edilmelidir ki, İbn-i Rüşd, Platon’un zamanında mantığın henüz bir bilim olarak teşekkül etmediği için onun matematikte ısrar ettiğini düşünmektedir. Bu nedenle, İbn-i Rüşd’e göre, bünyesinde geleceğin yöneticilerini barındıran muhafızlar sınıfı, eğitime mantık ile başlamalı kademeli olarak aritmetik, geometri, astronomi, müzik, fizik eğitime tabi tutulmalı ve bu süreç metafizik eğitimi ile son bulmalıdır. İbn-i Rüşd’ün geliştirdiği bu hiyerarşik eğitim anlayışı, onun Platon’u yeni/farklı yorumlarla Aristoteles’e yakınlığına çabası olarak okunabilir.

## VI.

Yöneticiyi adlandırma konusunda ortaya çıkan tartışmalara ışık tutmak için, kendisinden önce Farabi’nin yaptığı gibi, kavramsal bir izahatı zorunlu görür:

Bu nedenle, söz konusu terimler, yani, filozof, kral ve yasa koyucu terimleri eşanlamlı terimler gibidirler. İmam terimi de böyledir. Çünkü Arapça’da imam terimi, yaptığı işlerde kendisine uyulan anlamındadır. Sözüünü ettiğimiz işlerde kendisine uyulan kişi de filozoftur. Bu durumda o, en genel anlamıyla imamdır. Onun peygamber olup olmaması konusuna gelince, bu nokta çok hassas bir inceleme konusudur ki, biz bu konuyu bu bilimin birinci bölümünde –inşallah– ele alacağız. Böyle olması daha üstün bir durumdur, ama zorunlu değildir denilebilir.<sup>48</sup>

47 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 112.

48 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 131.

Görülebileceği gibi İbn Rüşd, filozofun peygamber olup olmaması konusunda net bir şey söylemekten kaçınır. Erdemli kentin başkanı yani filozof, seçkinlere özgü kesin kanıta dayalı bir eğitimden geçirilmelidir. Ancak yöneticiler kuramsal bir eğitimin yanında uygulama bilimi ve ahlaki erdemler konusunda da bilgi sahibi olmalıdır.<sup>49</sup>

İbn Rüşd, Aristotelesçi bir tavırla her insanın bir amacı olduğuna, bunun tabiattaki amaçlılığa uygun olduğuna ancak yalnızca bir kısım insanların amaçlarını gerçekleştirecek durumda olduklarına ve insanın amacını toplumun bir parçası olduğu sürece gerçekleştirebileceğine inanır.<sup>50</sup> İnsani yetkinliğin kazanılmasını mümkün kılan irade ve ihtiyar konusunda İbn Rüşd, Aristotelesçi ve Farabici bir yol izler. Farabi'ye göre, başlangıçta duyumdan gelen bir istek olan irade ve istek ise nefsin arzulama gücüdür. Hayal gücü ile zenginleşen irade ikinci bir iradeyi doğurur veya irade etmede ikinci bir aşamaya vardırır insanı; bu aşamadan sonra faal akıldan düşünme gücüne akan ilk bilgiler doğar ve bu da düşünce gücüyle oluşan ve yalnızca insan özgü olan istek anlamına gelen üçüncü bir iradeyi yani ihtiyarı (seçme) oluşturur.<sup>51</sup> İşte Farabici bu izaha göre insanda iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkini seçmeye yarayan bu iradedir. Dolayısıyla iyi veya kötü olmak, ahlaki veya ahlaksız olmak insanın elindedir.

Yaşamın gayesi konusunda İbn Rüşd kadim felsefede kabul edilen üç yaşam tarzına uygun olarak insanların hayattan bekledikleri şeyleri ve amaçlarını ortaya koyar. Sonra da İslam inancından hareketle ikili bir tasnife gider. Buna göre Müslümanın maksadı olan Allah'ın rızasını kazanmanın ilkin şeriatin emrettiği tarzda Allah'ı tanımak, ikinci de dini, ahlaki erdemleri kazanma ve uygulamadır. İnsanın iradi eylemlerinden sorumlu olması konusunda İbn Rüşd Farabi ile örtüşür, ancak İbn Rüşd kendi zamanının çoğu kelamcısıyla çelişir. Onlara göre (Cebriye, Eşari) asıl olan Allah'ın iradesidir ve iyi ile kötüyü tayin eden şeriattır.<sup>52</sup> Oysa İbn Rüşd'e göre, böyle düşünen kelamcılar ilkesel bir yanlışın içindedirler, keza yukarıda da belirtildiği gibi, dine ait bir meselede kelamcılarının nedenselliği

49 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 130.

50 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 140.

51 Bkz. Farabi, *İdeal Devlet* (el-Medineü'l-Fâzıla), çev. Ahmet Arslan, Divan Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 85 vd.

52 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 144 vd.

esas almaları makul değildir. İnsanın yetkinliğe erişmesi için zorunlu bir şekilde gayesi olan bir file yönelmesi gerekir. İnsan, tasavvur ve hayal gücü dışındaki konularda öteki canlılarla ortak kuvvelere sahiptir. Onun ayrıcalığı, sahip olduğu akıl yetisinden kaynaklanır. Akıl ise biri pratik biri de teorik olmak üzere iki yetiye sahiptir. İnsanın gayesi olan mutluluk, akletme yeteneğinin erdemli fiilidir. Yetkinlikler de buna göre dört sınıftır: teorik erdemler, uygulamalı sanatlar, düşünsel erdemler ve ahlaki erdemler.<sup>53</sup> Aristotelesçi bir yaklaşımla yapılan bu tasnif fazlaca temellendirilemez. Mutluluğun kazanılması noktasında İbn Rüşd'ün, İslam dininin de etkisiyle olsa gerek, Aristoteles kadar seçkinci olmadığını söyleyebiliriz.

İbn Rüşd, Platon'un yaptığı iyilik ve kötülük tanımıyla kelamcı ve fıkıhçıların tanımlarını karşılaştırır ve aralarındaki benzerliklere ve farklılıklara dikkat çeker.<sup>54</sup> Platon'a göre Tanrı iyi olduğu için insanların başına gelen kötülük Tanrıdan gelmez. Yalnızca iyi şeyler Tanrıdan gelir, kötü şeyler için başka sebepler aranmalıdır.<sup>55</sup> Kelamcı ve fıkıhçılara göre Allah iyilik ve kötülüğün mutlak failidir ancak Allah salt iyilik olduğu için Ona kötülük atfedilemez. Örneğin, Kaderiye'ye göre iyilik Allah'tan, kötülük insandan kaynaklanır. İbn Rüşd kelamcılarının düştüğü çelişkiye dikkat çeker. Allah'a yalnızca iyilik yükleyip kötülüğü ondan uzaklaştırmak kelamcıları gerçek olmayan argümanlar kullanmaya zorlamıştır. Mükâfat ve mücazatu doğrudan iyilik ve kötülüğe bağlamak, ahirette mutluluğun yapılan iyiliğin veya sakınılan kötülüğün karşılığı olduğunu söylemek dini mutluluğu tensel zevklere indirgemekten başka bir işe yaramaz. Yani dünya veya ahrette birtakım maddi menfaatleri veya bedensel zevkleri elde etmeyi umarak dindar, iffetli veya erdemli olmak en büyük ahlaksızlıktır.<sup>56</sup>

Böylece bireysel ve toplumsal mutluluğun kazanılacağı ideal devlet birinci bölümde tasvir edildikten sonra, ikinci bölümde bu devleti yönetecek reisin özellikleri olarak teoriye yatkınlık, kuvvetli hafıza, bilim sevdası, doğruluk, ölçülü-iffetli olmak, mal ve mülkten uzak durmak, idealistlik, yetenekli biri olmak gösterilir.<sup>57</sup> Ancak üçüncü bölümde yöneticinin

53 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 149.

54 İbn Rüşd, *Telhis*, ss. 144-145.

55 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 54 vd.

56 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 56 vd.

57 İbn Rüşd, *Telhis*, ss. 132-133. Buna rağmen İbn Rüşd beklenmedik bir şekilde

özellikleri beşe indirgenir ve bunlar bilgelik, yetkin kavrayış kabiliyeti, iyi imaj ve cihad etme gücü diye sıralanır.<sup>58</sup> Bu noktalarda İbn Rüşd ziyadesiyle Farabi'nin *Fusûlu'l Medeni*'sini takip eder. Şayet bu özellikler birden fazla kişide bulunursa her biri 'seçkin yöneticiler' olarak idareyi paylaşırlar. Böylesi bir toplum ve yönetim biçimi İbn Rüşd'e göre mümkündür. Bu konuda o şöyle der:

Eğer bir kimse; [...] böyle bir kentin var olma imkânı ve ihtimali olmadığı gibi, [bu konuda] ileri sürdüğümüz görüşler ve varsayımlar konusunda inandığımız şeyler imkânsızdır derse: Yanıtımız şudur: Bir grup insanı, şu saydığımız doğal nitelikler üzerine eğitmemiz mümkündür. Onlar, şu topluluklardan hiçbirinin kendi isteğiyle kaçıp kurtulamayacağı genel müşterek yasaları [...] seçmiş olsalar da, bu istikamette yetiştirilebilirler; onlar için insani Şeriatlara [:yasalara] aykırı olmayan özel yasa [: Şeriat] konulabilir ve kendi dönemlerindeki felsefenin doruk noktasına ulaşabilirler. Nitekim toplumumuzun [: İslam âleminin] çağımızdaki durumu budur. Eğer koşullar elverirse, bu kimseler kesintisiz bir süreçte iktidara sahip [...] olurlarsa böyle bir kentin ortaya çıkması mümkün hale gelir.<sup>59</sup>

Platon *Devlet*'inde sınırlarını çizdiği ideal devletin olabilirliğine fazlaca ihtimal vermez, onu daha çok iyi bir yönetimin modeli olarak ortaya koyar; kaldı ki Platon'un böyle bir ideal devleti gerçekleştirmeye yönelik girişimleri de tam bir akamete uğramıştır. Yukarıdaki pasajda fark edilebileceği gibi, İbn Rüşd İslam devlet tecrübesinin de etkisiyle Platon'dan farklı düşünür. İbn Rüşd şeriata dayalı bir ideal devlet tasavvur eder. Ama aynı zamanda Platon'un örneğinde bir ideal devleti de olası görüyor. İslam şeriatı vahyin (naklin) ilkelerine bağlı olsa da onun uygulaması ancak fıkhi yorumlar üzerinden mümkündür. Bu yüzden İslami devlet teorisi ağırlıklı olarak aklın verdiği yargılara tabidir. Keza ideal bir devletin kurulabilmesi için yegâne usul ve taslak Platon'un belirlediği olamaz, İslam'da tecrübe edilen Şeriat devleti bu iddiayı haklı çıkaracak en önemli kanıttır. Hz. Mu-

yöneticilerin gerektiğinde yalan konuşabileceği konusunda Platon ile hemfikiridir. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 59.

58 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 182.

59 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 134. İbn Rüşd'ün bu metinde ilgili yasaları "nomoi" veya "aktarılan yasalar" diye belirtip ilahi yasalar olarak belirtmemesi dikkat çekici bir durum. Şeri yasalar aynı zamanda "insani" olmakla irtibatlandırılıp "insani ilahi yasalar" diye bir andlandırma tercih ediliyor.

hammed ve ilk dört Halife dönemi bunun göstergesidir. Yine Endülüs’te Murabıtların ilk yöneticisi Yusuf b. Taşfin ideal bir yönetim ortaya koymayı başarmıştır.

Platon’un beş yönetim tarzı (iyi yönetim tarzları monarşi ve aristok-rasi ile kötü yönetim tarzları timokrazi, oligarşi ve demokrasi) belirtmesine karşın, İbn Rüşd *Telhis*’in üçüncü ve son bölümünde on bir yönetim tarzından söz eder, bunlardan beşi erdemli yönetimlerdir. İlki farklı nitelikle tasvir edilen bir kişiye karşılık gelir ki, o Platon’un filozof kralıyla halifenin bir karışımı gibidir. Bilgelige, iyi görüşe, iyi hitabet gücüne, iyi tasavvur gücüne sahip ve cihat için bedensel bir engeli olmayan kişi mutlak kraldır ve onun hâkimiyeti gerçek hâkimiyettir. Ne var ki, bu özelliklerin tümü her zaman bir kişide toplanmayabilir. Bu durumda da iktidarın aralarında paylaşıldığı bir seçkin yöneticiler topluluğundan söz edilebilir ki, bu da İbn-i Rüşd’e göre erdemli bir yönetim tarzıdır. Konuyla ilgili şöyle demektedir:

Eğer bu koşullardan tümü bir kişide bulunmamakla birlikte, biri amaç belirleyen, ikincisi amaca ulaştıran yolları belirleyen, üçüncüsü güzellikle ikna etme gücüne sahip, dördüncüsü iyi imaj sahibi, beşincisi de cihat etme gücüne sahip kimselerden oluşan bir topluluğun farklı bireylerinde bulunuyor ve bu kimseler böyle bir yönetimi ortaya koyma konusunda kendi aralarında yardımlaşıyorlarsa, bu kimselere ‘*seçkin ve erdem sahibi yöneticiler*’ adı verildiği gibi, bunların yönetimine de erdemlilerin yönetimi adı verilir.<sup>60</sup>

Şayet bu beş özellik bir kişide bulunmaz ama birbirini koruyan bir grup insanda bulunursa bu tür bir yönetime “erdemli yönetim” veya “seçkin ve erdem sahibi yöneticiler” denir. Üçüncü bir form olarak İbn Rüşd, Platon’da bulunmayan ancak Farabi’de görebileceğimiz, “yerleşik yasalara göre yöneten hükümdar” veya “yasaların kralı” modelini ortaya koyar. Bunda felsefi taraf eksik olsa da yasa koymada ve cihad yapmada yetkin durumdadır. Bu beş tür yönetim şekliyle İbn Rüşd Platon’un “seçkin ve erdem sahibi yöneticiler” konusundaki düşüncelerini geliştirmiş olur. Sonuncu tür yani hem yasa koyucu (fakih) hem de savaştçı özelliğe sahip olan hükümdar İslam dünyasında vakıa olan Halife ve Emir şeklindeki iktidar ikiliğinin ifadesidir. İbn Rüşd zamanın İslam ülkelerinde uygulanabilecek

60 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 182.



bir yönetim şekli sunmuş oluyor. Buna göre Peygamber, yasayı ilk koyan yönetici; Halife yasaların kralı; Emir ise savaştan sorumlu dünyevi yöneticidir.

Yetkin olmayan devlet şekillerinde İbn Rüşd Platon'u takip eder. Platon'a göre insan yaratılışı sayısınca devlet şekli vardır ama tümünü iki ana kategoride toplamak mümkündür: biri ideal devlet diğeri ise ideal olmayan devletlerdir. Bunlar da ideal olanın bozulmasıyla, altının gümüşe karışmasıyla yahut sınıfların birbirine dönüşmesiyle ortaya çıkarlar. İbn Rüşd, Farabi'yi takip ederek bozuk devletleri timokrazi, oligarşi, demokrasi, tiranlık ve bizzat kendisinin ilave ettiği, hazzı amaç edinenlerin yönetimi,<sup>61</sup> zaruret yönetimi, kusurlu ve bozuk yönetim diye sınıflandırır.

İbn Rüşd içinde bulunduğu toplumu tasvir ettiği devlet şekilleri üzerinden oldukça eleştirel bir tarzda değerlendirmeye tabi tutar: Doğrudan Muvahhidleri kastederek şöyle der:

Şeref kentindeki hükümdarların sonunda olup olacakları da, çoğunlukla, şu [şehvet düşkün] kimseler gibidir. Bunun zamanımızdaki örneği Murabıtlar olarak bilinen kavmin devletidir. Çünkü onlar başlangıçta ilk hükümdarları aracılığıyla şeriat'a uygun bir siyaset izlemiş, ama sonradan oğlunun başa geçmesiyle birlikte, başlarına gelen servet düşkünlüğü belasıyla birlikte, şeref devletine dönüşmüşlerdir. Daha sonra ise, onun torunu her türlü şehvetin peşine düşerek devleti şehvet düşkün bir devlet haline getirmiş ve onun zamanında kent bozulmuştur. Öyle ki, şu an katlanmak zorunda kaldığın devlet düzeni [Muvahhitler] Şeriat'a bağlı devlet düzenine benzemektedir.<sup>62</sup>

Görülebileceği gibi, İbn Rüşd yalnızca Murabıtları eleştirmekle kalmıyor aynı zamanda resmi kadılık görevinde bulunduğu ve yakın ilgi ve koruma gördüğü kendi devleti olan Muvahhitlere yönelik de eleştirel bir tavır takınıyor. Bu bağlamda demokratik yönetim tarzıyla kendi toplumundaki yönetim uygulamalarını karşılaştırır. Bu karşılaştırmada demokratik kentler noktasında yer yer övücü ifadeler kullanmakla birlikte, demokratik yönetime yönelik Platon'un çekincelerini ortaya koymaktan da geri durmaz. Erdemli veya şerefli kent olma potansiyeli taşıyan demokratik kent, çok hızlı bir şekilde bozulup dağılabilir veya tiranlığa dönüşebilir, aynen Hicri beş yüz yılın-

61 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 181.

62 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 210 vd.

dan sonra Kurtuba’da kurulup sonra da bir tirana teslim edilen, niha-yet Muvahhidler tarafından sona erdirilen yönetim gibi.<sup>63</sup> Ancak İbn Rüşd’ün demokratik düzen ve onun tiranlığa dönüşümü üzerinde bu denli durması ve sıkça yaşadığı dönem ve ülkeye gönderme yapması kendi devletine yönelik kuşkularını dile getirme olarak okunabilir.

## VII.

Felsefi ve dini anlayış reel siyasetle olan bağları açısından birbirine çok benzerler. Öyle ki, dindar bir toplumdaki insanların yaşantı tarzlarıyla dinin asli dogmaları arasındaki mesafe ne ölçüde fazlaysa, felsefi toplum taslaklarının reel siyasetle aralarındaki mesafe de o ölçüde fazladır. Gerek felsefe gerekse dinlerin siyasete belli ölçüde idealler yüklemelerini, toplumun önüne adil ve mutlu bir yaşam tasarısı sunmalarını doğal karşılamak gerekir. Ancak siyaset somut toplumsal gerçekliği içerisinde ele alındığında, felsefi yaklaşım bilimsel/tecrübeci yaklaşımla karşı karşıya gelir. Bu bağlamda Farabi ile başlayan felsefi siyaset geleneği, Aristoteles’in tecrübeci köklerinden hareket eden İbn Rüşd’de sekteye uğrar ve İbn Haldun’da yepyeni bir mecraya taşınır. İbn Haldun, “akli” siyaset ile “dini” siyaset arasında kesin bir ayrım yapar ve felsefeye adeta siyasetten elini çekmesini söyler.

İbn Rüşd’ün siyasete bakışında İslam dini (şeri yasalar) ve Platoncu devlet kuramının etkisi, Platon’a bakışında da İslam dini ile Aristoteles’in etkisi vardır. Onun bu yönelimi, siyasetin ilk bölümü olarak Aristoteles’in *Nikomakhos’a Ahlak*’ını, ikinci bölümü olarak da Platon’un *Devlet*’ini tercih etmesinde açık olarak görülebilir. Böylece İbn Rüşd, bilimsel/felsefi zihniyetin yerleştirilmesi uğraşında katıksız bir şekilde Aristoteles’ten yana, İslam dinini (şer-i siyaseti) felsefeye uzlaştırılması uğraşında Platon’un *Devlet*’inden yana tavır alır.

İbn Rüşd, felsefeye, dine ve siyasete sağlam bir zemin arar; doğru bilginin, doğru görüşün/inancın ve ideal devletin temellerini atmaya çalışır. Bunu felsefede, yegâne filozof olarak gördüğü Aristoteles’i kendi eserlerinden hareketle aslına uygun şekilde yorumlayarak; dinde kendi geliştirdiği tevil/yorum yöntemi üzerinden inancın teorik ve pratik hakikatini felsefeye karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyarak; siyasette ise Platon’un

63 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 222.

*Devlet*'i temelinde Şeriatı İslami yaşam tarzının ideal devlet modeli olarak yeniden yapılandırarak gerçekleştirmeye çalışır. Ancak Platon'un *Devlet*'ini siyaset sanatının yalnızca ikinci bölümü olarak alır; bunu da *Devlet*'i 'bilimsel olmayan (cedeli ve hatabi) görüşlerden' arındırdıktan sonra yapar. Siyasetin ilk bölümünü ise Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i oluşturur. Yani İbn Rüşd siyasi sahada kısmen Aristotelesleştirilmiş bir Platon'a müsaade eder.

İslam dünyasındaki düşünürlerin, bilhassa siyaset söz konusu olduğunda ve önlerinde Şeriat gibi bir sistem dururken, ideal bir devlet düzenini savunan Platon'u bir kenara koymaları mümkün değildir. İbn Rüşd'ün siyaseti yorumlarken, her ne sebeple olursa olsun, Aristoteles'in *Politika*'sını değil de Platon'un *Devlet*'ini tercih etmesini bu bağlamda anlamak gerekir. Keza İslam'ın şeri sistemiyle Platon'un devlet felsefesi arasındaki benzerlik göz ardı edilemez, diğer bir deyişle, şeriat ancak Platonvari bir okuma üzerinden rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutulabilir. İbn Rüşd şeriata dayalı bir ideal devlet tasavvur eder. Ama aynı zamanda Platon'un örneğinde bir ideal devleti de mümkün görür. İslam Şeriatı vahyin (naklin) ilkelerine bağlı olsa da onun uygulaması ancak fıkhi yorumlar üzerinden mümkündür; fikhî yorumlar da özünde insanidir. Bu yüzden İslami devlet teorisi kaynağı itibariyle vahyi olmakla birlikte inşa ve icra sürecinde insanidir ve dolayısıyla, dinî olduğu kadar aklî bir zeminde oturur.

Reel siyasete ve saraya yakınlığı, kadılık görevi ve Aristotelesçi kökleri İbn Rüşd'e, içinde yaşadığı toplumu gerçekçi bir şekilde gözleme ve Platon'un ideal devletiyle mukayese etme imkânı tanıdı. O, her fırsatta, ideal bir devleti inşa etmenin, şeriata dayalı erdemli bir topluluğu oluşturmanın mümkün olduğunu söyledi; ancak aynı zamanda, siyasete sosyal bir bilimci edasıyla olgusal bir tarzda yaklaşarak, selefi Farabi'yi aştı ve yeni bir yöntem ve bilimi (*Umran İlmini*) kurma şerefine erişecek olan İbn Haldun'a kapıyı sonuna kadar araladı. Bu bağlamda *Telhis*, kuramsal olmanın yanında, toplumdaki iktidar ilişkilerini eleştirel tarzda çözümlen bir çalışmadır da.

## Öz

### İbn Rüşd’de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset

Bu makale, Ortaçağın sonlarında doğal gelişimini tamamlayan bir medeniyetin en uç noktasında son demlerini yaşayan bir ülkede, Endülüs’te yetişmiş, gerek din bilimlerinde gerekse tıp ve felsefe alanında iyi bir eğitim almış, kadılık ve baştabiplik görevlerinde bulunmuş, yönetime yakın durmuş, iktidarın siyasi projesinin bir parçası olmuş ama aynı zamanda iktidar kavgaları arasında kurban olma tehlikesini her an ensesinde hissetmiş bir düşünür olan İbn Rüşd’ü siyasi açıdan konumlandırmayı; onun din-felsefe ilişkisi bağlamında siyaseti çözümleyişini eleştirel açıdan gözden geçirmeyi amaçlamaktadır.

Grek düşünürler siyasi sorunları tartışırken önlerinde, siyasetten, ekonomiye, inançtan eğitime tüm toplum yaşamını kuşatan şehir devleti (Polis) dururken, klasik İslam düşünürlerinin önünde şer’i yasalar ve İslam Devleti duruyordu. Dolayısıyla İslam dünyasında yaşayan düşünürlerin, siyasi argümanlarını ortaya koyarken tamamen rasyonel öncüllerden hareket etmeleri düşünülemezdi. Çoğu kez onlar hem inançları gereği hem de felsefeyi meşrulaştırma kaygısıyla siyasi tartışmalara doğrudan ilahi bir düzen kabulüyle başlıyorlar, sonra da şer’i yasaların haklılığını kanıtlama telaşına düşüyorlardı. Şeriat içerisinde sıkışan bir siyaset anlayışını aşamıyorlardı. Bu kısır döngünün aşılması için ya seküler bir tavırla din dışlanacak (ki bu o dönemlerde ne mümkün ne de arzu edilir bir durumdu) ya da din ile siyaset, 13. asrın sonlarında İbn Haldun’un yaptığı gibi, farklı olgular olarak ele alınarak yeni siyaset kuramlarına kapı aralanacaktı. Her tür deneme İslam dünyasında iç içe geçmiş olan din ve siyaset kurumlarının yeniden ele alınmasını zorunlu kılıyordu. Ancak her iki kurumun ortak dayanağı olan felsefe bu girişimden bağımsız düşünülemezdi. Bu yazıda göstermeye çalışacağımız gibi, İbn Rüşd’ün uğraşı, ilkin felsefi anlayışı sağlam bir raya oturtmak, sonra da din ile siyaset arasındaki çatışmayı sulha kavuşturmaktır. İbn Rüşd siyaseti rayına oturtmak için iki şeyi zorunlu görür: felsefe sahasında Aristoteles’e dönmeyi; din sahasında da doğrudan Kur’an’a dönüşü mümkün kılacak yeni bir yorum tekniğini.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, siyaset, Şeriat, din-felsefe çatışması.

## Abstract

### Political Analysis Of İbn Rüşd In The Context Of Religion-Philosophy Relationship

This article aims to present and critically examine the political position and religion-philosophy related political analysis of İbn Rüşd who grew up in Andalus (Endülüs) that was living the last days at the edge of a civilization that completed its natural development at the end of Medieval, who was well educated in both religion, and medicine and philosophy, who was both a kadı and head physician, close to the government, both was a part of the political project of the government and closely felt the dangers of being a victim of government conflicts.

When discussing the political issues Greek thinkers faced with the Politics that gathered all the aspects of society life from politics to economy, from faith to education, whereas classical Islamic thinkers faced with the Islamic laws and state. So, thinkers of Islamic world could not base their political arguments in totally rational premises. Most of the time, either due to their faiths or to legitimize philosophy, they began with the acceptance of a divine order and then continued with the justification of Islamic laws. They could not overcome a political tradition that was encapsulated in Sharia. To overcome this vicious cycle, either religion is to be excluded with a secular approach (but this is neither possible nor desired in that time, or religion and politics are to be handled as separate phenomena, as was done by İbn Haldun in the late 13th century, to provide the possibility of new political theories. Every kind of trial requires a reconsideration of religious and political theories that were intertwined in Islamic world. However, philosophy that was the common base for both domains could not be independent from this attempt. As this article aims to show, the purpose of İbn Rüşd was first to solidify the ground of philosophy, and then resolve the conflict between religion and politics. To solidify the politics İbn Rüşd followed two ways: Returning to Aristotle in philosophy, and developing an interpretation method in religion domain that provides turning directly to Kur'an.

**Keywords:** İbn Rüşd, politic, Sharia, religion-philosophy conflict

### Kaynakça

- Abd el-Vâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu’cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, Kahire 1324.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Atay, Hüseyin, “Gazâlî Ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* sayı 1: 2, İstanbul, 2003, ss. 3-48.
- Aydın, Hasan, “İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu”; *Neden Geri Kaldık?*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2013, ss.338-339.
- Aydın, Hasan, “İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar”, *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı:143, İstanbul, 2016.
- Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- Birgül, Mehmet, “İbn Rüşd’ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sayı 1, Bursa, 2010, ss. 243-253.
- Burnett, Charles, “Arapça’dan Latince’ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa’da Kabulü”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson–Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2007.
- Çilingir, Lokman, *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, ŞA-TO Yayınları, İstanbul, 1992.
- Farabi, “*Eflâtun ve Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması*”, çev. M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 151-180.
- Farabi, *İdeal Devlet (El Medinetü’l Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Farabi, *İhsau’l-Ulûm*, tah. Alî Ebû Mülhim, Beyrut, 1996.
- Gazâlî, *Faysalu’t Tefrika Beyne’l-İslam ve’z-Zendaka (İslâmda Müsâmaha)*, haz. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990.
- Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, neşr. Maurice Bouyges, Beyrut, 1927.
- Harvey, Steven, “İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı”, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, ed. C. E. Butterworth, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- Hourani, George, “İslam Felsefesinin Arkapları”, çev. İlyas Altuner, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, İğdır, Nisan 2013.

- İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl / Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Rüşd, *Telhis (Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, çev. M. Hilmi Özev, Bordo-Siyah Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.
- İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. M. Hilmi Özev, Bordo-Siyah Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.
- İbn Tufeyl, *Hay Bin Yekzân*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya–B. Naim, YK Yayınları, İstanbul, 1996.
- Karlığa, H. Bekir, “İbn Rüşd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Levend, Agâh Sırrı, “Siyaset-nameler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, 1963.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam’ın Rönesansı)*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- O’leary, De Lacy Evans, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, AÜİFYayınları, Ankara, 1959.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüus Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, DV Yayınları, Ankara, 1997.
- Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık (Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)*, çev. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996.
- Rosenthal, Erwin, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Şehristanî, *Milelve Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Thomas, Johannes, *Verklaerung der Vergangenheit, Über den Mythos islamischer Herrschaft in Andalusien*, Die politische Meinung, October 2008.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İzmir, 1981.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Rüşd’ün Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Din-Felsefe İlişkisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya, “İbn Rüşd”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, V/II, İstanbul, 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.
- Watt, W. Montgomery, “The Political Attitudes of the Mu’tazilah”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, April, 1963.