

MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARIN DEVLET ANLAYIŞLARI ve DEMOKRASİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Ali Kürşat TURGUT
Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Ü. İlahiyat F.
akursat01@hotmail.com

Özet

Felsefenin ana konularından biri de siyaset felsefesidir. En iyi devlet şeklinin ne olduğu, bu bağlamda demokrasinin en iyi devlet biçimi olup olmadığı problemi, siyaset felsefesinin en temel sorunlarından birisidir. Bu çerçevede İslam filozofları da bu konuyla ilgilenmiş ve mesele hakkında görüş beyan etmişlerdir. İslam filozoflarının siyaset-devlet anlayışları ile metafizik, ahlak konuları yakından ilintilidir. Bu makale, Meşşâî filozoflarının siyaset felsefeleri bağlamında onların devlet anlayışları ve demokrasi hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Meşşâî filozofların devlet ve demokrasi konusunda kendi aralarında hemfikir oldukları noktalar olduğu gibi, farklı düşündükleri taraflar da vardır. Bu bağlamda Meşşâî filozofların tamamının demokrasi konusunda olumsuz bir kanaate sahip oldukları söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Siyaset, Meşşâî Filozofları, Devlet, Demokrasi, Mutluluk.

THE PERIPATETIC PHILOSOPHERS' UNDERSTANDINGS OF STATE AND THEIR IDEAS ABOUT DEMOCRACY

Abstract:

Political philosophy is one of the main issues of philosophy. One of the essential problem of political philosophy is that what is the best form of state and that whether the problem of ideal form of state is democracy or not. In this respect, Muslim philosophers are also engaged with those issues and they explain their ideas about them. Muslim philosophers' understandings of politics-state are closely related to the issues of metaphysics and ethics. This article deals with the peripatetic philosophers' ideas about state and democracy in the context of their political philosophy. As there are similarities about the peripatetic philosophers' ideas on the issues between them, there are also some differences on the same topics among them. In this context, it can be said that all the peripatetic philosophers' approaches to the issue of democracy are the negative.

Keywords: Politics, Peripatetic Philosophers, State, Democracy, Happiness.

Giriş

Devlet ve Demokrasi Kelimelerinin Anlamı

Kısaca, belli sınırlar içindeki insan topluluğuna ait siyasi hâkimiyetin teşkilâtlanmış şeklini ifade eden devlet kelimesi, tarih boyunca çok farklı anlam değişikliklerine uğramıştır. Siyasi gücün kurumlaşması anlamıyla evrensel bir nitelik taşıyan devlet, bu anlamda tarihin ilk dönemlerinden itibaren her toplum için hayatın vazgeçilmez bir unsuru olmuştur.¹

Yunancada *demokratia*, Fransızcada *démokratie*, İngilizcede *democracy* şeklinde kullanılan demokrasi kelimesi ise, halkın yönetimi anlamına gelmektedir.² Halkın kendi kendini yönetme biçimi şeklinde de tarif edilen

¹ Ahmet Davutoğlu, 'Devlet', *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 235; Bunun yanında devletin gerekli olmadığını düşünen bazı aydınlar da yok değildir. Detaylar için bk.: Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 157 vd.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 211.

demokrasi teriminin pek çok tanımı yapılmıştır. Genel manada demokrasi; “Siyasal denetimin doğrudan doğruya halkın ya da düzenli aralıklarla halkın iradeleri ile seçtiği temsilcilerin elinde bulunduğu, sosyo-ekonomik özellikleri ne olursa olsun bütün yurttaşların eşit sayıldığı toplumsal örgütleniş biçimidir.”³

Demokrasi genel manada, yöneticilerin yönetilenler tarafından seçilmesi, yönetimle halk arasında ekonomik bakımdan büyük farklılıkların ve bireylerin doğuştan getirilen, sonradan sağlanan, ırk ya da mezhebe dayalı ayrıcalıkları olmaması gerektiğini savunan bir idare şeklidir. Kısaca demokrasi, bir eşitlik fikri, yani toplumdaki iktidar sisteminin, insanlar arasındaki farklılıklara göre değil de, benzerliklere dayanması gerektiği tezi üzerine yükselen yönetim tarzını ifade etmektedir. Demokrasi, *doğrudan*, *temsili*, *liberal* ya da *anayasal* demokrasi şeklinde kısımlara ayrılmaktadır.⁴

Temelinde belli bir kişi veya grubun hâkimiyetine dayanan monarşi ve aristokrasi’ye bir tepki olarak doğan demokrasinin tarihi, M.Ö. VIII. yüzyıl Atinası’na kadar gitmektedir. Ne gariptir ki, uzun yıllar önce tarih sahnesindeki yerini alan demokrasi fikri, hem anlam hem de kapsam itibariyle, günümüzdeki şeklini alıncaya kadar epey bir zaman beklemek zorunda kalmıştır. Biz bu makalede demokrasinin gelişim tarihi üzerinde durmaktan ziyade, Meşşâî filozofların bir idare şekli olarak demokrasi konusundaki yaklaşımlarını değerlendireceğiz. Bu arada, adı geçen Müslüman filozofların aynı konu hakkındaki görüşlerini daha iyi anlamak adına, onları ciddi derecede etkileyen Antik Yunan felsefesinin iki önemli filozofu Platon (m.ö. 427-347) ve Aristo (m.ö. 384-322)nun aynı konudaki görüşlerine yer yer atıflarda bulunacağız.

Konu genel itibariyle Meşşâî filozoflar ekseninde ele alınacağı için, burada meselenin özellikle Batı’daki oluşumu ve gelişimiyle ilgili yönler göz ardı edilecektir. Ancak arka plan devlet ve demokrasinin Batı’daki anlamı üzerine kurulduğu için klasik (anakronik) bir bakış açısına sürüklenmemek de kolay olmasa gerekir. Ayrıca problem işlenirken Müslüman filozofların içinde yaşadığı dönem ve kullandıkları İslami terminoloji göz önünde bulundurularak onların devlet anlayışları verilir, demokratik yönetim hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir.

1. Meşşâî Filozofların Devlet ve Demokrasi Anlayışları

Meşşâî filozoflarının görüşlerine geçmeden önce İslam felsefesi içinde devlet kavramının keyfiyetinin nasıl değerlendirildiği konusunun ele alınması faydalı olacaktır. Müslüman düşünürlerin devlet anlayışında genel olarak iki eğilimin hâkim olduğu görülmektedir. Özellikle İslam felsefe ekolünde devlet algısı, siyasi-tarihi bir gerçeklik olmaktan çok felsefi-teorik sistemin bir parçası veya

³ Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 87.

⁴ Cevizci, age., s. 211.

uzantısıdır. Dolayısıyla felsefenin devletle ilgili temel meselesi, devleti felsefi bir ideal olarak tanımlamak ve bu ideal devleti eksik ve batıl devlet türlerinden ayırt edebilmektir. Yani Müslüman filozofların zihninde kurguladığı ideal devlet hedefinde, siyasi-tarihi bir gerçeklik haline dönüşebilmesi ya da siyasi gerçeklik olarak varlıklarını sürdüren devletlerin düzeltilmesi öncelikli bir amaç olarak durmamaktadır. Bu bağlamda özellikle Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün bu yöndeki çalışmaları konunun sistemli bir felsefi çerçeveye oturtulduğunu göstermektedir.⁵ Diğer bazı Müslüman düşünürlerin (bunlara Mâverîdî, Nizâmülmülk, İbn Teymiyye ve Muhammed Abduh örnek olarak verilebilir) devlet anlayışı ise, daha farklı bir karakter göstermektedir. Özellikle bu düşünürler, İslam tarihinde veya kendi döneminde devlet idaresinde yaşanmış-yaşanan hadiseleri dikkate alarak olumlu ve olumsuz pek çok görüş ortaya koymuştur. Aynı zamanda siyasi alanda çözüm önerileri de sunan bu düşünürler, daha çok, yaşanan aksaklıklara karşı teklif ettikleri önerilerle yönetimi bir anlamda değişime veya yeniliğe davet etmektedirler. Özetle ifade etmek gerekirse, İslam düşünce tarihinde devletle ilgili olarak ideal-reel yönünde iki anlayışın hakim olduğu müşahade edilmektedir.⁶

Meşşâîler dahil İslam filozoflarının geneli, *imamet-hilafetle* idare edilen bir toplum içinde yetişmişlerdir. Bu yüzden onların siyaset veya devlet felsefelerinde, *imamet-hilafet* anlayışının belli oranda etkilerini görmek mümkündür. Buna ek olarak özellikle İbn Sînâ'da peygamberin yönetiminin siyasal meşruiyetini göstermek için özel bir çaba söz konusudur. Fârâbî'den İbn Rüşd'e kadar İslam siyaset düşüncesinde bu konu merkezi bir öneme sahiptir. Bir diğer husus, Meşşâî filozoflarının hemen hepsi devlet idaresiyle ya doğrudan ya da dolaylı olarak ilişki içinde olduklarından onların mevcut idare hakkında veya idare şekli hakkında herhangi bir eleştiri –bazı istisnalarla beraber- getirdiklerine şahit olmamaktayız. Bunun yerine filozoflar konuyla ilgili düşüncelerini, yukarıda ifade edildiği gibi, ideal devlet fikri üzerinden temellendirmişlerdir. Aslında düşünürlerin ideal devlet veya ütopya tarzındaki fikirleri, bir gerçeğin dışı vurumudur.⁷ Çünkü her ideal şey mümkün olduğunca reel hayattan izler taşımaktadır. İşte Meşşâî filozoflar da kendilerine göre devletin ve devlet şeklinin nasıl olması gerektiği hakkındaki görüşlerini bu tarzda açıklamışlardır. Sonuçta idarenin, onların tasarladığı ideal devlet haline

⁵ Davutoğlu, *agmd.*, s. 239.

⁶ Her iki anlayışın temsil eden düşünürlerin siyaset hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için bk.: Huriye Tefvik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, (çev.: Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul 2012.

⁷ Tarih, siyaset veya yönetim hakkındaki düşüncelerini idealize etmeden, hakikati saf olarak sunan pek çok düşünür ve onların acı akıbetine şahit olmuştur. Sokrates, Sühreverdî el-Maktûl, Haccâc onlardan sadece birkaç tanesidir.

dönüşmesi, önce bu devletin temeli olan bilginin, fertler tarafından özümsemesine bağlıdır.⁸

Meşşâî filozofların devlet ve demokrasi anlayışlarını değerlendirirken dikkat çekilmesi gereken bir nokta da, bu filozofların felsefelerinde, Platon ve Aristo'dan farklı olarak, insanlar arasında herhangi bir sınıf ayırımına gitmemeleridir. Yani Müslüman filozoflar, siyaset felsefelerini meydana getirirken insanlar arasında aristokrat, asker, işçi gibi bir ayırım yapma yoluna gitmemişlerdir.⁹ İslam dininin insanlar arasında sınıf ayırımını yasaklamasının da etkisiyle böyle bir anlayışın Müslüman filozoflarda olmaması, onların devlet anlayışlarında insana bakışta etik unsurun ihmal edilmediğini göstermekte, ayrıca Meşşâî filozofların bu konuda Antik Yunan filozoflarını kısmen takip etmediklerini de göstermektedir.

İlk İslam filozofu Kindî (ö. 252/866), düşünce hayatının hemen hemen her alanında eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. O, saraylarda yapılan ilmi tartışmalara kimi zaman katılımcı olarak katılmış kimi zaman da halifelerin (Me'mun, Mu'tasım-Billâh, Vâsık-Billah) ilgi ve desteğini görmüştür. Bu da onun devlet hayatını yakinen bildiği ve bu hayata dair gözlemleri olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Onun özellikle siyasete dair risalelerinin de olduğunu isim vererek belirten kaynaklar¹⁰, maalesef bu risalelerin günümüze kadar ulaşmadığını bildirmektedirler.¹¹ Bundan dolayı Kindî'nin devlet ve bir idare şekli olan demokrasi hakkındaki görüşlerine değinmek mümkün olmamaktadır.

2. Fârâbî'nin Devlet ve Demokrasi Anlayışı

Devlet ve idare şekli hakkında görüşlerini sistemli bir şekilde temellendiren ilk Meşşâî filozofu Fârâbî'dir (ö. 339/950). Fârâbî, siyaset anlayışını epistemolojik ve etik bir temele dayandırır. Ahlak ve siyaseti birbirinden ayrı düşünmeyen Fârâbî¹², siyasetin öncelikle insanın bilmesi daha sonra da

⁸ Davutoğlu, *agmd.*, s. 239; İdeal-ütopya konusunda ayrıntılı bilgi için bk.: Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, (Almanca'dan çev.: Mehmet Okyayuz), Epos Yay., Ankara 2002.

⁹ Örneğin Aristo, toplum içindeki insanları eşit seviyede düşünmemektedir. Ona göre devlet içinde yaşayan sınıflar, vatandaş olup olmama açısından hürler ve köleler diye ikiye ayrılır. Aristo, insanların bazısının doğuştan, tabiat tarafından, hür veya köle olarak meydana geldiğini iddia eder. Buna göre Aristo, köleliği bir tabiat kanunu olarak görmekte, bunların ağır işleri görebilecek şekilde yaratıldığını, bunun yanında kölelerin kendi kendilerini idare edemeyeceklerini savunmaktadır. Bk.: Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Unwin University Books, London 1961, s. 197.

¹⁰ Örneğin Kiftî, Kindî'nin siyaset üzerine 14 tane risalesinin olduğunu zikretmektedir. Bk.: Ahmed Fouad El-Ehwany, 'Al-Kindî', *A History of Muslim Philosophy* adlı eser içinde, (edit.: M. M. Sharif), Adam Publishers, Delhi 2001, c. I, s. 422.

¹¹ Mahmut Kaya, *Kindî-Felsefî Risâleler*, Klasik Yay., İstanbul 2006, s. 4-5. Kindî'nin siyasetle ilgili risalelerinin adı kaynaklarda örneğin; "*Risâletü'l-kübrâ fi's-siyâse, Risâle fi's-siyâseti'l-âmme...*" şeklinde zikredilir. Bk.: Kaya, age., s. 79-80.

¹² Bu bağlamda Fârâbî, ilimleri sınıflandırdığı eseri *İhsâu'l-ulûm*'da "Medenî İlim" başlığı altında ahlak ve siyasetin bu ilmin sınırları içerisinde olduğunu belirtir. Filozof, insana gerçek mutluluğu kazandırmanın iyilik, güzellik ve fazilet gibi özelliklerin olduğunu vurguladıktan sonra, insanların şehirler ile halklar arasında bu faziletlerin belli bir düzene göre dağıtılması ve müşterek olarak

bildiklerini eyleme dönüştürmesi olduğunu da ima etmektedir.¹³ Siyaset temelinde vurgulanan epistemolojiyle insanın bilgi-amel yönüne dikkat çekilirken¹⁴, ahlak denildiğinde ise daha çok *mutluluk ve fazilet* kavramları ön plana çıkmaktadır. Nitekim Fârâbî'ye göre, insanın var oluşundan maksat, yüce mutluluğa erişmesidir.¹⁵

Fârâbî'nin devlet anlayışı, bir anlamda onun metafizik, ontolojik ve kozmolojik değerlendirmelerinin bileşimidir denilebilir.¹⁶ Örneğin, filozof faziletli şehirden bahsederken, bu şehirde devlet başkanı ile şehrin diğer unsurları arasındaki münasebeti, İlk Sebep'in var olmakta olan varlıklar ile ilişkisine benzeterek anlatır. Yine Fârâbî, devleti canlı bir organizma olan insanla özdeşleştirmektedir. Burada insana canlılık veren kalbi merkeze alıp, bunu devlet idaresinde devlet başkanıyla ilişkilendirmesi önemlidir. Nasıl insanın kalbi durduğunda, bir müddet sonra da olsa, hayat sona ererse, devlet başkanı da öldüğünde devletin hayatı aynı insan hayatı gibi tehlikeye girmektedir. Fârâbî, kalp ile devlet başkanı arasında benzerlik kurarken her ne kadar bir kaynağa referansta bulunmasa da, onun kalbin maddi-manevi önemine dikkat çekmesi Hz. Peygamber'in şu hadisini hatırlatmaktadır: ".....Şunu iyi bilin ki, insan vücudunda bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa bütün vücut iyi olur. Eğer o bozulursa, bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası 'kalp'tir."¹⁷

Fârâbî, sosyal bir varlık olarak gördüğü insanın hemcinslerinin yardımı olmadan temel ihtiyaçlarını karşılayamayacağını düşünür. Ona göre, insanın mükemmele ulaşması için de fitratına yerleştirilen sosyal hayatın içinde olma

kullanılması gerektiğini belirtir. Bu gibi ahlaki unsurların korunmasını reislik maharetiyle ilişkilendiren Fârâbî, siyasetin de bu maharetin yaptığı iş olduğunu ifade ederken ahlak-siyaset irtibatını bu şekilde değerlendirmiş olmaktadır. Ayrıntılar için bk.: Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *İhsa'ül-ulûm, (İlimlerin Sayımı, çev.: Ahmet Ateş),* MEB. Yay., İstanbul 1990, s. 125 vd.

¹³ Fârâbî'nin ahlak-siyasi öğretisinin ayrıntıları için bk.: Charles E. Butterworth, 'Ethical and Political Philosophy', *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* adlı eserin içinde, (edit.: P. Adamson-R. C. Taylor), Cambridge University Press, United Kingdom 2005, s. 275-280.

¹⁴ Filozof, bilginin insanda pratik aklı oluşturduğunu ve bu sayede de insanın birçok sanatlar ve pratik işler yapmayı kazandığını vurgular. İnsanın her alandaki yaratıcılığa bilgi ile ulaşabileceğini belirten Fârâbî, gerçek bilginin bu yöndeki değerlerini de ancak filozofların elde edebileceğini ifade eder. Bu sebeple Fârâbî'ye göre mutlu/erdemli devletin inşası, ancak filozofların idarede olmasına bağlıdır. O halde Fârâbî'nin devlet anlayışının özünü, Platon ve Aristo'da olduğu gibi, bilgi ve o bilginin pratiğe yansımaları oluşturmaktadır. Bk.: Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 184-185; Favzi M. Najjar, 'Fârâbî'nin Siyâsi Felsefesi ve Şiilik', (çev.: Mehmet Dağ), *A.Ü.İ.F.D.*, c. 20, sayı:1, Ankara 1972, s. 293-306.

¹⁵ Fârâbî'nin mutluluk anlayışı, Aristo'nun zıddına, maddi olmaktan ziyade ruhi-manevi olup ahirete yöneliktir. Ona göre toplum olmanın hedefi, birey açısından olgunluğu gerçekleştirmektir. Bu ise mutluluğu oluşturma bir aracıdır. Bu nedenle kişi, sadece birliklilik ve maddi istekleri gerçekleştirmek için değil, yüce mutluluğun (saâdetü'l-kusvâ) elde edilmesiyse olgunluğunu da ortaya koymak için yaratılmıştır. Detaylar için bk.: Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-saâde*, (Haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu Hilâl, Beyrut 1995, s. 75; Huriye Tefvik Mücahid, *age.*, s. 59.

¹⁶ Fârâbî'nin devlet anlayışının bütün ayrıntılarını, düşünürün *el-Medînetü'l-fâzıla, Tahsîlu's-sa'âde ve Kitâbu's-siyâseti'l-medîniyye* adlı eserlerinde görmek mümkündür.

¹⁷ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, (tahk.: Elbir Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 120-122; Hadis için bk.: Buhari, *İman*, 39; Müslim, *Müsâkât*, 109.

(temeddün), bir yönüyle, zorunluluktur. İnsan iyilik ve mükemmelliği, ancak muhtelif insanların yardımlaşma amacıyla bir araya geldiğinde elde edebilir.¹⁸

İnsanların bir araya gelerek meydana getirdiği topluluk, Fârâbî'ye göre ya kâmil (tam), ya da nâkıs (eksik)tür. Büyük, orta ve küçük kısımlarından oluşan kâmil topluluk, yeryüzündeki bütün insanlardan ibarettir. Ortası yeryüzündeki ayrı ayrı milletleri, küçüğü ise, bir ülkede oturan şehir halkıdır. Nâkıs topluluklara gelince, bunlar köy, mahalle, sokak ve ev halkından meydana gelmektedir. Daha sonra şehirleri de kendi içinde gruplara ayıran Fârâbî, bir şehrin faziletli olmasını, orada yaşayan insanların mutluluğu elde etmek için birbirine yardım etmesine bağlamaktadır. Şehir hakkındaki bu düşüncesini millete de teşmil eden filozof, eğer bir millet saadete ulaşmak için el ele verir yardımlaşarlarsa, onlar da en faziletli millet olur, eğer bütün milletler bu amaç doğrultusunda el birliği yaparlarsa, o zaman içinde yaşanan dünya da en faziletli dünya olmuş olur.¹⁹

Fârâbî'nin yapmış olduğu bu ayırım, eski Yunan'da yoktur. Onların sisteminde aile ve sitenin ötesinde devlet veya birleşik devletler fikri yoktur. Hâlbuki Fârâbî'nin devlet felsefesinde nihai amaç, bütün insanlığı içine alacak, ahlaki erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel şekilde gerçekleştiği, sevgi ve saygının yaygın olduğu, hukukî ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı birleşik devletlerdir. Bu da Fârâbî'nin siyaset felsefesi konusunda ortaya koyduğu kendine özgü görüşlerden bir diğeridir.²⁰

Fârâbî şehrin idaresiyle bedeninin idaresi arasında yapmış olduğu benzetmeden sonra, devleti idare şeklini ve insan topluluklarını, bilgi derecelerine ve onların neticesinde kazanılan mutluluk keyfiyetine göre dört ana gruba ayırır. *Faziletli devlet ve millet, fâsik devlet ve millet, câhil devlet ve millet, sapık devlet ve millet.*²¹ Filozofun devlet şekillerini sınıflandırmasında göze çarpan ana unsurlar, o toplumu idare eden *reisin* (devlet başkanı) ve toplumdaki

¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 117; Filozof bir yandan insanın sosyal bir varlık olmasını fitratla ilişkilendirirken, diğer taraftan her insanın doğuştan getirdiği huy ve istidatlarının da farklı olduğunu belirtir. Bu sebeple Fârâbî'ye göre bir kısım insanlar, bazı iş ve onlara tekabül eden erdemlerde ileri iken, bazıları da başka işlerde ileridir. İnsanların idare eden veya edilen şeklinde olması onların tabiatından, yaratılışından kaynaklandığını iddia eden Fârâbî, bu düşünceleriyle Aristo'yu da takip etmiş olmaktadır. Bkz.: Fârâbî, *age.*, s. 117; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992, s. 116; Krş.: Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, (edit.: Stephen Everson), Cambridge University Press (Revised Student Edition), Great Britain 1996, s. 13 vd.

¹⁹ Fârâbî, *age.*, s. 117-118.

²⁰ Mahmut Kaya, 'Fârâbî', *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 154.

²¹ Fârâbî'nin siyaset felsefesinde karşımıza çıkan önemli bir kavram da 'millet'tir. O, millet kelimesini, fikirleri ve bir toplumun fiillerini anlatmak için kullanmaktadır. Dini kastedtiği zaman, bir dinin ehli ifadesini kullanmaktadır. Bk.: Fârâbî, *Farâbî'nin Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma (Tahşîlu's-Sa'ade)-Eflatun Felsefesi-Aristo Felsefesi)*, (çev.: Hüseyin Atay), A.Ü.İ.F. Yay., No: 115, Ankara Üni. Basımevi 1974, s. 34.

insanların şahsi özellikleri, bilgi dereceleri ve maddi şeylere olan ilgisi veya ilgisizliği gibi şeylerdir.²²

Fârâbî'nin siyaset anlayışında daha çok Platon'u takip ettiği görülmektedir. O da, Platon gibi, devlet idaresinde 'filozof reis'in olması prensibini benimsemektedir.²³ Faziletli şehrin reisinde bulunması gereken özellikler hakkında pek çok şey sayan Fârâbî'ye göre, eğer devlet başkanı cahil veya fasık yahut sapık olursa, kanunlar mükemmel olsa da idare fena olur. Bu yüzden faziletli/erdemli ve mükemmel devlet (*el-medînetü'l-fâzıla*) bir tek türdür ve bunu bir filozof idare etmelidir. Çünkü *hikmet* (felsefe) riyaset için şarttır. Eğer hikmet riyasetin şartı olmaktan çıkarsa, o zaman faziletli şehir/devlet idarecisz kalır. Bu da o şehrin/devletin yıkılmaya maruz kalması demektir. Ancak bu filozof başkan, mutluluğu tesis etmek için faziletleri pratiğe yansıtma yolunda çaba harcamalıdır. Fârâbî'nin devlet başkanına yüklediği en önemli görev de budur.²⁴

Fârâbî, devlet başkanlığını filozof olma gibi belli niteliğe sahip kişiler için uygun görürken, bu bağlamda filozofumuzun peygamberlerin de devlet başkanı olması gerektiğini belirtir. O, ancak bu şekilde mükemmel bir şehrin tesis edilebileceğini vurguladığı görülmektedir. Fârâbî, bir devlet başkanı olarak peygamberliğin, tabii bir insan hali olduğunu ifade eder. Bu ise akla değil de muhayyileye ait bir durumdur. Ona göre, peygamberin işlevi teorik olmaktan daha çok pratiktir ve bu erdemli bir devleti kurmak ve yönetmektir. Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere bütün peygamberlerin görevi, insanları aynı mutluluğa ve benzer hedeflere yöneltmektir. Kısaca Fârâbî'ye göre, faziletli şehrin kurucusu aynı zamanda bilge (filozof) olan, fakat bu biçimiyle yeryüzüne ait bulunmayan ideal bilgeliğin prensiplerini aşağı-dünyaya indirebilme kabiliyetine sahip olan peygamberdir. Bu şehrin bekçisi, Kanun'un değerini bilen ve onu bozmadan uygulamak için gerekli vasıfları haiz bulunan bilgedir. Bunlardan filozofun idealize ettiği şehrin idaresinde, peygamber-filozof veya her ikisinin niteliklerine sahip bir kişi olması gerekir sonucu çıkarılabilir.²⁵

²² Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, (tahk.: Fevzi Mitri Neccâr), Beyrut 1998, s. 87.

²³ Platon'un ideal devlet kurgusunun esasında bilginlerin veya seçkinlerin aristokrasisi vardır. O bunu, "başa filozoflar geçmez ya da baştakiler felsefe yapmazsa, insanlığın acıları sona ermeyecektir" şeklindeki ifadeleriyle vurgulamaktadır. Bk.: Platon, *The Republic*, (İng. çev.: Desmond Lee), Penguin Books, İkinci Baskı, London 2007, s. 191-192.

²⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 127-130; a.mlf., *Fusulü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev.: Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üni. Yay., İzmir 1987, s. 50; De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (çev.: Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 87; H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Cem Yay., İstanbul 1993, s. 80; İbrahim Madkour, 'Al-Fârâbî', *A History of Muslim Philosophy* adlı eser içinde, c. I, s. 463.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 122-126 ; Ayrıca bk.: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (Çağdaş Arap Düşüncesi, çev.: Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 32; Roger Arnaldez, 'Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)', *Uluslar arası İbn Türk*,

Filozof, faziletli devletin dışında kalan devlet şekillerini değerlendirirken özellikle cahil devlet şeklinde, konumuzla ilgili bilgiler vermektedir. Bu konuya geçmeden önce mükemmel olmayan şehirlerin nasıl ortaya çıktığı veya çıkacağı meselesine de kısaca değinmek gerekmektedir. Faziletli şehirden (devlet) cahil, fasik veya sapık şehre nasıl geçildiği konusunu Fârâbî bir benzetmeyle açıklar: Filozof burada *nevâib-nevâbit* (türediler-belahlılar) adını verdiği kimselerin faziletli şehir içinde yaşayabileceklerini ancak onların zararlı faaliyetler içinde olduklarından bahsetmektedir. Bu gibi kimselerin faziletli şehir için, karamut buğday tarlası için ne ise, bunların da o olduğunu vurgulamaktadır. Fârâbî, aynı zamanda nebat kökünden gelen bu nevâbitin, zararlı otlar misali, kötü veya gayri-meşru birleşmeler sonucu doğan bozuk tabiatlı çocukların oluşturduğu bir grup olduğunu belirtir ve onların şehrin bozulmasına sebep teşkil ettiğini öne sürer. Fârâbî'nin, kendi zamanında, günümüzdeki kadar yaygın olmasa da, böyle bir hususa dikkat çekmesinin önemli bir tespit olduğunu düşünmekteyiz. Filozofun faziletli şehrin devamlılığı için vurgu yaptığı konu, ailedir. Fârâbî'nin faziletli şehrin bekası ve toplumun huzuruyla ilgili olarak *nevâbit* meselesine değinmesi, konunun devlet-toplum nazarında ne kadar hassas olduğunu göstermesi açısından önemlidir.²⁶

Fârâbî'nin demokrasi hakkındaki görüşleri, onun cahil devleti değerlendirdiği bölümlerde karşımıza çıkmaktadır. Ona göre cahil devlet, sakinleri gerçek mutluluğu bilmeyen ve ona ulaşmak için çaba göstermeyen bunun yanında hayatın aldatıcı zevklerine kapılmış kimselerden oluşan devlettir. Bunlar şahsi selamet yahut korunma, (plutokrasi devletinde olduğu gibi) servet, (timokraside olduğu gibi) şeref, (tiranlıkta olduğu gibi) istila, (bayağı-erdemini yitirmiş devlette olduğu gibi) zevk, (demokraside olduğu gibi) hürriyet ve sorumsuzluk gibi şeylere düşkündürler. Platon'un da kötü yönetim şekli olarak zikrettiği timokrasi, oligarşi, demokrasi gibi devlet şekillerinin aynı şekilde Fârâbî tarafından da kötü olarak nitelendirildiğine şahit olmalıyız.²⁷

Aslında Fârâbî yaşadığı bölgede demokratik bir idareyle karşılaşmış değildir. O daha çok Platon'u örnek alarak demokrasi hakkında kendi görüşlerini serdetmeye çalışır. Fârâbî, *el-medînetü'l-cemâ'îyye* olarak da isimlendirdiği demokratik idare şekliyle ilgili şunları zikreder: "Bu devlette yaşayan herkes,

Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (Ankara 9-12 Eylül 1985) adlı eser içinde, (çev.: Kenan Gürsoy), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Sayı: 42, Ankara 1990, ss. 119-138.

²⁶ Fârâbî, bu grubu *el-Medînetü'l-fâzıla*'da *nevâib* şeklinde isimlendirir ve onlar hakkında herhangi bir malumat vermez. Fakat *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ise *nevâbit* diye adlandırdığı bu grup hakkında biraz daha detaylı bilgi verdiğini görmekteyiz. Faziletli şehre zıt olarak o şehirde yaşayan bu tip insanların diken gibi faydalı olmadığını bilakis ekilmesi ve dikilmesinin zararlı olduğunu belirten Fârâbî, yine bu toplumda hayvani duyguları ön planda olan (behîmiyyûn) insanlar da vardır. Bunlar tabiatları icabı medeni olamayacakları gibi, onlardan medeni bir topluluk da asla çıkmaz. Bk.: Fârâbî, *Kitâbu ârâî ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 131; a.mlf., *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 87; Krş.: Platon, *age*, s. 279-280.

²⁷ Fârâbî, *age*, s. 131-133; a.mlf., *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 93 vd.; Krş.: Platon, *age*, s. 275 vd.

öncelikle nefsinin zebunu olmuş ve her istediğini yapan kimselerdir. Herkes birbirine eşit olup, özde hiç kimse bir diğerinden üstün değildir. Bu yönüyle her birey demokratik sistemde istediğini yapmakta hürdür. Hiç kimsenin başka biri üzerinde baskı kurmaya hakkı yoktur. Böyle bir toplumda çok farklı huylar ve zevkler vardır. Bunları saymak da mümkün değildir. Demokratik devlet öyle bir idare şeklidir ki, burası farklı özelliklerin bir araya geldiği, aşağılık bir kimseyle şerefli bir kimsenin bir arada olması gibi, hakikatte yöneten ve yönetilen diye bir ayırımın olmadığı yerdir. Çünkü bu gibi hususların, onların nazarında pek fazla önemi yoktur. Onlar için önemli olan, hürriyetin ve isteklerine göre yaşama duygusunun bu devlette yaşayan kimselerde hâsıl olmasıdır.”²⁸

Fârâbî'nin demokratik devlet anlayışıyla ilgili ortaya koyduğu yukarıdaki ifadelerinde, onun özellikle sınırsız hürriyet anlayışı ve bunun neticesinde de her istediğini yapma arzusu gibi özelliklerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Filozofun burada karşı çıktığı salt özgürlük değildir. Kanaatimizce onun sınırsız hürriyetle asıl vurgulamaya çalıştığı şey; demokratik toplumda bireye verilen aşırı özgürlüğün, daha çok arzu ve istekler konusunda kullanıldığı olsa gerek. Ayrıca bunların arasında iyiden yana yapılan tercihlerin genel bir eğilimi oluşturmadığı, dahası seçme özgürlüğünün bir ilke olarak kabul edildiği, fakat kötü olanın dışta bırakılmadığı olabilir. Yoksa tekrar ifade edecek olursak, Fârâbî'ye göre özgürlük, doğrudan olumsuz bir değer olarak düşünülmemesi gerekir.²⁹ Filozofun demokratik idare şekline yönelik eleştirilerinde öne çıkan aşırı özgürlük ve kadın gibi konulardır.³⁰

Fârâbî, demokratik idare şeklinin iyi bir yönetim tarzı olmadığını anlatırken, onun bu idarede devlet başkanlığının önemsizleştirildiği, iyi ve kötünün aynı seviyede değerlendirildiği gibi hususlara dikkat çekmektedir. Fârâbî'nin demokrasiye yönelik eleştirilerine bakıldığında, onun Platon ve Aristo'dan farklı düşünmediği aşikârdır. Yine filozofun demokrasiyi tenkit ederken, bu sistemde bilgi ve bilgeye önem verilmemesi onun demokratik idare tarzının iyi bir yönetim tarzı olmadığına dair bahsettiği özellikler arasında yer almaktadır.

²⁸ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 99-101.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk.: Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s. 70 vd.

³⁰ Filozof daha önce de belirttiğimiz gibi, bu konulara toplumun mutluluğunu temel alarak yaklaşmakta, bireyin her istediğini yapma anlamındaki özgürlüğe ve kadına sadece nefsanî istek ve arzular sebebiyle değer vermeye karşı çıkmıştır. Yoksa Fârâbî'nin salt özgürlük aleyhtarı veya kadına yönelik menfî tutumu olduğunu söylemek, filozof hakkında yapılmış bir yanlış değerlendirme olacaktır. Fârâbî, demokratik şehir halkının kadına karşı tutumunu da eleştirir. Demokratik şehirde halk, arzularının esiri oldukları için kadınlara önem verirler ve kötülük onların nazarında güzeldir. Onlar şehvetlerine düşkünlüğü sebebiyle bunları aşağılık ve bayağılık olarak görmezler. Yine bu halkın çoğu, yaptığı her şeyi kadınlara güzel görünmek ve onların yanında saygınlık kazanmak için yapmaktadırlar. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı bu şehir halkında, kadınların erkekler üzerinde egemenliği söz konusudur. Özetle ifade etmek gerekirse; demokratik devlette erkekler, zor işleri kendi üzerlerine alarak kadınları bolluk ve rahat içinde yaşatırlar. Bk.: Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 103.

Çünkü Fârâbî'ye göre faziletli bir şehirde olması gereken en önemli şey, devlet başkanıdır (*er-reîsü'l-evvelî*)dir.

Demokratik devlet hakkında yapılan bu tür olumsuz yorumlara rağmen Fârâbî'ye göre, diğer cahil şehirlerin arasından bu şehir (demokratik şehir), en çok istenilen ve en mutlu olanıdır. Bu nedenle çeşitli uluslar oraya göç ederek yerleşir. İşte bu demokratik şehir, diğer bilgili şehirler içinde ileri derecede iyilik ve kötülüğü birlikte bulunduran bir şehir olup, burada farklı toplum veya sınıflardan farklı insanların oluşturdukları eşitlikçi bir ortamda erdemli kişilerin yetişmeleri mümkündür.³¹

Sonuç olarak Fârâbî'nin mutluluk merkezli 'Faziletli Devlet' nazariyesinin ideal bir proje olduğu zihinlerden uzak tutulmamalıdır. Hem devlet/şehir hem de 'İlk Başkan' teorisi, filozofun nazarında bir idealdir. Fârâbî'nin bu teorisi, bazı düşünürlere göre her ne kadar ütopya olarak görünüyorsa da, biz filozofun bu düşüncelerinin mümkünün bir dışı vurumu olduğu kanaatindeyiz. Onun devlet ve devlet başkanı hakkındaki görüşleri, ideal bir fikirdir, pekâlâ bunlar ulaşılabilir ve gerçekleştirilebilir şeylerdir. Tarihe bakıldığında bazı toplumlar için nice ütopya şeklinde sunulan teorilerin bugün gerçekte yaşandığına şahit olmaktayız. Örneğin Asr-ı Saadet, Müslümanlar için bir idealdir. Yine dört halife döneminin özellikle ilk iki halife (Hz. Ebubekir ve Ömer) idaresi yine bu minvalde değerlendirilebilir. Bu yüzden Fârâbî, Maverdî (ö. 450/1058), İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve onun gibi düşünürlere, kendi zamanlarındaki idari ve toplumsal çöküşe yönelik bu şekilde felsefi-teorik bir çözüm önerisi sunmuşlardır. Proje olarak da değerlendirilebilecek bu öneriye bütünüyle hayali veya ideal nazarıyla bakmak ne kadar doğrudur o da sorgulanması gereken bir başka husustur.³²

3. İbn Sînâ'nın Devlet ve Demokrasi Anlayışı

Meşşâî felsefesinin Fârâbî'den sonra en önemli temsilcisi İbn Sînâ (ö. 428/1037) siyasetle ilgili müstakil bir kitap yazmayı planlamışsa da maalesef bunu gerçekleştirememiştir. Filozofun siyasetle ilgili görüşlerini, daha çok *eş-Şifâ* adlı eserinin "el-İlâhiyyât" bölümünün onuncu makalesinde ve diğer metafizikle alakalı eserlerinde görmek mümkündür. Ancak İbn Sînâ'nın bu tür eserlerinde de siyaset, bütün ayrıntılarıyla ele alınmayıp, sadece metafiziği ilgilendirdiği kadarıyla incelenmektedir. Bundan dolayı filozofun siyaset konusundaki görüşlerini detaylı bir şekilde ortaya koymak mümkün değildir. İbn Sînâ'nın

³¹ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 100; Çilingir, *age.*, s. 69.

³² M. Aydın'a göre, Fârâbî'nin ideal devlet adamı ve ideal sitesi o derece statik ve katıdır ki onlar, pratik devlet adamları ve yöneticilerce ihmal edilmeğe mahkumdurlar. Onun mükemmel topluma dair nazariyesi gayet iyi formüle edilmiş ve orjinaldir. Fakat bu idealize etmede insan tabiatı göz ardı edilmiştir. Mehmet Aydın, 'Farabî'nin Siyaset Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı', *A.Ü.İ.F.D.*, c. 21, sayı: 1, Ankara 1973, s. 315; Mücahid ise Fârâbî'nin devlet hakkındaki düşüncelerinin tamamen idealist (ütöpik) olmadığını da ifade eder. O, filozofun görüşlerinin, *ideal-pratik veya felsefi-pratik* şeklinde değerlendirilebileceğini söyler. Bk.: Mücahid, *age.*, s. 69.

siyaset anlayışına ulaşmak için onun metafizik konusundaki düşüncelerini irdelemek gerekmektedir.³³

Selefi Fârâbî gibi (Platon ve Aristo'da olduğu gibi) insanı sosyal bir varlık olarak değerlendiren İbn Sînâ, siyaset felsefesini bu düşünce üzerine kurmaktadır. Toplum içinde insanların birbirlerine muhtaç olduğunu, iş bölümü yapmaları gerektiğini belirten filozof, bundan dolayı da insanların şehir ve topluluk oluşturmak zorunda olduğunu vurgular. İbn Sînâ'ya göre toplu halde yaşamamanın bir diğer getirisi de ortaklaşmadır. Ortaklaşma ise bir muamele yani karşılıklı ilişki demektir. İlişkide de bir yasa (sünnet) ve adaletin olması gerekir. Yasa ve adalet için ise, bir yasa koyucu ve adil bir kimse olmalıdır. İbn Sînâ'nın insan-toplum ilişkisi üzerindeki bu düşünceleri, onun doğrudan siyasetle ilgili görüşleri olmayıp, peygamberliğin ispatı için yaptığı temellendirmelerinin yansımalarıdır. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ nübüvvetin gerekliliği konusunda öne sürdüğü deliller ile bir anlamda peygamberin yönetiminin siyasal meşruiyetini de göstermeye çalışmaktadır. Filozof, insanların toplumda görüş ayrılığına düşmemesi ve orada adaletin tesisi için, yasa koyucunun ancak peygamber olması gerektiğini söyler. Çünkü peygamber ona göre hem teorik hem de pratik bakımdan insanların en üstünüdür.³⁴

İbn Sînâ, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareket ederek oluşturmaya çalıştığı siyaset teorisinde, yapılması veya yapılmaması gerekenler, aynı zamanda nassın ortaya koyduğu hususlardır. Kanun koyucu, emir ve yasakları sadece dünya mutluluğunu elde etmek için koymaz. İbn Sînâ'ya göre peygamberin vazifesi Yaratıcı'nın kendisine itaat edenlere mutluluk, isyan edenlere ise bedbahtlık veren bir son hazırladığını bildirmesidir. O halde filozofa göre, devlet başkanı da olan peygamber, toplumun her iki dünyada da mutlu olması için gayret gösterir. İbn Sînâ peygamberin insanların hem bu dünyadaki yaşayış biçimlerini hem de ahiretteki maslahatlarına uygun yönetimi sağlayan özel bir kişi olduğu üzerinde durmaktadır.³⁵

İbn Sînâ, kanun koyucunun (peygamberin) beşeri maslahatlarla ilgili ortaya koyduğu yasaları, güçlü bir yönetimle düzenlemiş olmasının bir zorunluluk olduğuna dikkat çeker. Bunun için de temel kaide, insanların Yaratıcı'ya ve ahireti bilmedeki devamlılıklarıdır. Peygamberin vefatından sonraki asırlarda, insanların yasaları (emir ve yasakları) unutmamaları için yaklaşık aralıklarla tekrarlanması gereken belli fiil ve amelleri yerine getirmeleri gerekir. Filozofun namaz ve oruç örnekleriyle anlatmaya çalıştığı bu ibadetlerin gündelik ve yıllık

³³ Ö. Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 106.

³⁴ İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillah, *Kitâbu'ş-şifâ-Metafizik II*, (çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 187-188; a.mlf., *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'yyi ve'l-ilâhiyye*, (haz.: Macid Fahri), Beyrut 1982, s. 338-339; Alper, *age.*, s. 108.

³⁵ İbn Sînâ, *age.*, s. 188-190.

olarak tekrarlanması, bu yasaların toplumda yerleşmesi ve işlevselliği açısından önemlidir. İşte filozofun, yasayla ilgili olarak onun tekrarlanma özelliği üzerinde durması da dikkatlerden kaçmaması gereken hususlardandır. İbn Sînâ'nın özellikle Kur'an'ın emir ve yasaklarına bütün bireylerin riayet ederek bunları yapmasının toplumun mutluluğuna da doğrudan katkı sağlayacağını düşünmektedir. Acaba İbn Sînâ'ya göre yasaların güçlendirilmesi için namaz, oruç gibi ibadetler yeterli midir?³⁶

İbn Sînâ, bu soruya yasaların güçlendirilmesi ve yayılması için sözü edilen ibadetlerle başka maslahatların (*mesâlih uhrâ*) birleştirilmesi gerektiği şeklinde cevap verir. Ayrıca ona göre, insanlar dünyevi menfaatleri için de bunu yapmaları gerekir. Filozofun bu hususlarla ilgili cihad ve hacc gibi Kur'anî emirleri örnek verdiğini görmekteyiz. İbn Sînâ'nın Kur'an'ın emirlerine yönelik bu ve benzeri rasyonelleştirme çabalarını eserlerinde görmek mümkündür. Onun bu konu hakkındaki görüşlerini, siyaset ve devlet anlayışı kapsamında değerlendirmeye çalıştığımız için fazla detaylandırmayacağız.³⁷

İbn Sînâ, bir şehrin ve o şehirde yaşayan insanların selameti için belli şartların yerine getirilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre yasa koyucunun yasa koymadaki ilk hedefi, şehri üç kısımda düzenlemek olmalıdır: *Yöneticiler, zanaatçılar ve askerler*. Bu grupların her birinde bir başkan belirlenmeli ve o başkanlardan son insana varıncaya kadar onları izleyen başkanlar sıralanmalıdır. Böylece şehirde belli bir düzen olur ve orada hiçbir insan atıl kalmaz. İbn Sînâ, şehrin nizamı ve insanların orada bir mutlu hayat yaşaması için herhangi bir maslahat içermeyen kumar, hırsızlık, zina gibi faaliyetlerin yasaklanması gerektiğini belirtir.³⁸

Devletin idarecisini peygamberle özdeşleştiren İbn Sînâ'ya göre, peygamberin kendisinden sonra yerine geçecek kişiye (devlet başkanı-halife) itaati farz kılması gerekir. Ona göre halife (devlet başkanı), yasa koyucu tarafından veya önde gelenlerin görüş birliğiyle (icma) belirlenmelidir. Filozof, devlet başkanı olan kişide olması gereken sıfatları şöyle sıralar: Bağımsız ve müstakil bir otoriteye, selim akla, cesaret, iffet ve iyi yönetim gibi üstün

³⁶ İbn Sînâ, *age.*, s. 191-192; İbn Sînâ'nın ibadetlerin kişisel-sosyal boyuttaki etkisine ilişkin açıklamalarına şu ayet örnek olarak verilebilir: "...Namaz (hakıyla kılındığı takdirde) insanı her türlü hayasızlıktan, ahlaksızlıktan, aklıseline aykırı bütün davranışlardan alıkoyar." (Ankebût, 29/45).

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-sifâ-Metafizik II*, s. 191-192.

³⁸ İbn Sînâ, *age.*, s. 192-194. İbn Sînâ'nın şehrin işleyişine ve orayı idare eden başkan hakkındaki ifadeleri, onun nasıl bir siyaset felsefesine sahip olduğu göstermektedir. Toplumun mutluluğu için idarecilerin alması gereken önlemlerden bahsetmekte, hatta onların insanların ortak yaşama katkısı olan sanatları öğrenmesine gerek bırakmayan, faizcilik gibi, meslekleri dahi yasaklaması gerektiğini, belirtmektedir. Bu ve benzeri Kur'anî hükümlerin kanun koyucu veya onu takip eden idareciler tarafından uygulanması gerektiğini vurgulayan İbn Sînâ'nın devlet felsefesinde, İslam dininin öğretilerinin merkezde yer aldığı çok net bir şekilde görülmektedir. Bkz.: İbn Sînâ, *age.*, s. 195-199.

değerlere sahip olmak, (peygamberin belirlediği) şeriatı herkesten iyi bilmek. İbn Sînâ bunların yanında devlet başkanının nass ile belirlenmesinin daha doğru olduğunu, çünkü bunun bölünmeyi, kargaşayı ve görüş ayrılıklarını önleyeceğini iddia eder.³⁹

Sayfa | 166 İbn Sînâ, öncelikle devlet başkanının (halifenin) yasa koyucu tarafından veya önde gelenlerin görüş birliğiyle (icma) belirlenmelidir, şeklindeki açıklamalarıyla dört halifenin idareye gelme usulünü tasdik etmektedir. Ayrıca o, halifenin nassla tayininin de doğru olacağı yönünde görüş belirtmektedir.⁴⁰ Kanaatimizce filozofun böyle bir görüş serdetmesinin sebebi, seçimin veya buna benzer bir yapının toplumda huzuru bozacağı endişesi olabilir. Filozofun devlet başkanı (halife) olmak için sıraladığı şartlara bakılacak olursa, bunların rastgele özellikler olmadığı görülecektir. Yine onun devlet başkanında bulunması gereken özellikler içerisinde akla ve iyi yönetime vurgu yapması da bir başka önemli noktadır. Çünkü devleti idare eden kişide olması gereken ilk özellik akl-ı selimdir. Sadece akla sahip olma değil de, aklın doğru bir şekilde kullanılması gerektiğini ifade eden selim akıl aynı zamanda felsefe eğitimiyle de alakalıdır. Felsefenin kişiye doğru düşünme yollarını öğrettiği dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın burada bir anlamda Fârâbî'nin filozof devlet reisi öğretisini takip ettiği görülmektedir. Ayrıca filozofun, iyi bir yönetimi de devlet başkanı için vazgeçilmez bir özellik olarak sayması, akl-ı selimle ilgili ifade edilenleri destekler mahiyette olduğunu belirtebiliriz. Neticede iyi bir yönetimin olması için kişide salim bir aklın olması, ön koşul niteliği taşımaktadır.

İbn Sînâ'nın devlet anlayışını oluştururken onun yaşadığı dönemi göz önünde bulundurmaya çalıştığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Filozofun siyaset felsefesinde, Fârâbî'nin tasavvur ettiği model şehir/devlette olduğu gibi bir ideal devlet fikri yoktur. Ayrıca Fârâbî'nin devlet anlayışı üzerinde, Platon ve Aristo'nun öğretilerinin belli bir ağırlığı olduğu muhakkaktır. Fakat İbn Sînâ'nın siyaset felsefesinde İslami öğeler daha baskındır. Filozofun devlet başkanı ve kanun koyucunun nelere dikkat etmesi gerektiği yönündeki ifadelerine bakıldığında, onun Kur'an'ın öğretilerinden hareket ettiği çok net bir şekilde görülmektedir.⁴¹ İbn Sînâ'nın siyaset felsefesinin, Fârâbî'de olduğu gibi, sadece bu dünya ve maddi şeylerle ilgili öğelerden oluşmadığı bir diğer önemli husustur. Yani filozofun siyaset düşüncesinde, bireylerin yasalara riayet ederek toplumsal

³⁹İbn Sînâ, *age.*, s. 200.

⁴⁰ İbn Sînâ'nın bu ve benzeri fikirlerinden hareketle filozofun Şîî olduğunu belirten müellifler de vardır. Bu konuda örnek için bk.: H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev.: Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., İstanbul 1986, s. 171.

⁴¹ Burada İbn Sînâ'nın, özellikle devlet başkanının Kur'an'ın emirleri ve yasaklarını uygulaması gerektiğine yönelik (namaz, oruç, kumar ve faizin yasaklanması gibi) ifadeleri örnek olarak verilebilir. Ayrıntılar için bk.: İbn Sînâ, *age.*, s. 200 vd.

huzuru sağlama ve böylece her iki dünya mutluluğuna ulaşma fikrinin daha hakim olduğu görülmektedir.

İbn Sînâ'nın devlet anlayışında dikkat çeken bir başka husus, Fârâbî'nin diğer idare şekilleri konusunda yaptığı eleştirilere rastlanmamasıdır. Bundan dolayı filozofun demokrasi hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir görüşünün bulunmadığını söyleyebiliriz. Fakat onun devlet başkanı seçiminde nassa yer vermesi, İbn Sînâ'nın, demokrasinin vazgeçilmezlerinden olan kişilerin kendi kendini idare etme özelliğine, zıt bir tavır takındığı izlenimi vermektedir. Buna karşın İbn Sînâ'nın halifenin belirlenmesi konusunda ileri sürdüğü önde gelenlerin icması, günümüz demokrasilerindeki seçilmişlerin (meclis) takdiriyle iş yapmasını çağrıştırmaktadır. Kısaca İbn Sînâ'nın devlet idaresi şekli, kendi döneminin yaşadığı şartlara uygun olarak hilafettir. Ayrıca o, devlet başkanı konusunda bilgili olmaya vurgu yapması, Fârâbî'nin aynı konuda filozof olma özelliğine yaptığı vurguyla paralellik göstermektedir. İbn Sînâ'nın siyaset felsefesini yansıtan müstakil bir eserinin olmaması da onun konu hakkındaki görüşlerini etraflı bir şekilde değerlendiremeyişimizin temel sebebidir. Bu durumun gözden uzak tutulmaması gereken bir husus olduğu da aşikardır.

4. İbn Rüşd'ün Devlet ve Demokrasi Anlayışı

Meşşâî felsefesinin en önemli temsilcilerinden ve Aristo'nun eserlerini kendi doktrinine bağlı olarak şerhettiği için “eş-şârih” olarak bilinen İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) devlet anlayışı hakkında öncelikle dikkati çeken şey, Platoncu ve İslami öğelerin ağırlığıdır.⁴² Bundan dolayı onun ideal devlet düşüncesinin temelinde kısmen felsefi veya Platonik kısmen de teolojik veya İslami unsurlar olduğu söylenebilir. Aristo şarihi olarak bilinen İbn Rüşd'ün, Aristo'nun *Politics* kitabı yerine Platon'un *the Republic* adlı eseri üzerine şerh yazması dikkat çekicidir.⁴³ Her ne kadar filozofun siyaset felsefesi Platon'ncü öğeler taşımaktaysa da, Platon'nun idealleştirdiği devletin ütopya olmasına karşın İbn Rüşd'ünki daha reel bir karaktere sahiptir. Ayrıca İbn Rüşd'ün diğer konulardaki akılcı yaklaşımını siyaset öğretisinde de görmek mümkündür. O, hukukun, devletin, halifelikğin esaslarını yalnız akıldan çıkarmaya çalışmaktadır.⁴⁴

İbn Rüşd de selefleri gibi devletin gerekliliği meselesinde insanın toplumsal varlık olma yönünü önceleyerek konuyu temellendirir. Ona göre, insan için toplumsal yaşam nasıl gereklilik ise, aynı şekilde insan, ahlaki erdemleri de

⁴² İbn Rüşd ve felsefesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2012.

⁴³ Macid Fahri bunun sebebinin de İbn Rüşd'ün Aristo'nun bu önemli kitabına ulaşamaması olduğunu belirtir. Bk.: Macid Fahri, “The Devolution of the Perfect State: Platon, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun’ *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* adlı eser içinde (edit.: Macid Fahri), Variorum Publishing, Great Britain 1994, X, s. 89-90.

⁴⁴ H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Cem Yay., İstanbul 1993, s. 194.

ancak toplumla birlikte yaşayarak öğrenebilir. İbn Rüşd, insan ile hayvan arasındaki temel ayrım noktasının, insanın sosyal varlık olmasından kaynaklandığına dikkat çeker. O, buradan hareketle insanın devletsiz yaşamasının imkansızlığını savunur. İnsan, en yüce mükemmeliğe ancak ideal devlette ulaşabilir. Herhangi bir siyasi topluluk dışında insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını bile devam ettirmesi mümkün değildir.⁴⁵

İbn Rüşd, insanın toplumda yaşama ve devletsiz yaşayamama zorunluluğunu vurgularken, ayrıca toplumda yöneten ve yönetilen şeklinde grupların olmasının da tabii bir kural olduğunu belirtir. Filozof, böyle bir farklılığın da ayrı sınıfların oluşmasına yol açtığını ve böylece ortaya devletin çıktığını belirtir. İbn Rüşd'e göre, diğer Müslüman düşünürlerde olduğu gibi, devletle insan ruhu arasında paralellikler vardır. Kişinin erdemli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin nazarî hikmetin hakimiyeti altına girmesi gerektiği gibi, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerekir.⁴⁶

İbn Rüşd'e göre dört halife dönemindeki devlet idaresi, Platon'un *The Republic* (Devlet) adlı eserinde sunduğu ideal devlet modelidir. Fakat daha sonra Muaviye bu düzeni bozmuştur. Filozof, Muaviye idaresini, Platonnik terimle ifade etmek gerekirse, *'Timokrasi'* olarak niteler. Bu sistemde hikmetin yerini şan, şeref almış ve bu, devletin veya devleti idare edenlerin hedefi haline gelmiştir. Zaten bu sistemin neticesi o devletin yıkılmaya doğru gitmesidir. Nitekim Muaviye ile birlikte İslam devletinin esasları yıkılmaya başlamış ve her yerde kargaşalar zuhur etmiştir.⁴⁷ Burada İbn Rüşd'ün hulafâ-i râşidîn idaresi ile Platon'nun ideal devlet modelini birbirine benzetmesi dikkat çekicidir. Rosenthal'e göre İbn Rüşd'ün bu analogisi, sadece basit bir benzetmeden ibaret olmayıp, bunun İslami düşünce ve pratiğinin Yunan siyasi fikriyatını tanımasının bir sonucu olduğudur. Bu da, İslam dinini mutlak bir otorite olarak kabul eden sünni bir Müslümanın bakış açısıyla Yunan düşüncesini okumak anlamında, İbn Rüşd'ün siyaset felsefesindeki önemli bir eğilimini göstermektedir. Kısaca

⁴⁵ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Telhîsü's-siyâse li Eflâtân*, (İngilizce'den Arapça'ya çev.: Hasan Mecid el-'Âbidî- Fâtıma ez-Zehabî), Beyrut 1998, s. 67-68. Bu esere bundan sonra *'Telhîs'* şeklinde atıfta bulunulacaktır.; Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 68.

⁴⁶ Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd', *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 266.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl-el-Keşf an minhâci'l-edille*, (Felsefe-Din İlişkileri, haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2004, s. 41 (Giriş bölümü); Fahri, *agm.*, s. 90; E.I.J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. 15, sayı: 2 (1953), s. 249-250.

filozofun ideal devlet anlayışının özünü, dört halifeyi referans göstererek, dinin hukukla şekillenmiş bir idare olması gerektiğidir.⁴⁸

İbn Rüşd'e göre ideal devlet⁴⁹ İslam dininin hükümleri (Şeriat), *imâm* veya *emîru'l-mü'minîn* diye adlandırılan ideal yönetici üzerine bina edilmelidir. Burada filozofa göre dini hukuk, insanlar tarafından yapılan genel hukukun çoğunu da içermektedir. Dini hukuk, Müslüman devletin kanunlarını oluşturur ve bu hukuk vatandaşların mutluluğunu yerine getirmeyi hedefler. Burada devletin ve devlet başkanının üstünlüğü, onun dinle irtibatlı olmasından ileri gelmektedir. İbn Rüşd'e göre, Fârâbî'de olduğu gibi, ideal devlet başkanı, şahsında filozofun, kralın, kanun koyucunun ve imamın özelliklerini ve fonksiyonlarını birleştiren kişidir, bu da bir peygamber olmalıdır. Ayrıca filozofa göre, hikmet, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşma yeteneği gibi özelliklere sahip yöneticinin başkan olduğu devlet erdemli devlet sayılmaktadır.⁵⁰

İbn Rüşd, kendi döneminde gerçekleşen yanlış uygulamalardan hareket ederek diğer idare şekilleri hakkında fikir beyan etmektedir. Muaviye'yi örnek vererek tenkit ettiği timokrasiden başka, oligarşi, demokrasi ve despotizm şeklindeki yönetimleri de kısaca şöyle değerlendirir. Aslında bu idare şekilleri zamanla birbirlerinin yerine geçme özelliği de gösterirler. Ona göre oligarşide para sevgisi daha ön plandadır. Demokraside, paranın yerini hürriyet sevgisi almıştır. Despotizmde ise, güce karşı meyilli olma hakimdir. Bütün bunların içinde zenginlik tutkusu, en kötü bir konumda bulunmaktadır.⁵¹

İbn Rüşd'e göre demokrasi ile idare edilen şehirde ev, olması gereken ilk şeydir. Zaten şehir de bunun içindir. Bundan dolayı bu şehre, soy esasına göre kurulan 'aile şehri' (*el-medîne el-üsraviyye*) denilir. Bu şehirde herkes hürriyet hakkına sahiptir.⁵² Ona göre demokrasi, çeşitli yapıda olduğundan dolayı

⁴⁸Rosenthal, *agm*, s. 250; İbn Rüşd'ün dört halife dönemini idealize ederken, özellikle Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yıllık döneminden sonra Müslümanlar arasında yaşanan hadiseleri göz ardı ettiğini görmekteyiz. İslam dininin temel ilkeleriyle ille bağdaştırılamayan böyle bir dönemin tamamını İbn Rüşd'ün ideal devlet modeli olarak sunması bizce doğru bir yaklaşım değildir. Örneğin, Hz. Osman'ın, ehil olmadığı halde kendi akrabalarını devlet işlerinde vazifelendirmesi ve bir müddet sonra bu durumun halkta huzursuzluğa yol açması, meselenin İbn Rüşd'ün dediği gibi olmadığını gösterir. Bu yönüyle Hz. Osman'ın akrabalarını iş başına getirmesi bizlere bir yönüyle timokrasia idaresini de hatırlatmaktadır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001.

⁴⁹ İbn Rüşd ideal devlet ve devlet başkanı anlayışını Hz. Peygamber, dört halife ve Murâbitlar'ın ilk yöneticisi Yusuf b. Taşfin dönemiyle somutlaştırırken, o, erdemli devletin tarihi süreç içinde en az iki defa yaşandığına dikkat çeker. Bu da filozofa göre ideal devletin gerçekleşmesinin mümkünatını göstermektedir. İbn Rüşd'ün bu görüşüyle selefi Platon'dan ayrıldığını söyleyebiliriz. Nitekim Platon'un ideal devlet projesi, henüz tarih sahnesine çıkmış değildir. Bu konuda ayrıntılar için bk.: Şulul, *age.*, s. 192 vd.

⁵⁰ Rosenthal, *agm*, s. 259 vd.; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991, s. 254; Karlığa, *agmd.*, s. 266.

⁵¹ Fahri, *agm*, s. 90-91.

⁵² Câbirî, Muhammed Âbid, *İbn Rüşd-Sîretün ve fikrun*, Dirâsâtu'l-Vahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1998, s. 253.

herhangi bir idare şeklini üretebilse de, onun doğal çocuğu despotizmdir. Demokratların aşırı özgürlük anlayışlarına göre insanlar, özellikle varlıklı sınıf, onların en iyisi olan popüler bir kahramana dönüşür. Bu kişi, insanlara hizmet etme yerine kendisine hizmet eder ve o, elindeki güce yoğunlaşır, halkı emri altına alır ve halkın zenginlerini soyar. İbn Rüşd demokrasinin despotizm, tiranlık veya başka bir idare şekline dönüşümünü, yaşadığı dönemde devlet başkanı olan kimselerin uygulamalarından örnekler vererek açıklar. Bu bağlamda İbn Rüşd özellikle dört halifenin 'faziletli idaresi' ile timokrazi arasına bir sınır koymaktadır. İdarenin ilk defa bozulmasının da, daha çok Emeviler'in başlangıcında olduğuna dikkat çekmiştir.⁵³

İbn Rüşd, demokraside herkesin istediğini yapabilme hürriyetine sahip olabildiğini söyleyerek, böyle bir idarenin ideal şehrin yapısına aykırı olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Endülüs'te var olan devletlerin birçoğunun demokratik siyaset grubuna girdiğini belirtir. Onları doğru bir biçimde idare eden kimse, liderliğin gücüne sahiptir. Bu nedenle herkes, dilediği şeyi elde edebilir ve elde ettiği şeyi koruyabilir. İbn Rüşd'e göre demokratik idare şekli, diğer yönetimler arasında zarûret yönetiminden ortaya çıkan ilk yönetim şeklidir. Çünkü insan zorunlu ihtiyaçlarını giderdikten sonra arzuladığı şeyleri elde etmeye yönelir. Dolayısıyla demokratik şehir, başlangıç itibariyle zaruret üzerine kurulmuştur.⁵⁴

İbn Rüşd'e göre demokrasi idaresi, ilke olarak müstebid yönetimin karşıtıdır. Millete ait olması gereken mal-mülk ise, gerçekte yönetimi elinde bulduran aileye aittir. Bu yapı, İbn Rüşd'e göre, Endülüs kentlerinde görülebilir. Bundan dolayı yönetimdeki kimseler bu şartlarda tamamıyla müstebid bir hale gelirler. İbn Rüşd, bu görüşleriyle kendi zamanındaki küçük emirlikleri ve Murabıtlar'ı eleştirmektedir. Filozof, demokrasi yönetimi için yaptığı olumsuz eleştirilerin tamamının, yukarıda sözü geçen idarelerde görüleceğini ifade etmektedir.⁵⁵

İbn Rüşd, her idare şeklinin birbirine dönüşme şekli üzerinde dururken demokrasinin de bundan istisna tutulamayacağını vurgulamaya çalışır. Fakat İbn Rüşd, Platon'un aksine, demokrasinin, Fârâbî tarafından başlatılan Arap siyasi geleneğinde bir devlet olarak isimlendirilen "zorunlu şehir/devlet"den⁵⁶

⁵³ Ralph Lerner, *Averroes on Platon's "Republic"*, Cornell University Press, Ithaca and London 1974, s. 133 (Fahri, *agm.*'den naklen, s. 91). İbn Rüşd, demokratik yönetimde insanların birtakım haklarını teminat altına alacak yasaların çıkarılması gerektiğini belirtir. Bu yasalar sırasıyla ikamet edecekleri mekanları, yiyecekleri gıdaların seçimi, ticaret ile insanların istek ve arzularıyla ilgili olmalıdır. Bk.: İbn Rüşd, *Telhis*, s. 105

⁵⁴ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 186; Şulul, *age.*, s. 208.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Averroes' Commentary on Platon's Republic*, (edit.: E. I. J. Rosenthal), Cambridge 1956, s. 215; Şulul, *age.*, s. 210.

⁵⁶ Fârâbî'ye göre şehir bazen zarûfî bazen de faziletli olur. Zarûfî (veya en küçük) şehir, ferdlerinin karşılıklı yardımları, sadece, insanın varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için zarûfî

meydana geldiğini iddia eder. Zaten bu da siyasi organizasyonun en temel formudur. Bu 'zorunlu şehir/devlet', doğal olarak ortaya çıkan ilk şehir/devlettir ve ondan da demokrasi gelişir ve büyür.⁵⁷

Özetle ifade etmek gerekirse, İbn Rüşd'ün devlet anlayışında Platon'un etkisi çok net bir şekilde görülmektedir. Fakat İbn Rüşd'ün devlet idaresi ve devlet başkanı ile ilgili görüşlerinde dini öğretilerin belli bir yerinin de olduğu muhakkaktır. Filozofun özellikle idare şekillerinin birbirine evrilebilme özelliği ile ilgili açıklamaları, Aristo'nun yönetim şekline daha çok kanunların nasıl uygulanacağına dair vurgulamalarını hatırlatmaktadır.⁵⁸

İbn Rüşd'ün idare şekillerinin birbirine evrilmesi örneğini modern dönemde de görmek mümkündür. Özellikle 11 Eylül hadisesinin akabinde Amerika başta olmak üzere diğer Batı'lı devletlerin Ortadoğu ve Afrika ülkelerine demokrasi getirme yönündeki teşebbüsleriyle,⁵⁹ bunun aksine diktatörlüğü getirmesi bunun en canlı örneğini teşkil etmektedir. Yine Batı'lı devletlerin sözde demokrasi savunuculuğu yapıp, pekçok ülkeyi idare eden dikta rejimlerini desteklemesi de İbn Rüşd'ün belirttiği bu evrilmenin pratiğe yansımalarıdır. Bu da, demokrasi veya başka bir idare şeklinin bizatihi kendisinin iyi ya da kötü olmasının çok da önemli olmadığını göstermektedir. Asıl olan ise, insanların hangi idare şeklinde kendilerini daha huzurlu hissettikleri ve kendilerine adaletle muamele edilip edilmediği konusudur. Buna, geçmişte saltanat ile idare edilen Osmanlı Devleti ile günümüzde idare şekli meşruti krallık olan İngiltere örnek olarak gösterilebilir.

SONUÇ

Meşâî filozofların devlet ve demokrasi anlayışlarına genel olarak bakıldığında, kendi içlerinde yer yer paralellikler görülse de, aslında her filozofun kendine has bir devlet ve idare şekli görüşü olduğu görülmektedir. Fârâbî, Müslüman siyasi geleneğinde ortaya koyduğu devlet ve devlet başkanı

olan şeyi elde etmeye hasredilen şehirdir. Bk.: Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî-Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s. 38; Câbirî buradaki şehirden maksadın orasının yeri, arazisi veya buna benzer şeyler değil, bilakis asıl maksadın o şehrin halkı olduğunu vurgular. Ayrıntılı bilgi için bk.: Câbirî, *age.*, s. 243.

⁵⁷ Lerner, *age.*, s. 128. (Fahri, *agm.*, s. 94'ten naklen).

⁵⁸ Kâmrân Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1964, s. 85-86; Platon ve Aristo'nun perspektifinden Antik Yunan felsefesine genel olarak bakıldığında, Monarşinin/Krallığın sapması tiranlık, Aristokrasi'nin sapması oligarşi, siyasal yönetim ya da çoğunun anayasal egemenliğinden sapması demokrasi olarak nitendirilmektedir. Tiranlık, oligarşi ve demokrasi bu üç idare şeklinin hiçbiri bütün toplumun yararını/iyiliğini amaçlamaz. Bunlar, Aristo'nun da vurguladığı gibi bazen iyi/doğru olabildiği gibi, bazen de yanlış olabilmektedir. Bk.: Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 21.

⁵⁹ Bu konuda örnek olarak bkz.: Katerina Dalacoura, *Islamist Terrorism and Democracy in the Middle East*, Cambridge University Press, USA 2011; Sait Yılmaz, 'Orta Doğu'ya Demokrasi Getirmek', *International Journal of Economic and Administrative Studies*, Year: 3, No: 5, Summer 2010, pp. 63-82.

projesiyle bu konuda bir ilki gerçekleştirmiştir. Onun idealize ettiği devlet, her ne kadar Platon ve Aristo felsefesinin izlerini taşıyor olsa da, içinde İslami öğeleri ve bazı gerçeklikleri barındırması açısından önemini daima muhafaza etmektedir. İslam düşünce geleneğinde ilk defa Fârâbî'nin özellikle *el-Medînetü'l-fâzıla*'da somutlaştırdığı devlet veya siyaset felsefesi, bütünüyle ütopyik özellikler taşımamaktadır. Çünkü her ütopya, az-çok bir takım hakikatleri de içermektedir. Ayrıca Fârâbî, yukarıda adı anılan eserde, siyaset anlayışını salt siyasi unsurlarla sınırlamamış, siyaseti ontoloji, metafizik ve epistemoloji ile bağlantılı değerlendirmiştir. Bu yüzden filozofun devlet anlayışı, onun bilgi, metafizik ve ahlak görüşlerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Yine onun demokrasi hakkındaki düşüncelerinde, bu idare şeklinin ideal bir yönetim tarzı olamayacağını vurguladığı görülmektedir. Bunun sebebi olarak, her bireye verilen aşırı özgürlük, bilgi ve bilgeliğin değersizleştirilmesi ve devlet başkanlığına gereken önemin verilmemesi gibi özellikler sayılabilir.

İbn Sînâ'nın siyaset felsefesine dair bir eseri yazamamış olması gerçekten ilim dünyası için bir şanssızlıktır. Bu yüzden filozofun devlet ve demokrasi hakkındaki görüşlerini değerlendirmenin zor olacağı açıktır. Fakat şu kadarını ifade etmek gerekir ki, İbn Sînâ felsefesinde devlet ve devlet başkanına bakışın, selefi Fârâbî'ye nazaran, daha reel olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Yine onun devlet ve devlet başkanı anlayışını nübüvvetle açıklaması bir diğer önemli husustur. Ayrıca İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerinde Kur'an'ın getirdiği emir ve yasakların pratik hayata yansıtılması gerektiğindeki ısrarı, onun siyaset felsefesinde neyi öncelediğini daha iyi göstermektedir.

Platon'un *The Republic* (Devlet) üzerine yazdığı şerh üzerinden siyaset felsefesini geliştiren İbn Rüşd'ün devlet-demokrasi konusunda en dikkat çekici görüşünün, bütün idare şekillerinin birbirine dönüşebilme özelliği gösterebileceği anlayışı olduğu söylenebilir. Yine onun devlet görüşünü *hulafâ-i râşidîn* dönemiyle idealleştirmesi, bunun yanında diğer yönetim şekillerini gerek Muaviye gerekse kendi dönemindeki idarelerle eleştirel bir yöntemle değerlendirmesi İbn Rüşd'ün siyaset felsefesi açısından orijinal sayılabilecek yönlerdendir. O, peygamberde ideal devlet başkanını somutlaştırırken, bir yandan devlet başkanının nasıl olması gerektiğini göstermekte diğer yandan da Fârâbî'den itibaren oluşturulan peygamber-filozof idareci geleneğini takip etmektedir. İbn Rüşd'ün demokrasi ile diğer idare şekillerine karşı tutumunda fazla bir farklılık yoktur. Daha önce ifade edildiği gibi, bunların hepsi birbirine dönüşebilir. Filozof daha çok kanunların nasıl uygulandığı hususuyla ilgilenmektedir. Kısaca İbn Rüşd'ü devlet anlayışı bağlamında diğer Meşâî filozoflarından ayıran en önemli yön, onun kendi dönemindeki idare ve idarecilere yönelik yaptığı eleştirilerdir. Bu da siyaset felsefesi açısından ayrı bir önem arz etmektedir.

Toplumlar için devletin, sosyal hayatın vazgeçilmezlerinden olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Devletin idare şekli konusunda yapılan tartışmalarda daha çok şekiller öne çıkmaktadır. Her yönetim şeklinin toplumlara göre olumlu ve olumsuz yönleri olduğu müsellemidir. Önemli olan husus; idarenin şeklinden daha çok idarecilerin halkını gözeterek ne derece adaletli bir yönetim uyguladığıdır. Yönetimin adı ister hilafet ister demokrasi olsun, hangisinin iyi/kötü olduğu yargısı uygulamaya göre değişmektedir.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001.
- Alper, Ö. Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yay., İstanbul 2008.
- Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, (edit.: Stephen Everson), Cambridge University Press (Revised Student Edition), Great Britain 1996.
- Arnaldez, Roger, 'Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)', *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (Ankara 9-12 Eylül 1985)* adlı eser içinde, (çev.: Kenan Gürsoy), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Sayı: 42, Ankara 1990, ss. 119-138.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara 1996.
- Aydın, Mehmet, 'Farabi'nin Siyaset Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı', *A.Ü.İ.F.D.*, c. 21, sayı: 1, Ankara 1973.
- Aydınlı, Yaşar, 'Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk Başkan (er-Reîs el-evvel)" Kavramı', *U.Ü.İ.F.D.*, sayı:2, c. 2, yıl:2, Bursa 1987.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1964.
- Butterworth, Charles E., 'Ethical and Political Philosophy', *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* adlı eserin içinde, (edit.: P. Adamson-R. C. Taylor), Cambridge University Press, United Kingdom 2005.
- Câbîrî, Muhammed Âbid, *İbn Rüşd-Sîretün ve fikrun*, Dirâsâtu'l-Vahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1998.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999.
- Corbin, H., *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev.: Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., İstanbul 1986.
- Çilingir, Lokman, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yay.,Ankara 2009.
- Dalacoura, Katerina, *Islamist Terrorism and Democracy in the Middle East*, Cambridge University Press, USA 2011.
- Davutoğlu, Ahmet, 'Devlet', *DİA*, c. IX, İstanbul 1994.
- De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (çev.: Yaşar Kutluay), Ankara 1960.
- Dede, Münir, 'Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 40, Ankara 1999.

El-Ehwany, Ahmed Fouad, 'Al-Kindî', *A History of Muslim Philosophy* adlı eser içinde, (edit.: M.M.Sharif), Adam Publishers, I-II, Delhi 2001.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul, 1992.

-----, 'The Devolution of the Perfect State: Platon, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun' *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* adlı eser içinde (edit.: Macit Fahri), Variorum Publishing, Great Britain 1994.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, (tahk.: Elbîr Nasrî Nâdir), Beyrut 1986.

-----, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, (tahk.:Fevzi Mitri Neccâr), Beyrut, 1998.

-----, *Kitâbu tahsîli's-saâde*, (Haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu Hilâl, Beyrut 1995.

-----, *Fusulü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev.: Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üni. Yay., İzmir 1987.

-----, *İhsa'ül-ulûm*, (İlimlerin Sayımı, çev.: Ahmet Ateş), MEB. Yay., İstanbul, 1990.

-----, *Farabî'nin Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-Sa'ade)-Eflatun Felsefesi-Aristo Felsefesi)*, (çev.: Hüseyin Atay), A.Ü.İ.F. Yay., No: 115, Ankara Üni. Basımevi 1974.

Hançerlioğlu, Orhan, *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (*Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev.: Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İnsan Yay., İstanbul 1994.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut 1993.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-makâl-el-Keşf an minhâci'l-edille*, (*Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2004.

-----, *Telhîsu's-siyâse li Eflâtûn*, (İngilizce'den Arapça'ya çev.: Hasan Mecid el-'Âbîdî- Fâtıma ez-Zehebî), Beyrut 1998.

-----, *Averroes' Commentary on Platon's Republic*, (edit.: E. I. J. Rosenthal), Cambridge 1956.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh, *Kitâbu's-şifâ-Metafizik II*, (çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 187-188.

-----, *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabi 'iyyi ve'l-ilâhiyye*, (haz.: Macid Fahri), Beyrut 1982.

Karlığa, Bekir, 'İbn Rüşd', *DİA*, c. 20, İstanbul 1999.

Kaya, Mahmut, *Kindî-Felsefî Risâleler*, Klasik Yay., İstanbul 2006.

-----, 'Fârâbî', *DİA*, c. XII, İstanbul 1995.

Lerner, Ralph, *Averroes on Platon's "Republic"*, Cornell University Press, Ithaca and London 1974.

Madkour, Ibrahim, 'Al-Fârâbî', *A History of Muslim Philosophy* adlı eser içinde, (edit.: M.M.Sharif), Adam Publishers, I-II, Delhi 2001.

- Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, (Almanca'dan çev.: Mehmet Okyayuz), Epos Yay., Ankara 2002.
- Mücahid, Huriye Tevfik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, (çev.: Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul 2012.
- Najjar, Favzi M., 'Fârâbî'nin Siyasî Felsefesi ve Şiilik', (çev.: Mehmet Dağ), *A.Ü.İ.F.D.*, c. 20, sayı:1, Ankara 1972.
- Platon, *The Republic*, (İng. çev.: Desmond Lee), Penguin Books, İkinci Baskı, London 2007.
- Rosenthal, E. I. J., 'The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. 15, sayı: 2 (1953).
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Unwin University Books, London 1961.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2012.
- Şulul, Cevher, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991.
- Uyanık, Mevlüt, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, Cem Yay., İstanbul 1993.
- Yılmaz, Sait, 'Orta Doğu'ya Demokrasi Getirmek', *International Journal of Economic and Administrative Studies*, Year: 3, No: 5, Summer 2010, pp. 63-82.