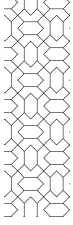


#### CITATION

Oliver Leaman, "İbn Bacce on Society and Philosophy", *Der İslam*, (1980) 57, ss. 109-119. Çev. Bayram TAMTÜRK, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)*, 15/15, (Haziran: 2019): pp. 217-232.



## İBN BÂCCE'NİN TOPLUM VE FELSEFEYE BAKIŞI

Ibn Bâjja on Society and Philosophy\*

### Oliver LEAMAN\*\*

Çev. Bayram TAMTÜRK

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

PhD Student, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences.

bayram\_tamturk@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-5567-6524.

### ÖZET

Batı'nın en büyük filozoflarından biri olan İbn Bâcce, diğer *felâsifenin* temel politik savlarına meydan okuyan, çok orijinal bir *filozof* olarak görülmüştür. Bu savlar, filozofun topluma ilişkisi üzerine Platoncu ve Aristotelesçi düşüncelerin geçerliliği ve *Kur'an*'ın politik bağlantısıdır. Erwin Rosenthal, İbn Bâcce'nin özellikle bu konulardaki ana akımdan ayrılan yaklaşımını göstermeye uğraşmıştır. Bu makaledeki iddia; Rosenthal'ın ileri sürdüğü gibi İbn Bâcce'nin felsefenin ana akımından hiç de uzak olmadığıdır. *Felâsifeyi* öncelikle felsefe ile dini uzlaştırmakla ilgili olarak görme şeklindeki geleneksel yaklaşımın hatalı ve verimsiz olabileceğine dair daha geniş bir öneri de vardır.

İbn Bâcce (Avempace), önde gelen İslam filozoflarından en az çalışılmış olanıdır. Elbette bunun için kayda değer sebepler vardır. Her şeyden önce eserlerinin bir kaçı Arapça çok azı da ya İbranice ya da Latince olarak bize ulaştı.<sup>1</sup> İkinci olarak onun karakteri ile ilgili mevcut yorumlar övücü olmaktan çok uzaktır ve özellikle etkili bir yorum-

\* *Der İslam*, 57: 1 (1980), 109-119.

\*\* Prof. Dr., University of Cambridge, Department of Philosophy.

<sup>1</sup> İbn Bâcce'nin hayatı ve eserlerine dair bir açıklama için bk. D. M. Dunlop, "İbn Bâcce (Avempace)'nin Hayatı ve Eserlerine Dair Yorumlar", XXII. Oryantalistler Kongresi Konferansı içinde, (Leiden, 1959), 2, 188-196.

#### KAYNAKÇA

Oliver LEAMAN, "İBN BÂCCE'NİN TOPLUM VE FELSEFEYE BAKIŞI", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 217-232. **Makale Geliş T:** 10/10/2018 **Kabul T:** 27/04/2019 **Makale Türü:** Çeviri Makale.

cu olan, Feth b. Hakan, *Kalâ'idu'l-İkyân* adlı kitabında İbn Bâcce'yi öylesine eleştirmiştir ki modern yorumcular *felâsifenin* geri kalanı ile karşılaştırıldığında İbn Bâcce hakkında çok farklı bir şeyin olması gerektiğini düşünme eğilimde olmuşlardır.<sup>2</sup> İspanyol filozofun, filozofun Müslüman toplumdaki rolünü müzakeresi, onu, İslam felsefesinin ana akımından ayıran şey olarak kabul edildi. Çünkü toplum veya cemiyyetin ruhsal gelişiminden ziyade bireyin kendi ruhsal ilerlemesine yoğunlaşmayı önceleyerek; *felâsifenin*, filozofa toplumda verdiği konuma dair açıklamasını reddetmiş görünüyordu. O'nun hem İslam'ın bu konudaki görüşünü hem Platon'u hem de Aristo'yu reddettiği ölçüde ki bu durum onu geri kalanlardan kesinlikle ayırıyor, bu durum, E. I. J. Rosenthal'in İbn Bâcce hakkındaki birçok tartışmasında filozofun *felâsifenin* geri kalanından çok farklı olduğunu iddia etmesine yol açtı. Rosenthal, yorumunu destekleyen birçok ilginç kanıt ileri sürer.<sup>3</sup> Ancak zorlu ve orijinal bir problemle uğraşan çok ilginç bir düşünür olarak ortaya çıkmasına rağmen İbn Bâcce'yi son derece *farklı bir filozof* olarak temellendirmede başarısız olduklarını ve onların tamamının iflas ettiğini göstermeyi deneyeceğim.

İbn Bâcce'nin problemi; kusurlu devletteki filozofun toplumla nasıl ilişki kurması gerektiğidir. Bu problem Yeni Platoncu felsefe bağlamında ortaya çıkar. Tanrı ile buluşma (ittihat) için ya da rasyonel varlığın<sup>4</sup> nihai sonu olan tanrısal varlıkta kaybolmak için bir ön gereklilik olan, görünüşün aksine gerçek olanla irtibat kurmayı başardığı için; filozof, ruhsal suretlerle veya Platonik idealarla irtibat (ittisal) arayan bir kişi olarak görülür. Filozof, sadece akli kullanma yoluyla elde edilebilen gerçeklik seviyesine yükselmek için, kitlelerin ve onların görünüm dünyası üzerindeki bağımlılıkları üstünde yükselmeye çalışır. Düşünme bir ilahi güç olarak görülür; onu kullananı, varlık tarzının/modus esendi tamamı akılsal olan maddi ya da hayvani olmayan, ruhsal varlıklara benzer bir kimse yapar. Entelektüel güçlerini kullanmadaki özel

<sup>2</sup> Feth b. Hakan, *Kalâ'idu'l-İkyân*, Paris 1277.

<sup>3</sup> E. I. J. Rosenthal, "The Place Politics in the Philosophy of İbn Bâcce", *İslamic Culture* 25, (1959): 187-211.

<sup>4</sup> Bu terim A. Altman tarafından *İbn Bajja on Man's Ultimate Felicity*, Wolfson Jubilee Volume, (Kudus 1965), 82-87'de açıklanmıştır.

yeteneğinden, düşünmede ona has ilgisinin üstünlüğünden filozof, bu gerçeklikle irtibat için seçilmiştir. *Felâsife* bu teoriyi Platon ve Yeni Platoncu filozoflardan edindi ancak bu, onlara ciddi bir sıkıntı bırakmıştır. Platon erdem kavramını bilgi ile tanımladı. Böylece erdemli olmak ya da bir insanın insan olarak işlevini yerine getirmesi için iyilik ya da erdemın gerçekte ne olduğunu takdir edecek derecede akli güçlerini geliştirmesi gerekiyordu. Başka bir deyişle birisi gerçekten erdemli olmak için bir filozof olmalıydı. Bir kere filozof, erdemın genel özellikleri hakkında temel bilgilere haiz olduğunda, mutluluğu elde edebilecek ve asıl karakteristiği akıl olan bir insan olarak görevini yerine getirebilecektir. Mutluluk, erdeme uygun hareket etmek veya birisinin üstlendiği kişilik ile tanımlanır. Herkesin hayatını nasıl sürdürmesi gerektiğini gösteren bir amaç ya da işlevi vardır ve bu işlevi tatmin etmeye ne kadar yakın olursa, mutlu olmaya da o kadar yakındır. *Felâsifeye* geçen bu zorluk, Müslümanlar olarak *Kur'an*'ın tüm iman sahiplerine kurtuluş ve mutluluk için mükemmel bir rehber olarak verildiğine inanmalarıydı. Böylece *Şeriat*'ın emirlerine uyan herkese hem bu hem öteki hayatta mutluluk garanti edilmiştir. Yine de bir Müslüman olmak, *Şeriat*'ın emirlerine uymak, bir filozof olmak zorunluluğunu gerektirmiyor gibi görünüyor. Şüphesiz dinin dikkat çektiği nokta şudur: İnanan ve dinin kurallarına uyarak hareket eden herkes, zihinsel yetenekleri ne olursa olsun o dinin kazançlarını elde etmeyi ummakta hak sahibidir.

Bu nokta, dinî açıdan olmasa da özellikle Aristoteles'e özgüdür. Filozoflar tarafından tecrübe edilen düşünme yeteneğine sahip olmayan ancak yine de adil ve erdemli davranan kişilerin olması onda bu durumu meydana getirdi. Elbette bu insanların erdemli olmadığını ve sonuçta mutluluk hâlini paylaşmayı hak etmediğini iddia etmek zor olacaktır. Aristoteles; birincisi onların akıllarını kullanmalarına dayalı filozofların sahip olduğu üstün bir yetenek, ikincisi daha aşağı derecede olan doğru ve sorumluluklarına uygun hareket eden bütün insanlarda bulunabilen, iki mutluluk veya erdem standardının olduğunu ileri sürerek bu sorunun üstesinden geldi.<sup>5</sup> Ancak filozoflara *Şeriat*'ın daha

<sup>5</sup> Aristoteles, nazari (düşünceye dayalı) olmayan bir hayatın mutluluğunun ikincil olduğunda çok açıktır, fakat aynı zamanda saf tefekkürün sıradan insanın doğasını açacağını da savunur. (Nikomakhos'a Etik, 1177b 26- 1178a 2). Bir kişi, insan doğa-

derin anlamını kavrayarak farklı bir mutluluk elde edebilecek düşünsel yetenekleri sağlanarak, daha sonra *Şeriat'ın* kitlelerin kullanımı için entelektüel olmayan varlıklar olarak onlara uygun bilgi ve mutluluğa nasıl ulaşacaklarını göstermek amacıyla va'z edildiğini iddia edebildiklerinden dolayı bu ayırım, *felâsife* tarafından hevesle iştigal edildi. Bu, Kur'an'ın niçin mecazi ve insan biçimci bir dille yazılmış olduğunu açıklar. O, mutlu olmak ve iyi bir hayat sürmek için anlama ve inanmaya gereksinim duyduğu ölçüde herkesin anlayabilmesi ve inanması için tasarlanmıştır.<sup>6</sup> *Şeriat'ın* bu şekilde sunulması, aslında vahyi akıl yürütme kapasitesinden bağımsız olarak herkes için ulaşılabilir kılmak için Tanrı'nın merhametine ilişkin kanıttır (Tanrı'nın, muhtemelen belirli bir seviyenin ötesinde bir sebep bulma kapasitesinin eksikliğini ortaya koymuş olduğu buna eklenebilir olsa da vahyin bu şekilde sunulması sadece adalettir). İyi bilindiği gibi, Platon'un *felâsifeye* miras bıraktığı problemin bu çözümü, zaten Platon'la ilgilenme gereğini duymadıkları için bir sorun olduğunu düşünmeyen literalistler tarafından güçlü bir saldırıya maruz kaldı. Gazzâlî'den sonra, *Şeriat* hakkında yanlış, kusurlu veya yetersiz bir şey olmadığını ve bunların kimseyi aldatmak amacıyla yazılmadığını, ancak filozof olsun olmasın herkesin onu ve onun emirlerini kabul etmesi gerektiğini vurgulamak zorunlu oldu. Bu, sadece İbn Rüşd'ün önerdiği gibi filozof, kendisi de dâhil herkesin bakışının ne olduğuna dair daha derin ve net bir konuma gelene kadar gerçeği ayırt edip etmeyeceklerini kabul etmeli ve mutluluğa ulaşmalıdır.<sup>7</sup>

sındaki ilahî yönü mümkün olduğunca geliştirerek bu yüksek mutluluk seviyesine erişebilir. Bu amaca ulaşmaya yaklaştıkça, diğer insanlarla olan ilişkisi üzerine daha az bağımlı olur. Ancak bir insan, toplu hâlde yaşamazsa tam olarak insan olmayacaktır. (NE 1178b 5-7). Dolayısıyla Aristo, toplumsal erdemlerin tefekkür standartlarına uymadığını, ancak bu erdemlerin mutluluk ve insan yaşamı olarak sayılabilecek her şey için önemli olduğunu savunuyor. Bu görüşün felâsife için cazibesini görmek kolaydır.

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. M. Bouges (Beyrut 1930) 582.7-11: "Kısacası, dinler, kitlelerin bir bütün olarak eğitilmesini istiyorken; felsefe, yalnızca belli sayıda akıllı insana mutluluğun bilgisini açtığı ve bu nedenle hikmet öğrenmek zorunda oldukları için, tüm beşerî varlıkları evrensel bir yöntemle bilgeliğe götürdüğünden, dinler, filozoflara göre zorunludur."

<sup>7</sup> Niyeti şu olan doktor gibi "...onlara müşterek olarak kabul edilebilir kurallar önererek, sağlığı korumak ve insanların hastalıklarını tedavi etmek için... O onların tamamını doktorların (yaptığı) gibi yapamaz. (22.9-11)." İbn Rüşd, *Faslu'l makâl*, trc. G. Hourani, *Felsefe ve Dinin Uyumu Üzerine İbn Rüşd*, (Londra 1961).

İbn Bâcce, mutluluk konusundaki tartışmasında, sadece filozofun mutluluğu ve onun selameti üzerine yoğunlaşıyor ve ideal devlette hepsinin mükemmel bir şekilde tatmin olacağını söylemek dışında toplumun diğer sınıflarının mutluluğu ve refahından pek bahsetmiyor. Bu onu diğer *felâsifeden* çokta farklı kılmaz. Çünkü yönetim şekilleri akla ve *Şeriat'a* dayalı filozoflarca yönetilen devletlerde yaşarlarsa hepsinin memnun kalacağını söylemek dışında, toplumun diğer sınıfları hakkında söylenecek çok az şey vardır. İbn Bâcce'nin, böyle bir ideal devlet anlayışını onaylamayacağına dair hiçbir şey yoktur. Bu, sadece *Şeriat'ın* bir takım yaptırımlarda bulunduğunu ve aslında Tanrı'yı tanımak için akıl kullanımını talep ettiğini söylemesi dışında *Şeriat* hakkında tartışmaya girmediği anlamına gelir.<sup>8</sup> Bu onun, *Şeriat'ın* herkes için en iyi toplumu düzenlemede bir rolü olduğunu düşünmediğini göstermez. İbn Bâcce'nin, sadece bunun açıkça doğru olduğunu farz etmiş olması mümkündür. O, kendisine ve arkasında durduğu her şeye karşı, kendini aşırı derecede anlayışsız bir toplumda bulan kişinin sorunu gibi, farklı bir sorun türü ile ilgileniyordu. Bu, *Şeriat'ın* oynamak için hiçbir politik bir rolü olmadığını göstermez. Fârâbî ve İbn Rüşd gibi *felâsifenin* felsefi zeminde *Şeriat'ın* politika ile ilgisini doğrudan iddia eden eserler ortaya koyduğu doğrudur.<sup>9</sup> Onlar, kendilerine ait daha zor işlerle ilgilendiklerini halka ispatlamak için bu gibi popüler eserlerle ilgileniyorlardı. (Örneğin Platon ve Aristo yorumları)'nın ikisi de Müslümanların meşgul olduğu ve geleneksel inanışla çatışmayan önemli bir etkinlikti. İbn Bâcce böyle popüler eserler üretmekte başarısız olmuş gibi görünüyor. Bunu takiben, *Şeriat'ın* ideal devletle alakasının nasıl olduğuna dair radikal olarak farklı bir fikri vardı. Bir düşünürün felsefi konumu hakkında yazmadığı bir şey esas alınarak bir görüş oluşturmak zordur. Sonuç olarak, sıklıkla ifade edildiği gibi görünüşte dini destekleyen *felâsife*, en hafif deyimiyse onu, daha sınırlı bir çevrede kalan eserleri ile uzlaştırmak için, anlaşılması zor bâtını eserlerinde bir takım iddia-

<sup>8</sup> İbn Bâcce, *Risâlet'u'l veda*, ed. Asin Palacios: *La "Carta de Adios" de Avempace*, EL-Endülüs içinde, 8, (1943), 1-87; 38, 1.24'ten 39.1.14.

<sup>9</sup> İbn Rüşd'ün Fasl'ı ve Fârâbî: *Platon ve Aristo'nun Görüşlerinin Birleştirilmesi*, (*el-Cem Beyne'r re'ye'l-al'hakimeyn*), ed. A. N. Nader, (Beyrut 1960).

larda bulunmuşlardır.<sup>10</sup> Dine sempati duyan popüler eserler üretmemiş olsalardı, İslam karşıtı olarak görülebileceklerdi. Ancak sadece bu tür popüler eserlerin üretimi, ne onların felsefi görüşlerinin İslam ile tam olarak bağdaştığını ne de fikirlerinin *gerçekten* din ile uyumlu olduğunu kanıtlar. *Felâsifenin* kendi popüler eserlerinde verdikleri tamamen kesin olan ifadeyi kabul etmekte tereddütlü davranmayı mazur göstermek için onların felsefi ve dinî açıklamalarında çelişki olduğuna dair yeterli delil vardır. Bir yandan bir filozof olmakla diğer yandan bir İslam filozofu olmak arasında ayırım yapmak için ve *felâsifenin* din-felsefe meselesi olarak ilgilendiği asıl problemi bir bütün olarak görmek caziptir. Örneğin Rosenthal, “Tanrı’nın egemenliği ile vahiy ve *Şeriat*’ın önceliğinden” başlayan entelektüalizm ile “özgürlüğü ve bağımsız akılcı akıl yürütmeleri sınırlamayan, rasyonalizm” arasında ayırım yapıyor.<sup>11</sup> Onun açıklamalarında İbn Bâcce’nin bir akılcı olduğu, diğer *felâsifenin* entelektüalist olduğu öne çıkıyor. Ancak burada bu görüşe ilişkin kanıtların henüz mevcut olmadığı, buna kanıt gösterilse bile *felâsifenin* entelektüalist olduğunun zorlama bir teşebbüs olacağı savunulmuştur. İslam filozoflarının tamamen aynı problemlerle ilgilendiğinde ısrarcı olmak, kesinlikle bir hatadır. Aynı problemlerle sıklıkla ilgilendikleri ve onlarla benzer türde metotlarla alakadar oldukları doğrudur, ancak hepsini felsefe ve din arasındaki ilişkiye takıntılı görmek aşırı derecede basitleştirir. *Felsefeye* bu tür genel bir yaklaşım verimli değildir ve her türden karışıklığa neden olur. Rosenthal’in İbn Bâcce yaklaşımını bunun iyi bir ispatıdır.

İbn Bâcce’nin dayandığı Platonik görüşe göre; devlet, entelektüel mükemmelliğe sahip kimseler tarafından organize edilmişse geri kalan vatandaşların farklı doğalarını değişik yöntemlerle de olsa herkesin yararına olacak şekilde uzlaştıracaktır. İbn Bâcce, rasyonel varlıkların

<sup>10</sup> İbn Rüşd’ün, *De Anima* üzerine yazdığı şerhinde, insan ruhunun hiçbir bireysel parçasının hayatta kalmayacağına dair, Aristo ile uzlaşması gibi. Ya da Fârâbî’nin, *Platon Felsefesi’nde* felsefenin mutluluğun gerekli ve yeterli şartı olduğunu savunması gibi. Ancak onun *Summary* (*Devlet* kitabının özeti) adlı eserine göre mutluluğa ilahî yasa veya tanrılara uyarak ulaşılır ve *Platon Felsefesi’nde* hiç bahsetmediği, ölümden sonraki hayat, Tanrı, *Şeriat*, (gibi) konulardan sıkça bahsedilir. bkz. Fârâbî, *Compendium Legum Platonis*, ed. Gabrieli, (Londra 1952).

<sup>11</sup> E. I. J. Rosenthal, *Studia Semitica “Islamic Themes”*, (Cambridge Üniversitesi Yay. 1971), 2. Önsöz, 9.

gerçekliği mümkün olduğu ölçüde algılama amacından şu şekilde bahseder: Bu hedefin doğamızda bizim için tasarlandığı açıktır. Fakat bu sadece siyasi topluluklarda mümkündür... Bu amacın gerçekleşebilmesi için onlar aracılığıyla devlet mükemmelleşsin diye insanlar toplumsal konum olarak birbirinin zıddı olarak yaratıldı.<sup>12</sup> Şu ana kadar onun Fârâbî ve Platon'la aynı fikirde olduğu kabul edilebilir. Ama İbn Bâcce, düşüncelerine değer verilmeyen ve aslında hayatının tehdit altında olduğu kusurlu bir devlette kendini bulması hâlinde filozofun ne yapması gerektiğini sormaya devam ediyor. Sadece bu koşullar altında devlet mükemmel olacağından, filozofun işlevi de böyle bir sonucu gerçekleştirmek olduğundan, filozofa münasip rol yönetmektir. Filozof kusurlu devlette işlevini tam olarak yerine getiremeyeceğinden mükemmel mutluluğu da elde edemez. Yönetim, Platon'a göre neden filozofun işlevinin bir parçası hâline getiriliyor? Bu teorik ve pratik bir nedendir. Filozof, gerçekliği kavramak, var olan şeylerin tamamına hâkim olan ortak paydayı veya özü algılamak için eğitilmiştir ve yalnızca o, bu yüzden yönetimin ya da adaletin niteliğini tam olarak anlayabilir. *Tedbir'u'l mütevahhid* kitabının başında o, yönetimin doğası hakkında uzun tartışmalar yapar ve sadece filozofun bu ifadenin farklı kullanımlarının ortak noktasının ne olduğunu gerçekten kavradığını savunur. Bu tür bilgilerle filozof, devlette onun mükemmel yönetim ve adalet anlayışına uygun olan koşulları gerçekleştirecek bir konuma getirilir, böylece toplumun tüm kesimleri, herkes için mümkün olan en iyi yaşam tarzıyla uyumlu, mümkün olan en iyi yaşam biçimini elde edebileceklerdir. Pratik neden şudur ki; en iyi yönetici, toplumda en az hüküm vermek isteyen kişidir ve filozof, gerçekten yalnızca ruhsal suretlerle irtibat kurarken gerçekliği düşünmek istemektedir. Fakat filozof, kendine yönetici gözüyle bakmayan bir toplumda ne tür bir role sahiptir? İbn Bâcce'ye göre kusurlu bir devlette filozof yönetemez (bu onun işlevi olmasına rağmen) ve böylece kendini yönetmekten başka alternatif kalmaz. Eğer şans verilirse, devlette yavaş yavaş yerleştireceği erdem ve özelliklerini kendi içinde geliştirmeye çalışmalıdır. Kusurlu devlet cehalet, bireysel tedbir yetersizliği, gerçeğe saygının olmaması ve hayva-

<sup>12</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-veda*, 37. 11. 7-16.

ni içgüdülerini tatmin etme arzusu özellikleri ile ayırt edilir. Kendisini yönetmeye dönen filozof, aklıyla hayvani tutkuları üzerinde ölçülülük, bilgi ve kontrol sağlamaya çalışacaktır.

İbn Bâcce'nin bu önerisi çok yanlış anlaşıldı. Rosenthal, İbn Bâcce'nin *mütevahhidinin* ne topluma fayda sağlamayı görev olarak gördüğünü ne de toplumdan çekilerek kendisini yönetmekten başka ilgisinin olmadığını iddia etti. Bunun yanı sıra İbn Bâcce'nin tezinde, Platon'un filozofun çoğu erdeminde doğal bulduğu erdemlerin kusur ve kötülüklerle dönüşmesine karşı savunması gereken ciddi tehlikelerden hiçbir şey bulamadık.<sup>13</sup> Öncelikle Rosenthal'in ikinci eleştirisini inceleyelim: Platon, Rosenthal'in filozofun felsefi ilgilerinden dolayı kötülük ve karışıklığa düşebileceğinden bahsettiği bölümlerde öneride bulunuyor mu?<sup>14</sup> Kesinlikle hayır. *Devlet*'in bu bölümünde Platon, filozof olma yeteneğine sahip kişilerin, kusurlu devlette çoğu kez kötü karakter geliştirmelerinin sebebi, akıl yürütme kapasitelerini gerçeğin bilgisini elde etmeye yönlendiremeyip daha ziyade kendilerine fayda sağlamak ve hayvani içgüdülerini tatmin etmek için kullanacak olmalarıdır ki bu da kusurlu toplumların tipik özelliğidir. Platon'un belirttiğine göre idrak gibi niteliklere sahip insanlar, eğer bunların kullanımı konusunda doğru bir şekilde eğitim almazlarsa, bu kapasitenin pratiğe aktarılması gereken aşkın sonunu kavramazlarsa, tehlikeli olabilirler. Platon burada, filozofu işe yaramaz sayan toplumların, felsefenin tamamen boş konuşma sanatı olduğu düşüncesiyle para karşılığında retorik ilkelerini öğreten ve Platon'un büyük düşmanları olan sofistler ile karıştırıldıklarından filozofların garip görüşleri öne çıktığı için, ondan istifade edemediklerinden yaptığını savunuyor. Böyle yaygın bir yanlış anlayışın olduğu yerde filozofların devleti kontrol etmesi fikri makul bir destek bulamazdı. Böyle yanlış yönlendirilmiş bir durumdayken filozofun (Platon ve İbn Bâcce gibi), *Devlet*'te gerçekleştirilebilir olarak görülen bir faaliyet türü olan, filozofun (bilgeliğin ardındaki gerçeği arayanlar) toplumdaki uygun yeri ile ilgili kamuoyunun fikrini değiştirmeye çalışmak dışında yapabileceği çok şey yoktur.

<sup>13</sup> E. J. Rosenthal, *The Place Politics*, 202.

<sup>14</sup> Platon, *Devlet*, trc. F. M. Cornford, (Oxford Üniversitesi Yay, 1941). 6. 487B'den 497A.



Rosenthal'in, İbn Bâcce'nin *mütevahhid* olarak tarif ettiği, Platonik yükümlülüklerini topluma sırtını dönerek ve kendisini yöneterek reddeden yalnız filozof fikrine ne demeli? *Mütevahhid*, toplumun görevini nasıl gördüğüne bakarsak toplumdaki görevini yerine getirmenin bir yolunun bulunmadığı konusunda ısrarcı olduğundan bunun gibi bir kötülükten tam olarak suçlu değildir. Hak ve ödevler birbiriyle ilişkili olduğu için topluma katılma görevi, toplumu yönlendirme ve denetleme hakkına bağlıdır; eğer bu hak tanınmazsa ilgili görev ortaya çıkmaz. Gerçekten de *mütevahhidin*, filozofların uygun şekilde saygı görmediği toplumlarda felsefe yapmalarının bir sonucu olarak çoğu zaman ciddi bir ölüm veya işkence tehdidiyle karşı karşıya kaldıkları yönünde daha güçlü bir noktaya temas edebilir. Bu nokta yalnız filozofları *nevabit* veya ayrık otu olarak adlandırmaktır. Bu tür toplumlarda felsefecilerin yararsız, zararlı ve kök salmaya uygun biçimde görüldükleri davranış tarzını vurgulayan terim Fârâbî'den alınmadır, ama aslen Platon'a aittir. Bu gibi toplumlarda "... Onlar ülkelerinin yerleşik uygulamalarına rağmen kendi kendine ekilen bir bitki gibi birden yetişiverdiler, hiç kimse büyümeleriyle ilgilenmedi ve hiçbir zaman görmedikleri bir ilgi için şükran göstermeleri beklenemez."<sup>15</sup> Platon, yönetmek için okumuş, eğitilmiş ve toplumdaki yönetici konumunun kabul gördüğü filozofun, ideal devletteki bu konumu ile ilgili gidişata doğrudan karşı durmaya devam ediyor. Rosenthal, Platon'un burada kusurlu devletlerde toplumdan uzaklaşan filozofları kınamadığını, ancak sadece onların toplumdan uzaklaşma gerekliliği ile mükemmel devlet şartlarında yetişen filozofun şanslı konumunu çelişik gördüğünü anlamış gibi görünmüyor. *Mütevahhid*, toplumu kendi eğilimlerine bıraktığı zaman kendi görevini görmezden gelmez, hâlihazırdaki durumun bu görevin yerine getirilmesi ihtimalini bırakmadığını kabul eder. İbn Bâcce ile beraber Platon, Fârâbî ve İbn Rüşd de filozofun toplum olmadan en yüksek mükemmelliği elde edemeyeceğini kabul ettiğinden bu kusurlu koşullar altında yaşamak *mütevahhid* için gerçek bir elverişsiz durumdur. Şöyle açıkladığı gibi (benim vurgum): "Fakat var olan veya olabilecek olan (kusurlu devletlerde) üç sınıf vardır: yabani otlar (filozoflar), yargıçlar

<sup>15</sup> Platon, *Devlet*, 7: 520B.

ve hekimler. *Şimdiye kadar bu devletlerde var olabildikleri sürece* mutlu olanlar, izole edilmiş bir mutluluğun tadını çıkarır. Çünkü bir olsun birden fazla olsun, onların görüşlerine uygun olarak ne ulus devleti ne şehir devleti olsun, adil yönetim, sadece izole edilmiş yönetimdir.<sup>16</sup> İbn Bâcce, daha sonra filozofun bireysel tedbiri ile kendini toplumdaki ayırması ve mümkün olduğunca kendi başına mükemmelliğe kavuşması sonucunu çıkarır.

Şimdi, filozofun devlete karşı görevlerini yerine getirdikten sonra Kutsal Ada'ya çekilmesine izin verildiğini ısrarla savunarak Rosenthal, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Platon'u takip ettiğini söylüyor. Yani devleti kısa bir süre yönettikten sonra devlet işlerini terk etmelerine ve yalnızca kendilerini yönetmelerine izin verilir. İbn Bâcce, daha sonra bu Platonik teze sırtını dönerken çok farklı olarak tanımlanmaktadır. Fakat İbn Bâcce'nin bu görüşünde diğer *felâsife* ve Platon oldukça hatalıdır. Platon, Cumhuriyet'in bu bölümünde; "filozoflar" teriminin, çocukluktan beri devletin idaresi için ideal devlet içinde yetiştirilen bireyleri kastettiği konusunda tamamen açıktır. Platon'un dediği gibi: "Ve böylece, her nesil başkalarını kendileri gibi eğitince, ulusal koruyucular olarak yerini almak için Kutsal Ada'da yaşamak üzere yola çıkacaklardır. Devlet onlara anıtlar kuracak ve kurbanlar sunacak, onları kutsal olarak onurlandıracak ve eğer Pitan kâhini onaylarsa en azından erkekler tanrısal bir ruhla kutsanacaklar."<sup>17</sup> Erkek (ya da kadın) her bir ferdin kendi işlevlerine uygun roller üstlendiği bu toplumlarda filozofların görevi yönetmektir; bu yüzden onlar, yönetimi üstlenmek zorundadır. Fakat kusurlu toplumlarda hiç kimsenin yaptığı iş amacına uygun değildir -bu tür topluluklara kusurlu denmesinin nedeni tam olarak budur-. Filozof, sonuç olarak becerilerini toplumun hizmetine sunamaz; bunun yerine bir filozof olarak kendini toplumdaki tecrit edip mükemmelleştirerek daha iyi bir faaliyette bulunmuş olacaktır. Kusurlu şehirde *Nevabî*'in varlığını tartıştıktan sonra İbn Bâcce *Tedbîr*'de bu noktaya temas ettiğinde Platon'a açıkça değiniyor: "Başka yerde açıklandığı gibi

<sup>16</sup> İbn Bâcce, *Tedbîr'u'l-mütevahhid*, ed. A. Palacios, El Regimen del Solitario por Avempace, (Madrid 1946), 11, 11. 3-14.

<sup>17</sup> Platon, Devlet, 7: 540BC.

onların varlığı, ideal şehrin ortaya çıkış sebebidir.”<sup>18</sup> İdeal şehir, onlar olmadan var olamaz.

Platon bağlamında İbn Bâcce'nin konumu kesinlikle akla yatkındır. Platon, katılımlarına genel bir muhalefet olsa bile filozofların devletin işlerine girmesi gerektiğini savunacak olsaydı en hafif deyişle şaşırıcı olurdu. Felsefecinin kusurlu devlette nasıl davranacağına dair ayrıntılı tartışmasında İbn Bâcce, diğer *felâsifeden* ve Platon'dan ayrılıyor. Genel olarak devam eden tartışma, filozofun mükemmel durumda nasıl davranması gerektiği konusundadır. Fakat diğer *felâsife* ya da Platon'un onun teorisinin karşısında olacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Biz zaten Platon'un bu durumda olduğunu savunmuştuk. İbn Rüşd ve Fârâbî de bu meselelerde İbn Bâcce ile aynı fikirdedirler. Örneğin, ikincisinin iddiası şöyledir: “Eğer ... ondan (gerçek filozof) çıkan fikirleri kullanamazsanız onun başkaları için yararı olmadığı gerçeği onun değil, ancak dinlemeyenlerin ya da onu dinlemeleri gerektiği görüşünde olmayanların hatasıdır.”<sup>19</sup> Toplum katkısını reddederse ve onu toplumsal açıdan güçsüz hâle getirirse sorumluluğun filozofa kalmadığı açıktır. Böyle bir durumda filozof “... Ya ölüm ya da mükemmellikten yoksun kalma gibi iki kaderden birine uğramak zorunda kalacaktır.”<sup>20</sup> Şüphesiz Fârâbî'nin görüşü, insanoğlunun kendi kendine mükemmelliğe ulaşamayacağıdır, kendisini toplumdan soyutlarsa rolünü yerine getirmesi mümkün olmayacaktır ve onun rolü eksik olarak icra edilirse onun mükemmelliğe kavuşması buna mukabil kısmi olacaktır. Bundan her ne şekilde olursa olsun *mütevahhidin*, hâli hazırdaki topluma uymaktan başka seçeneği olmadığı sonucu çıkarılamaz. Böylesine kusurlu bir devlette filozofun yapacağı en iyi şey; toplumun düzeyinin onun etkilerine daha anlayışlı olduğu bir zamana kadar yeteneklerini ve kendini korumaya almak olacaktır ya da sosyal ortamda gelecekte bir iyileşme umuduyla öğrendiklerini başkalarına aktarabilir. İbn Rüşd bu noktayı genişletiyor: “Değişmek suretiyle gerçek bir filozof bu (ku-

<sup>18</sup> D. M. Dunlop, *İbn Bajjah's Tadbir'ul-Mutavahhid (Rule of the Solitary: In Journal of the Royal Asiatic Society, (1945), 77.*

<sup>19</sup> Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması, Fârâbî'de Platon ve Aristo Felsefesi*, trc. M. Mehdi (Glencoe 1962), 49.

<sup>20</sup> Fârâbî, *Platon Felsefesi*, M. Mahdi, 64.

surlu) devletlerde büyüdüğünde, vahşi hayvanlar arasına giren bir adam konumundadır. O gerçekten onlarla birlikte zararlı faaliyetler yapmak zorunda değildir, ancak bu yabancı canavarların kendisine karşı gelmeyeceğinden de kendi aklınca emin olamaz. Bu nedenle yalnızlığa başvuracak ve yalnız bir hayat yaşayacak. Böylece yalnızca bu (ideal) devlette elde edebileceği en yüksek mükemmellikten yoksun kalacaktır...”<sup>21</sup> Rosenthal’in bu bölümdeki notuna göre “Bu, açıkça İbn Bâcce ve onun *mütevahhid’ine* aykırı olarak yöneltilmiştir.”<sup>22</sup> Ama bu tür bir şey değildir. İbn Rüşd tarafından yapılan bu yorum, İbn Rüşd ve İbn Bâcce tarafından kabul edilen ve toplumdan uzaklaşmayı haklı gösteren Platon’un iddiasını oldukça makul bir şekilde temsil eder. Platon, filozofun yerini şöyle ifade eder: “...Vahşi hayvanlar arasında düşen bir adam gibi, onların haksızlıklarına katılmayı reddetmesi ve herkesin öfkesine karşı tek başına tutunamaması hâlinde onun alın yazısı hâline gelmiş olacaktır; ülkesine veya arkadaşlarına herhangi bir hizmet sunmadan önce -Allah korusun-, kendine veya başkasına hiçbir şey yapmadan bütün bunları tartmış biri sessiz kalır ve kendi yoluna gider, şiddetli bir fırtınadan gelen toz ve yağmurdan bir duvarın altını sığınak edinen gezgin gibi ve... Bu hayat devam ediyorken ellerini haksızlıktan uzak tutabilirse çok memnun olacak ve ayrılık vakti geldiğinde, iyi ümitlerle huzur ve barış içinde yoluna gidecek..” Platon, bu ifadeyi ekleyerek bölümü bitiriyor: “Eğer onun kaderi son haddine kadar yetişebileceği ve kendinin yanı sıra ülkesini de kurtarabileceği, doğasına uygun bir topluma katılmaksa, bu, elde edebileceğinden çok daha azıdır.”<sup>23</sup> Aksinin yapılmasının işe yaramadığı durumlarda Platon, açıkça uzlet ve çekilmeyi öneriyor. En yüce mükemmellik bundan dolayı mevcut olmayacak, ancak diğer övgüye değer faaliyetler devam edecektir.

İbn Bâcce, Platon’un tıbbi örnekleri izleyen belirli şeylerin önemine yaptığı vurguyu örneklendirmiştir. O, *Tedbîr’de* şöyle iddia eder: “Bir uzvun vücuttan kesilmesi esasen zararlıdır; buna rağmen engereğin ısırdığı birisi için şans eseri avantajlı olabilir ve onun vücudu o organ

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *İbn Rüşd’ün Platon’un Devletine Yaptığı Şerh*, ed. ve trc. E. İ. J. Rosenthal, (Cambridge Üniversitesi Yay, 1966), 273.

<sup>22</sup> Rosenthal, *The Place Politics*, 273.

<sup>23</sup> Platon, *Devlet*, 6: 496.

kesilerek kurtarılır.”<sup>24</sup> Önerilen şey; kişinin mükemmelliğin bir türüne (bedensel mükemmellik) ulaşamadığı durumlarda aynı zamanda yaşamın devam ediyor olmasıdır. Bu gibi durumlarda hastalığı sağlıklı parçalardan ayırmak gerekir, aksi hâlde her şey yok olur. Filozof bu durumda toplumun hastalıklı bölümlerinden kendini ayırmak zorundadır. Böylece hastalığı uygun zamanda tedavi edebilmek için beden bütünlüğünü ve yaşamını aynı anda idame ettirebilir. Rosenthal, Aristo'nun insanın doğası gereği politik bir hayvan olduğuna dair ünlü iddiasının İbn Bâcce'nin politik felsefesine aykırı olduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd, Nikomakos'a Etik ile ilgili yorumunda şunu iddia ediyor: “Bu, onun devlet olmadan yaşamasının imkânsız olduğu anlamına gelir.”<sup>25</sup> Rosenthal, bu iddianın İbn Bâcce'ye yönelik olduğunu ileri sürdü.<sup>26</sup> Yine de İbn Rüşd ve Aristo'nun bu iddialarının anlamı şudur: İnsanın, devlet olmadan yaşaması ve mükemmelliğe ulaşması imkânsızdır. (i) Böyle bir iddia açıkça gülünç olduğundan ve (ii) Aristo, devletin kurulmasından önce yaşayan insanların durumunu tartıştığından bu durum, devletin dışında yaşamının gerçek anlamıyla imkânsız olduğu anlamına gelmez.<sup>27</sup> Aristo'nun üzerinde durduğu nokta, devletin tüm insanlar için ortak olan doğal bir organizasyon olduğu ve varlığının sadece sözleşmeye dayalı olmadığıdır. İbn Bâcce bu noktada oldukça nettir. “...Bu adam, tabiatı itibarıyla siyasi bir varlıktır ve siyaset bilminde tamamen köşesine çekilme kötüdür. Aksine bu, sadece ilkeseldir; o bazı durumlarda iyidir.”<sup>28</sup> İnsanın siyasi bir hayvan olduğunu söylemek, devlette daima bir rol oynaması gerektiği anlamına gelmez. İnsan, aynı zamanda doğal olarak bir takım organlara sahip bir varlıktır; ancak yaşamın korunması için bazılarının alınması gerektiği durumlar da vardır. Filozofun topluma katılma yükümlülüğünün toplumun yapısına bağlı olduğuna ilişkin bu ilke, son derece gerçekçidir. İbn Bâcce'nin iddiası; başkası üzerinde hiçbir fayda sağlayamayacak ve yapan kimsenin

<sup>24</sup> İbn Bâcce, *Tedbîr*, trc. Dunlop, 76.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Ariston'un Nikomakos'a Etiği*, İbranice Baskısı, Cambridge f.9b.

<sup>26</sup> Rosenthal, *Ortaçağ İslam Düşüncesinde Siyaset*, 175.

<sup>27</sup> Aristo, *Politika I*, Bu eserin felâsife tarafından bilinmediği doğrudur, ancak bu husus doğrudan Nikomaken'e Etik'te sunduğu argümanlardan, özellikle de zaten değinilmiş olan mutluluk tartışmasından kaynaklanmaktadır.

<sup>28</sup> İbn Bâcce, *Tedbîr*, 78, 11 14-16.

hayatını veya mutluluğunu tehlikeye atacak bir şey yapma yükümlülüğü bulunmamasıdır. Rosenthal'e göre Platon, Aristoteles ya da diğer *felâsifenin* bu derece makul bir ilkede onunla aynı fikirde olmayacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur.

Şu ana kadarki iddia, İbn Bâcce'nin Platon ve Aristoteles'e yakın bir taraftar olduğu ve Fârâbî veya İbn Rüşd'den esasen farklı siyasi görüşlere sahip olmadığı idi. Rosenthal'in, İbn Bâcce "İslam ve onun kesin sosyal yükümlülüklerine ve geleneklerine olduğu kadar Platon ve Aristoteles'e de sırtını döndü."<sup>29</sup> iddiasının birinci bölümü çürütülmüştür. Onun İslam'ı ve uygulamalarını reddetmediğini göstermek için hâlâ bir şeyler vardır. Şimdi, İbn Bâcce'ye karşı yapılan din karşıtı söylemlerin çoğunun söylediklerinden değil, daha önce söylemediği şeylerden ötürü olduğu ileri sürüldüğü ve bunun için bize herhangi bir delil sunulmadığı, özellikle de diğer *felâsifenin* İslam ile ilgili gerçek görüşlerini sunarken tam olarak samimi olmadıkları iddia edildi. -Ancak bir ölçüde İslam karşıtı suçlamanın İbn Bâcce'nin mistisizme olan muhabbetinden ve geleneksel bağnaz kuşkudan kaynaklı İslami bir tavır olduğudur. İbn Bâcce, ruhsal suretlerle bağlantı kurmanın bireysel yolunun düşünülen nesnelere kadar kutsal olmak için bireysel mükemmelleşmeyi tamamlamak olduğunu vurguluyor. İbn Bâcce'nin dinî pratiklerden bahsetmediği, namaz gibi umumi ibadetler üzerinde ısrarcı olmadığı doğrudur.<sup>30</sup> Ancak bunun sonucunda ne elde edilebilir? Suretlerle irtibat kurma planı ve sonra Tanrı ile ittisal iyi bir şey olabilir, ama yaygın İslami anlayış tarafından onay görmüş bir şey değildir ve bu anti-İslami fikri de takip etmez. İbn Bâcce'yi aslında pek alakalı olmayan kavramsal gözlüklerle görmek kolaydır. Örneğin, Rosenthal, İbn Bâcce'nin "aşırı rasyonalizm"inin şu iddiasında belirgin olduğunu savunuyor "... *Şeriat* ilahî yardım ile birlikte insanın doğal yeteneği ile yardım almadan elde edebileceği şeyleri de getirir: Gerçekliğin bilgisi ve anlaşılması."<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Rosenthal, *Ortaçağ İslam Düşüncesinde Siyaset*, 173.

<sup>30</sup> Belirgin bir ayırım, örneğin, İbn Sînâ, günlük ibadet ritüeline sıkı sıkıya uymak konusunda ısrarcıydı, aynı zamanda filozofların mistik bir tarzda Tanrı ile özel bir konuşma yapabileceklerini ileri sürdü. Bk. A. J. Arberry, *İbn Sina Teolojisi*, (Londra 1951), 50.

<sup>31</sup> Rosenthal, *Ortaçağ İslam Düşüncesinde Siyaset*, 173-174. Rosenthal, aynı zamanda sayfa 163'te sıra dışı bir iddiada bulunur: "İbn Bâcce; "dilsel kullanım ve Müslüman

Bu görüşü aşırı rasyonalizm olarak ifade etme problemi, İbn Bâcce'nin, açık bir şekilde insanın "doğal" yeteneğe sadece yaratıcısı olan Tanrı sayesinde sahip olduğunu kabul etmesidir.

İbn Bâcce'nin, onunla ilgili özellikle anti-İslam, bir şey olup olmadığına görmek için Tanrı ile ittisal konusundaki açıklamalarına kısaca değinelim. Filozofun bilginin peşinde olması, ilk etapta Tanrı'yı tanımak için ilahî emre bir yanıt olarak görülüyor. Bu bilginin girizgâhı, insan aklının Aktif akıl veya İlahi akıl ile irtibat kurmasıdır. En düşüğü, sanatların uygulamaları yoluyla daha yüksek bir aşama spekülâtif bilgi ve en yüksek mertebe gerçekliğin bizatihi kavranması olan çeşitli aşamalar bu yolda vardır. Bundan sonra filozof, Tanrı'nın kendisine yaklaşmaya kalkışabilir. En yüksek mükemmellik, ancak tüm eylemlerin gönüllü olduğu ve hayvandan ziyade tipik olarak insan olunan mükemmel devlette tamamlanabilir. Onlar içgüdüden ziyade tedbirli olmanın sonucudur, bu eylemlerde özellikle insani yeti sağlam bir şekilde akıl üzerine kurulmuştur.<sup>32</sup> Sapkın devletlerde tüm eylemler iradesiz ve düşüncesizdir. Onlar sevgiden ziyade tamamen bencillikle harekete geçirildiklerinden, oranın sakinleri mantıklı ve özgür irade ile hareket etme yeteneğine sahip değildirler. Şimdi insanın özü, esasen rasyonel ve entelektüeldir ve bu nedenle ruhsal suretlerde bulunan kalıcılık ve ruhaniliğin karakteristik özelliklerini üstlenmeyi amaçlamaktadır. Varlıktaki gerçek ile olan bu irtibat yalnızca kişinin doğasının en gerçek yönünü, yani aklını tamamen geliştirdiği zaman mümkündür. Böyle bir irtibat teşebbüsünün başarısı filozofun giriştiği gerçekler, ancak *mütevahlidin* yerinin olmadığı ideal devlette mümkün olur. İbn Bâcce'nin, akıl yürütmenin kendi kendine uygulanmasının bozulmuş veya ideal devlette de olsa akıl yürüten kişiyi mükemmellik ya da kutsallık durumuna getirdiğini düşündüğünü söylemek doğru değildir. Mükemmelliğe yaklaşım tek yönlü bir süreç değildir: "Eğer Tanrı, razı olduğu kutsallık için bu adayların kalbine aydınlanma gönderirse o sadece mükemmel

inancına" aykırı olacak şekilde sadece bir peygamberle Muhammed (s.a.) hakkında değil, bütün peygamberler ile ilgili konuşurdu. Fakat Kur'an Muhammed'den (s.a.) pek çok nebi ve resulden sadece birisi olarak bahseder. İbn Bâcce'ye karşı bu suçlama asılsızdır.

<sup>32</sup> Yalnızca mükemmel devlette insan özgürdür ve bunu eylemlerine yansıtabilir.

devlette elde edilecektir.”<sup>33</sup> Elbette bunlar bir “aşırı rasyonalist” sözleri değildir. Neden İbn Bâcce’ye karşı bu kadar tuhaf bir itham getirilsin? Entelektüalist-Rasyonalist ikilemi, Rosenthal ve pek çok *felâsife* yorumcusu için çok önemlidir; fakat gerçekten *felâsifenin* kendisi için daha fazla önemli midir? Bu yorumlayıcı yöntemin kullanılmasının, özgün bir düşünür olan, ama kesinlikle *felâsife* ve varsayımları bağlamında kalan İbn Bâcce’nin görüşlerini nasıl çarpıttığını ve yanlış yorumladığını gördük.

<sup>33</sup> İbn Bâcce, *Opera Metaphysica*, ed. M. Fahri, (Beyrut 1968), 162.