

komplolarına belagatli süslemeler olarak hizmet ediyor.⁶

Şüphesiz ki etiğin bir ideoloji olarak işletildiği günümüzde bu tür karanlık ya da daha doğrusu hakikate yakın sözleri çoğu kişi işitmeyecek ya da işitmemiş olmayı tercih edecektir. Sonuçta savaş etik olarak temellendirenlere karşı vicdana ya da ahlaka sarılarak “savaşa hayır!” diyenler de olacaktır. Oysa ister Kantçı bir paradigmaya sadık kalarak, ister postmodernizmin saf-larına katılarak, etik bir gerekçeyle “savaşa hayır!” diyelim, neye hayır denildiği bilinmedikten sonra “hayır”ın da pek bir anlamı olmayacaktır. Pek

moda olduğu için savaşı da etik hukuk ilişkisi bağlamında ele almaktan ziyade, yine “yasayı yapan otoritedir, hakikat değil”⁷ (*Autoritas, non veritas facit legem*) diyen Hobbes’a dönerek, hukuk siyaset ilişkisini kıyasıya tartışmanın tam zamanıdır; eğer savaş siyasi bir ilişkiyse ve Hobbes’un söylediği gibi savaş açma hakkı egemene aitse.⁸ Sonuç olarak etik gerekçelerle savaş açan egemene “vicdan” ve “ahlak” kavramlarıyla savaşı durdurması için yalvarmak yerine, onun savaş açmaya yönelik iştahını, onun karşısına siyasi bir bilinçle, siyasi bir güç olarak dikilerek kapatmak gerektir; eğer gerçekten savaşı durdurmak istiyorsak.

(6) Alain Badiou, “Felsefe ve Terörizme Karşı Savaş”, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, *Sonsuz Düşünce*, İstanbul: Metis içinde, 2006, ss.111-112.

(7) Hobbes’tan aktaran Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Enre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2002, s.38.

(8) Hobbes, savaş ilanı hakkının açıkça egemene devreder. Bu nokta için bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2004, ss.110-111.

Aristo Şârihi İbn Rüşd’ün Hukuk ve Siyaset Felsefesi

Muharrem KILIÇ

I. GİRİŞ

Ortaçağda Meşşâî okulun son temsilcisi ve Aristonun felsefesinin büyük şârihi ya da yorumcusu Endülüslü İbn Rüşd, sistemci bir filozof olması yönüyle hukuk ve siyaset felsefesine de akademik bir ilgiyle yönelmiştir. Bu akademik-filozofik ilgi, onun filozof kimliğinin yanı sıra bir hukuk bilgini olarak da ün kazanmasına imkan tanımıştır. Bu yönüyle İbn Rüşd’ün hukuk ve siyaset felsefesini konu edinirken onun Aristotelyen geleneğin son temsilcisi ve yorumcusu olduğu gerçeğini vurgulamamız gerekmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd’ün hukuk ve siyaset düşüncesinin şekillenmesinde onun filozof kimliğinin ve perspektifinin belirleyiciliği temel problematik alanı oluşturmaktadır. Bu yüzden İbn Rüşd’ün genel felsefi bakış açısının temel öncüllerinin ortaya konulması, onun hukuk ve siyaset felsefesine dair yaklaşımının etüt edilmesinde teorik bir önkoşul oluşturmaktadır.

Bu amaçla İbn Rüşd felsefesinin temel karakteristiklerinin öncelikle ortaya konulması gerekmektedir. Bu meydana, onun ait olduğu geleneğin içinden gelen aykırı yorumlara ve özgül tarihsel bağlama karşı felsefi etkinliğin meşruiyetine dair yaklaşımının ele

alınması zorunludur. Özellikle de din-felsefe ilişkisinin temellendirilmesi konusundaki İbn Rüşd’ün perspektifin ele alınması gereklilik arz etmektedir.

Burada öncelikle hukuk ve siyaset felsefesini konu edinecek olduğumuz filozofun kısa biyografisini sunacağız. Bu biyografik tanıtım, salt bir bilgilendirme işlevinin ötesinde ilgili düşünce yapısına dair arka plan analizine katkıda bulunacak veriler sunacağı kanısındayız. Daha sonra, İbn Rüşd’ün genel felsefesinin temel karakteristiklerini hukuk ve siyaset felsefesi bağlamında ortaya koymaya çalışacağız. Bu çerçevede sunumunun ardından spesifik olarak sırasıyla İbn Rüşd’ün hukuk ve siyaset felsefesinin dayandığı temel öncüllere yer vereceğiz.

II. İBN RÜŞD’ÜN BİYOGRAFİSİ

Ebü’l-Velîd künyesi ile anılan İbn Rüşd, Endülüs’ün (İspanya) en seçkin ailelerinden birinin çocuğu olarak 1126 yılında Kurtuba’da dünyaya gelmiştir. Dönemin bilim ve kültür merkezi olan Kurtuba kentinde yetişmesi ve eğitimi ni sürdürmesi, onun hayatını şekillendiren faktörlerden birisi olmuştur. Onun yaşamında temel tercihlerini belirleyici bir diğer faktör ise, mensup olduğu ailesidir. Bu seçkin aile, İbn Rüşd

(*) Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Öğretim Üyesi. muharremk@hotmail.com.

öncesi en az üç kuşak boyunca sürdürülen bir ilmi geleneğe sahiptir. Örneğin dedesi ve babası Kurtuba'da baş yargıçlık görevinde bulunmuş hukuk bilginlerindendir.

Aile geleneğini sürdürerek yargıçlık görevinde bulunması, İbn Rüşd'ün hayatında belki de dönüm noktası olarak değerlendirilebilecek olan bir görüşme sonrasında gerçekleşmiştir. Bu görüşme onun filozof İbn Tufeyl (öl. 1185) tarafından dönemin Muvahhidî emiri Ebû Yakub'a takdim edilmesi ile gerçekleşmiştir. Felsefeye ilgi duyan emir'in Aristo'nun eserlerini anlamada güçlük çekmesi sebebiyle bu eserlere ilişkin açıklamalar ya da yorumlar kaleme almasını istediği İbn Tufeyl, onu İbn Rüşd ile tanıştırmıştır. İbn Rüşd'ün felsefi birikimine hayranlık duyan emir, bu görüşmenin ardından onu önce İşbiliyye'ye yargıç, daha sonra 1171 yılında da Kurtuba baş yargıçlığı görevine getirmiştir.¹ Emir'in talebi doğrultusunda Aristo'nun eserlerini yorumlamaya başlayan İbn Rüşd, bu ilmi çabasının nedeniyle şârih (*commentator*) unvanını almıştır. İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerini büyük, orta ve küçük şerhler şeklinde üç ayrı formda kaleme almıştır. Aristo'nun eserlerine yazdığı bu şerhler aracılığıyla İbn Rüşd, kendi felsefi anlayışını ortaya koymuştur.²

Ancak Muvahhidî yöneticilerin İbn Rüşd'e olan ilgi ve saygıları 1194 yılından itibaren yerini, sonu sürgünle (1195) sonuçlanan bir anlaşmazlığa bı-

rakmıştır.³ Bu anlaşmazlığın gerekçeleri konusunda tarihi kaynaklarda farklı rivayetler söz konusu olmakla birlikte, emirin ona ve diğer felsefe ile ilgili olanlara, felsefeyi yasakladığı rivayeti zikredilmektedir.⁴ İbn Rüşd 1198'te emirin iade-i itibarda bulunarak tekrar yanına çağırıldığı Marakeş'te ölmüştür. Orada defnedilmesinden üç ay sonra cenazesi doğduğu şehir olan Kurtuba'ya götürülmüş ve aile kabristanlığına defnedilmiştir.

Hukuk eğitiminin yanı sıra, asıl ün yaptığı felsefe ve diğer akli bilimler - tıp, matematik vd. - alanında ciddi bir eğitim alan İbn Rüşd bu alanda öncü bir isim olmuştur. Hukuk ve tıp alanında görüşlerine başvuru önemli bir isim olan İbn Rüşd'ün çalışmalarından, tüm Aristotelyen bilimlere ilgi duyduğu veya aşına olduğu anlaşılmaktadır. Bir hukuk teorisyeni ve uygulayıcısı olarak İbn Rüşd'ün, karşılaştığı hukuki sorunların çözümlenmesinde akli ilimler alanındaki birikimine ve özellikle de tıp bilgisine başvurduğu görülmektedir. Akli ilimler ile dini ilimler arasındaki ilişkiye dair yaklaşımını ortaya koyacak biçimde İbn Rüşd, tıp ilmi ile din arasında bir çatışmanın söz konusu olmayacağını öne sürmüştür.⁵

Ancak İbn Rüşd'ün felsefi etkisi kendisini İslâm dünyasında değil, daha çok Batı Avrupa'da göstermiştir. İslâm dünyasında felsefi etkisinin olmayışı konusunda kaynaklarda yer alan bilgiler, felsefeye karşı olan genel olumsuz

tavırdan kaynaklandığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Öyle ki, İslâm dünyasında onun hemen hemen hiç öğrencisi ya da halefi olmadığı gibi, ismi kayda değer eleştirmenleri de söz konusu değildir. Diğer yandan onun, Batı'da bir çok takipçilerinin ve eleştirmenlerinin bulunduğu görülmektedir. Onun Batılı takipçilerinden şu isimleri zikredebiliriz; Maimonides, Siger de Brabant, Moses ben Tibbon, Levi ben Gerson, Albert the Great, St. Thomas Aquinas.⁶

III. FELSEFİ ARKA PLAN

İbn Rüşd'ün hukuk ve siyaset düşüncesinin felsefi arka planıyla ele alınmasının gerekliliği, onun hem bir filozof ve hem de bir hukukçu kimliğine sahip olması yönüyle ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd'e felsefi ve metodolojik bir bakış açısı sağlayan filozof kimliği, onun hukuk düşüncesine doğal olarak yansımıştır. Diğer yandan hukukçu kimliği de ona felsefeyi ve felsefi bakış açısını temellendirme imkanı tanımıştır. Nitekim İbn Rüşd, sahip olduğu bu iki kimliğiyle ortaya koyduğu yetkinlik düzeyini, *Faslü'l-Makâl* adlı eserinde hukuki bir çerçevede felsefenin meşruiyet zeminini kurarken yansıtmıştır. Bir hukuk bilgini olarak felsefeyi savunan İbn Rüşd, "yargıç cübbesiyle sorduğu soruları, 'filozof' cübbesiyle cevaplamıştır."⁷

Felsefe ile din arasında kurmaya çalıştığı ilişkide onun, yetkin bir biçimde temsil ettiği her iki kimliğini birbirini ile örtüştürdüğünü görmekteyiz.

Bu yüzden onun perspektifine derinlik kazandıran bu çift kimlikli yönü, onun hukuk felsefesinin ele alınmasında göz önünde bulundurulması gereken bir boyutu oluşturmaktadır. Bu bağlamda konu edilmesi gereken temel sorun, İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine getirmiş olduğu yaklaşım biçimidir. Aşağıda konu edileceği üzere, İbn Rüşd'ün bu ikisi arasında, 'arkadaş ve süt kardeş' metaforu ile kurmuş olduğu organik bağın bir gereği olarak, onun hukuk düşüncesi ile felsefesi arasında bir bağlantı söz konusudur. Nitekim onun özellikle felsefeye dini meşruiyet kazandırmak için kaleme aldığı *el-Fasl* ve *el-Keşf* adlı eserleri, hukuk felsefesini temellendirdiği felsefi-teolojik yapıtlar olarak nitelendirilebilir.

1. Din-Felsefe İlişkisi

Felsefe tarihinin kadim bir sorunu olarak din-felsefe ilişkisi ya da bu ikisi arasındaki uyum sorunu, temel tartışma konularından birisidir. İbn Rüşd, bu konuyu ele aldığı *el-Fasl* adlı eserinde din ile felsefenin uyum içinde olduğunu göstermek amacıyla bir felsefe savunması ortaya koymaktadır.⁸ Yukarıda da değinildiği üzere bu savunma ya da temellendirme hukuki bir çerçevede gerçekleştirilmiştir. İbn Rüşd bu temellendirmeyi gerçekleştirdiği *el-Fasl*'ın başında amacını şöylece ortaya koymaktadır;

"Bu sözden amacımız; şer'î bakış açısı ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın dini açıdan mubah mı, ya-

(1) Bkz., İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ li Kitâbi's-Sıla*, (I-II), Madrid 1886, I, 270, no. 853. Nübâhî, *Târîhu Kudâilî-Endelûs*, Beyrut 1983, s. 111. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, (thk. Nizâr Rıza), Dâru Mekkebeti'l-Hayâ, Beyrut tsz., s. 531.

(2) Ehvâni, "İbn Rüşd", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 165-166.

(3) İbn Ebû Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 531.

(4) Bkz., Merrâküşî, *el-Mucib il Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963, s. 306.

(5) Bkz., Kadîğa, "İbn Rüşd" md., *DİA*, XX, 267.

(6) Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 247. İbn Rüşd'ün felsefi etkisi daha çok Batı dünyasında görülmüştür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Kadîğa, "İbn Rüşd" md., *DİA*, XX, 268-273.

(7) Kurtoglu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ulku*, İstanbul 1999, s. 186.

(8) Bkz., Ehvâni, "İbn Rüşd", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 167.

saklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır...⁹

Burada İbn Rüşd, felsefe etkinliğinin hangi hukuksal kategoriye yerleştirilmesi gerektiği sorusuna cevap aramaktadır. Kitabında bu sorunun cevabını, öncelikle hukukun temel metinsel kaynaklarından çıkarsamıştır. Hourani bu yüzden bu çalışmanın aynı zamanda bir hukuk eseri olarak da nitelendirilebileceğini ve İbn Rüşd'ün bu çalışmasında, modern anlamda moral bir sorunu konu edindiğini öne sürer. Bu temel soruda konumu sorgulanan felsefe etkinliğidir. O yüzden bu eser, felsefe hakkında hukuki bir risâle niteliğindedir. İbn Rüşd, vardığı sonuçlar açısından bir felsefe uygulayıcısı/pratisyeni olmasına rağmen bu eserini *-Fasl'ı-* teorisyen bir hukukçu ve uygulayıcı bir yargıç yeteneği ve konumu ile kaleme almıştır.¹⁰

Bu temel sorunun cevabında İbn Rüşd, felsefe yapmanın din tarafından emredildiği ya da en azından tavsiye edildiğini öne sürmüştür. İbn Rüşd'e göre din, var olanları (*mevcûdât*) akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya davet etmektedir.¹¹ Varlıklar üzerinde akli bir düşünme davet eden dinin gayesi, insanı doğru/gerçek bilgiye ve doğru davranışa/eyleme ulaştırmak ya da bunları öğretmektir.¹² Bunlardan doğru/gerçek bilgi, Tanrı'yı ve diğer varlıkları oldukları şekilde bilmektir. Yine doğ-

ru/gerçek bilgi, öte dünyaya dair mutluluğu ve mutsuzluğu bilmektir. Doğru davranış/amel ise, mutluluğa götüren eylemleri işlemek, mutsuzluğa yol açan eylemlerden ise kaçınmaktır. Bu fiilleri bilmek, pratik/amelî bilgi olarak adlandırılmakta olup, iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, bedeni fiiller olup, bu tür bilgiye hukuk adı verilir. İkincisi ise, nefsanî eylemler/davranışlardır ki, sabır gibi ahlakın ve dinin emrettiği veya sakındırdığı erdemlerden oluşmaktadır.¹³

İbn Rüşd'e göre felsefenin işlevi ise, varlığı derinlemesine incelemek ve varlıkların Tanrı'ya delâlet etme biçimini araştırmak ve yorumlamaktır.¹⁴ Bir anlamda din ile felsefe bir hakikatin iki ayrı yorum biçimidir. Bu ikisi arasında bir çelişki durumu söz konusu değildir. Bunlardan insanı teorik ve pratik yönüyle bir yetkinlik düzeyine ulaştırmayı amaç edinen din ile insanın teorik açıdan yetkinliğini amaçlayan felsefe arasında bir "gaye birliği" söz konusudur.¹⁵ Böylesi bir gaye birliği var olmakla birlikte, her ikisinin arasında kullanmış oldukları öğretim, söylem ve bilgi edinme yöntemleri açısından bir farklılık söz konusudur. Zira İbn Rüşd'e göre tek olan hakikatin birer ifade aracı olan din ve felsefeyi anlayıp yorumlayan insanın, bilgi ve anlamlama düzeyi farklılık arz eder. Bu farklılığa bağlı olarak İbn Rüşd, analitik (*burhânî*), diyalektik (*cedelî*) ve retorik

(*hatabî*) olmak üzere üç söylem ve yöntem türünün var olduğunu ifade etmektedir.¹⁶

İnsanın hem teorik ve hem de pratik yetkinliğini amaç edinen ve tüm insanlığa hitap eden din, daha çok retorik esas almakla birlikte, bu üç yöntemi ve söylem tarzını da kullanmaktadır. Öte yandan, salt teorik yetkinliği amaçlayan felsefe ise, bunlardan sadece analitik yöntemi ya da söylem tarzını kendisine esas kabul etmektedir.¹⁷

İbn Rüşd din ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı ilişkiyi şu metaforik ifadeyle ortaya koymuştur; "*Felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşidir. Bu ikisi doğaları açısından kardeş cevher ve özleri açısından da dosturlar.*"¹⁸ Bu yönüyle tek bir kaynaktan (hakikat) beslenen din ve felsefe arasındaki uyum ilişkisini İbn Rüşd, "*hakikat hakikate ters düşmez, tersine ona uygun olur*" sözüyle¹⁹ net bir biçimde ortaya koymuştur.

İbn Rüşd bu özdeyişin açılımıyla din ile felsefe arasındaki ilişkinin nasıl bir uyum durumu sergilediğini üç ihtimal çerçevesinde şöylece ortaya koymaktadır; İlk olarak, felsefenin bir konuda varmış olduğu sonuç konusunda din sessiz kalmış ise, bu durumda filozofun vermiş olduğu hükmün, kabul edilmesi gerekmektedir. İkinci durumda ise, dinin bildirdiği hüküm ile felse-

fenin varmış olduğu sonuç arasında bir uyum söz konusu olur ki, bu durumda sorun bulunmamaktadır. Üçüncü ihtimal ise, felsefenin ulaştığı sonuç ile dinin bildirdiği hüküm arasında ârizî nedenlerden ötürü bir uyumun olmadığı sanılır ki, bu durumda din ile felsefenin yorumsama (*te'vil*) yoluyla uzlaştırılması yoluna gidilir.²⁰ Böylece felsefi bilgi ile dinin zâhirî bilgisi arasında bir çatışmanın var olduğu durumlarda başvurulacak metodolojik araç olarak yorumsamaya başvuran İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisine yeni bir yaklaşım getirmiştir. Buna göre her birinin kimliğini ve etki alanını koruyacak ve belirleyecek biçimde din ile felsefenin tamamen birbirinden ayrılması ilkesinin benimsendiği ifade edilmektedir. İbn Rüşd din ile felsefe arasında rasyonalist bir ayırma gitmiştir.

2. Bilimler Sınıflaması

Bilimleri konu, alan ve sınırları açısından sınıflama, bilimler arasındaki ilişkileri belirleme amacına dönük sınıflandırma geleneğinin düşünce tarihinde varlığını görmekteyiz. Bu sınıflandırma geleneğinde farklı perspektiflere bağlı olarak bilginler, amaç, yöntem, konu ve kaynak gibi unsurlar temelinde bilimleri kategorize etme yoluna gitmişlerdir.²¹ Bu geleneği sürdüren İbn Rüşd, konuya ilişkin müstakil bir eser ortaya koymamakla birlikte,

(9) İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 63.

(10) Hourani, George, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1976, s. 19.

(11) Bkz., İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, (yay. ve çev. Bekir Karlıga), (Arapça aslı ile birlikte), İstanbul 1992, s. 64.

(12) Bkz., İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 191.

(13) İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 100.

(14) İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 64.

(15) Saroğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 206.

(16) İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 101.

(17) Bkz., İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 101-102. Saroğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s. 206. Kaya, Mahmut, "İbn Rüşd'e Göre Hakikat", Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Yılı Münasebetiyle, Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu, (11-13 Aralık 1998), (Proje no. 1999 SOC-114/131200), s. 105-109, İstanbul 2004, s. 106.

(18) İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 115.

(19) İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 75.

(20) Bkz., İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 75-76. Saroğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s. 212.

(21) Bkz., Kutlu, İhan, "İlim" md., *DİA*, XXII, 113. Saroğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s. 29.

kaleme almış olduğu şerh ve özetlerde (*telhîs*)²² bu meseleye yer vermiştir.

Amaç, konu ve yararlarının yanı sıra disiplinler arası ilişkiler bağlamında bir bilimler sınıflaması ortaya koyan İbn Rüşd, bilimleri teorik bilimler/disiplinler, pratik bilimler/disiplinler ve yardımcı bilimler/disiplinler olan mantık disiplinleri olmak üzere üç kategoriye ayırmaktadır.²³ Konumuz açısından önem arz eden ikinci kategoride yer alan pratik bilimler, hayatın gereksinimlerini karşılamaya dönük olan pratik uygulamaların gerektirdiği bilgileri sağlamayı amaçlarlar.²⁴ Bunlardan bazıları yapısal olarak tümel, bazıları da tikeldir. Tikel olanlar, ilgili hukuki düzenlemeleri içermektedir. Tümel olanlar ise, hukukun kaynaklarının üzerine inşa edildiği metodolojik konuları kapsamaktadır.²⁵

Pratik bilimlerin alanı ve bu alanın disiplinleri konumuz açısından önemlidir. Zira İbn Rüşd, doğrudan konumuzla ilgili olan hukuk, ahlak ve siyaset disiplinlerine pratik bilimler kategorisi içinde yer vermektedir. İbn Rüşd pratik bilimlerin bir türü olarak siyasetin konusunun, iradi şeyler olduğunu ve siyaset biliminin gayesinin davranış ve eylem olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Görüldüğü üzere, hukuku pratik bilgi türüne dahil eden İbn Rüşd bu sınıflamada pratik disiplinler olarak ahlak ve hukuku birer davranış bilimi olarak tasarlamaktadır. Bunlardan ahlak, insanın iç dünyasına ait olan davranışlarına dö-

nük normatif bir disipline işaret ederken, hukuk insanın dış dünyasına ait olan davranışlarını düzenleyen bir disiplin olarak varlık bulmaktadır. Ancak, İbn Rüşd'ün perspektifinden her iki disiplin arasında amaçları açısından bir gaye birliğinin varlığından söz edilebilir. Zira İbn Rüşd hukuk ilminin amacını, insanları ameli erdemlere ulaştırmak olarak belirlemektedir. Böylesi bir gayenin, İbn Rüşd açısından, insanın iç dünyasına hitap eden ahlak ilmi için de geçerli olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. İbn Rüşd, hukukun bir anlamda etik gayesini belirlediği ifadelerinin ardından hukuk bilginlerinin çoğunun ameli erdemlerden uzaklaşıp, dünya işlerine daldıklarını²⁷ belirtmektedir. Burada İbn Rüşd, kendinden önceki hukuk bilginlerine ve muhtemelen kendi dönemindeki hukukçulara ahlaki düzlemde bir eleştiri getirmektedir.

Son olarak ifade edilmelidir ki, İbn Rüşd'ün bilimler sınıflaması, ilimlerin dinliliği temelinde yapılmamıştır. Bu doğrultuda ilimleri dini ve dini olmayan biçiminde bir ayrıma gitmeyen, teorik ve pratik ilimler şeklindeki bir ayrımı benimseyen İbn Rüşd, tasnifinde konu ve gaye temelinde bir ayrım kriteri geliştirmiştir. İlimler sınıflamasındaki bu temel yaklaşımına uygun biçimde, tüm ilim dalları arasında bir geçişliliğin ya da interdisipliner bir bakışın varlığı İbn Rüşd için söz konusu olmuştur.

IV. İBN RÜŞD'ÜN HUKUK DÜŞÜNÇESİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

Teorik açıdan hukuk kavramını etik bir temele dayandırma amacı güden İbn Rüşd, hukuki düzenlemelerin temel gayesini, insani erdemler olarak belirlemektedir.²⁸ Salt olarak hukuku değil, bunun yanı sıra siyaseti de ahlaki bir temel üzerine inşa etmeyi amaçlayan İbn Rüşd, bu bağlamda beşerî erdemleri belirleyici kriterler olarak benimsemektedir. Nitekim bu teorik inşayı gerçekleştirdiği eserlerin başında gelen Eflatun'un (Platon) *Devlet (Republic)* adlı yapıtına yazmış olduğu özette (*ez-Zarûrî fi's-Siyâse*) hukuk ve siyaset felsefesine ilişkin etik merkezli hukuk ve siyaset tasavvuruna dair yaklaşımlarını ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, beşerî erdemler ile toplum sağlığı arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını vurgulamaktadır. Ona göre, hem ruhsal ve hem de fiziksel anlamda toplum sağlığının yerinde olmasının en önemli göstergesi, kent halkının yargıçlara ve doktorlara olan gereksinimidir. Yine ona göre bu ihtiyaç, o kent halkının kötülüğünü ve onların görüşlerinin bozukluğunu göstermek için yeterlidir. Zira sağlıklı olan erdemli kentin temel özelliklerinden birisi, o kentin ya da toplumun bu iki sanatta ya da ilmi disipline ihtiyaç duymamasıdır.²⁹ İdealize edilen toplumsal yapının ahlaki ve beşerî erdemler üzerinde inşası, böylece bu iki mesleğin âri-

zîliğini ve dolaylı bir biçimde de gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd hukuk uygulayıcısı olan yargıcın erdemli bir toplumda varlık nedeni ve işlevine dair yaptığı saptamada, ahlaki düzlemde toplum sağlığının korunmasının amaçlandığını şöyle ifadelendirir;

"Bu kentteki yargıca gelince; tabiatları kötü olan ve sağlığa kavuşmaları için, yani nefsinin ıslah edilmesi için hiçbir ilaç kâr etmeyen kimselerin durumunu incelemek için yargıcın varlığına ihtiyaç duyulur ve bu konularda yargıç karar verir. Haklarında karar verdiği kişiler arasında tedip edilmeye yatkın olanlar varsa onları tedip eder ya da eğitir."³⁰ Hukuk ile ahlak arasında kurmuş olduğu bu temellendirme ilişkisinin bir gereği olarak İbn Rüşd, bir hukuk uygulayıcısının (yargıç) sahip olması gereken temel niteliklerden birisini, erdemlilik olarak belirlemektedir. Ahlakilik ya da erdemlilik ile hukukun temel amacı olan adalet idesi arasında İbn Rüşd doğrudan bir bağ kurmaktadır. Bu doğrultuda ona göre, "ahlaken kötü olan bir yargıç, adil bir yargıç olamaz. Zira ahlaken kötü olan kişi ne erdem bilir ve ne de erdemini cevherini."³¹

Hukuk düşüncesini etik bir temele dayandırma amacı güden İbn Rüşd, ölçülülük ve adaleti iki temel erdem olarak belirlemektedir. Bunlardan ölçülülük erdeminin, yaşamın tüm alanlarında dengeli bir davranış biçimi geliştirmek olduğunu öne süren İbn Rüşd, bunun tüm toplumun ya da kent halkının

(22) Bkz., İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi'Usûli'l-İfkh*, s. 34. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi: Telhîsu Mâba'de'l-Tabîa*, (çev. Muhittin Macit), İstanbul 2004, s. 1-4.

(23) Bkz., İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi: Telhîsu Mâba'de'l-Tabîa*, s. 1.

(24) Bkz., İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, (çev. Ahmed Şehlân), Beyrut 1998, s. 153. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 31.

(25) İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi'Usûli'l-İfkh*, s. 34.

(26) İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 72-73.

(27) İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 74.

(28) İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, (İlh. Mâcid el-Hamevî), Beyrut 1995, IV, 1794.

(29) İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 99.

(30) İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 107.

(31) İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 107.

ahlakî olması gerektiğini ifade etmektedir.³² Toplumda esenlik ve devamlılık sağlayan adalet erdemi ise, bilgelik, yigütlük ve ölçülülükten oluşan diğer üç erdem toplumdaki var olmasına imkan tanımaktadır.³³

İbn Rüşd *Bidâyetü'l-müctehid* adlı eserinde bu üç temel erdem varlık koşulu olan adalet erdemi ve hakkaniyet ilkesi merkezinde bir hukuk tasavvuru ortaya koymaktadır. Ona göre getirilen hukukî düzenlemeler, adalet ve hakkaniyet ilkelerine uygun davranarak haksızlık ve zulüm etmekten uzak durmakla ilgilidir. İbn Rüşd'e göre bu düzenlemeler tümüyle, özünde mal ve can emniyetini amaçlayan hükümlerdir. Zira bu düzenlemeler bütünüyle toplumda bireylerin güven içinde yaşmalarını sağlamak için konulmuş olan hükümlerdir.³⁴ Bu erdemlerden bazıları, kamu hizmeti ve devlet yönetimiyle ilgili olup, ülkeyi idare edenlerin yönetim ve hareket tarzlarına dair düzenlemeleri içermektedir.

Toplumsal yaşamın devamı için gerekli olan erdemlerden birisi de, toplumda bireylerin birbirlerini sevmeleri ve birbirlerine maddi ve manevi anlamda yardımcı ve destek olmalarıdır. Bireylerin birbirlerine manevi anlamda destek olmaları ise, 'iyiliği emir ve kötülükten alıkoymayı' gerçekleştirebilir. Sonuçta İbn Rüşd'e göre hukuk eserlerine konu edilen hükümler çoğunlukla adalet, cesaret ve cömertlik gibi erdemlerle ilgilidir.³⁵ Burada İbn Rüşd'ün hukukî düzenlemelerin ardında yatan temel gayeleri yorumlayarak tümel ilkelere

–erdemlere– varmayı amaçladığı görülmektedir. Böylece getirilen hukukî düzenlemelerde içkin bulunan bu tümel ilkeler ya da erdemler hukukun etik temellerini oluşturmaktadır.

Görüldüğü üzere, İbn Rüşd'ün felsefi tasavvurunda hukuk, salt maddi yaptırıma dayalı formel hukuk kuralları olarak görülmemiştir. Zira o, ifade ettiğimiz üzere, sıklıkla başvurduğu ölçülülük, adalet ve hakkaniyet gibi erdemleri ve hukukun gayelerini esas alan bir hukuk tasarıma sahip olmuştur. Hukukun, ahlakla ve insanlığın ortak tecrübesiyle olan yakın ilişkisini ve yine hukukun beşerî tecrübe birikiminin ürünü olan temel insani değerlerle uyumunu ortaya koymuştur.

İbn Rüşd hukuk bilgininin bu erdemleri ya da hukukun temel gayelerini ortaya çıkarmayı amaçlaması gerektiğini vurgular. Bu yüzden iyi bir hukuk bilgininin, yasanın emrinin ne olduğunu keşfetmekle hukuksal yorum (ictihat) etkinliğinin sona ermeyeceğini savunmaktadır. Hukuk bilginini bunun ötesine geçerek, ilgili yasanın niçin bu emri ihtiva ettiğini ve neden ona uyulması için tavsiyeye şayan olduğunu sorgulamak durumundadır.

Eflatun'un *Devlet*'i (*Republic*) ve Aristo'nun *Nikomakhos Ahlakı*'nın şârihi olarak Grek felsefesinin siyaset ve hukuk biliminin temel kavramlarına ilişkin yaklaşımlarını bilen İbn Rüşd, hukuk ile ahlak arasında bir köprü kurmaya çalışmış ve hukuk kurallarını kişiyi geliştirme amacı güden bir ahlaka

irca etmeye çaba göstermiştir. *Bidâyet*'in sonunda bunu açık bir biçimde formüle eden İbn Rüşd, hukukun bireysel veya bireyler arası moral ahlak bağlamında analiz edilebilirliğini ortaya koymuştur. Yukarıda değinmiş olduğumuz dört temel erdem olan dengelilik/ölçülülük (*iffet*), adalet, cesaret ve cömertlik hukuk düzeninin temelini oluşturmuştur.³⁶

İbn Rüşd'ün döneminin hukuk bilginlerine yönelik eleştiri noktalarından birisi, etik temelli hukuk tasarıma da uygun düşmektedir. Şöyle ki onun, hukuk bilginlerinin ilgili oldukları alanın etik boyutlarını unuttuklarına ilişkin eleştirileri dönemin hukuk bilginlerine yönelttiği görülmektedir.³⁷ Bu eleştirel tutumda, bir filozofun hukuka yaklaşımındaki özgünlüğü ya da felsefi perspektifi gözlemlemekteyiz.

V. İBN RÜŞD'ÜN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

Müslüman filozofların siyaset felsefeleri kendi özgün genel felsefelerinin bir parçası olmanın yanı sıra, kökeni açısından antikitenin iki üstadı olan Eflatun ve Aristo'nun siyaset geleneğinin de bir parçasıdır. Nitekim Fârâbî, İbn Sina, İbn Bâcce, ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların siyaset felsefeleri Eflatun'un felsefi mirası olarak adlandırılabilir. Sokrates ile başlayıp klasik şeklini Eflatun ve Aristo tarafından alan siyaset felsefesi alanında Eflatun'un baskın bir etkisi söz konusudur. Antikitenin bu üç üstadınca klasik çerçevesi şekillenen siyaset teorisi, Orta-

çağ siyaset felsefecilerince de benimsenmiştir.

Bu isimlerden birisi olan İbn Rüşd'ün siyaset düşüncesi de daha çok, 1198-1193 yılları arasında kaleme aldığı, ütopyacı siyaset kuramının öncüsü olan Eflatun'un *Devlet (Republic)* adlı eserine yazmış olduğu şerhte yer almaktadır. Bunun yanı sıra, Aristo'nun *Nikomakhos Ahlakı* ve *Retorika*'sına yapmış olduğu şerhler de onun siyaset felsefesine ve ahlaka dair yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. İbn Rüşd'ün hukuk felsefesini ortaya koyan bağımsız telif eserleri bulunmakla birlikte, siyaset felsefesine dair yaklaşımlarını konu edinen telif çalışmaları bulunmamaktadır.

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesini ortaya çıkaran temel yapıt olan bu şerhin *-Devlet-* ne yazık ki Arapça aslı kaybolmuştur. Günümüze eserin Samuel ben Yehuda tarafından İbranice'ye yapılan çevirisi ulaşmıştır. Aynı şekilde Aristo'nun *Nikomakhos Ahlakı* adlı eserine yapmış olduğu şerhin de Arapça orijinali kaybolmuştur. Ancak eserin, Lawrence V. Berman tarafından yayımlanan İbranice çevirisinden bazı bölümler elimize ulaşabilmiştir. İbn Rüşd, *ez-Zarurî fi's-Siyâse: Muhtasarı Kitabı's-Siyâse li Eflatun* olarak İbranice'den Arapça'ya çevrilen bu eserde yalnızca Eflatun'un siyaset felsefesine dair görüşlerini özetlemeyi amaçlamıştır. Bunun yanı sıra İbn Rüşd, üstadı Aristo'nun siyaset teorisi ile birlikte kendi felsefi tutumunu da yer yer eleştirel bir biçimde ortaya koymuştur.

(32) İbn Rüşd, *ez-Zarurî fi's-Siyâse*, s. 118-119.

(33) İbn Rüşd, *ez-Zarurî fi's-Siyâse*, s. 120.

(34) İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, IV, 1794.

(35) İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, IV, 1794.

(36) Bkz., Brunschwig, "Averroes Jurist", s. 197-198. Apaydın, H. Yunus, "İbn Rüşd" md. *DiA*, XX, 290.

(37) Bkz., Fierro, Maribel, "The Legal Policies of The Almohad Caliphs...", *Journal of Islamic Studies*, 10:3 (1999), s. 243. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, III, 1204.

İbn Rüşd'ün buradaki tercihi yani, Aristo'nun *Politika*'sı yerine Eflatun'un *Devlet*'ini tercih etmesinin nedeni sorgulanması gereken bir noktadır. Zira İbn Rüşd, Aristo yorumcusu olarak ünlenen ve Aristo ile hocası Eflatun arasındaki görüş ayrılıklarında Muallim-i evvel olan Aristo'nun görüşlerini tercih eden bir filozoftur. Bu tercihin nedeni, aktarılan bilgilere göre felsefi bir temellendirmeye değil, *Politika*'nın Arapça çevirisinin olmaması gibi bir teknik imkansızlığa dayanmaktadır. Nitekim bu tercihin nedenini İbn Rüşd, eserin girişinde Aristo'nun kitabını elde edememesine bağlar. Ayrıca 'ideal devlet' kuramını ya da ütopyasını ortaya koyan ilk filozof olarak Eflatun, İbn Rüşd de dahil olmak üzere tüm ütopya savunucularının esin kaynağı olmuştur. Zira tarihte devlet, ütopyaların en büyüğü olmuş ve tüm ütopyacı felsefeciler de Eflatun'un peşinden gitmişlerdir.

İbn Rüşd *Devlet* şerhinin girişinde siyaset biliminin diğer bilim dalları ile ilişkisini kendi bilimler sınıflaması özelinde şöyle temellendirmektedir. İbn Rüşd tıp bilimine benzer şekilde siyaset biliminin teorik ve pratik bölümlere ayrıldığına öne sürmektedir. İbn Rüşd'e göre bunlardan ilki teorik bölüm olup, Aristo'nun *Nikomakos'a Ahlak*'ında yer almaktadır. İkinci bölüm ise, Eflatun'un *Devlet*'inde ve Aristo'nun *Politika*'sında bulunmaktadır. Bunlardan teorik kısımda, yetenekler, iradi fiiller ve tüm adetler konu edilir. Pratik bölümde ise, tümellerin tikel durumlara uygulanabilme imkanını ortaya koymaya çalışır. Daha açıklayıcı bir ifadeyle, bireylerin yeteneklerinin nite-

liklerini, vatandaşların eylem ve ahlaklarını konu edinir.

İdeal bir toplumun gerçekleştirilmesini amaçlayan klasik siyaset felsefesi şeması, 'ideal toplumu' olanaklı kılacak bir devletin, ütöpik bir aygıtın tasarımını gerçekleştirir. Bu tasarım öncelikle, sosyal yaşamda 'yöneten' ve 'yönetilen' sınıf ayrımı ve devletin olgusal gerçekliği öncülüne dayanmaktadır. Nitekim Aristo'nun "insan tabiatı gereği siyasi bir varlıktır (*zoon politikon*)" sözünü yorumlayan İbn Rüşd şöyle der: "insanın devletsiz yaşaması imkansızdır."

İbn Rüşd'e göre, insana özgü yetkinlikler (*kemâlât*), teorik (ussal) erdemler, bilimsel/düşünsel erdemler (sanatlar), ahlaki erdemler ve uygulama sanatları olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Bunlardan teorik erdemler, insanlık için ulaşılmaları hedeflenen nihai erdemlerdir. Diğer erdemlerin tümü, bu nihai erdem (teorik erdemler), gerçekleşmesi için vardır. Sosyal ve medeni bir varlık olan insan, tek başına diğerlerinden yardım almaksızın bu erdemleri gerçekleştiremez. Bu yüzden yaşamda paylaşım ve toplumsal dayanışma esastır.³⁸ Eflatuncu siyaset kuramını takiben İbn Rüşd, ideal erdemlerin insanda bir yaşam biçimine dönüşümünün ancak ideal devletle mümkün olabileceğini öngörmektedir. İnsan en yüce mükemmelliğe de ancak ideal devlette ulaşabilir. Siyasal bir topluluk dışında insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını bile sürdürmesi imkansızdır.

İbn Rüşd, siyasal organizasyon ya da devlet ile insan ruhu arasında paralellikler kurar. Buna göre, insanın er-

demli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin teorik erdem in egemenliği altına girmesi gerekir. Benzer şekilde, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin erdeme/hikmete dayalı olması zorunludur. Zira devletin temel görevi, vatandaşlar arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır. Bu bağlamda devlet biri ikna (eğitim), diğeri de zorlama olmak üzere iki yol izler. İkna yolu; Aristo gibi İbn Rüşd'e göre, halkın büyük çoğunluğu için retorik ve şiirsel söylem, bilgeler için ise akli istidlal yöntemleridir. İkna yöntemiyle başarılı olunmadığı takdirde zorlama yoluna başvurulabilir. Ancak bu yöntemi İbn Rüşd tasvip etmemektedir. Zira zorlama bir düşünceyi istekle kabul etmeyenler için uygulanır ve buna da erdemli bir devlette ihtiyaç duyulmaz.³⁹

Devlet ile insan arasında kurmuş olduğu paralelizasyona bağlı olarak siyaset kuramını temellendiren İbn Rüşd, siyasi hiyerarşinin belirlenmesinde insan varlığını örneklem olarak alır. Beden ve ruh bütünlüğünden oluşan insan varlığının doğal düzeninde ruh, bedenden daha yüksek bir mertebededir. Düşünme yetisi de insan ruhunun ayırt edici bir unsuru olduğundan, insan için iyi olan hayat "akla" dayanan eylemde yatar. Siyasal yaşamda da doğal düzen, akıllıların diğerlerini yönetmesini gerektirir. Bu yüzden en iyi yönetim biçimi, akıl, bilgeliğin yönetimidir. Siyasal ütopyanın yönetimi filozof ya da bilge elitin yönetimidir.

Filozof kralların ya da bilgelerin yönetimi doğal olarak uzman yöneticileri gerektirmektedir. Buna bağlı olarak yönetici elitin eğitimi zorunluluk

arz etmektedir. Bu zorunluluk, üniversitenin kurulması düşüncesini doğurmuştur. Bu amaçla Eflatun'un Yunan eğitimine getirdiği bir yenilik olarak bir anlamda ilk üniversite olan *Akademi* kurulmuştur. 'Filozof devlet adamlığı' sanatının temeli olarak gerçek bilginin öğretilmesi ve bu seçkin zümrenin eğitimi açısından Akademi'nin kurulması bir zorunluluk olarak doğmuştur. Zira onun eserinde devlet adamlığı bir bilim ve sanat olarak ortaya konmuştur.

Eflatun'un ideal devlet tasavvurunda eğitim, salt olarak yönetim algısının gerekli kıldığı donanımı kazandırma rolü ile sınırlı değildir. Bunun ötesinde Eflatun devlet aygıtını başlıca ve öncelikle bir eğitim kurumu saymıştır. Bu yüzden bazıları onun bu eserinin asıl konusunun eğitim olduğunu öne sürmüşlerdir. *Devlet* de Akademi için bir manifesto ve bir program niteliğindedir. Ona göre iyi bir eğitim, toplumsal yapıyı erdemler düzleminde iyileştirmeyi ve dönüşümü sağlayabilecek temel faktördür. Bu denli yaşamsal bir öneme ve role sahip olan eğitim ihmal edilirse devletin başkaca yaptığı her şey önemsizdir. Ona göre, devletlerin tek kurtuluş yolu yetiştirilmiş zekaların çalıştırılmasıdır. Böylesi bir eğitimden geçenlerin öğrendiklerini öğretmek üzere insanlar arasına dağılmalarının gerekliliği de öngörülmüştür. Zira eğitimle gerçekleri olduğu gibi görebilen mağaradakiler, onun dışına çıkıyorlardı. Ve onların mağaradakilere yardıma dönemeleri etik bir gerekliliktir.

Yönetici elitin yüksek düzeyde eğitimini öngören Eflatuncu devlet tasarımına uygun biçimde İbn Rüşd, devlet

38) İbn Rüşd, *ez-Zarûri ilâ-Siyâse*, s. 74-76.

39) Bkz., İbn Rüşd, *ez-Zarûri ilâ-Siyâse*, s. 76 vd.

başkanının ne tür niteliklere sahip olması gerektiğini tartışır. Devlet başkanının doğuştan sahip olması gereken özellikler ve sonradan edinmesi gereken nitelikleri ele alır. Ona göre erdemli devlet, erdem, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşma yeteneği gibi karakteristik özelliklere sahip yöneticinin başkanı olduğu devlettir.

Kadını akılsal bir varlık olarak görmeyen ve ona ikinci sınıf bir varlık statüsünü layık gören üstadı Aristo'nun ve Aydınlanma sonrası döneme kadar Batı felsefesinin kadın tasavvuruna karşı İbn Rüşd eşitlikçi bir kadın-erkek anlayışını benimsemiştir. Kadını sosyal yaşamdan izole ederek evde kocasına hizmet eden, çocuk doğuran ve yetiştiren bir konuma hapseden anlayışı reddeden İbn Rüşd'e göre, erdemli kentte kadın ve erkek eşitliği söz konusudur. Toplumsal yaşama kadının etkin ve eşit bir biçimde katılımını öngörür. Ancak insan olarak birbirine eşit olan kadın ve erkek cinsiyet farklılıkları nedeniyle yetenek ve kabiliyetleri açısından farklılık arz edebilir. Fakat, bu farklılıklar kadınların devlet organlarında ya da kamuda görev almalarına ve felsefe ile uğraşmalarına engel değildir. Böylelikle İbn Rüşd, kadını epistemik ve politik bir özne olarak tarihe müdahil kılmıştır.⁽⁴⁰⁾

İbn Rüşd, Eflatun'u izleyerek 'erdemli devlet' nitelmesiyle ütopyanın merkezine yerleştirilen politik aygıtı diğer yönetim biçimleri ile karşılaştırarak ele alır. Erdemli devletin karşısında monarşi, timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklinde beş devlet modelinden söz eder. Erdemli bir devletin dönüşüme uğrayarak bozulmasını ya da

diğer devlet modellerine dönüşümünü Eflatun'u takiple anlatır. Bu devlet modelleri ile erdemli devlet arasında karşılaştırmalar yapar. Teorik düzeyde yapılan bu karşılaştırmaları, genelde İslam tarihini ve özelde kendi yaşadığı tarihsel kesit ve coğrafyayı da göz önüne alarak somut bir biçimde tartışır. İbn Rüşd Hz. Peygamber ve dört halife döneminde Müslümanların erdemi esas alan örnek bir hukuk devleti kurduklarını belirtir. Ona göre, Muaviye döneminde bu devlet şan ve şerefi ön plana alan timokraziye dönüşmüştür. Bu geleneğin İslam dünyasında Murâbitlar dönemine kadar devam ettiğini ifade eden İbn Rüşd bu yapının kendi döneminde hazıcı bir tiranlık biçimini aldığını öne sürer.

Devlet yönetim modelleri ile erdemli devlet arasında yapmış olduğu karşılaştırmalar bağlamında İbn Rüşd diğer yönetim biçimlerine dair eleştirel değerlendirmelere yer verir. Bu meyanda örneğin İbn Rüşd, erdemli devlet karşısında yer alan bozuk devlet şekillerinin en iyisi seçkinlerin yönetime hakim olduğu oligarşilerdir. Monarşilerde ise, yönetim bir aileden gelen fertlerin elinde bulunur. Devletin mali imkanları bu aileye ve yakınlarına hasredilir. Savaş durumunda krallar asker temini için zenginlerin mallarına el koyarlar. Böylece monarşiler despotizme ve totalitarizme dönüşürler.⁽⁴¹⁾

İbn Rüşd'e göre Eflatuncu ideal devlet tasarımı kendi uygarlığı ve devleti için de uygulanabilir niteliktedir. Onun *Devlet* için kaleme almış olduğu bu şerh ya da yorum, yukarıda da değinildiği üzere kendi tarihsel döneminin siyasal kurumlarına yönelik bir değer-

lendirme ve eleştirelilik içermektedir. Ancak İbn Rüşd eleştirel tutumunu yorumunu yaptığı bu esere de yöneltmeyi ihmal etmez. Nitekim İbn Rüşd eserin sonunda Eflatun'un görüşlerini bilimsellik kriteri açısından kritik eder.

Bu bağlamda Eflatun'un adaletle ilgili fikirlerinin diyalektik bir söylem olup, kesinlikten uzak olduğunu ifade eder. Dolayısıyla İbn Rüşd bu görüşlerin yetersizliğini öne sürer. Öyle ki, İbn Rüşd *Nikomakhos Ahlak*'a yazdığı şerhin son sözünde İbn Bâce'nin Eflatun'un *Devlet*'inin ideal devleti tam anlamıyla tartıştığına inanmasına şaşırıldığını ifade eder ve eğer Aristo'nun incelemesinin tamlığı ve mükemmelliğinden haberdar olsaydı, İbn Bâce'nin böyle bir görüşü ileri sürmeyeceğinden emin olduğunu belirtir.⁽⁴²⁾ Burada bir anlamda İbn Rüşd, normatif bir disiplin olarak siyaset felsefesinin, belirli ideal kurallardan oluşan bir normlar sistemi kurmayı amaçladığını öngörür.

Bu meyanda yine İbn Rüşd, bilimsellik kriteri açısından eserin mitolojik bölümlerini şerhine konu edinmemiştir. Retoriğe dayalı olan bu bölümlerin hakiki bilgiyi içermemesi nedeniyle bu ilim açısından verilmesinin zorunlu olmadığını ifade eder. İbn Rüşd özellikle, adalet kavramı çerçevesinde sunulan düşüncelerin diyalektik bir söylemle ifade edilmesi nedeniyle geçersizliğini öne sürmüştür.

İbn Rüşd'ün Eflatun'a getirmiş olduğu temel eleştiri konularından birisi de erdemli devlet ile tiranlık arasında yaşanan dönüşümün verilen sıradüzene uygun bir şekilde gerçekleşmesi her zaman mümkün değildir. İbn

Rüşd'e göre erdemli kentten Eflatun'un savunduğu üzere, gerçekleşmesinin tek bir yolu yoktur. Bu yüzden o, doğal determinizmin varlığını kabul etmez. Kendi dönemindeki yönetimlerin çoğunun tiranlık olduğunu cesaretle öne süren İbn Rüşd, tiranlığa karşı çıkar ve erdemler ve adalet temelinde bir devletin her zaman inşasının mümkün olduğunu ifade eder.

VI. SONUÇ

Bilimler sınıflaması açısından hukuk ilmini, pratik ilimler kategorisine yerleştiren İbn Rüşd, hukuki bilgiyi ameli bilgi türüne dahil etmektedir. İbn Rüşd bu sınıflamada pratik disiplinler olarak ahlak ve hukuku birer davranış bilimi olarak tasarlamaktadır. Ona göre ahlak, insanın iç dünyasına dönük davranışları normlaştıran bir disipline işaret ederken, hukuk, insanın dış dünyasına dönük davranışlarını düzenleyen bir disiplin olarak varlık bulmaktadır. Ancak ona göre, her iki disiplin arasında amaç yönünden bir gaye birliği söz konusudur. Zira hukuk ilminin amacının insanları ameli erdemlere ulaştırmak olduğunu öne süren İbn Rüşd, benzer biçimde insanın iç dünyasına hitap eden ahlak ilmi için de aynı amacın geçerli olduğunu ifade etmektedir. Böylece İbn Rüşd, hukukun bir anlamda etik gayesini belirlemeye çaba göstermiştir. Bu noktadan hareketle o, hukuk düşüncesini etik bir temele dayandırmaya çalışmış ve hukuk normlarının temel gayesinin insani erdemler olduğunu kesin bir şekilde vurgulamıştır.

Hukukun yanı sıra siyaseti de etik bir temel üzerine inşa etmeyi amaçla-

(40) Bkz., İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 85.

(41) Bkz., İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 97.

(42) Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Çakso), İstanbul 1996, s. 256.

yan İbn Rüşd, bu doğrultuda insani erdemleri temel belirleyici kriterler olarak benimsemiştir. Öyle ki hukuk ve siyaset felsefesine ilişkin etik merkezli hukuk ve siyaset tasavvuruna dair yaklaşımlarını bir çok eserinde ortaya koymuştur. İbn Rüşd, bu erdemler ile toplumsal sağlık arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını öngörmüştür. Ona göre toplum sağlığının yerinde olmasının en önemli göstergesi, kendisinin hayatı boyunca icra etmiş olduğu iki meslek olan yargıçlık ve hekimliğe insanların ihtiyaç duymasıdır. Zira ona göre sağlıklı olan erdemli toplumun temel özelliği, o toplumun bu iki sanata ya da ilme ihtiyaç duymamalarıdır. Görüldüğü üzere onun idealize ettiği toplumsal yapının ahlaki ve beşerî erdemler üzerine inşası, bu iki mesleğin

âriziliğini ve dolaylı bir biçimde de gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, Eflatuncu siyaset kuramını ya da ütopya merkezli devlet tasarımını benimseyerek 'erdemli devlet' ni telemesi ile bir politik aygıt öngörür. Diğer siyasal sistemler ya da yönetim biçimleri ile karşılaştırmalı olarak ele aldığı bu ütopya aygıtın kendi uygarlığı ve tüm insanlık için uygulanabilirliğini öne sürer. Temel etik erdemler üzerine inşa olunan bu siyasal ütopyanın varlık koşullarını ve temel karakteristiklerini Eflatuncu çizgide yorumlayarak ortaya koyan İbn Rüşd, siyaset ile ahlak arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırır. Bu kuramsal boyutun yanı sıra tarihsel örneklemelerle de içinde yaşadığı uygarlığa eleştirel bir bakışla yönelir.

Aristoteles'te Adaletin ve Mutluluğun Ontolojisi Üzerine - I

Hatice Nur ERKIZAN*

Gözyaşlarını düşüncelere, düşüncelerini de "iyi" bir yaşama dönüştüren tüm insanlara ama özellikle de tüm kadınlara...

"Özcü" anlayış (*essentialism*) hemen hemen düşünce tarihinin hiçbir döneminde bu kadar büyük bir saldırı ile karşı karşıya kalmamıştı.¹ Bu saldırılar her ne kadar farklı renklerde ve biçimlerde kendilerini gösterse de hepsinin temelinde relativist varlık ve bilgi anlayışı bulunur. Her şeyin göreceli olduğu; zaman, mekan ve bilen öznenin bağımsız hiçbir doğrunun olmadığı iddiası post-modern söylemde ilk iki terimi de yok sayarak var olanı öznenin mutlak özneliği dolayımında, hatta "özne"yi de *özneliğe* dayanarak ortadan kaldırmıştır. Bugün insanın işlevinden, insanın ne olduğundan söz etmek şöyle dursun, insana ilişkin herhangi bir *tanımlamanın* olanaksızlığı iddiası neredeyse mutlak bir doğru gibi insan hakları, adalet, kültür, kimlik ve benzeri -sosyal bilimler- tartışmalarında kendi egemenliğini kurmuş gibidir. Tüm söylem alanlarında kendine

yer bulan bu yaklaşım *bir araya gelmezleri bir araya getirme* gibi bir işlevi yerine getirmesi bakımından kendine her alandan yandaş bulabilmektedir. Bu; bir şey söylemenin olanaksız olduğunu teorik olarak ileri sürmenin yaşamdaki pan-pragmatist yansımasıdır. Ben, bu anlayışın teorik ve pratik düzlemde kendine karşıt olarak kendini empoze etmesini son derece kaygı verici buluyorum. Bu konuda İoanna Kuçuradi, Betül Çotuksöken ve M.C. Nussbaum gibi günümüz filozoflarının akıntıya karşı duruşları son derece önemli. Onlar; her ne kadar birbirlerinden farklı varlık ve bilgi anlayışlarından hareket ederlerse etsinler-nominalist ve nominalist-olmayan- mutlak relativist anlayışın insanın var oluşunu/var olmasını ortadan kaldıracağı konusundaki kaygıda birleşirler.² Ben bu çalışmada ise Nussbaum'u izleyerek relativizmin ve subjektivizmin -

(*) Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

(1) Özcü düşünceye karşı özellikle günümüzde birçok ağır eleştiriler yöneltilmektedir. Onun cinsiyetçi, ırkçı ve ataerkil düşünce sistemini onayladığı ve böyle olması bakımından da toplumsal olarak güçsüz bulunan gruplara karşı- kadınlar, azınlıklar, yabancılar v.b.- karşı duyarlı olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca; özcülüğün tarih bilincinden de yoksun olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu eleştirilerin hepsi ayrı ayrı ele alınmayı ve yanıtlanmayı gerektirir. Ancak; bu çalışmada bütün bunların farkında olunarak özcülüğün insan ve dünya hakkında sorgulanmamış soyut varsayımların toplamı olarak görülmediği belirtilmelidir. Burada savunulan düşünce; insana ve onun temel işlevlerine ilişkin belirli bir tanımlama olmadan sosyal adaletin ve paylaşımın ne etik ve ne de politik bir temele sahip olamayacağıdır. Dolayısıyla; "özcülük" bu bağlamda insanın temel işlevlerine ve gereksinimlerine ilişkin belirlenimi ifade etmesi bakımından tanımlanarak sınırlanır.

(2) Bu konuda adı geçen filozofların konu ile ilgili çalışmalarından bazıları şunlardır:

İoanna Kuçuradi; "Devrim Kavramı ve Atatürk'ün Kültür Devrimi", (Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi- İLKE - Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı) 2006,