

# FARABÎ'NİN FELSEFESİNDE SİYASETİN YERİ\*

## The Role of Politics in the Philosophy of al-Farabî

Erwin I. J. ROSENTHAL\*\*  
Çev. Bayram Ali ÇETİNKAYA\*\*\*

### Özet

Farabî'nin siyasi düşüncesi, Eflatun, Aristo ve İslâmî fikirlerin bir sentezini temsil eder. Düşünce yapısını sağlam Farabîci temeller üzerinde kuran İbn Rüşd, büyük selefının teorilerine kesinlik, açıklık ve sistem getirir. Daha da önemlisi, o, pratik tecrübesini, bu teoriler ve onların Eflatuncu – Aristocu kaynakları üzerine kullanır ve siyasi realizmini, çağdaş Müslüman devletlere eleştirel bir bakış açısıyla uygular. Onun bu eleştirisinin kökleri, Eflatun'un Politics'deki fikirlerine dayanır ve prensiplerini ondan alır.

### Anahtar Kelimeler

Farabî, Felsefe, Siyaset, Eflatun, İbn Rüşd.

Son yıllarda, İslam felsefesi öğrencileri, "İkinci Öğretmen" Farabî'ye gittikçe daha fazla ilgi göstermektedir; zaten onun önemli bir konuma sahip olduğu genel olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Ancak, onun felsefesinin eleştirel değeri üzerine ve filozoflar arasındaki takipçileriyle ilgili olduğu kadar kaynaklarıyla da ilgili olarak hemen hemen hiçbir çalışma yapılmamıştır.

\* Rosenthal, Erwin I. J., "The Place of Politics in The Philosophy of Al-Farabî", *Islamic Culture*, V: XXIX/3, July 1955, s.

\*\* Dr. Erwin I. J. Rosenthal, Londra Üniversitesi İbrance Bölümü başkanlığı ve Cambridge Üniversitesi İbrance Bölümü üyeliğinde (1955) bulunmuştur.

\*\*\* Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> bk. örneğin; İbrahim Madkour, *La Place d'al-Farabî dans Pecole philosophique*, Paris 1935; L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935; Erwin I. J. Rosenthal, *Maimonides Conception of State and Society* (M), Moses Maimonides, ed. I. Epstein, London 1935; H. K. Sherwani, *al-Farabî's Political Theories in Islamic Culture*, July 1938, s. 288-305. Bir siyaset düşünürü olarak Farabî'nin özgürlüğünün bu ilginç değerinin benzer başlığı karşısında, benim bu çalışmamın, problemi tamamen farklı bir bakış açısından ele aldığı söylenebilir. Bundan dolayı, tekrardan kaçınmak için, okuyucu, *Islamic Culture*'da daha önce yayımlanmış makalelerime müracaat edebilir.: *Some Aspects of Islamic Political Thought (SAIPT)* (XXII, i, 1940) ve *The Place of Politics in the Philosophy of İbn Bajja* (XXV, Part I, 1951) (PIB); *The Place of Politic in the Philophy of İbn Rushd (PIR)* in BSOAS, XV, 2, 1953; aynı zamanda kırs: R. Walzer, *Islamic Philosophy in: The History of Philosophy Eastern and Western*, London 1953. İlave eserler, zikredilen makalelerimde aktarıldı. M. Steinsneider, *al-Farabî*, St. Petersburg 1869, bu mükemmel bilgiye ait öncül çalışma, hâlâ, eşsizdir.

### Abstract

Farabî's political thought represents a blend of Platonic, Aristotelian and Islamic notions. Averroes, by building the structure of his thought on strong Farabian foundations, he brings precision, clarity and system to the theories of his great predecessor. Even more importantly, he brings his practical experience to bear on these theories and their Platonic-Aristotelian sources, and applies his political realism to the contemporary Muslim States in a critical perspective, which has its roots in and takes its principles from Plato's ideas on Politics.

### Keywords

Farabî, Philosophy, Politics, Plato, Averroes.

Bunun nedenleri, araştırılmaktan uzak değildir. Şimdiye kadar *Eflatun'un Felsefesi Üzerine*<sup>2</sup> ve *Telhisu Nevâmîs-i Eflatun*<sup>3</sup> gibi bilinmeyen ve basılmamış metinler, onun edebî veriminin bilgisini bize ulaşmasına rağmen, büyük kapsamlı çalışmalarının yeterli edisyon kritikleri mevcut değildir. Bundan dolayı, onun katkısının eleştirel bir değeri için metin dayanakları hâlâ eksiktir. Daha ciddi bir handicap, Farabî'nin çalışmalarının doğasıdır. Çünkü çalışmalarının çoğu ayrıntılı, tekrarlarla dolu, açıklıktan uzak ve kesinlik ifade eder. Ayrıca Helenizm'in son temsilcileri ile ilk Arap filozofu el-Kindî arasındaki bağlantıyı sağlayacak eserlerin yokluğu, çok defa Farabî'nin eserlerindeki kaynağı tespit etme işini ve somutlaştırılan fikirlerin gelişimini engeller. Onun peygamberlik (prophecy)

<sup>2</sup> De Platonis Philosophia, ed. Fr. Rosenthal ve R. Walzer, vol. II of Plato Arabus, London 1943.

<sup>3</sup> Alfarabius Compendium Legum Platonis, ed. F. Gabrieli, vol. III, of Plato Arabus, London 1952.

"Fusûlu'l-Medenî"nin şimdiye kadar yayımlanmamış metninin, D. M. Dunlop tarafından yapılmış baskısı mevcuttur. Okuyucu, aynı yazının "Al-Farabî's Aphorisms of the Statesman" (IRAQ, XIV, 2, 1952, 93-117), adlı eserinin İngilizce çevirisine (trc. Bodleian Fragment) müracaat edebilir. Bu çeviri, bu makalenin son bölümünde aktarılmaktadır. Çalışmayı, bir bölümünün çevirisiyle yargılamak zordu fakat, bazı önemli detaylarda, Fa rabî'nin siyaset felsefesini ele alış tarzına vakıf olduğumuz (da) ortadadır. Bununla birlikte, doğru bir değerlendirme için kitabın tamamlanmış basımı beklenmelidir.

teorisi, yerinde bir meseledir. Bu meselede Plotinus, Proclus ve Porphyry'e yönelmek, bize hermetik düşünceden ve İran tesirinden daha yararlıdır. Bununla birlikte, Farabî'nin imkân dahilindeki kaynaklarına yönelik gerçekleştirdiğim bu araştırmam başarıya ulaşırsa, en erken kaleme alınmış çalışmanın konusu için, bu teori fevkalade önemlidir. Şimdilik teorinin ayrıntılarını araştırma umudunu bir tarafa bırakmalıyım. Helenistik ve Grek felsefesi ve bu felsefelerin Doğulu Gnostik ve Hermetik yanıyla ilgilenen uzmanlar, bu konuda bir çözüm ortaya koyacaklardır. Bana göre, sudur (emanation) diye adlandırdığımız kavramı ortaya koyan, sözde Aristo teolojisi olarak farz ettiğimiz dışında, Farabî, kendi kendine peygamberliğin (prophecy) psikolojik izahını ortaya koymuştur. Bu konuya, son bölümde yer geldiğinde temas edeceğim.

Farabî'nin, siyasi düşüncesinin, aşağıdaki şekilde ele alınış tarzının sadece bir deneme olabileceği, daha önceki değerlendirmelerden anlaşılabilir. Bu noktada daha ileri bir anlayış gereklidir: Farabî'nin siyasi düşüncesi soyutlandığında, şunu aklımızda tutmalıyız: Eflatun ve Aristo'dan çıkarılan, sadece tüm felsefenin bir bölümüdür; geri kalan bir Müslüman tarafından ortaya konulmuştur. Birbiriyle uzlaştırma girişimi sonucunda ortaya çıkan, İslâmî prensiplerle Grek - Helenistik düşüncesinin bir harmanıdır. Genel olarak siyasetin, felsefeyle özellikle metafizik, ahlak ve psikolojiyle birlikte nasıl yakından ilişkili olduğu, Farabî'nin eserlerinden anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın dayandığı Farabî'ye ait üç önemli siyasi eser: *el-Medînetü'l-Fâdıla*, *es-Siyâsetü'l-Medeniye* ve *Tahsilü's-Sa'ade*'dir.<sup>4</sup> Bu eserlerden birincisinin başlığı tamamen felsefenin bu siyasete bağlılığını göstermektedir. Eserin ismi tam olarak *Risâle fi Arâ'i ehli-l Medîneti-l-Fâdılati*'dir. "Tanrı" ve "Bir" hakkında uzun bir tetkikle başlayan kozmolojik bir çalışmayla devam eden bu eser, bütün nazari, felsefi disiplinlerin alanını kapsamaktadır. İlk otuz dört bölümün yarısını teşkil eden ilk kısmının son dokuz bölümünde konu siyasi-dir. *Es-Siyâsetü'l-Medeniye*'nin ilk yarısı, Farabî'nin ruh ve akıl teorilerini ve göğe ait cisimlere (töz) ilişkin görüşlerini içerirken, ikinci yarısı insan ve mükemmel (ideal) devlete temas eder. Farabî'nin her iki eseri de Eflatun'un *Devlet* ve *Timaios*'una ve Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlak*'ına dayanmaktadır. Bu eserlerin siyasetle ilgili bölümlerinin düzen ve yapısı, Eflatun'un bir model olarak mükemmel (ideal) devlet ve kusurlu (cahil) devlet tartışmasını içermektedir. *Tahsil*, siyasetle ilgili üç eserin en önemlisi, en özgünü ve en

<sup>4</sup> Şu baskılar kullanıldı: Madina Fadıla, ed. F. Dietrici, Leiden 1895; Philosophische Abhandlungen, ed. F. Dietrici, Leiden 1890; K. al-Siyasa, al-Madaniya, ed. Hyderabad, 1346 H.; K. Tahsil al-Sa'ada, Hyderabad, 1345 H.; K. Al-Tanbih 'ala sabili l-sa'ada, mevzumuz için önemli değildir. Üstelik bu eserin Farabî'ye isnad edilmesinin doğru olup olmadığından şüpheliyim. Ne eserin oldukça basit doğası ne de üslup ve ifade tarzı (diction), Farabî'nin diğer çalışmalarına yaklaşılabilir (approach). Fakat bu ayrıntılı (geniş) bir araştırma konusudur.

olgunudur. Bununla birlikte bu eser, nazari anlamda, *siyasete dair* isimlendirmeye diğer ikisinden daha layıktır. *Tahsil*, bu dünyada ve öte dünyada insanın iki yönlü mutluluğu hakkında bir ifadeyle başlar. Bana göre bu insan, bir site devletinde veya bir millet içerisinde siyasi bir organizasyonda yaşarsa, mutluluğu yalnızca bu yolla kazanabilir. Eser, mükemmeli (ideal) arayan insanın hayat felsefesini tasvir ederken, mutluluğu, kendi gayesi<sup>5</sup> için en yüksek iyiyi aramak olarak ifade eder. Devletlerde siyasi bir birlik (cemiyyet) içinde yaşayan insanın düşündükleriyle ilgilenen siyaset bilimi, insanı doğal tabiatına göre mutluluğa ulaştırır.<sup>6</sup> Her iki tanımlama ve onların temelini teşkil eden bu felsefe, Aristo'dan alınmıştır.<sup>7</sup> Bu durum, Farabî'nin Tanrı ve evren ilişkisinde, insanın kaderi ve tabiatla daha çok ilgilenmesinden ve onun kendi siyasetle ilgili çalışmalarında psikoloji ve epistemoloji için geniş bir alan bırakmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı biz, onun, *Tahsil*'de niçin zannın (zann) karşısı olarak kesin bilgi (*haqq yakîni*) ve iknayı (*iqna'*) incelediğini, eğitim (*ta'dip*) ve öğretimin (*ta'lim*) üzerinde durduğunu ve insanın amacını tanımlamada psikolojiden daha çok epistemoloji üzerinde yoğunlaştığını anlarız. Bu amaç, mutluluktur. Mutluluk, ahlaki mükemmelliği testiste en yüksek mükemmellik, yani, zihni (entellectual) mükemmellik. Siyaset felsefesi alanında Eflatun<sup>8</sup> ve Aristo<sup>9</sup>, Farabî için güçlü bir dayanak teşkil ederler. Fakat bu, onlarla sınırlandırıldığı anlamına gelmez. Çünkü Farabî'nin iki filozofun -Eflatun-u İlahî ve Aristo- fikirlerini uzlaştırma eseri (*The Book of Agreement Between the Ideas of the Two Philosophers, the Plato and Aristotle*), bunu açıkça göstermektedir. Bu eser, sadece onların (iki filozofun) görüşlerini uzlaştırma teşebbüsü değil, aynı zamanda vahiy ile felsefeyi uzlaştırma çabasıdır. Felsefe öğrenmenin amacı, Yaratıcı'ya idraktır. Ve filozof, Tanrı'yı taklit etmeye (veya ona benzemeye) çalışmalıdır.<sup>10</sup> Bu, nihai mutluluktur ve Farabî'nin siyaset felsefesinde asıl çaba, ilk olarak Eflatun'a dayanmaktadır.

Bundan dolayı biz, güç ve onun sınırı ile ilgili olarak bir yönetim teorisi bulmayı umut etmeliyiz. Eğer Farabî, ideal (mükemmel) ve kusurlu (cahil) devletlerin farklı siyasal yapılarını (constitutions) tanımlarsa,

<sup>5</sup> Mad. Fad., s. 46, st. 14; Mutluluk, a.g.e., s. 46, st. 7 vd. sayfalarda tanımlanmaktadır.

<sup>6</sup> Tahsil, s. 16, st. 4 vd. sayfalar. Ayrıca bkz. PIB, s. 197 n.35 ile birlikte

<sup>7</sup> Nicomachean E(thics) I, ii, 1094 ab.

<sup>8</sup> bk. PIB, 189 n. 10'la birlikte.

<sup>9</sup> Eflatun ve Aristo, Müslümanlara "Şeriat"ın şu ifadelerinin nasıl anlaşılacağına bir yolu göstermiştir: (yani, yoktan yaratma, Tanrı'nın hakimiyeti) ve benzerleri açıkça olur. Ve o (Şeriat), tamamen doğrudur ve gerçektir." bk. Abhandlungen, s. 25.

<sup>10</sup> a.g.e., s. 53 ve PIB 197 n. 37 ile birlikte, Farabî'nin "al-tashabbuhu bi-l-khalîq" için kaynaklık eden yer, Eflatun'un Theatetus'da ayrıntılarıyla tanımlanarak gösterildi. Fakat, bu aynı derecede (eşit) olabilir veya Plotinus olması daha da muhtemeldir (Enneadlar, I, 2).

o, insanın nihai mükemmelliği ve mutluluğu ilişkisinde böyle yapar. Çünkü o bunları, Eflatun'un *Devlet'i* ve Aristo'nun *Nikomokos'a Ahlak'*ında tartışılmış bulur. Fakat bir Müslüman olarak Farabî, ahirette, ceza ve mükâfatın olduğuna inanır ve mutluluğun bu ve gelecek hayatta iki yönlü olacağını bilir. Bu mutluluk, yalnızca *şeriat* tarafından garanti edilmiştir. Şeriatın yoktan yaratma, her bir insan için Tanrı'nın ilahî inayetinin genişliği, Yaratıcı'nın bütün alem üzerindeki hakimiyeti gibi bazı iddiaları, insanlar arasında zihinsel bulanıklığa sebep olmuştur. Fakat Eflatun ve Aristo felsefesi, ilahî kanunların doğruluk ve gerçekliği için kesin deliller getirmiştir. Bu iki filozof, inancın yolunu göstermiştir. Fizikten başlayarak, siyasi ve dinî hukuk meselelerini ele almayı sürdürüyoruz. Akıl ve idraki kullanan insanlar, ispatla ilgili meselelerle; kanunları kullanan insanlar, siyasi meselelerle; ruhi ilhamı (*ilhamât ruhaniya*) kullanan insanlar, dinle ilgilenirler.<sup>11</sup> Farabî, metotta ispat yöntemini kullanan filozofla, vahiy ve ilhama güvenen din bilginin arasındaki farkı kesin bir şekilde ortaya koyar. Bu fark, sonradan gelen bütün filozofları (felâsifa) meşgul etmiştir.

Şimdiye kadar tartışılan üç eserden çıkarımda bulunulabileceği gibi, Eflatun ve Aristo taraftarı bir Müslüman olan Farabî'nin sergilediği genel tutumunun sebebini belirtmemiz, onun siyasi düşüncesinin daha ayrıntılı bir tanımlaması için, arka plan işlevi görmektedir.

Farabî, siyasi birliğin gerçekliğinden başlar. İnsan, hayatın gerekliliklerini veya idealini gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu her şeyi, her ihtiyacını kendi türdeşi diğer insanların yardımı olmaksızın tek başına sağlayamaz. Onun için insanın mükemmelliği, yalnızca mükemmel veya kusurlu toplumlarda diğer insanlarla birlikte cemiyet içinde gerçekleştirilebilir. Geçmiş toplumlar üç çeşittir: Büyük ölçekli, orta ölçekli, küçük ölçekli. Büyük ölçekli toplum, medeni dünyanın yerleşmiş sakinlerini (*ma'mura*) kapsar. Orta ölçekli toplum, medeni dünyanın bir parçasında tek bir milleti kapsar. Küçük ölçekli toplum, bir milletin topraklarının bir parçasındaki bir şehrin insanlarını kapsar. Bir şehirden daha küçük bir cemiyet ideal (mükemmel) bir devlet değildir. Siyasi birliğin – *el-Medinetü'l-Fâdila* ve *Siyâse*<sup>12</sup> nin her ikisinde de benzer kavramlarla tanımlanmıştı – *Tahsil*'de daha az ve öz (kısaca) bir şekilde ifade edildiğine dikkat edilmelidir. Burada, Farabî basit olarak şunu izah eder: İnsanın doğal mizacı başkalarına muhtaç olmasıdır. İnsan yalnız bıraktığında (tecrit), mükemmellik hissesine ulaşamadığı için, siyasi birlikte diğer insanlara katılmalıdır. Bundan dolayı, Farabî, Aristo'nun *zoon polikon*'unu, *hayavân-ı insî* veya *hayavân-ı medenî* olarak isimlendir-

mektedir. Mükemmelliği elde etme ihtiyacı çerçevesinde, hareket ve alışkanlıklarında insanın araştırdığı bilim, bu nedenle, *insan ve siyaset bilimidir*.<sup>13</sup>

Bu düşünceler, tabii ki Eflatun ve Aristo'dan çıkarılmıştır. Eflatun'un bir kişinin bir işten (sanat) daha fazlasına sahip olmaması hakkındaki görüşü, kendi gerekliliklerini karşılamak için karşılıklı iş birliği yapmak zorunda olan birçok kişinin ihtiyaçları üzerine Farabî'nin yaptığı vurguda yankılanır. İlave olarak, Farabî'nin büyüklüğüne göre yaptığı ideal (mükemmel) devlet taksimi, Grek siyasi düşüncesinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Mükemmel ulaşabilen insanların içinde bulunduğu en küçük siyasi birlik olarak şehir (*Medine*), Eflatun'un *polisidir*. Bütün medeni dünyayı kapsayan büyük cemiyet, tam olarak Farabî'nin İslâmî birikimine<sup>14</sup> uyabilir. Ve bu durum şüphesiz bir hayat tarzı şeklinde İslâm'ın bu yoldaki inancıyla, çok geniş topraklar üzerindeki hakimiyet talepleri arasında bir mutabakat sağlamaktadır. Fakat ben, İslâmî kavramla, Helenizm'in *Oikoumene* kavramı arasındaki bir sentez düşüncesini tercih etmek istiyorum. Büyüklüğünden dolayı mükemmellik ile nitelendiği için mükemmellik ayırt edilmeyebilir. Bu, gerçek mutluluğa kendisiyle ulaşılabilen şeyleri elde etme noktasında, yurttaşlarının birbirlerine yardım etmekte olduğu Farabî'nin ideal devlet tanımından anlaşılabilir.<sup>15</sup> Farabî, gerçek mutluluğu, maddeden bağımsız var olan bir ruh hali olarak tasavvur eder ve beden var oluştan bağımsız saf cevherlere doğru yönelir.<sup>16</sup> Siyaset bilimi, metafiziğin yardımıyla insana fiziki bir dünyayı ve onun idrak edebilirliğinin algılanmasında, var olan şeylerin, yani gerçekliğin prensiplerinin araştırılmasında, ruhani dünyaya tedricî bir yükselişe yol gösterir. O (siyaset bilimi), insanın amacı için iyinin ve kötünün ne olduğunu, Tanrı'yı araştırmayı ve Şeytan'dan sakınmayı insana öğretir. Spekülatif bilimlerin içinden, fikrî (speculative) erdemlerin kazanılmasına, insanı hazırladığından dolayı ahlaki erdemlere, akli erdemler ve pratik sanatlar katılmalıdır. Spekülatif bilimler tek başına, insanın gerçekliği idrak etmesine ve böylece en yüksek mükemmelliğe ve nihai mutluluğa ulaşmasına imkân verir.<sup>17</sup> İnsan, kendisini tek başına mutluluğa ulaştırın bir devlette yaşar; bundan dolayı, bu erdemler ve sanatlar, siyasi veya şehre aittir (yurttaşlıkla ilgilidir). İnsana uygulanan şeyler, aynı zamanda 'şehirlere' ve milletlere de uygulanır. Erdemler ve sanatlar, iki yolla elde edilir: öğretim ve eğitim. İlki, yani öğretim, sadece sözü kullanır ve fikrî erdemle-

<sup>13</sup> Tahsil, s. 14, st. 9 vd.

<sup>14</sup> Bu suretle Madkour, *op. cit.*, s.183, Carra de Vaux'un Avicenna'sından aktarılmıştır. Ayrıca bk. PIR, s. 265, orada, İbn Sina ve Galen ilişkisinde, bu oikoumene meselesini tartışıyoruz.

<sup>15</sup> Mad. Fad., s. 54, st. 5 vd.

<sup>16</sup> Mad. Fad., s. 46, st. 7 vd.

<sup>17</sup> Tahsil, s. 2.

<sup>11</sup> Abdhandlg, s. 25 vd.

<sup>12</sup> Mad. Fad., s. 53, st. 7 vd.; Siyâse, s. 39, st. 10 vd.

re götürür. İkincisi, yani eğitim ise, söz ve fiili birlikte kullanır. Böylece ahlaki erdemleri ve pratik sanatları meydana getirir.<sup>18</sup> Aristo, yönetenler ile yönetilenleri ve ana sanatlar (Eflatun'un siyaset bilimini, krala ait sanatlar olarak isimlendirmiş olduğu gibi<sup>19</sup>) ile aşağı (ikincil) sanatları ayırır. Farabî, benzeri ayırım ve tanımları, devlet ve insan bedeni arasındaki bir benzetmeyle ortaya koyar. Bedende bir hiyerarşi vardır: Kalp, baştadır, reistir. Bedenin aşağı, en aşağı ve en küçük organlarının derecesi, kalbe yakınlık veya uzaklıklarıyla belirlenir. Kalbe yakın olan organlar, yönetir ve yönetilir. Başa en uzak olanlar ise, sadece hizmet eder. Fakat kalbin amacına hizmette hepsi birleşirler. Bu durum, devlette de aynıdır. Ve devletin bütün kısımları, başkanın veya yöneticinin amacı ve maksadına hizmet ettiğinde, biz, *el-Medînetü'l-Fâdılaya*, ideal devlette sahip oluruz. Fakat bedeninin organları, doğal olarak kendi görevlerini düzenlerken, insanlar devlette irade ve tercihle idare edilir. Liderlik veya yöneticilik sadece iki durumla mümkündür: doğal mizacın uygunluğu, iradi nitelik ve huy. Sanatlara gelince, bazı sanatlar, hem yönetir hem de hizmet eder; diğerleri ise sadece birinin emri altında olurlar. Fakat en yüksek sanat, sadece yöneticiliktir (hükümdarlıktır). Bu ise kendisine kimsenin tahakküm etmediği yöneticinin (hükümdarın) uyguladığı yönetim sanatıdır.<sup>20</sup>

Bu yönetici, Farabî tarafından *el-Medînetü'l-Fâdıla* ve *Siyâse'de*, *er-Re'is el-evvel*, ilk yönetici olarak isimlendirilir. Ki o (yönetici), *Tahsil'de* filozof, kral, kanun koyucu ve imam olarak hüviyet kazanır. Adı geçen ilk iki eserde, ilk yönetici vahiy almaya uygun yaratılmıştır. Bu da *Siyâse'de*, aracılık eden pasif ve kazanılmış akıllar vasıtasıyla, ruhun faal akıl ile teması olarak daha kısa bir şekilde tanımlanmıştır. Farabî, *Kitâbü'n-Nefs'de*, tahminen Alexander of Aphrodisias'ın yorumladığı ve Aristo'nun *De Anima'sının* değiştirilmiş şeklinde buna açıkça işaret eder. O, bu insanın, kadim filozoflarca 'gerçekte bir melek (angel)' olarak anlaşıldığını söyler.<sup>21</sup> Sudur, mutluluk doğrultusunda vasıtasız şeyleri ve faaliyetleri tanımlamak için verilen şeyi almaya muktedir olan bir vahiy şeklindedir.<sup>22</sup> Bununla beraber siyasi vurgu, Farabî'nin ilk yöneticinin tahayyül ve aklı arasında bir ayırım yaptığı *el-Medîne-*

*tü'l-Fâdıla'da* daha açıktır. Tanrı, ilk yöneticinin, onu bir filozof yapan teorik ve pratik aklına vahyeder ve sonra onu insanları mutluluğa yöneltmede kabiliyetli kılan, bir peygamber ve bir uyarıcı yapan tahayyül melekesine vahyeder. Bu adam insanlığın en mükemmel safhasına ve mutluluğun en yüksek derecesine ulaşmıştır: "O, imam'dır, ideal şehir devleti üzerinde ilk yöneticidir, İdeal millet ve bütün medeni dünya üzerinde yöneticidir."<sup>23</sup> Bunların yönettiği insanlar, "en mükemmel, en iyi ve mutlu vatandaşlardır"<sup>24</sup>

Yukarıdaki pasajdan hemen sonra, *el-Medînetü'l-Fâdıla'da* sınırları belirtildiği gibi, ilk yönetici için gerekli olan vasıfları tartışmadan önce, mutluluğa ulaşmak için dört yönlü mükemmellik gerektiği bağlamında, yönetici ve onun görevleri ile daha geniş bir izah için *Tahsil'e* yönelmeliyiz.

İmam ve kral, spekülâtif (fikri) bilimler okumalıdır.<sup>25</sup> Kral, ev halkının efendisi ile gönüllü veya gönülsüz öğretilen ve eğitilen genç insanların lideriyle karşılaştırılabilir. Eğitim olmazsa şehirdeki veya milletteki hiç kimse mükemmellik ve mutluluğa ulaşamaz. İki erdemlerdeki eğitim kesin deliller yoluyla olurken, erdemler ve sanatlar, ikna etme yoluyla elde edilir. Kralın mükemmellikte sahip olması zorunlu olan ikna etme ve tahayyül niteliklerinin her ikisi de sadece sanatları ve meslekleriyle devlete hizmet eden halk kitlesinin (avam) eğitimine uygundur. Siyasi liderlik, yalnız seçkinlere aittir. Bu durum Eflatun'un eğitim ve üç sınıf hakkında *Devlet'teki* fikirlerine tamamen uygundur. Gerçekten Farabî, *Tahsil'inde* vatandaşların eğitimi ve ona bağlı olarak mutluluk hakkında, kendi fikirlerini geliştirmede, Eflatun'a göndermelerde bulunur. Eflatun'un *Kanunlar'ın*<sup>26</sup> ile ilgili olan *Özet'inin* girişinde, Eflatun'un genel olarak ilimleri insanlara açmak ve izah etmekten sakınmasını överek ifade eder. Fakat Farabî, bilgi kendi içinde saklı kalsın diye,

<sup>23</sup> Bu, Mad. Fad. s. 57, st. 17- s. 59, st. 13'ün bir özetidir.

<sup>24</sup> Siyâse, s. 50, st. 7 vd. al-nasu-l-fâdılin wa-l-akhyar wa-l-su'ada.

<sup>25</sup> Takip edilen şeyler, Tahsil'in 29-38 sayfalanna dayandırılmaktadır; özellikle s. 29, st. 18 vd., s. 31, st. 8 vd. ve s. 36, st. 8 - s. 38, st. 9.

<sup>26</sup> Op. cit., 4. Yine kış. seçkin akıl sahipleri ile avam arasındaki ayırım için M. Asin Palacios; La Tesis de la Necesidad de la Revelacion, y en Islam en la Escolastica (Al-Andalus III, 1935, 345-389. Sayfalar. O, Cahiz, Gazâlî ve Farabî'den İbn Rüşd ve İbn Hazm'a kadar İslâm filozoflarında akıl ve vahiy sorununu tartışır. O, "zamanın önde gelen din felsefesi" etkisini, Tahsil'in s. 41, st. 11'den aktarır. Bu çalışma bilgi sahibi olmadan önce Kudüs'te İbrani Üniversitesi'nde Prof. D. H. Boneth'le birlikte ikna etme ve tahayyüle karşı ispat delilleri hakkında Farabî'nin bütün bu argümanlarını (tartışmalarını) müzakere edinceye kadar, bu pasaj uzun bir süre benî hayrete düşürdü (şaşırttı). Sonuç olarak 'al-falsafata tataqaddamu biz-zamani-l-millata' deyimindeki son kelime, religion (din), al-malaka'nın (hexis, meleke) bir basım hatası olduğunu düşünmeye yöneldim. Bundan dolayı, bu s. 41, st. 1, konteksten malakanın kullanıldığı ve ifade edildiği s. 40, st. 11 ve s. 44, st. 7'de kullanıldığı gibi açıktır. Eğer bu tashih (düzeltme), sağlam ise, yukarıda nakledilen pasaj (s. 41, st. 11), vahiy akıl sorunu hakkında sürdürülen tartışmada, bir argüman (delil) olarak kullanılamaz. Bu nokta, Farabî'nin eserlerinin edisyon kritikerinin ne kadar gerekli olduğunu gösteren örneklerden biridir.

<sup>18</sup> Tahsil, s. 29. Bütün bölüm, sayfa 22'den itibaren erdemler ve sanatların ayrıntılı tanımlarını kapsar. Bu durum, siyaset ile ilgili konularda İbn Bacce ve İbn Rüşd için bir temel hazırlamıştır.

<sup>19</sup> NE, I, ii, 1094 b; Politikos, s. 304.

<sup>20</sup> Bu pasaj, Mad. Fâdıla'nın 54-57. Sayfalarındaki ilgili hususu kısaca özetler.

<sup>21</sup> Siyâse, s. 49, st. 19 vd. Bu, Farabî'nin ifade ettiği (a.g.e., s. 3, st. 19) görüşte oldukça şaşırtıcıdır ki, al-ruh al-amin waruf al-quds olarak isimlendirilen faal akıl, çoğunlukla (hz.) Muhammed'e Tanrı'nın vahiyne aracılık eden (melek) Cebrail olarak tanımlıdır (identifiy). Bizim, örneğin İbn Rüşd'ün Tahâfut al-Tahâfut, ed. Bouyges, s. 516, st. 10'da bildiğimiz gibi. Bununla beraber Farabî, eğer böyle bir (melek) insan ile faal akıl arasında bir aracılık eden yoksa, bunun sadece bir mesele (case) olduğunu söylemeye devam eder.

<sup>22</sup> Siyâse, s. 49, st. 4 - s. 50, st. 2.

mecaz ve muamma yolunu takip etmiştir. 'İlk yönetici, seçkinlerin en seçkinidir....ki o, amaç ve maksadını tam olarak yerine getirmeyi hedefler. O, kesin deliller ve ona uyarak gerçeklik (hakikat) yoluyla akledilebilir bilgiye sahip olur ve bu suretle gerçekliği idrak eder. Bu ilimler, yönetimi dikkate alan, başta gelen ve en mükemmel ilimlerdir. Diğerleri ise, bu ilimlerin tahakkümü altındadır... Onun amacı, insanların ulaşabildiği en büyük mutluluk ve nihai mükemmelliktir.'

Hikmet veya felsefe olarak isimlendirilen bu ilim, Irak'ta Keldanilerle birlikte ortaya çıkmış, sonra Mısır'a taşınmış daha sonra ise Grek ve Süryaniler kanalıyla Araplara kadar gelmiştir. Felsefeyi hararetle övdükten sonra, Farabî, 'filozof ile ilk yönetici arasında hiçbir farkın olmadığını' söyler.<sup>27</sup> Kesin bir anlayışla birlikte ilk olarak teorik erdemlere, daha sonra da pratik erdemlere sahip olur ve sonradan bütün milletlerde ve şehir devletlerinde yaşayan vatandaşların her birini imkânı nispetinde, sevk etme gücüne malik olur. Felsefenin siyasi ehemmiyeti, daha kesin bir şekilde vurgulanılamamaktadır.

Farabî'nin *Tahsil*'de vahiy ve peygamberliği zikretmemesinin özel bir anlamının olup olmadığına, aşağıdaki düşünce, olumsuz bir şekilde, belki de en iyi cevap niteliğindedir. Makalenin başlangıcında ifade edildiği gibi, *el-Medînetü'l-Fâdila*, uygun politika için (politics proper), en ayrıntılı süper yapıyı kapsadığından dolayı ilk olarak yazılması konjonktürel olabilir. Hayal gücü melekesi, sudur süreci üstüne işletilmediği için, *Siyâse*, içinde "peygamber" kavramı bulunmayan vahyin çok kısa bir değerlendirmesine sahiptir. Fakat hayal gücü, *el-Medînetü'l-Fâdila*'da açıkça belirtildiği gibi, peygamberlik için temeldir ve zorunludur. *el-Medînetü'l-Fâdila*'nın sadece sonuç kısmının *Siyâse*'deki vahiy ele alış tarzında bunun şekillendirilmesi Farabî'nin, tam bir izahı gereksiz olduğunu düşünmesinden dolayıdır. *Siyâse*'nin metninde bir açıklık bulunduğunu farz etmek durumundayız. Diğer taraftan bir kimse, karşıt fikri kabul edebilir ve bunun daha kısa versiyonunu ilk teşebbüs ve daha doğru, daha olgun, en son gelişmiş hali olduğunu farz edebilir. Fakat bu görüşe karşı ben daha büyük bir kesinliğe ulaşmak istedim ve *Tahsil*'deki mutluluk meselesinin takdimini kısa bir şekilde müzakere ettim. Diğer iki eserin tersine, bu eser, Eflatun'un *Devlet*'inin modelini aynen takip etmemekte, bilakis kendisine ait bir plan ve düzen çizmektedir. Devlette mutluluğun kazanılabilirliği meselesi, Farabî'nin eserlerinde temel konudur. Diğer eserlerine müracaat etmeksizin, belirttiğimiz nedenlerden dolayı, *Tahsil*'i, üç eserin sonun-

cusu varsayımından hareketle yargılasak, Farabî'nin, ilk çalışmalarında tamamen belirli konulara değindiği suçlamasına, *Tahsil*'de özlü bir tarzda cevap verilmektedir. İmamın, kral ve kanun koyucudan farklı olarak, içinde "ilk yönetici" kavramının takdim ve tarif yapılmaksızın zikredildiği usul, tahminimi destekliyor. "İlk yönetici" kavramı, *Tahsil*'de daha başlangıçta tanımlanmaktadır.

Aksine, Farabî, *Tahsil*'de imam ve filozof olarak tarif ettiği hukuk koyucuyu (*vadi'u-l-nevâmîs*), önceden ilk yöneticiyle eşit tuttuğundan bahseder. Bir anlamda hukuk koyucu, diğer iki eserinde zikredilmemektedir. İnsanlığa mesaj getiren bir peygamberlikle getirilen ve ilham yoluyla bildirilen hukuk, sadece imayla çıkarılmaz anlamındadır. Yani, eğer ilk yönetici, *Tahsil*'deki Farabî'nin anladığıyla anlaşılırsa, *el-Medînetü'l-Fâdila*'daki Farabî'nin anladığı şey açıkça filozof - peygamber olarak şart koşulmaktadır. *Tahsil*'de, kanun koyucu, en başta filozof olarak vasıflandırılmaktadır. Kanun koyucu, 'düşüncesinin mükemmelliğiyle, kanunların ruhunda var olan nihai mutluluğu kazanma şartlarını ortaya koyma gücüne sahiptir.' Kanunları koymadan önce o, hizmette değil felsefede ve hakimiyet vasfında yetenekli olmalıdır. Fikri erdemler ve gerçek varlığın bulunmasıyla idrak edilen irade için durum ve şartları meydana getirme kabiliyetine sahip olmalıdır. O, aynı zamanda akli ve pratik erdemlere, mükemmel (kusursuz) ikna etme ve muhayyile (hayal gücü) yeteneğini kazanmalıdır.<sup>28</sup> Kanun koyucu için felsefe neyse, kitleler için de meleke odur; kanun koyucunun bilgisindeki kesin anlayış, kitleler için ikna etme ve hayal gücüdür.<sup>29</sup>

İmam, filozof ve kanun koyucunun anlamının bir ve aynı olması,<sup>30</sup> böylece açıktır.

Filozof, ilk yönetici, kral, kanun koyucu ve imam ifadesiyle birlikte, 'kral, nihai bilgi düşüncesiyle birlikte hakimiyet ve kudretini gösterir....!' 'O, zatında bir filozof ve kanun koyucudur'<sup>31</sup> ifadesi, Eflatun'un filozof - kralının İslâm'la adaptasyonunun (uygunluğunun) aynı olması<sup>32</sup> ile tamamlanmış olur. Eflatuncu felsefeyle, İslâm'ın ideal devletin yöneticisi için gerekli olan şartlarının bu sentezi, Maymonides'e kalırsa, Farabî'nin İslâm ve aynı zamanda ortaçağ Yahudiliğindeki siyaset felsefesine önemli bir katkısıdır. Başka bir çalışmamda belirttiğim gibi, hukuk (law) kavramı, iki medeniyet arasında şekillenen fikirlerin birleşmesi için gerekli ortak zemini sağlamıştır. Fakat akla dayanılması zorunlu olan peygambere ait vahyedilmiş hukuk olarak *Şeriat*, her iki hayattaki (bu hayat ve

<sup>27</sup> *Tahsil*, s. 39, st. 13. İbn Rüşd, Devlet 435e 436a'ya dayanarak Yunanistan'a yakın ülkeler İspanya, Suriye, Irak ve Mısır'ın insanları arasında, Allah'ın doğal bir hediyesi (natural gift) olarak karşılanabilen felsefe için benzer sözleri, kendi kendine ifade eder. Onun iddiası, Eflatun'un Yunanlıları, düşünce (speculation) hususunda en yetenekli insanlar olarak kabul etmesi fikrine karşı koyar.

<sup>28</sup> *Tahsil*, s.41, st. 17 - s. 42, st. 11.

<sup>29</sup> a.g.e., s. 44, st. 7 vd.

<sup>30</sup> a.g.e., s. 42, st. 11.

<sup>31</sup> a.g.e., s. 42, st. 19 - s. 43, st. 8.

<sup>32</sup> a.g.e., s. 43, st. 18.

gelecek hayat) çift taraflı ideal (mükemmel) mutluluğu insana garanti ettiği için dolayı, kadim Yunanlıların *Kanunları*'ndan (*Nomos*) üstündür. Felsefe, inanç için *Şeriat*'in en derin amaçlarını (anlamalarını, meaning) anlamada en iyi rehberdir.<sup>33</sup>

Elimizde mevcut bulunan *Tahsil*'in son sayfalarında, Farabî, filozof, kanun koyucu, imam ve kralla irtibatlandığı gerçek ve sahte filozofun mizacını tartışmaktadır. O şöyle der: 'Düşünce içinde araştırma yapan bir kimsenin yolu, fikri bilimler için olan (doğal) düzen tarafından hazırlanmalıdır; bunlar ise, Eflatun'un *Politikaya* dair kitabında belirttiği şartlardır...'<sup>34</sup>

Farabî, *Devlet* VI, 484a – 487a'yı özetleme usulünü takip eder. Bu özet, *el-Medînetü'l-Fâdıla*'daki ideal devletin ilk yöneticisi için her temelde şart koşulan on iki duruma yönelmeye muvafakat eder. Her iki tanımlama, *Devlet*'te tam olarak aktarılan pasaja dayandığı için, bu durum şaşırtıcı değildir. Eflatun'un 'para aşkı' yerine "dirhemler ve dinarlar aşkı", veya açıklığa kavuşturma yerine beden zevkleri adına ve 'kumar oynama'ya katılma gibi böyle sathi uyarlamalar, hiç şüphesiz, *Devlet*'in Arapça çevirisine (veya onun Alexandrian Özeti'ne) ve Farabî'ye dönmektedir; onlar, Maverdi'ye göre imam (devlet başkanı) için istenen yedi vasıf gibi İslâmî şartlara tam olarak uymazlar. Bu şartların birkaçının adalet, ilim ve sıhhat (*salama*) gibi aynı veya benzer olması, tesadüfi (arzî) ve her iki halde de sadece iyi yönetimin menfaati için aynı siyasi gerçekliğin sonucudur. Burada on iki şarta gelince, İslâmî şartlarla Eflatun'a ait fikirlerin sentezi, yani, fikhın veya Farabî'nin kendi fikirlerinin çok daha az olarak *Devlet*'in yerine geçmesi gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>35</sup>

Bununla birlikte, *Tahsil*'de önemli ve anlamlı bir ek buluruz. Gerçek filozof, sağlam dinî inanca sahip olmalıdır: "Dininde (emredilen) erdemli fiilleri yaparak, içinde yaşadığı dinin fikirlerinde mükemmel inancı benimsemelidir.<sup>36</sup> Kiftî, Farabî'nin siyaset bilimi konusundaki kitaplarının sadece *Siyâse ve el-Medînetü'l-Fâdıla*'dan (*al-sira al-Farâbî* gibi) ibaret olduğunu belirtir ve bu kısa (özet) nitelendirme esnasında Farabî'nin "ideal ve kusurlu devletin çeşitli türlerini, krallığa ait hayat tarzı ve nebevî kanunlar için (ideal ?)

<sup>33</sup> bk. Benim M. 197 vd; SAIPT, s. 6 vd; PIB; s. 193 ve özellikle PIR, s. 261; 273 vd.

<sup>34</sup> *Tahsil*, s. 44, st. 16. *Siyâset*, önceden *Devlet*'te kullanılan bir kavramdır. Aynı şekilde *Devlet* 487b-497b'de, sahte filozoflar tanımlamasında Farabî'ye bir model olarak yardım eder.

<sup>35</sup> bk. Mad. Fad. s. 59, st.14 – s. 60, st. 11. Diğer bir ifadeyle, Farabî, *Devlet*'i takip ederek, Eflatun'un filozof-kralını, ilk yönetici, imam, filozof ve peygamber arasında önceden özdeşlik (identity) kurarak tanımlar. (a. g. e., s. 57, st. 17 – s. 59, st. 13). Bu ideal (mükemmel) yönetici, "akd bi'l-fil wama'qul bi'l-fi'l'dir (s. 58, st. 1).

<sup>36</sup> *Tahsil*, s. 45, st. 6 vd. Eflatun, gerçek inanç ve itikatları talep eder, fakat özellikle Hakikatın Bilgisi, inanç (belief) için daha üstündür. (*Devlet*, 474a – 480.)

devletin gerekliliğini tavsif etmesini" ifade eder.<sup>37</sup>

*Tahsil*, devlette yaşayan vatandaşların mutluluğunun anlamı ve mizaçları üzerinde durur. Bununla birlikte yöneticinin eğitimde en yüksek otorite olarak rol alması gerektiğini ve vatandaşların siyaset biliminin amaç ve maksadı olan en yüksek iyilik olarak mutluluğu elde etme hedefi doğrultusunda rehberliğini vurgular. Bütün vatandaşlarının mutluluk ve mükemmelliği elde etmesi için, onların doğal mizaçlarına uygun olarak ideal siyasi toplumu yönetmede, teorik ve pratik sanatlara sahip olması gereken devlet başkanı, bunu ancak felsefe öğrenmekle elde edebilir. Farabî, kuvvetle şunu teyid eder: Felsefe, temelde amaçları bir olan Eflatun ve Aristo felsefesidir. Bundan dolayı maksadının başlangıçtan sona kadar ilk önce Eflatun felsefesi, sonrada, Aristo felsefesini tanımlamak olduğunu, *Tahsil*'in son bölümünde bildirir. Onun *De Platonis Philosophia* eserinde, Eflatun'un *Diyaloglar*'ının siyasi doğası üzerinde önemle durması bundandır. (*De Aristotelis Philosophia*'nın eş eserine (the companion treatise), henüz ulaşamamıştır.)

Bu nedenle, mükemmel (ideal) ve mükemmel olmayan yöneticiler ve onların devletlerinin bir müzakeresi için, diğer iki eser *el-Medînetü'l-Fâdıla* ve *Siyâse*'ye bakmalıyız. Şimdi, her iki eserdeki ilgili bölümleri özetleyelim.

Daha önce ifade edildiği gibi, Farabî, ideal devletin "ilk yöneticisi"ndeki on iki şartı, birer birer sayar. Böyle ideal bir insanı bulmanın ve bundan dolayı yöneten insan olarak, şahsında on iki niteliğin beş veya altısını toplamaya (birleştiren) imkân veren potansiyele zor olabileceğinin farkındadır.<sup>38</sup> İkinci yönetici de, altı şartı yerine getirmelidir. İlk olarak, akıllı olmalı ki, o da filozoftur; ikinci olarak ilk *imamların* (yöneticilerin) kanun ve kurallarını bilmeli ve korumalıdır; bir numune ve bir görev olarak kendi eylemlerinde onların tümünü yerine getirmelidir. Daha sonra, o (devlet başkanı), ilk imamlar (devlet başkanları) tarafından ortaya konan örnekleri takip etmekle, daha önce ortaya çıkmamış kanunların amaçlarını kararlaştırabilmelidir. İkinci yönetici, buna ilaveten devletin en yüce menfaatlerinin yol gösterdiği ilk yöneticilerin karşılaştığı beklenmedik yeni meseleleriyle tamamen başa çıkma anlayış ve bilgisine sahip olmalıdır. Bununla birlikte o, *İlk imamların* kanunları ve bu kanunlardan onların çıkardığı sonuçları için yol ve yön gösterir. Sonunda o, itaat etmede ve savaş yönetme sanatında usta olmalıdır. Burada (bu noktada), *halifenin* muhteviyatı ve terminolojide yerine getirmesi gereken şartlarla ilgili daha fazla eğilim vardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey şudur: Yönetici için savaş sanatı mahare-

<sup>37</sup> *Tarihu'l-Hukemâ*, ed. Lippert, s. 116.

<sup>38</sup> Müteakip özet, Mad. Fadılının s. 60, st. 11- s. 61, st. 15'ine dayandırılmaktadır. *Siyâse*'de buna mukabil hiçbir şey yoktur

teni şart koşan Farabî, *cihaddan* bahsetmez.<sup>39</sup> O, genelde İslâm devleti içindeki yöneticiden bahseder.

Ayrıca, Farabî şu ifadeleriyle Eflatun'un modeline göndermelerde bulunur: Eğer bir kimsede gerekli şartlar bulunmazsa iki kişiden birisi *hakim*, filozof iken, diğeri var olan niteliklere haizdir. Her ikisi de yönetici olabilecektir. Eğer nitelikler (quality), altı farklı insan arasında dağılmışsa, altı kişi birlikte, "en mükemmel yöneticiler", yani Eflatun'un *aristoisi* olarak yönetirler.

Fakat eğer, yönetimde bilgelik (veya felsefe-hikmet) yoksa diğer şartlar yerine getirilse bile, devlet kralıdır. Devletin sorumluluğunu taşıyan yöneticinin mahiyetinde bir filozof yoksa, o devlet tedricen yok olacaktır.<sup>40</sup>

Bu şu anlama gelir: Tekrar etmek gerekirse, filozof, peygamber, kral, kanun koyucu ve *imamdan* biri olan ilk yönetici tarafından kurulan ideal (mükemmel) devletin yaşamasını (bekasını), yalnız filozof garanti eder.

İdeal devletin karşısındaki devletler, *el-Medînetü'l-Fâdıla*'da ve bütünüyle *Siyâse*'de tartışılmaktadır. Eflatun'un *Devlet*<sup>41</sup>'ine dayandırılan bu siyasal yapıları başka bir yerde değerlendirdiğim için, burada onlardan kısaca bahsedeceğim. Şu noktaya bir kez daha dikkat edilmelidir: Farabî, mükemmel olmayan (kurusurlu) devletleri, kendi insanların amacı, mutluluk fikirleri ile yargılar. O, devletlerin siyasal yapılarından kaynaklanan bir durumla ilgili değildir. Onların (devletlerin) sayıları arttıkça, Farabî onları, Eflatun'dan daha fazla ayırır ve onların isimleri kısmen Eflatun'dan çıkarılır ve kısmen de İslâmî olguları temsil eder (represent). Daha sonra görüleceği gibi, tüm bu devletler, Eflatun'dan ayrı siyasal yapılar (constitutions) olmamasına rağmen, daha çok Eflatun'un alt bölümü tarzında (metodunda) birkaç devlet veya toplum içinde tekrar bölünen, ortak bir adla "cahil devletler"<sup>42</sup> olarak isimlendirilir.

Bilginin karşıtı olarak 'cehalet', tıpkı Eflatun'un *Devlet*<sup>43</sup>'indeki gibi Farabî tarafından da aynı anlamda

kullanılır. Fakat ek olarak, İslâm'daki *cahiliyenin* anlamını da ihtiva edebilir. Cahil devletin halkı, mutluluğu ideal (mükemmel) devlette anlaşıldığı gibi bilmezler. Onlar beden sağlığı, zenginlik, duygulara (shevî) zevk verme gibi maddi güzellikleri hedeflerler. Bu devlet, biraz önce zikredilen çeşitli amaçlara göre bir devletler birliği içinde ayrılır.

Birincisi, *Zarûret Devleti*dir (*daruriye*); bu devletin halkı, yiyecek, içecek, giyecek, ev, cinsel zevkler gibi hayatın ihtiyaçlarını amaçlar ve kendi hedeflerini gerçekleştirmede birbirlerine yardım ederler.<sup>44</sup>

Ondan sonra gelen devlet, *Siyâse*'de *aşâğılık devlet* (*nadhala*) diye isimlendirilir. Bu devletin halkı, kendi arzuları için servet ve zenginliği amaçlar.<sup>45</sup> Alçak ve hakir devlet, halkının amaçlarından kendi seçtiğini kabul eder. Bu halk duyularla ilgili şeylerden zevk alır, oyun ve diğer eğlenceleri amaçlar.<sup>46</sup>

Farabî'nin ifade ettiği diğer devlet, *Timokrasi*<sup>47</sup>'dir. Bu devletin halkı şeref, şan ve şöret için çabalamada birbirlerine yardım ederler. Şeref iki türlüdür; birincisi kendisinde bulunan bazı erdemlerden dolayı şerefendirilmeye layık olan bir kimse ile, bu adamı kendinden üstün kabul ettiği için onu şerefli görüp saygı gösteren diğer bir insan arasındadır. İkinci tür şeref, zenginlik, zafer, otorite ve benzer şey sahibi olanlarla uyum sağlayan şereftir. Bu şerefi seven devlet, cahil devletlerin en iyisidir. Farabî, Aristo'nun *Timokrasiye* karşı tutumundan etkilenmiş olabilir.<sup>48</sup> Buradaki gibi aynı usulde olmasa da, İbn Rüşd'ün cahil devletleri ele alış tarzında *Siyâse*'yi yakından takip eder.

*Tiranlık* (*taghallub*), vatandaşları, başkaları üzerinde zafer kazanmak için kendi aralarında işbirliğini amaçladıklarından bu ismi almıştır. Fakat onlar kendilerinin mağlup edilmesine razı olmazlar. Zaferle sonuçlanan mutlak hakimiyet ve zevk, onların gayretlerinin amacıdır.<sup>49</sup> Farabî, *Siyâse*'de en yüksek derecede yönetecek olan tiranın isteğine (hırsı) göre, şerefi seven devletler içinde baskın çıkan tiranlığın çeşitli türlerini tafsilata girer. Bu, vatandaşları üzerinde efendi ola-

<sup>39</sup> bk. Dunlop, op. cit., s. 53 C "Ki o, cihada devam edebilmektedir." Fusûl, iki insanın idaresini birleştirme hakkında bir şey söylemez. Fakat A'da ilk yöneticiye, B'de aristoinin bir gurubuna ve C'de bizim ikinci yöneticiye temas eder; bu yöneticinin ilk niteliği, yani filozof olmasından mahrum edilmesine değinir. Öyle görünüyor ki, Fusûl'daki yönetici, Eflatuncu modelden daha çok Müslüman modelinde şekillenmiştir. Fusûl'daki bu pasaj, son bölümde İbn Rüşd'le ilgili hususta yorumlanılabilecektir.

<sup>40</sup> Mad. Fâd., s. 61, st. 11 - s. 15.

<sup>41</sup> Baskıda olan ve Cambridge Oriental Publications'da (Cambridge Üniversitesi Press) ortaya çıkacak olan Eflatun'un "Devlet'i Hakkında İbn Rüşd'ün Yorumları" adlı yayının için PIB ve notlara bak.

<sup>42</sup> El-Medînetü'l-Fâdıla içinde Madina Jahiliya veya ahl al-jahiliya (Siyâse içinde cahiliye)

<sup>43</sup> bk. Mad. Fâd. s. 61; Siyâse, s.58, st. 7 vd.

<sup>44</sup> bk. Mad. Fâd., s. 62, st. 4 vd; Siyâse, s. 58, st. 11 - s. 59, st. 2 (tanım, avcılık vb.) elde edilen hayatın ihtiyaçları vastasıyla ayrıntılı bir anlamlar tanımıyla birlikte.

<sup>45</sup> Siyâse, s. 59, st. 3 - 12, bu devletin yöneticisinin niteliklerini ihtiva eder. Dieterici, (Mad. Fâd.s. 62, st. 6) nadhala'dan dönüştürülmüş olarak baddala okur. Ben, PIB adlı eserimde, hem mubaddala hem de mutabaddala anlamları karşısında, belki nadhalanın baddaladan bozulmuş olup olmadığı sorusunu ortaya attım. Gerçekten baddala, doğru şekli nadhalanın sadece yanlış okunmuş halidir.

<sup>46</sup> Mad. Fâd. s. 62, st. 8 vd. Hisse ve şekva Siyâse, s.59, st. 12-19 hasisâ terimleri kullanılır. Siyâse'nin İbranice çevirisinin 'hasisâ' kavramına, 'hamudah' karşılığı verdiği gibi İbn Rüşd, "Commentary" adlı eserinde 'himud' kavramını kullanır.

<sup>47</sup> Mad. Fâd. s. 62, st. 10-14 el-Madînetü'l-kerame; Siyâse, s. 59, st. 20 - s. 60, st. 15. Onurun çeşitli türleri a.g.e. s. 60, st. 16 - s. 64, st. 2'de tamamıyla tartışılmaktadır.

<sup>48</sup> NE, VIII. s. 10, 1160 b.

<sup>49</sup> Mad. Fâd. s. 62, st. 14 vd; Siyâse, s. 64, st. 3 - s. 69, st. 3.

rak bulunan tiran ve yardımcıları tarafından yürütülen tiranlıkla, dışarıda başkaları üzerinde hüküm süren bir tiran arasındaki geniş bir açıklığın içindeki bir farklılaşmadır.

*Demokratik (jamâ'îya)* devlet, vatandaşlarının istedikleri şeyi yapma özgürlüğüyle karakterize edilen (tanımlanan) devlettir. Bu devlette tüm vatandaşlar eşittir ve hiç kimsenin bir başkası üzerine hakimiyeti yoktur. Onları yöneten kimse, ancak yönetilenlerin rızasına uygun hareket eder.<sup>50</sup>

Şimdiye kadar Farabî'nin tartıştığı 'devletler', Eflatun'un dört kusurlu devletine karşılık gelir; timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık. *Nadhala* ve onun muadilleri *hisse (hasisa)* ve *şekva (shaqwa)* kavramları hariç tutulursa, kullanılan Arapça kavramlar, Yunanca kavramlara karşılık gelir. İbn Rüşd'ün *Eflatun'un Devlet'i Üzerine Şerh* adlı eserinde, bu kusurlu devletlerin, oligarşiyi, plutokrasiyi<sup>51</sup> ve onun benzerlerini temsil ettiği açıktır.<sup>52</sup> İbn Rüşd, "birkaç kişinin yönetiminin" veya "zenginler sınıfı (plutokratik) birliği"-nin kötülüğünü karakterize etmek için, Farabî'nin üç kavramını kullanır; yukarıda geçen ilk kavramlar, Eflatun'a aittir; sonrakiler ise Xenophon'a kadar geriye gider. İbn Rüşd, bu devleti aynı zamanda zevk düşkünü, hazcı devlet olarak isimlendirir.<sup>53</sup> Diğer taraftan, Farabî, zenginliği (*nadhala*) amaçlayan devletle, zevki (*hisse* ve *şekva*) amaçlayan devletin arasını ayırır.

Farabî, bu dört devlete üç "kusurlu devlet" daha ekler<sup>54</sup>: Bozuk devlet (*fasiqa*), değişmiş devlet (*mübeddele*) ve yoldan sapmış devlet (*dâlle*). Fasık devletin fikirleri, ideal (mükemmel) devletin fikirleridir, yani halkı, doğru inanç ve kanaatler sahibidir. Bu insanlar, mutluluğun ne olduğunu bilirler; fakat eylemlerinde cahil devletin vatandaşları gibidirler.<sup>55</sup> Bundan dolayı, onlar hiçbir zaman mutluluğa ulaşamazlar.

Değişmiş devlet, sadece *el-Medînetü'l-Fâdila*'da ifade edilmektedir.<sup>56</sup> Esasında bu devletin halkın fikir ve eylemleri, ideal devletin vatandaşlarının fikir ve eylemleridir; fakat daha sonra başka fikirler, halkın doğru fikirlerini dönüştürmesi ve eylemlerini değiştirmesi vasıtasıyla bu devlete bir giriş fırsatı buldu.

<sup>50</sup> Mad. Fad. s. 62, st. 16 vd; Siyase, s. 69, st. 4 - s. 71, st. 5.

<sup>51</sup> Plütokrasi: Zenginler hakimiyeti, servet sahipleri sınıfı (çev.).

<sup>52</sup> İbn Rüşd, bu devleti, "kusurlu siyasal yapı", "paraya dayanan plukratik birlik", "seçkin kişilerin yönetimi" olarak isimlendirir, ve bu devleti "alçak ve adi yönetim" olarak tanımlar.

<sup>53</sup> Bu, onun taksim ettiği sekiz kurumun (devletin) yedincisidir. ".....zevki (hazza) arayanların yönetimi. Bu, yöneticilerin yalnızca zevki (hazza) amaçladığı devlettir (kurumdur).

<sup>54</sup> Mad. Fad. s. 61, st. 17 vd; Fasık, mütebeddele (mütebeddele, s. 63, st. 1) ve dâlle; sakıta, s. 80, st. 5; Siyase, sadece fasık ve dälleyi ifade eder ve tanımlar.

<sup>55</sup> Mad. Fad., s. 62, st. 21 vd; Siyase, s. 73, st. 16 - s. 74, st. 3.

<sup>56</sup> Mad. Fad., s. 63, st. 1 vd.

Yoldan sapmış devlet (*dâlle*)<sup>57</sup>, bütün yönleriyle görünüşte ideal devlet gibidir; fakat vatandaşları, Allah, faal akıl ve mutluluk hakkında doğru inançlara sahip oldukları düşünülse bile, gerçekte onlar bozuk inanç taşırılar. Aynı şekilde onların "ilk yöneticileri", bazen vahiy aldıklarını tahayyül ederler, fakat onlar sahtekardır. Gerçek mutluluk, onlar için elde edilemezdir. Çünkü yanlış fikirler ve uygunsuz davranışlar, yoldan çıkmış yöneticileri tarafından emredilmektedir.

Bu üç kavramın Kur'an'da bulunması, önemlidir. Bununla beraber her inanan için bu kavramlar, belirli bir anlam taşımaktadır. Bu terim, *el-Medînetü'l-Fâdila*'da (s.80, st.5) tashih edilirse, aynı *cahiliye* ve *sakıta* kavramlarına uygulanır. Zihinde onları Kur'ani konteksine taşıyarak, Eflatun'un mükemmel olmayan dört kusurlu devletin İslâm ve Müslüman tasavvurlarına dönüştürülmesini sağlamak için Farabî'nin bu kavramları kasten kullanması, daha muhtemeldir. Müslüman filozofun (Farabî) doğru inançlar ve itikatlar ve onların karşıtlarını hem Eflatuncu hem de İslâmî bir anlayış içerisinde anlaması muhtemel gözüküyor; çünkü Farabî, ideal devletin vatandaşlarında istenilen bilgiyi, *el-Medînetü'l-Fâdila*'da bu cahil devletleri tanımlayarak takip eder. Bu konu daha önce özetlenen *Tahsil*'deki detaylı tartışmaya benzer. İdeal devletin filozofları, bilgilerini ispat ve kavrayış yoluyla elde ederler. Sonra bilgilerini aynı şekilde takipçilerine öğretirler: Fakat, diğer insanlara kinayeler yöntemleriyle öğretilmelidir. İdeal (mükemmel) devletin amacı, gerçek mutluluktur. Cahil devletlerin çeşitli türlerinin amacı ise, sadece kendi krallarının mutluluğudur. Kusurlu devletler, dinleri bozuk fikirlere dayandığı için ortaya çıkarlar.<sup>58</sup>

Farabî, *navabit* (bitkiler) diye isimlendirdiği diğer sınıfı, *cahil devletlerin arasına dahil eder*. Bu devletin insanları, *Devlet*'te tecrit edilmiş (tek başına kalmış) bireyler olarak yaşarlar ve bunun sebebi onların gerçek mutluluğa ulaşmalarına engel olunmasından kaynaklanmaktadır. Farabî'nin ayırdığı altı türden birisi var ki, en azından o, ideal (mükemmel) devlete aykırı değildir, doğru yolu takip eder ve hakikati arar. Bu fertler, İbn Bacce'de önemli bir rol oynar. Ki o, bu fertleri tamamen olumlu bir duygu (düşünce, sense) olarak anlar ve onları *yabancılarla*<sup>59</sup> ve kendisinin *mütevahhid*yle özdeşleştirir.

İbn Bacce ve Farabî arasında yegâne bağlantı noktası, bu değildir. Öncelikle bunu göstermeye çalışacağım.

<sup>57</sup> Mad. Fad., s. 63, st. 3 - 16; Siyase, s. 74, st. 4-7, burada daha kısa şekilde bahsedilmiştir.

<sup>58</sup> Bu bir Eflatuncu fikri yöneliştir. bk. Mad. Fad., s. 69, st. 6 - s. 73, st. 16; daha fazla detay için bk. Siyase, s. 71, st. 6 - s. 73, st. 15.

<sup>59</sup> Guraba, (Siyase, s. 50, st. 12), 'Guraba' hakkında bk. L. Massignon, *La Passion d'Al Hallaj*, Paris 1914 / 21, s. 740 ve 751. Ve aynı zamanda H. Corbin, *as-Suhrawardi's Opera Metaphysica et Mystica II*, Tehran 1952, s. 86 ve 97 vd. (Kissatü'l-Gurbetü'l-Garbiye).



İbn Bacce'nin sufiler için doğru bir şekilde ayrıntıları ile tanımlamadığı *yabancılar*, sadece Farabî ile tasavvuf arasında bir bağlantı şekli değil, aynı zamanda mutluluk ve en yüksek mükemmellik ancak peygamber filozof -kralın yönettiği ideal devlette aktif bir rol oynayan bu vatandaşlar için mümkündür fikrinin destekleyici delilini de sağlar. İdeal millette veya devlette mükemmel, en iyi ve mutlu kimseler olan bu insanlar, eğer böyle ideal bir yönetim altında olmayan farklı yerlerin biri üzerinde dağıtılmışlarsa, sadece 'en mükemmel' yabancılardır. İbn Rüşd, aslında Eflatun ve Aristo'ya ait olan Farabî'nin düşüncelerini onaylar, fakat mükemmel olmayan (kusurlu) devlette bile tek başına kalarak mutluluğa ulaşabilen İbn Bacce'nin *mütevahhidini* kabul etmez.<sup>60</sup>

Zira, İbn Rüşd'ün kanıtı ile ilgili Farabî'nin siyasi düşüncesi, önemine binaen pek çok kez zikredilmiştir.<sup>61</sup> Bundan dolayı bu noktaya kısaca temas edilirse, yeterli olacaktır.

Bu iki düşünürün arasında, insanın amacı, mutluluk ve ona nasıl ulaşılacağı konularında açık bir uzlaşma vardır. Her iki filozof da fikrî (spekülatif), akli ve ahlaki erdemler ve pratik sanatlara sahip olmayı içine alan bu dört erdemi takip eder. Onlar, Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlak*'ına dönerken, İbn Rüşd, bu erdemleri Farabî'nin ifadelerinde buldu.<sup>62</sup> İki öğretme metodu: İspat eden delilleri seçmek ve halku ikna etmek, sadece Farabî ve İbn Rüşd'de farklılaşmaz; aynı zamanda Cahiz ve Gazâlî gibi bütün felâsifede de belirginlik kazanır.<sup>63</sup> Her iki düşünür Müslüman olduğu için, onların gerçek bir filozofun güçlü ve sağlam dinî inançlar taşıması gerektiği konusunda ısrarları doğaldır. Şeriatla daha fazla ilgili olan İbn Rüşd ve onun bir filozofun peygamberî hukukun gizli (ruhanî) anlamının yetkili yorumcusu olması hususunda bir talebi tespit etmesinde, kendi döneminin keyfiyeti ve muvahhidlerin yönetimi (Almohads) altında kendi hayat ve faaliyetinden kaynaklanmasından şüphe yoktur. Bu daha bilinçli Müslüman tutum, çeşitli devletlerin karakterini belirleyen mutluluk tartışmasını ve çeşitli insanlar tarafından kabul edilen düşünceleri baştan sona gözden geçirir. Zira, İbn Rüşd, şeriatın peygamberlikle bildirilen Tanrı'nın iradesinin toplamından ibaret olduğu şeklindeki yaygın iddia üzerinde ısrar eder. İbn Rüşd'ün kendisini sorumlu tuttuğu siyasi realizmiyle yeniden güçlendirilmiş bu İslâmî tutum, çağdaş Müslüman devletler için öğretme uygulamasıyla devam etmektedir. Bu ise, tamamıyla Farabî'de olmayan bir özelliktir.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> bk. PIB, s. 205 n. 63'le birlikte.

<sup>61</sup> bk. benim M, SAİPT, PIB, PIR ve benim "Averroes' Commentary on Plato's Republic" adlı yayınının notları.

<sup>62</sup> NE I, vii, 1098a; I. xiii, 1103a (akli ve moral erdemler); X, vii, 1177a (düşünme); 1177b (pratik erdemler).

<sup>63</sup> Madkur'un . op. cit., s. 22'yi önerdiği gibi, mutlaka Çiçero'ya gitmeye gerek yoktur. bk. n. s. 25, daha yukarıya.

<sup>64</sup> bk. PIR, s. 247 vd; 270 vd.

İbn Rüşd'ün detaylarda Farabî'yle hem fikir olduğu yerde, Farabî'nin kendine ait katkısı ve Eflatun'un *Devlet*'i ve Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlak*'ının başta geldiği kendi kaynaklarının yeri üzerine, arada bir fark çizilebilir. Bu durum, çoğunlukla Grek kaynaklarının Arapça versiyonunu veya onların özetleri şeklinde geriye giden yaygın bir terminoloji içinde zihne taşınmış olabilir. İbn Rüşd'ün genellikle kendi kaynaklarına daha yakın olması, Farabî ve kendisinin yazdığı farklı kitap türlerinden dolayıdır: İbn Rüşd, çoğu kez Eflatun'un ileri sürdüğü hususları edebî olarak yeniden ortaya koyma esnasında şerh olarak yazarken; Farabî, Eflatun'un *Devlet*'ini temel alan kendi kitabını yazar.

Fakat İbn Rüşd, özellikle Eflatun'un ileri sürdüğü fikirleri peşin olarak özetleyen kitap önsözlerinde, sık sık Farabî'nin yorum ve uygulamasını takip eder; sonra detaylarda o fikirleri yorumlar. Bu durum, aynı zamanda daha az derecede olsa da, İbn Rüşd'ün nazari sözlerinde de uygulanır. Bu sözler, başka yerden alındığı farzedilen fikirler altındaki siyasetle ilgili araştırmalardaki benzer tartışmalarda çok yakın bir şekilde uyuşan sayfalar hariç, genellikle Aristo'nun *Fizik*, *Metafizik*, *De Anima* ve bilhassa *Nikomakos'a Ahlak*'ına ve başlıca İbn Rüşd'ün çalışmalarına dayanır. Böyle bir tahminin, İbn Rüşd'ün *Siyâse*'ye ve şu ana kadar ortaya çıkarılmamış *Nikomakos'a Ahlak Üzerine Şerh*'ine işaret ettiği için haklı görünmektedir.

Her iki müellifte ortak olan siyaset biliminin tanımı ve ana sanatlar içinde sanatların taksimi ve yardımcı sanatlar konuları, *Nikomakos'a Ahlak* ve *Politika*'ya dayanabilir veya dayanmayabilir. İbn Rüşd'ün *ihtiyar (seçme-seçilme)* tanımını, *Siyâse* (s. 42, st7)'den veya *Nikomakos'a Ahlak* (VI, 2 11396)'dan kopyalayıp kopyalamadığına aynı derecede karar vermek güçtür. Fakat, diğer taraftan İbn Rüşd'ün iyiye, *el-Medînetü'l-Fâdila*'dan (s. 52, st. 2) çıkarılan en küçük topluluk olarak site-devletinde ilk olarak tercih ve özgür iradeyle ulaşılabilir ifadesidir. İbn Rüşd'ün akli erdemler yorumu, *Tahsil*'in (s. 26, st. 11, s. 27, st. 27'nin sonu) 26. - 27. sayfalarının kısa bir özeti gibi okunmaktadır. İbn Rüşd'ün "cahil devletleri" tanımında, Farabî'yi yakından takip etmesi, daha önce ifade edilmiştir. Fakat, İbn Rüşd'ün Eflatun'un ileri sürdüğü fikirleri ve zamanın problemleri anlayışı ışığındaki ve onun Aristo'nun çözümlmelerine dayandırılmaldaki kısaltmalar ve değişikliklerden başka, böyle bir meselede asla körü körüne kopya etmediği hatırlanmalıdır. O, daha vecizdir ve Eflatun'un siyasal kurumlarını ve onların dönüşümlerini önemini kabul eder. Bu noktada İbn Rüşd, sadece Grek siyasi düşüncesindeki olağanüstü kavrayışını göstermez; aynı zamanda bundan başka, zamanındaki Eflatun ve Aristo'nun siyaset felsefesinin İslâm'la ilişkisini ispatlar. Bu makalenin başında, Farabî'nin kullanmadığı bir terim olan oligarşi ile ilgili bir örnek verildi. Diğer taraftan İbn Rüşd,

Farabî'nin icat ettiği, fakat Eflatun'un *Devlet*'te siyasal yapı isimleri olarak kullanmadığı 'ihtiyaç devleti' ve 'cahil devletler' gibi kavramları benimser. Fakat o, Eflatun'la doğrudan ilişkilendirilmedikleri için *bozuk devlet (el-medînetü'l-fâsîka)*, *değişmiş devlet (el-medînetü'l-mubaddala)* ve *yoldan sapmış devletten (el-medînetü'l-dâlle)* bahsetmez.

Verilebilecek birkaç örnek, onun Eflatun ve Farabî'den kopyaladığı malzemeyi izah eder.

Tiranlık, Farabî için basit, kusurlu bir devletten ziyade karma bir devlettir. Bu devlet timokrazi ve oligarşi öğelerini kapsar. İbn Rüşd ikincisini, ilave olarak plütokrazi veya hazza dayanan devlet olarak tarif eder. Farabî zaten zenginliği içine alan şeref ve hazzı birleştirir, fakat tiranlıkta maksatları bir şeref türü olarak zenginlik, oyun veya duyularla ilgili şeylerle zevk almaya yönelenleri uzlaştırır.<sup>65</sup> Sonra bağlantı kurmaksızın demokrasiden bahseder.

İbn Rüşd, Eflatun'un timokrasiden oligarşiye geçiş tartışmasını takip eder, oligarşiye ait insan tarifine hazırlığı ilave eder. O şöyle der: 'Şeref aşkı, para kazanmaya tercih eden insanın ruhundan kovulmuştur ve bundan dolayı bu kimse, bütün arzularından vazgeçecektir...Genel olarak timokratik insanın ister paradan ister diğer zevklerden haz alsın hedonistik insana dönüşümü açıktır. Aynı şey timokratik ve hedonistik devlete uygulanabilir. Plütokratik ve hazza dayalı (hedonistic) devlet de aynı kategoriye aittir.'

İbn Rüşd daha sonra, Eflatun'un tartışma metodunu takip eder:

'Biz, sık sık böyle insanlar arasında baştan çıkan kralları görürüz. Bunun gibi bizim zamanımızda Murabıtlar (Almoravids) olarak bilinen insanların krallığı vardır. Onda, aşırı bir para aşkı da varken, onlar ilk önce kanuna dayalı -bu onların ilk krallarının egemenliği altındaydı- nizamı takip ediyorlardı. Sonra onlar onun oğlunun hükümlerinde, bunu timokratik nizamla çevirdiler. Nitekim onun oğlunda da aşırı bir para sevgisi vardı. Ardından onun torununun hükümlerinde döneminde bu nizam hedonistlerin bütün ihtişamıyla birlikte hedonistik nizamla dönüştü ve yine onun döneminde yıkıldı. Bunun sebebi şuydu: Onun dönemindeki bu döneme karşı olan nizam, kanuna dayalı nizamla eş değerdeydi.'

Bunun için biz, İbn Rüşd'ün Murabıtların (Almoravids) yıkılışını, ahlaki çürüklüğe, onu takip eden iktidarsızlığa ve onların İslâm'ın şeriatına itaat etmek ve onun halisliğini yenilemek için dinî şevkle hayat dolu olan muvahhidlere (Almohads) karşı koymalarına bağlamasına önem veririz.

Eflatun'un fikrini doğru olarak tekrar ortaya ko-

<sup>65</sup> bk. Siyase, s. 62, st. 5, 9 vd., 16; s. 68, st. 2 - s. 69, st. 3.

yan İbn Rüşd'ün tiranlığı ele alışıyla, Farabî'nin daha karmaşık olan, *el-medînetü'l-teğallub* olarak isimlendirildiği bir melez (karma) devlet tarifini karşılaştırma, İbn Rüşd'ün zihninin berraklığını ve ifade tarzının keskinliğini gösterir. Yorumcu İbn Rüşd, bir amaçta ve kendisinin tamamlanmış işinde, nazarı argümanları düşünmekle birlikte, sayfa 587'e kadar Eflatun'u izler. O, doğruluğu tespit edilemeyeceğine önem vermez fakat ona göre ispat edilen şey doğrudur (geçerlidir) ve siyasi gerçekliğe uygulanabilir.

Bu böyle olmakla birlikte, sadece mutabık olmadaki değil, aynı zamanda bu bölümün başlangıcındaki ortaya konan birkaç örneğin aktarıldığı gibi, Farabî'den gerçek ödünç almanlarda da, hâlâ geniş bir alan vardır. Bunun için İbn Rüşd, mükemmel (ideal) yöneticide peygamberliğin gerekliliği hususunda bir şart koyarak Farabî'nin kral, kanun koyucu, imam ve bu üçüyle birlikte onun filozofunun kimliğini teşhis etmesini kabul eder. Tekrar her iki düşünür, filozof olmaksızın mükemmel (ideal) devletin olamayacağı fikrinde anlaşılır.

Dikkate değer bir uzlaştırma örneği şudur: İbn Rüşd, Eflatun'un filozof ile ikinci yöneticiden istenilen 'başka niteliklere' sahip olması şeklinde anladığı gibi, Farabî'nin monarşi ve aristokrazi arasındaki orta mertebeyi kabulünde değişiklik yaptı.<sup>66</sup> İbn Rüşd, manalı bir şekilde, Farabî'nin *el-Medînetü'l-Fâdila*'da yaptığı gibi, felsefi yetenek hususunda ısrar etmez. Fakat o, Farabî'nin *Fusûsu'l-Medenî*'deki ifadesini (açıklamasını) takip eder.<sup>67</sup> İbn Rüşd, bizim *Devlet*'in bir bölümü üzerinde tafsilatlı bir şerhinin takdiminde ve konu dışı sözlerinde sık sık karşılaştığımız gibi, Eflatun'u Farabî'yle uzlaştırır. Ancak büyük Şârih'in eserlerinin İbrance çevirilerini çözümlenmek zordur ve *Fusûl'a* rağmen, bu durumda metinler sadece Farabî'yle mukayese yapılarak anlaşılabilir. İlgili pasajlar burada tercümeyi takip eder. Bu durum bizim İbn Rüşd'ü çalışmada görmemizi ve Şerh'inin karakteristik özelliklerinden birini gözlemlememizi mümkün kılacaktır. O, elindeki materyali sağıgörümlü kullanmayı ve uzlaştırma yöntemini Farabî'den ödünç almıştır.

Eflatun'un beş siyasal yapısını birer birer saydıktan sonra İbn Rüşd, ilk mükemmel lideri başta olan kimse (kral) ve en iyi (*aristoi*) içinde -ki altı sınıf vardır- taksim edip edemeyeceğimizi söyler. O şöyle devam eder:

(A) "Beş şarta sahip olmakla, akıl, mükemmel zeka, iyi ikna etme kabiliyeti, iyi hayal gücü, *cihad* için yetenek ve *cihadla ilgili* faaliyetleri yerine getirmek için fiziksel engelin olmaması şartlarını bir arada toplayan kimse, bu yönetim üzerine yerleştirilmiştir.

<sup>66</sup> bk. Mad. Fad. s. 61, st. 8.

<sup>67</sup> bk. Dunlop, op. cit., s. 53 C. İleri sürdüğüm fikirlerle ilgili Arapça kavramları bana vermesinden dolayı Mr. Dunlop'a minnettarım.

Daha sonra bu kişi, kesin olarak kraldır ve onun yönetimi, gerçekten bu krala ait (krala yakışır) bir yönetim olabilecektir.”

(B) “Bu nitelikler, (insanlardan) bir grup içinde ayrı ayrı olursa, birinci yönetici kendi akli vasıtasıyla devletin amacına yardım eder; ikinci yönetici, kendi zekasıyla (aynı) amaca götürmeye iştirak eder; üçüncü yönetici, iyi ikna etme yeteneğine sahip olur; dördüncü yönetici, iyi bir hayal gücüne, beşinci yönetici *cihad* için yeteneğe sahip olur. Fakat bu kimseler, bu yapıyı meydana getirme ve korumada birbirine yardım eder. Daha sonra onlar, seçilmiş prensler (yani, Eflatun’un *aristoi*) olarak isimlendirilecek; bunun sonucunda onların yönetimi, soylu ve mükemmel yönetim (yani, aristokrasi) olarak tanımlanabilecektir.”

(C) “Bazen de şöyle olur: Bu devletin yöneticisi, bu durumlara, yani kralın payesine ulaşamayan bir kimse olabilecektir. İlk yöneticinin her basit hukuki karar (?) ve her basit hukuki olay için açıklamadığı şeylerden sonuç çıkardığı gibi, nihayet o, kanunlar konusunda uzmandır. Ve iyi bir tahmin etme gücüne sahip olur. Bu bilgi kategorisine ait olan bilim, bizim aramızda hukuk ilmi sanatı olarak isimlendirildi. Ayrıca o, *cihad* yeteneğine sahiptir. Ve o, kanunların kralı olarak isimlendirildi.”

A, B ve C, Dunlop’un İngilizce çevirisinde s. 53’deki A, B ve C’ye büyük ölçüde uymaktadır. *Fusûl*’daki altı şartı, Farabî’nin “(e) *cihad* yeteneğine sahip kimsesini, her yönüyle mantıklı olarak ele alan İbn Rüşd, beş şarta indirir; ve (f) burada *cihada* ait hususlara, onun katılmasını engellemek için onun insanında hiçbir şey olmamalıdır.” İbn Rüşd’de A’nın amacı, Farabî’nin şu kısa özetiyle iyi tanımlanmıştır: “Tüm bunları birleştirmede, o, kendi usullerinde ve çalışmalarında taklid edilen bir modeldir ve onun sözleri ve nasihatları kabul edilebilirdir. Bu, onun herkesi yönetmeye gelmesi ve dilediği gibi yönetmesi ayrıcalığıdır.”

İbn Rüşd’ün bundan başka, *Fusûl*’daki ilk iki duruma nazaran daha özel olması hariç tutulursa, B pratik olarak B’yle aynıdır: “...onlardan biri, amacı gerçekleştirir; bir ikincisi ise, amaca götüren şeyi gerçekleştirir.”

C’de, İbn Rüşd, daha keskin ve isabetlidir. O, gerçekten ikinci yönetici tanımını yaparken, *el-Medînetü’l-Fâdila*’daki (s. 60, st. 19 – s. 61, st. 6) ile *Fusûl*’daki pasajı birleştirir; fakat C gibi, altı şartın birincisini dışarıda bırakır: “o (yönetici), filozof olmalıdır.” ve *el-Medînetü’l-Fâdila*’nın *harbi*, bizim C’de *şakidah* şeklinde değil de *milhamah* olarak tercüme edilmesi gerektiği için, *cihad* kavramını kullanmada C’yi takip eder görünür. Sadece basitleştirilmiş değil, aynı zamanda Farabî’nin tarifini çokça açıklayan iki eserdeki benzeyen pasajların kısaltılmaları bir tarafa bırakılırsa, İbn Rüşd,

hukuk ilmi sanatı hakkındaki cümleyi ilave eder. Bu durum, *Fusûl* (s. 53)’ün (a) – (e)’sinin ve ikinci olarak *el-Medînetü’l-Fâdila*’da işaret edilen pasajın beşinci şartını ifade eden *dayyan* kavramında yöneticinin hukuki niteliklerini açıklamada ona imkân verir.

İbn Rüşd şöyle der: D “Bununla birlikte, bu iki nitelik bir insanda değil de, *cihad* yeteneğine sahip bir insanda ve bir *hukuk uzmanı*nda bulunabilir.<sup>68</sup> Gerekli bu iki özelliğin bulunmaması halinde, bir çok Müslüman kralın durumu gibi yönetimde paylaşılacaktır.”

Farabî ve İbn Rüşd’deki bu pasajları yorumlamadan önce, *cihad* ve *hukuk uzmanı* kavramlarının anlamını, kısaca tartışmalıyız. *Fusûl*’un temelleri üzerinde ve İbn Rüşd’ün *Fusûl* ile ilgili metninde kabul ettiği kelime için yaklaşık kelimenin karşısında, İbn Rüşd’ün *cihad* kavramını kullandığını farzetmek zorundayız. İbranî çevirmen, *cihad* kavramının teknik anlamı ve meşru (uygun) çağrışımı ve *cihad* kelimesinin kökünün esas anlamını, basit olarak İbranice ‘shaqah’ kelime kökü ile karşılayarak tercüme ettiğinin farkında değildi. ‘Shaqah’ kelimesinin kökeni, ‘Sheqidah’ kelimesinden belki de ‘sebat, azim’ kavramından çıkarıldı. Aynı şey, onun *savaş işleri* (*umûr-u cihadiye*), *ma’asim shoqedim* ile tercüme etmesinde uygulanır. Daha önce söylendiği gibi<sup>69</sup> Farabî’nin *el-Medînetü’l-Fâdila*’da *cihad* veya *cihadiye* kelimelerini kullanmaktan kaçınması enteresandır. Fakat o, *harb işlerini* (*a’mâl al-harb*) ve *harb sanatını* (*sina’a harbiye*) (s. 61, st. 5 vd.) birleştirmede, bu kelimelerin yerine *harbi* kullanır. Bu durum, iki eserin maksadındaki farkla açıklanabilir. *el-Medînetü’l-Fâdila*, Farabî’nin siyaset felsefesini ifade etmesi olarak tasarlandı. Bunun için, bu eser, daha önce ifade edildiği gibi, erdemli şehrin felsefi üst yapısını özenle meydana getirmekle önceden hazırlamayı amaç edinir. Farabî, kendi siyasi fikirlerini bu arka plana (zemin) karşı geliştirir ve onlara genel bir uygulama alanı tayin eder. Buna göre, Müslüman yöneticiler, tabii şekilde bu uygulamaya dahil olmalarna rağmen, Müslüman olmayan yöneticiler, özellikle ideal evrensel devletin ideal yöneticileri, dışarıda bırakılan kimseler değildir. Üstelik, Farabî, hem İslam’ın evrenselliğini söyleyen bir Müslüman olarak hem de Hellenistik Ekümenin (Oikoumene) esasları hususunda bir filozof olarak konuşur.

Diğer taraftan, *Fusûl*, bir parçanın tercümesiyle yargılanabilen bir kimse kadar, daha dar bir görüşle anlaşıldı. Onları yazdığı zaman, Farabî’nin kafasında, hamisi Seyfûddeve’nin olması mümkündür. Bu durum herhalde, Farabî’nin yöneticinin şartları arasına niçin *cihad* görevini dahil ettiğini açıklar. Elbette Sey-

<sup>68</sup> Mr. Dunlop, şu konuda bana bilgi verir: Onun tercümesini dayandırdığı MS, ‘cihad’ ve ‘umûr-u cihadiyeye’, İbranice ‘sheqidah’ ve ‘shoqedim’ olarak okur. ‘Shoqedih’, tahminen kayıp Arapça asil nüshasında ‘mücahide’ döner.

<sup>69</sup> bk. Yukarıda zikredildi, s. 167- n. 2 ile birlikte.

füddevle, *cihad* konularında mükemmeldi.

İbn Rüşd'le ilgilenildiği kadar, Şerhi'nin Arapça asıl nüshalarının yokluğunda, bizim *sheqıdahı*, *cihad* manasına açıklamamızın doğru olup olmadığından emin olamayız. Fakat bu en azından mümkün görünmektedir.

İbranice *dayyan* kelimesinin *hukuk uzmanı* (*legal expert*) olarak çevirisi, daha az farazidir. Çünkü Farabi'de D'yi tamamen karşılayan bir pasaj yoktur. Fakat literal olarak "*hükmetmek*" anlamına gelen *dayyan* ile "*cihad etme yeteneği*" anlamına gelen *shoqedin* karşılığı, Arapça terimin, Farabi'nin yöneticisinden istenen meşru özellikleri yansıtmaya gereken "*dayyan*" ile tercüme edilmesini daha muhtemel yapar. Bu konteks bunu daha makul hale getirir. Biz, *Fusûl*'un ışığı altında, *el-Medînetü'l-Fâdıla*'da yönetime katılmak konusunda İbn Rüşd'ün ifade uygunluğuna önceden işaret etmiştik. *el-Medînetü'l-Fâdıla*'da, ikinci yöneticinin yerine filozof ile hukuk bilgisi uzmanı ve cihada kabiliyetli gibi bağımsız irade sahibi olan iki kişi geçmektedir. İbn Rüşd, *Fusûl*'un 'kanunların kralı' (king of the law) yerine, ikinci yöneticiyi koyar. O böylece *el-Medînetü'l-Fâdıla*'nın felsefi özelliğini bırakır ve bir insandaki kanuni uzmanlık içinde -kanunların kralının geriye kalan özelliklerini ve diğerindeki *cihad etme yeteneğini* taksim eder. Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün *el-Medînetü'l-Fâdıla* ile *Fusûl*'u birleştirmesi, İslâmî şartlar için önceden düşünülmüş bir uzlaştırma olduğu kadar onun Müslüman krallar arasında bu ortak yönetimin sık sık vuku bulmasının açık olarak gözükmeye hakkındaki sözleri olarak kabul edilmelidir. *Fusûl*'da, filozof olması gereken mükemmel yönetici, başlı başına ilk yönetici olarak da hatırlanabilir.

Bu iki özellik, yani fıkhıta araştırma ile elde edilen bilginin esasları hususunda bağımsız karar yeteneği ve *cihad etme yeteneğinin*, halifelüğün gerekliliklerinden olduğunu biliyoruz. Bundan başka, adaletle uygunluk ve *icthad* görevi, *taklidi reddetmek* ve onunla mücadele etmek - otoriteye sorgusuz itaat etmek-, ilk zamanlardan beri, Müslüman teolojisinde<sup>70</sup> önemli bir yer tutmaktadır.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> *Fusûl*'un bütün metni elde mevcut olduğunda, bunun Farabi'nin kendi kendine fikirlerini tadil etmesi (değişiklik yapması) ve bu '*Fusûl*'un, 'Madina Fadıla'dan sonra ortaya çıkması, (if at all) anlamına gelip gelmediğine karar verilebilir. Bir an için, 'Madina Fadıla'nın ikinci yöneticisi, filozof ve 'kanunlar(in) kralı' ile '*Fusûl*'daki üçüncü safha, yani 'kanunlar(in) kralı' arasındaki ayrılık, sadece iki eserin farklı maksadı ve herkese (halka, public) okunmasından dolayı olabilir.

Tek başına, 'Madina Fadıla'ya baktığımızda, ben ilk önce İbrani mütercimim, İbn Rüşd'ün 'Madina Fadıla'nın pasajını tekrar ortaya koymasını sağlamada, 'hâkim'in, hâkim olarak yanlış okunmuş olabileceği zehabına (assume) yöneldim. Fakat, 'hâkim', 'idare eden kimsede' (governor) gibi bir anlama da geldiği için İbranice çevirmenin İbn Rüşd'ün Arapça metninde 'fağih'i bulması, daha muhtemeldir. Eflatun'un 'Devlet'in (405a) "hâkimler"i, muhtemelen İbn Rüşd şerhlerinde 'qudat' olarak çevrilen 'shofetim'le tercüme edildi. Üstelik, 'shoqed', mücahid olarak tercüme edilirse, benim farzettığım gibi, tahminen 'dayyan', daha büyük ihtimalle 'fağih'le ifade edilir.

<sup>71</sup> bk. I, Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batiniyya - Sekte*, Leiden, 1916, Einleitung, özellikle, s. 1-22.

Bu prensipler üzerinde Farabi'nin *Fusûl*'da Müslüman bir yönetici niyetinde olduğu muhtemel gözükmektedir. Daha önce ifade ettiğim sebeplerden dolayı bu durum, *el-Medînetü'l-Fâdıla*'da biraz farklıdır.

Fakat, *hikmet* (*hikma*) mükemmel bir devlet ve onun devamı için her hususta ilk ve tamamen zorunlu bir şart olmasına rağmen, *icthad* özelliği de istenmektedir. Burada Farabi, Eflatun'un filozof - kral idealine sadıktır.

*İcthadı cihadla* birleştirme, devletin ve yöneticinin İslâmî karakterini garanti eder; özellikle felsefe olmaksızın ne devlet ne de yönetici, *Devlet*'te ifade edildiği anlamda mükemmel olarak düşünülebilir. *Politikos*'un doğrudan doğruya veya dolaylı olarak *Fusûl*'un kaynaklarından biri olması imkânsızdır.<sup>72</sup> Fakat, onun Farabi'nin tanımları ve formülasyonları üzerindeki etkisinin var olduğunu kabul etmeden önce, onun diğer *felâsife* gibi, özellikle İbn Rüşd gibi, ilk ve başta gelen aydın bir Müslüman olduğunu hatırlamalıyız. Bu, fıkıhın *felâsifenin* eğitiminin ayrılmaz bir parçası olduğu ve onların genel görüşlerini şekillendirdiği anlamına gelir. Onlar (felâsife), Grek - Hellenistik felsefesine Müslümanlar olarak yaklaştılar ve kendi eser, özet ve şerhlerinde onları takdim ettikleri için, Eflatun ve Aristo'dan kendi düşünce ve yaşamlarına yakın olan şeyleri aldılar. *Felâsifenin* Eflatun ve Aristo'ya karşı tutumunu anlamak istiyorsak, amaçlar göz önünde bulundurulması gerekli olan hukuk kavramı üzerine dayandırılmalıdır. Bu ise, iyi yönetimin adil kanunlara bağlı olma inancıdır ki bir insan, ancak böyle bir iyi yönetimde gerçek mutluluğa ulaşabilir.<sup>73</sup>

Gereğinden fazla göstermeye çalıştığım gibi, İbn Rüşd'ün, Farabi tesirinde kaynaklarını ele alış tarzı, aynı şekilde onun İslâmî bakış açısıyla belirlenebilir. Genellikle İbn Hazm'ın teolojisinden etkilendiği görünen İbn Rüşd, onun izinden giderek *taklide* şiddetle karşı çıktı.<sup>74</sup>

Son söz olarak, Farabi'nin siyasi düşüncesi, benim tekrar tekrar söylediğim bu amaçların temelleri üzerinde, Eflatun, Aristo ve İslâmî fikirlerin bir sentezini temsil eder.

<sup>72</sup> Bir konuşmasında, Mr. Dunlop, '*Fusûl*' ile '*Politikos*' arasında bağlantı kurulduğu düşüncesini ifade etti. O, bu eserin (279e) Farabi'nin 'kanunların kralı' için muhtemel kaynak olabileceğini düşünür. Bununla beraber, bu düşünce, Farabi'nin onları İbn Rüşd olayında (in the case) yaptıkları gibi, hiç şüphesiz kendi fikirlerinin formülasyonuna katkıda bulunan Eflatun'un '*Kanunlar*'ını yorumladığını aklı getirmektedir. *Kanunlar* (710), daha yakın benzerlik (parallel) sağlamıştır: özellikle, (710d), kanun yapan kimsede ile diktatörü (autocrat) birleştirmede ve aynı zamanda Farabi'nin 'Telhis'in 709c - 711b özetinde, ed. Gabrieli (bkz. n: 3 ve yukarı), Arapça metnin 22. Sayfası, özellikle 19. satır (ilahî kanunlar). İbn Rüşd'e gelince, onun ortak yönetiminin İslâmî karakteri, zıtlıkta daha açık olsa bile, '*Fusûl*' ve '*el-Medînetü'l-Fâdıla*'nın etkisi altında olmasında şüphe yoktur.

<sup>73</sup> bk. yukarıda zikredti, s. 165 - n: 32 ile birlikte aşağıdaki referanslar eklenebilir: M, s. 192 vd., s. 204 vd.; SAIPT, s. 6; PIR; s. 255, 259 vd.

<sup>74</sup> bk. PIR, s. 257 vd.

Yapısını sağlam Farabîci temeller üzerinde kuran İbn Rüşd, büyük selefinin teorilerine kesinlik, açıklık ve sistem getirir. Daha da önemlisi, o, pratik tecrübesini, bu teoriler ve onların Eflatuncu – Aristocu kaynakları

üzerine kullanır ve siyasi realizmini, çağdaş Müslüman devletlere eleştirel bir bakış açısıyla uygular. Onun bu eleştirisinin kökleri, Eflatun'un *Politics*'deki fikirlerine dayanır ve prensiplerini ondan alır.