

İbni Bâcce'nin ahlak ve siyaset düşüncesi¹

Burhan KÖROĞLU

Bu incelemede İslam Felsefesinin en orijinal temsilcilerinden olan Endülüslü filozof İbni Bâcce (öl. 533H/1138)'nin² ahlak ve siyaset felsefesini ele alıp, kendisinin konuyla ilgili özgün görüşlerini incelemek suretiyle, sorguladığı ve gü-

nümüzde de farklı formlara sahip olmakla birlikte hâlen geçerliliğini koruyan önemli bir problematiğin çözümü için önerdiği tavrı incelemeye çalışacağız. Bu problematik kısaca: “Erdemli olmayan bir devlette yaşayan erdemli düşünürün insan için en yüce hedef olan mutlak saadeti (mutluluğu) nasıl elde edebileceği?” sorusuna cevap arama olarak ifade edilebilir. Filozofun İslam ahlak ve siyaset düşüncesinin temel problemlerinden kabul edilen mutluluk-siyaset ilişkisine getirdiği orijinal yorum ciddi bir analiz gerektirmektedir.

İbni Bâcce genel olarak Endülüs'ün tarihinde, özel olarak ta kendisinin yaşadığı dönemdeki siyasî, toplumsal ve kültürel değişimlerden tabii olarak etkilenmişti. Bu yüzden konuya girmeden önce İbni Bâcce'nin yaşadığı dönemdeki siyasî ve ilmi hayatın özelliklerine, İbni Bâcce'nin konumunu tesbit etmek için biraz öncesine de dönerek kısaca bir göz atmak, Onun düşüncelerini ve siyaset felsefesinde takındığı tavrı anlamak açısından büyük önem taşıyor.

İbni Bâcce'nin yaşlılığına yetişen Endülüs filozofu İbni Tufeyl (öl. 581/1185) meşhur felsefi romanı “Hayy bin Yakzan”ın giriş kısmında Endülüs'teki ilmi ve felsefi faaliyetin kendi dönemine kadar olan gelişimini kısaca şöyle özetliyor: “Endülüs çevresinde mantık ve felsefe yaygınlık kazanmadan önce buranın üstün yaradılışlı insanları bütün ömürlerini te‘âlim

1 Bu çalışma esasen Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde hazırladığımız *el-İnsân fî felsefeti İbni Bâcce* başlıklı Yüksek Lisans tezinin bir bölümüne dayanmaktadır.

2 Filozof Endülüs kaynaklarında çoğunlukla *İbnu's-Sâîğ* olarak geçer; fakat onun tam ismi Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es Sâîğ et-Tucîbi el-Endelüsî es-Sarakustî'dir. (Bkz. İbni Ebî 'Useybi'a, *'Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-ctibbâ*, Beyrut, ts, s. 514; İbni Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut 1977, s. 479; Celâleddin es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1. bs., nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl, 1964, c.1, s. 475).

ilimleriyle (matematik ilimleriyle) uğraşarak t k tmişlerdir. Bu ilimlerde en yetkin noktaya ulaşmayı başarmışlarsa da orada kalmışlar, onu aşamamışlardır. Sonra gelenler matematiksel bilimlere birazcık mantık eklediler, fakat yetkin gerçekliğe ulaşabilecek kadar y kselemediler. Daha sonra gelenler önceliklere göre felsefeden bir dereceye kadar tad alarak hakikate biraz yaklaşmışlarsa da ilerinde İbnu's-S iğ'i (İbni Bâcce'yi) aşan, ondan daha sağlam bir düşünceye ulaşan kimse yoktur.”³ Bu alıntı bize İbni Tufeyl'in kendi dönemine kadar olan ilmî gelişmeleri kabaca   merhaleye ayırdığını gösteriyor. Bu merhaleler:

1- Matematik ile ilgili ilimler olarak tercüme edilebilecek olan Te‘ lim İlimleri merhalesi. Bu ilimler içinde matematik ve geometri gibi deneysel olmayan ilimler bulunduğu gibi, men zır (optik), astronomi, müzik, esk l (ağrılıklar, statik) ve mekanik ilmi gibi deneysel ilimler sayılabilir.

2- Mantık ilmi merhalesi

3- Felsefe (metafizik) merhalesidir.

İbni Tufeyl'in bu tasnifi İbni Bâcce ile zirvesine ulaşan belli bir tür bilgiyi açığa çıkarırken, daha farklı bir tür felsefi anlayıştan ise bahsetmez. Bu felsefi anlayış İbni Bâcce'nin ortaya çıkışından çok önce İslam dünyasının doğu bölgesine öğrenim için giden bazı düşünürlerce benimsenip Mağrib ve Endülüs'e taşınan Gnostik-İsm ‘il  gelenek ve Yeni Platoncu felsefenin özellikle İbni Meserre (do. 369h/883 -  l. 319/931) ve öğrencileri tarafından temsil edilen şekliydi. İbni Tufeylin bu ekolün temsil ettiği düşünceyi “bilinçli bir tavırla” gözardı etmesi oldukça dikkat çekicidir. Aslında bu tavır İbni Bâcce'yle ivme kazanan ve daha sonra da İbni Rüşd'le beraber en m kemmellere ulaşan, bilim temelli, akılcı, din ile felsefe arasında sağlıklı bir ilişki kurmayı hedefleyen zihniyetin bir tür yansımastan ibarettir. İbni Tufeyl'in dikkate almadığı ve zamanla İsm ‘il  felsefedeki ideolojik-siyasî yönelimini kaybedip işr k  tasavvuf haline gelen bu irf n  felsefenin analizi başka bir çalışmanın konusu olabilir.⁴ Konunun bizi ilgilendiren y n , gerek İbni Bâcce gerekse İbni Tufeyl'in kendi anlayışlarına uygun gördükleri gelişme çizgisinin Endülüs'te matematik ilimleri, mantık ve felsefe sıralaması biçiminde olduğudur. Cebir, astronomi ve tıp gibi kad m ilimlere beşinci Emevî emiri Muhammed b. Abdurrahman zamanında (238-278/852-886) başlayan ilgi Mustansır Billah (350-366) zamanında da devam etti. Bu arada çok sayıda ilim adamı doğuya seyahat ederek özellikle astronomi, tıp ve kelam ilminde uzmanlaşıp döndüler.⁵

3 İbni Tufeyl, **Hayy ibn Yakzan**, nşr. Albert Nasri Nadir, 3. bs, Daru'l-Meşnik, Beyrut 1986, s. 20.

4 Endülüs'teki bu iki farklı felsefi anlayışın ideolojik ve epistemolojik arka planlarına dayalı kısa bir analizini mezkur yüksek lisans tezimizde yapmaya çalıştık. Ayrıca bkz. Muhammed ‘ bid el-Câbirî, “*Zuhûru'l-felsefe fi'l-Mağrib ve'l-Endel s*” (**Nahnu ve't-Turâs** içinde), 4. bs., El-Merkez es-Sekafi el-Arab , Daru'l-Beyz  1985, s.169-173.

5 Geniş bilgi için bkz. Sa‘ d el-Endelusi, **Tabakâtu'l- mem**, Matba‘atu's-Se‘ de, Mısır ts, s. 100, 101, 102.

İbni Tufeyl'in bahsettiği ikinci merhale olan mantık ilmi merhalesi ise Mustansır Billah'ın oğlu II. Hakem'in ilmî faaliyete verdiği önemli destekler sonucunda başlar.⁶ Bu dönemde İslam dünyasının doğusundan mantık eserleri de dahil olmak üzere çok sayıda ilmî ve edebî eserler büyük meblağlar ödenerek getirildi ve Kurtuba şehri muazzam saray kütüphanesiyle çok önemli bir ilim ve kültür merkezi haline geldi.

Endülüste merkezî Emevî otoritesinin zayıflaması sonucu ortaya çıkan küçük krallıklar (Tavâifu'l-mulûk) döneminde Kurtuba'dan çeşitli sebeplerle ülkeye yayılan bilim adamları ve ilmî kitaplar sayesinde H. 400 yılı sonrasında Endülüs'ün ilim ve kültür hayatı büyük bir canlılığa sahne oldu. Bütün bu ilmî canlılığa rağmen fikir tarihçisi Sa'îd el Endelüsî'nin tespitine göre o dönemde tabii ve metafizik ilimlerde hâlâ yaratıcı düşünürler ortaya çıkmamıştı. Yine de bu konuyla ilgilenenler yok değildi. Bunlardan Ebû Abdullah ibni Hâmid (İbnu'n-Nubâs el-Cübâî), Ebû 'Âmir İbnü'l-Emir b. Hüd ve Ebu'l-Fazl b. Hasday el-İsrâîlî sayılabilir.⁷ Yine bu dönemin iki önemli siması olan Mesleme b. Ahmed el-Mecritî (öl. 1008) ve öğrencisi Kirmanî'nin (öl.1066) doğuya gidip kadim ilimleri öğrendikten sonra **İhvân-ı Safâ Risaleleri**'ni Endülüs'e getirdikleri rivayet edilir. İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin bu iki alimden hangisi tarafından Endülüse getirildiği konusunda ihtilaf vardır.⁸

Aynı şekilde Aristoteles geleneğine bağlı mantıkçılar dışında, şeriat ilimleri ve edebiyattaki üstün başarısına ilaveten akli ilimlerde de mütemeyyiz bir şahsiyet olan İbni Hazm'ın (384-456) **et-Takrîb li hudûdi'l-mantık** isimli eserinde mantık sahasında Aristoteles mantığının bazı temel esaslarına ciddi itirazlar yönelttiğini de biliyoruz.⁹

Endülüs emirliklerinin artan Hıristiyan saldırıları karşısında yardımını talep ettikleri Kuzey Afrikanın güçlü Murabitlar Devleti'nin Hıristiyanları hezimete uğrattığı Zelâka muharebesinin akabinde (479h/1086m) Endülüsün hakimiyetini ele geçirmesiyle yeni bir döneme girilmiş, bu dönemde de birçok edip ve âlim yetişmiştir.¹⁰ Murabitlar daha çok din âlimlerini gözetmiş, buna karşılık felsefeye ve fukahaca hoş görülmeven astroloji ve astronomi gibi ilimlere fazlaca destek vermemiş, hatta zaman zaman kovuşturmaya tâbi tutmuşlardır. Buna rağmen gerek Endülüste ki bilim geleneğinin sağlamlığı, gerekse İbni Bâcce'nin zihni kalitesi onun İslam düşünce tarihinin en önemli düşünce ekollerinden birisinin öncüsü olmasını sağlamış, böylece de İbni Tufeyl'in sözünü ettiği üçüncü merhale olan “tabiat ilimleri ve fel-

6 Bkz. Câbirî, “*Zuhûru'l-felsefe fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*” (Nahnu ve't-Turâs içinde), s. 174; Sa'îd el-Endelüsî, **Tabakâtu'l-ümem**, s. 102.

7 Sa'îd el-Endelüsî, **Tabakâtu'l-ümem**, s. 120.

8 Sa'îd el-Endelüsî, **Tabakâtu'l-ümem**, s. 107-108, 110; İbni Ebî Useybi'a, ‘**Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ**, s. 485; Mâcid Fahri, **Târîhu'l-felsefeti'l-islâmiyye**, I. bs., Ed-Dâru'l-Müttahid li'n-Neşr, Beyrut 1974, s. 356; Irving, **The Process of Arab Thought In Spain**, Studies in Islam, Vol 4, 1967, s. 69.

9 Sa'îd el-Endelüsî, **Tabakâtu'l-ümem**, s. 117-118.

10 Lisânuddîn el-Hatîb, **Târîhu Mağrib fi'l-'asri'l-vasît**, nşr. Dr. Ahmed el-İbadî, Dârü'l-Kütüb, Magrib 1983, s. 265.

sefe” merhalesi başlamıştır. Burada İbni Tufeylin şahadetine ilaveten İbni Bâcce'nin öğrencisi ve arkadaşı olup, kendisi de ilim ve felsefeyle uğraşan Ebu'l-Hasan İbni el-İmam, İbni Bâcce'nin eserlerini bir araya topladığı derlemenin giriş kısmında İbni Bâcce'nin Endülüste felsefi eser vermeye başlayan ilk filozof olduğunu, kendisinden öncekilerin İslam ve Yunan filozoflarının eserlerini okuyup anlamaya çalıştıklarını, onun ise bu işi hallettikten sonra telife başladığını, diğer ilimlerin yanı sıra tabiat ilmi ve metafizik ilminde Doğunun İbni Sina ve Gazzalî gibi birçok filozofundan üstün olduğunu belirtir.¹¹

Murabıt hakimiyetinin zayıflaması, Hıristiyanlar karşısında yenilgiler alınmaya başlaması ve bunu dahilî isyanların takip etmesi sonucunda Kuzey Afrikanın batısında Mehdi İbni Tömert'in önderliğinde ortaya çıkan yeni bir devletin Fas ve Endülüste Murabıt hakimiyetine tedricen son vererek miladi 1212'ye gelindiğinde Endülüsün Murabıt hakimiyetindeki bölgelerini tamamen ele geçirdiğini görüyoruz.

Muvahhid sultanları edebiyat ve ilimleri desteklediler, taklidi terkedip usûle dönmeyi teşvik ettiler. Akidede öze dönmeyi şiar edindikleri gibi ilim ve felsefeye de önem verdiler. Muvahhid emirleri okullar kurup büyük âlimleri ders vermek üzere çağırılmışlar, kitap telifini desteklemişler, hatta Sultan Mansur Yakup b. Yusuf (öl. 595h) ilimle bizzat uğraşmış, etrafında İbni Tufeyl ve İbni Rüşd gibi büyük filozofları toplamıştı. Bilindiği üzere onun İbni Rüşd'ü Aristoteles'in kitaplarını şerh ve tahlil ile görevlendirmesi o zamana kadar Aristoteles felsefesinin anlaşılması çabaları içinde en dikkate değer olan çalışmanın gerçekleşmesini sağlamıştır.¹²

İbni Bâccenin çabalarıyla başlayıp İbni Rüşd'de zirvesine ulaşan Endülüs felsefe okulunun etkilerinin İslam dünyasından ziyade Yahudi ve Avrupa Hıristiyan felsefesi üzerinde sözkonusu olduğunu gözlüyoruz. İbni Bâcce ve İbni Rüşd tarafından başlatılan “Aristoteles'in bilim temelli olarak yeniden yorumlanması” faaliyeti ve yine Endülüs bilim ve felsefe okulu tarafından klasik bilim ve felsefe paradigmalarına getirilen eleştirel yaklaşımlar,¹³ daha sonra Avrupanın ve dünyanın çehresini değiştirecek olan Avrupa Rönesansının ve yeni Avrupa biliminin teşekkülüne çok önemli etkilerde bulunmuştur.

İbni Bâcce'nin hayat serüveninin onun genelde bütün felsefesini, özelde de toplum ve siyaset felsefesini doğrudan etkilediğini gözlemlediğimiz için, filozofun hayatının konumuz açısından önem taşıyan olaylarını zikretmekte fayda görüyoruz.

İbni Bâcce ilk gençlik yıllarını Sarakusta emirliğinde çeşitli ilimlerde öğrenim görerek ve Murabıtların emirliği ele geçirmesi öncesinde kısa bir süreyi

11 Bkz. İbnu'l-imâm, Mülhak, **Resâilu İbni Bâcce el-İlâhiyye**, nşr. Macid Fahri, 1.bs., Daru'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut 1968, s. 173.

12 Câbirî, “*Zubûru'l-felsefe fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*” **Nahnu ve't-Turâs**, s. 234-235.

13 Bu eleştiriler içinde İbni Bâcce'nin ve İbni Rüşd'ün Batlamyus astronomisine olan eleştirileri, yine İbni Bâcce ve İbni Rüşd'ün Yeni Platoncu Meşşâi ekolü ve önemli nazariyelerine yönelttikleri eleştiriler sayılabilir.

Sarakusta Emiri İbni Tifilvit'e vezirlik yaparak geçirdi.¹⁴ İbni Tifilvitin ölümü (509/1117) üzerine İsbiliye'ye göç edip orada tıp ilmini öğrendi. Daha sonra Gırnata'ya gitmek üzere yola koyulduğunda Şâtıba emiri tarafından tutuklanıp muhtemelen zındıklık töhmetiyle hapsedildi.¹⁵ Ancak İbni Rüşd'ün babası (veya dedesi)'nin tavassutuyla serbest bırakılabildi.¹⁶ Daha sonra filozofumuz Fas'a geçip Murabıt sarayında ölümüne kadar geçen yirmi yıl süresinde Ebû Bekr Yahyâ ibn Taşfın'ın vezirliğini yaptı.¹⁷ Bu dönemde bir taraftan Murabıtlar Devletinin zevâle doğru gittiği problemlerle yıllarda aktif siyasetle uğraşırken, diğer taraftan da içinde **Tedbîru'l-mütevahhid** adlı risalesinin de bulunduğu önemli eserlerini telif etti. Bazı kaynakların bildirdiğine göre 533/1138 senesinde aralarında şiddetli düşmanlık bulunan meşhur tıp âlimi Ebu'l-Ulâ İbni Zuhr tarafından zehirletirilerek öldürüldü ve Fas'ın Fez kentinde defnedildi.¹⁸ İbni Tufeyl'in ifadesiyle İbni Bâcce'nin Endülüste bilim, mantık ve felsefe sahasında kendinden öncekilerin hepsini aşmış, çok daha sağlam ve doğru bir düşünce çizgisine ulaşmakla beraber, dünya işleriyle, başka bir ifadeyle siyasetle uğraşması onun ilim hazinelerini tam olarak ortaya çıkaramadan bu dünyadan göçmesine yol açmıştır.¹⁹

İbni Bâcce siyasî konumu nedeniyle Murabıtlar Devletinin çöküş sebeplerini ve buna bağlı toplumsal ve siyasî bozukluk ve kokuşmayı daha dikkatli tahlil etme imkanını buldu. Bütün bu tecrübeleri, üstün felsefi birikimine eklenince genelde kendi dönemi felsefesinin ve siyaset düşüncesinin nihaî hedefi olan insanî mutluluğu sağlama problematiğine diğer filozoflardan farklı ve daha gerçekçi yaklaşmasına imkan vermiş ve insanın mutluluğunun ancak toplum içinde ve ideal devlette sağlanabileceği şeklindeki Aristoteles kaynaklı klasik İslam siyaset düşüncesi paradigmasına, bu paradigmayı külliyen reddetmeksizin alternatif bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşıma göre, eğer bir toplum sağlıklı bilgi sağlama metodlarını uygulamaktan aciz ve ah-laken bozulmuş bir hale gelmişse, kendisine hicret edilecek bir başka erdemli devlet te yoksa bu durumda filozofun yapacağı şey bir taraftan kendisini toplumdaki bozulma ve kokuşmanın etkilerinden uzak tutarken diğer taraftan erdemli insanın mutluluğunu ve bu sayede belki de toplumun da yenisinden erdemli hale gelmesini temin edecek farklı bir bilgi ve toplum projesi oluşturmaktadır. İşte bu hedefe yönelik olarak İbni Bâcce çeşitli eserler yaz-

14 Bkz. Feth İbni Hakan, **Kalâ'idu'l-'ikyân**, nşr. Hasan Yusuf, 1. bs., c. 3-4, Amman, 1989, c. 4, s. 935-936; ayrıca bkz., Ma'sûmî, **Avempace The Great Philosopher of Endelus**, İslamic Culture, Vol II, no 2, 1955 London, s. 35.

15 İbni Hallikan, a.g.e., c. 4, s. 941.

16 Bu bilgiyi Renan Afrikalı Leon'dan aktarıyor, bkz., Ömer Ferrûh, **İbnu Bâcce ve'l-felsefetu'l-Mağribiyye**, 3. bs., Mektebet el-Meymene, Beyrut 1952, s. 24.

17 Kıftî, **İhbâru'l-'ulemâ' bi ahhâri'l-hukemâ**, 1. bs., Matba'atu's-Se'âde, Mısır 1908, s. 265.

18 el-Makkari, **Nefhut-tîb min ğusni'l-Endelus**, nşr. İhsan Abbas (8 cilt), Dâru Sâdır, Beyrut 1968, c. 3, s. 433-434.

19 İbni Tufeyl, a.g.e., s. 21.

mış, özellikle baş eseri **Tedbîru'l-mütevahhid** risalesinde projesini kemâle erdirmeye çalışmıştır. Fakat maalesef birçok eserinde olduğu gibi bu eseri de eksik olup, ayrıca üslup olarak oldukça çetrefilli ve anlaşılması zordur. Dolayısıyla İbni Bâcce'nin gerek bilgi teorisini gerekse toplum ve siyaset felsefesini detaylandırmada zorluklarla karşılaşıyoruz.

İbni Bâcce bilgi ve toplum projesini din açısından kabul edilebilir bir akılcılık esasına göre kurduğu bilgi ve ahlak felsefesi temeli üzerine oturtur. İslam filozoflarının, mutluluğun aslında sadece nazarı aklın etkinliğini değil, fakat ahlakî erdem ve pratik bilgelik de içinde olmak üzere, aynı zamanda insan hayatı ve davranışlarının bütününü içine aldığı şeklinde ifade edilebilecek olan yaklaşımlarını geneli içinde benimseyen İbni Bâcce, gerek **Tedbîru'l-mütevahhid**'de, gerekse diğer risalelerinde temellendirdiği bilgi teorisi, fiiler teorisi (başka bir ifadeyle ahlak nazariyyesi), toplum ve siyaset felsefeleri üzerine oturttuğu ve kendisinin Tedbîru'l-mütevahhid Teorisi olarak isimlendirdiği teori aracılığıyla insanın en yüce mutluluğu nasıl elde edilebileceğini göstermeğe alışıyor. Bu gayeyle insan bilgisinin tabiatı, kapasitesi, konumu ve mutluluğa yönelik fonksiyonunu irdeliyor. Biz de incelememize konunun bilgi ile ilgili yönünü ele alarak başlamak istiyoruz.

Bilgi ve İttis l

İbni Bâcce insan bilgisinin alanını belirleme sadedinde çok önemli bir ayırım koyar. Buna göre bilgi alanları temelde Tabii İmkan Alanı ve İlahi İmk n Alanı olmak üzere ikiye ayrılır. Tabii imkân'ı, duyu idrakleri, aklı istidaller ve zihni soyutlamalar aracılığıyla insanı bilgi oluşturur. İlahi İmkan ise Peygamberlere ulaşan vahiyden ibarettir.²⁰ Bu iki bilgi türü arasındaki ayırım sadece yakini bilgiye varış yollarıyla ilgili olup mahiyet açısından aralarında bir fark söz konusu değildir. Çünkü İbni Bâcce tabii bilginin kemâle doğru yükselişinin son aşamalarında ilahî nitelikli nebev  bilgiye benzer bir hal aldığını belirtiyor. Bu ayırma göre insanın İlahi İmkan alanına bir müdahalesi söz konusu olmadığı için geriye erdemli insanın veya filozofun en yüce gayesi olan faal akılla ittisâl ve buna bağlı olarak elde edilecek tam mutluluğa erişmesini mümkün kılacak olan tabii imkân alanı kalmaktadır.

İbni Bâcce insanın bu yüce hedefe ulaşması için rûhânî sûretler (ruh  formlar) mertebeleri olarak isimlendirdiği bir dizi duyu, bilgi ve idrak aşamasını katetmesi gerektiğini belirtir. Burada İbni Bâcce'nin “nefs” ile “ruh” arasında bir fark görmediğini, nefsi cismin bir sureti (formu) olarak kabul ettiğini;²¹ nefis cismin sureti ve hareket ettiricisi olduğuna göre, rûhânî sûretlerin de insanı eyleme sevkeden tasavvurlar ve düşünceler olarak anlaşılması gerektiğini;²² belirtmek gerekiyor. İbni Bâcce'nin rûhânî sûretler araştırmasındaki hedefi ise bu sûretlerin veya tasavvurların hangisinin veya hangilerinin insanı yüce gayesine, yani mutluluğa ulaştırabileceğidir.

20 İbni Bâcce, “*Risâletu'l-veda*”, **Resâilu İbni Bâcce el-İlahiyye** içinde, (bu neşre bundan sonra kısaca **Resail** diyeceğiz), s. 141.

21 İbni Bâcce, “*Tedbîru'l-mütevahhid*”, **Resâil**, s. 49.

22 Bkz. Câbirî, a.g.e., s. 186-187.

İşte bu gayeyle İbni Bâcce bu rûhânî sûretleri dört gruba ayırır:

1) Semâvî cisimlerin sûretleri: Bu gruptaki sûretler maddî olmayıp, tamamıyla rûhânîdirler. İbni Bâcce bu grubu tabîî imkân dairesinin dışında tutar, çünkü Neo-Platonist gelenek çerçevesindeki Fârâbî-İbn Sînâ eksenli meşşâî felsefenin ontolojisi ve epistemolojisinde çok önemli yeri olan bu semâvî cisimler İbni Bâcce'ye göre insan aklının faaliyet alanı dışındadır. Dolayısıyla insanî bilginin oluşmasında etkisi yoktur.²³

2) Üç nefis kuvvetinde mevcut bulunan anlamlar: Bu üç nefis kuvveti: el-hissu'l-müşterek (beş duyunun bileşkesi olan Ortak Duyum), hayâl gücü ve hatırlama gücüdür. Bunlar duyuusal güçler olup madde ile doğrudan temas halindedirler.²⁴

3) Heyûlânî ma'kûller (Maddî akledilirler): Bunlar maddelerinden zihnî soyutlama yoluyla elde edilmiş, özlerinde rûhânî olmayan, küllî mânâ ve kavramlardır. İnsan kavramı veya ağaç kavramı gibi.²⁵

4) Faal akıl ve müstefâd akıl: En yüksek aklı soyutlamanın gerçekleştiği mertebede teorik akıl eşyanın hakikatiyle bire bir örtüşmeyi gerçekleştirebilir. İşte bu en üst dereceden soyutlamayı gerçekleştirebilen akıl müstefâd akıldır. Bu aklın faaliyetini yönlendiren güce ise İbni Bâcce faal akıl ismini veriyor. Bunlar da rûhânî nitelikte olup maddîlikten uzaktırlar.²⁶

İbni Bâcce başka bir tasnifinde rûhânî sûretleri ikiye ayırır; birincisi olan özel rûhânî sûretlerin duyular ve nefis kuvvetlerindeki anlamlarla maddî ma'kûlleri ifade ettiğini ve birtakım ahlakî erdemlerin kazanılmasına da faydası olduğunu, ikinci grup olan genel rûhânî sûretlerin ise müstefâd akıl ve faal akılla ittisâl mertebesine tekabül ettiğini belirtir.²⁷

İbni Bâcce semavî cisimlerle ilgili gördüğü formları insanın aklı faaliyeti dışında tutmakla Fârâbî-İbn Sînâ eksenindeki Yeni-Platoncu sudûr doktrinini de bütün sonuçlarıyla birlikte dışlamış oluyordu. Buna karşılık diğer rûhânî formların incelenmesinde Aristoteles psikolojisinin ve mantığının bütün verilerini kullanır.

İbni Bâcce'nin filozofu, bilgi ve idrak mertebelerinde yükselip kendisine mutlak saadeti tattırarak olan faal akılla ittisâl mertebesine ulaşmak için duyu algılarının verilerinden başlayıp, mezkur üç nefis kuvvetinin kullanılması ve aklı soyutlamalar aracılığıyla bir tür mânevî yükselişi gerçekleştirmek zorundadır. İnsan yukarıda zikredilen soyutlama mertebelerinden geçerek cismanîlikten rûhânîliğe doğru yükselir. Son aşama olan müstefâd akıl mertebesine ulaşmış faal akılla ittisâl edince, yani felsefî hikmet idealine ulaştınca en yüce nazarî ve ahlakî erdemleri tatmış ve âdeta ilahî bir kişilik kazanmış olur.²⁸ Filozof ya da mütevahhidin bu gaye için kullanacağı yol ise sufi mü-

23 Bkz. İbni Bâcce, “*Tedbir'ul-mütevahhid*”, *Resâil*, s. 50.

24 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 49-50.

25 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 50. Ayrıca bkz. Câbirî, a.g.e., s. 187.

26 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 50.

27 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 76-77.

28 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 79.

şâhede, ilahî feyz ve sudûr gibi mistik yollar olmayıp İbni Bâccenin ifadesiy-
le nazarî ilimlerdir.²⁹

Yukarıdaki rûhânî sûretler sınıflandırması insan düşüncesinin akli tekamül seviyelerini gösterirken aynı zamanda insanların da farklı idrak seviyelerine göre sınıflandırılmasına imkân vermektedir. İbni Bâcce bu gayeyle  c akli derece tesbit ediyor. Bunlar:

1) Cumh r (sıradan insanlar) mertebesi: İns n  bilgi mertebelerinin en alt basamağı olarak kabul ettiği bu mertebeyi “tabi  mertebe” olarak ta isimlendiriyor. Bu mertebede aklın objesi olan Şey ancak “maddî sûretleri aracılığıyla, onlardan, onlarla ve onlar için bilinebilir.”³⁰ Bu mertebedekilerin idraklerine konu olan eşyanın zihinlerindeki karşılıkları bu eşyalar aynı türden olsa bile tam bir örtüşme halinde değildir. Dolayısıyla bu mertebedekilerin aynı konuyla ilgili olarak birbirlerinden farklı tasavvurları olup buna bağlı olarak ta bir ma’k ller ve akıllar  eşitililiği sözkonusudur.³¹

2) Nuzz r: Bunlar tabiat bilimleri ve matematiksel bilimlerle uğraşan, rûhânî sûretleri cisimlerin idrakleri olarak değil de kendinde varlığı olan ma’k ller olarak idrak eden alimlerdir.³² Yine de nuzz r ile cumh r arasındaki fark  ze ilişkin değildir, çünkü her iki grup da ma’k lleri maddî ve özel rûhânî sûretlere aracılığıyla bilirler, doğrudan değil.³³

3) Su’ed  (mutlu İnsanlar): Bunlar filozoflardır. Tabiat âlimi maddî ve rûhânî ma’k lleri elde ettikten sonra, öyle bir mertebeye yükselir ki artık ma’k lleri doğrudan idrak eder, eşyanın mahiyetini kavrar ve hatta bu merhalede akıl ma’külünün aynı olur. Bu mertebede m stef d akıl mertebesi idrak edilir ve faal akılla ittisâl sağlanır, mutlak ve ebed  mutluluğa erişilir.³⁴

İbni Bâcce’ye göre insan ancak bu  c bilgi ve idrak mertebesini geçerse mutlak saadete ve sonsuzluğa ulaşabilir. Birinci veya ikinci mertebelerden birinde kalmak,  c nc  mertebeye çıkamamak durumunda insanın gerçek saadeti elde etmesi mümkün değildir. Konumuz gereği bu aşamalarla ilgili ayrıntılara girmeksizzin fiiller teorisini ele almak istiyoruz.

Fiiller Teorisi

İnsan  Fiilin Niteliği

İbni Bâcce **Tedbîru’l-mütevahhid** risalesine “tedbîr” kavramının tanımıyla başlar. Bu tanıma göre Tedbîr (yönetim) eylemlerin belli bir maksada yönelik olarak tertibi (düzenlenmesi) demektir.³⁵ Bu tanım risalenin  c b l -

29 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 91.

30 Bkz. İbni Bâcce, “*Risâletu’l-ittis li’l-‘akl bi’l-ins n*”, **Resâil** içinde, s. 163.

31 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 163.

32 Bkz. Câbirî, a.g.e., s. 198.

33 Bkz. Altmann, **İbni Bajjah on Man’s Ultimate Felicity**, H.A. Wolfson Jubile Volume içinde, Jerusalem, s. 86.

34 Bkz. İbni Bâcce, “*Risâletu’l-ittisâl*”, **Resâil** içinde, s. 165.

35 İbni Bâcce, “*Tedbîr’ul-mütevahhid*”, **Resâil** içinde, s. 37.

münün konularını içerir âdeta. Birinci bölümde “tedbîr” kavramı ve tedbîrin türleri analiz edilir. İkinci bölümde genel olarak fiiller (eylemler) irdelenir. Üçüncü bölümde ise en yüce hedef olan mutluluğa götüren insan fiillerinin mahiyeti ve bu amaca yönelik olarak düzenlenmesinin keyfiyeti ele alınır.

İbni Bâcce'ye göre eylemin niteliği eylemi gerçekleştiren varlıkların tabiatlarına ve türlerine göre belirlenir. Bu türler içinde cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve en üstte de insan vardır. Cansız varlıkların fiileri taşın düşmesi, ateşin yükselmesi gibi eşyanın tabiatıyla ilgili zorunlu fiillerle temayüz eder. Hayvanlar ise bir maddî varlığa sahip olmaları nedeniyle cansız varlıklarla zorunlu fiillerde ortak olmakla birlikte hayvanî nefslere kaynaklanan içgüdüsel fiilleriyle onlardan ayrılırlar. İnsan ise cansız varlıklar ve hayvanların fiillerine ortak olmakla birlikte iradî ve ihtiyarî fiilleri meydana getiren akılla onlara temayüz eder.³⁶ Buna göre insanî fiilin ölçüsü seçmeye dayalı olmasıdır; seçmese ancak düşünceyle mümkün olur. Bu yüzden İbni Bâcce akli infialer dediği ilhamları ve korkuyla verilen tepkileri insanî fiiller dairesinin dışında tutar.³⁷ Dolayısıyla iradî fiil, failinin yapıp yapmamakta özgür olduğu fiil olarak belirlenebilir.

Hayvanın içgüdüsel fiilleriyse irade dışında gerçekleştiği için ahlakî yargıya tâbi olmaz. Buna karşılık insanın iradî fiilleri ahlakî mesuliyeti gerektirir; çünkü zanni de olsa yakînî de olsa, doğru da olsa yanlış da olsa bir düşünme ve fikir yürütme ameliyesini takip ederler.³⁸ İbni Bâcce buna bağlı olarak daha önce Aristoteles tarafından vazedilmiş bir prensibi ahlakî fiili belirlemek için kullanır. Buna göre seçme özgürlüğü ahlakî fiilin prensibidir. Seçme ise ancak akıl ve düşüncenin ürünüdür.³⁹ Akılın hayvanî arzuları kontrol edememesi durumu “vahşî hayvan ahlakına sahip olanlar” diye isimlendirdiği bir grup için sözkonusudur. Bu tür insanlarda hayvanî nefis nâtk (düşünen) nefse galebe çalar ve arzular daima düşünceye muhalefet eder. İbni Bâcce bu tür insanları hayvanlardan daha tehlikeli olarak kabul ediyor, çünkü bu tür insanlar hayvanî karakterli fiillerini gerçekleştirmek için akıllarını kullanırlarken, hayvan ise sadece tabiatının gerektirdiğini yapar. Bu tür insan hastalıklı bedene benzer; ona iyi gıdalar verirseniz bu sadece onun hastalığını arttırır.⁴⁰

İnsan nuzû (arzulara yönelik) eylemlerini de insanî hayal gücü olan bir hayvanmış gibi yapar.⁴¹ Burada insan veya hayvan kendinde oluşan hayale iştiyak duyar ve harekete geçer. Fakat eğer hayvanî arzusuna bu fiilin yanlış olduğunu ve yapılmaması gerektiğini düşünerek karşı koyarsa bu karşı koyuş

36 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 45-46.

37 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 46.

38 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 47, “*Kavlun yetlû risâlete'l-vedâ*”, *Resâil* içinde, s. 151.

39 Bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-ahlâk ilâ Nikomahya*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 1. bs., Vekâletu'l- Matbû'ât, Kuveyt 1979, s. 215.

40 Bkz. İbni Bâcce, *Tedbîr*, s. 48.

41 Bkz. İbni Bâcce, *Risâle fi'l-gâyeti'l-insâniyye*, s. 100

fiili insanî olarak nitelendirilir.⁴² Dolayısıyla akıl ve düşünceyle beraber insanı eyleme yönelten diğer bir unsurun da hayal olduğunu tesbit ediyoruz. Diğer taraftan İbni Bâcce iradeli fiilin ahlakî sorumluluğu gerektirdiğini vurgularken, insanın zorunlu fiillerinden sorumlu olmadığını belirtir. Çünkü zorunlu harekette insanın bir gayesi ve seçme  ansı söz konusu değildir.⁴³ Buna karşılık her ne kadar insanın hayvanî nefsinin fiili kendiliğinden ve gayesiz ise de insan iradesi ile bu fiili yapmaktan kaçınabilir.⁴⁴ Bu durum, insanın hayvanî arzularına boyun eğip eğmemekle serbest olduğu ve dolayısıyla da bu tür fiillerinden sorumlu olduğu anlamına gelir.

Gayeleri Bakımından İnsan Fiilleri

Akıl tarafından yönlendirilen her insan fiili belli bir gayeyi hedefler. Her fiilin de bir kemâl noktası ve gerçekleştirmek istediği bir hayır ve fayda vardır. Mesela Tedbîr'u'l-men zil'in (ev idaresinin) gayesi serveti korumak, düşüncenin gayesi ise ilimdir.⁴⁵ Hakiki gayelilik ise tamamıyla insanî olan fiiller için söz konusu olabilir, çünkü tabi  cisimlerin ve hayvanların hareketleri zorunlu nitelikte olan ve iradenin müdahalesinin söz konusu olmadığı fiiller olup, gerçek bir gayeye yönelik değildirler. Sadece insan fiillerini düşünce ve akletmeden kaynaklanan bir iradeyle eda eder. İbni Bâcce risalesinin başında insan fiillerini incelemesindeki hedefinin insanı mutluluğa götürecek fiileri keşfretmek olduğunu belirtmişti. Bunun için, daha önce insanın bilgi ve idrak seviyelerini belirlemek için kullandığı rûhânî sûretler teorisini bu sefer de insan fiillerini gayelerine göre sınıflandırmak için kullanır. Böylece ahlakî anlamda mutluluğu elde etmesine yarayacak olan akli keşfretmeyi hedefler. Bu aba İbni Bâcce'nin bilgi teorisıyla ahlak düşüncesi arasında kurduğu yakın ilişkinin göstergesidir.

İbni Bâcce insan için üç varlık mertebesi tesbit eder. Bunlar: Cismanilik (maddilik), r h nilik ve aklilik mertebeleridir. Ona göre insanın nih i gayesi olan mutluluğu gerçekleştirmek için ilk iki mertebeyi kem line erdirip, ihtimamını, ilgisini son mertebeye yoğunlaştırması gerekir. İnsan cismânî fiileriyle maddî varlığını sürdürür, rûhânî fiileriyle şerefli bir konuma gelir, akli fiilleriyle ise ilahî bir nitelik kazanır. Filozof için birinci ve ikinci gruptaki fiiller ikincil önemde olmakla birlikte üçüncü gruptaki fiiller onun z ti fiilleridir.⁴⁶ İnsanın cismanî varlığını kazanmaya yönelik fiiler içinde yeme, içme, giyinme ve barınma sayılabilir. Bunların zorunlu olanları herkes için ortak ise de, yemek çeşitlerinde özenme, koku sürme gibi sadece zevk almaya yönelik fiiller tamamıyla cismanî ve maddî olup bu tür fiileri gayesi haline getirenler

42 Bkz. İbni Bâcce, *Risâletu'l-ved '*, s. 125

43 Bkz. İbni Bâcce, "*Tedbîr'ul-m tevaħhid*", *Resâil*, s. 48

44 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 48

45 Bkz. İbni Bâcce, *Ris letun ketebeh  ile'l-vez r ibni'l-imâm*, *Resâil Felsefiyye li Eb  Bekir İbni Bâcce içinde*, nşr. Cemaleddin Aliv , İbs, D rus- Sekafe, Beyrut, 1983, s. 89

46 Bkz. İbni Bâcce, "*Tedbîr'ul-m tevaħhid*", *Resâil*, s. 79.

de mutlak anlamda cismanî insanlar olup, maddilikte aşırı gittikleri için rûhânî sûretleri farketmezler.⁴⁷ Allah katında da zemmedilmiş olan bu tür insanların bir devlette hâkim durumda olmaları o devletin fesadına yol açar.⁴⁸ İbni Bâcce bu tür insanların durumunun Kur'ân-ı kerîmde'ki şu ayetin ifadesine uygun düştüklerini belirtir. “Onlara kendisine ayetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de Şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku.” (Kur'an 7/175)

Eğer bir insanın sağlığı iyi ve uzuvları tam ise bu insan cismânî sureti kâmil olanlardan kabul edilir. Fakat sadece sağlık ve uzuv tamlığı kişiye şeref ve kemâl sağlamaz.⁴⁹ Aksine bu tür insanlar doğal köleler olup, hayvanlarla aralarında bir fark yoktur. Bilakis hayvanlardan daha kötü durumdadırlar. Çünkü hayvanlara kendi başına hayatta kalabilme melekesi verilmiştir. Buna karşılık bu sınıftaki insanlar kendilerini yönetecek ve yönlendirecek bir kimsenin bulunmaması durumunda yok olurlar. Bunlar gücü için kullanılan kattır ve develere benzerler.⁵⁰

Gayesi özel rûhânî sûretlerin kemâle eriştirilmesi olan fiillerin türleri ise hangi sûretlerin kemâlini hedefliyorlarsa ona göre belirlenirler. Bunlardan ortak duyumdaki rûhânî sûretlere yönelik fiiller ile hayâl ve hatırlama gücündeki rûhânî sûrete yönelik fiiller sayılabilir. Ortak duyumla ilgili olanlar insanların giyim, mesken ve yiyeceklerine özen göstermesidir. İbni Bâcce bunlardan zarurî olanları yapanları övüp, bu tür fiilleri ilgilerinin merkezi haline getirenleri veya bunlarda şeref ve soyluluk görenleri eleştirir.⁵¹

Hayal gücünde var olan rûhânî sûretleri hedefleyen fiiller de çeşitli sınıflara ayrılırlar. Bunlardan bir tür infiali hedefleyenlere örnek olarak harp dışında silah kuşanmak, kralların kendilerine bir elçi geldiği zaman karşısındaki korku vercek birtakım harp silahları kuşanmaları sayılabilir. Bu sınıfa ayrıca karşı tarafı etkilemeyi hedefleyen surat asma, tebessüm, iyi davranma, şakalaşma, güzel söz, ata sözleri ve şiir ezberleme, ahlâkî faziletlerden cömertlik, gözüpeklik ve ayrıca güzel şeylere gıpta etme gibi faziletler dahil edilebilir. Bu tür fiiller muhatap üzerinde olumlu bir etki bırakır ve bunu da izzet duygusu gibi soylu duygular takip eder.⁵² Bu fiillerin hedefi mutluluk değil haz almaktır. İnsanın bu faziletlerle ulaştığı mükemmellik te, özel rûhânî sûretlerin kemâlinden başka bir şey değildir. İbni Bâcce birçok insanın hatırlama gücünün kemâlini kendinde bir gaye olarak gördüklerini, çünkü onu mutluluk sandıklarını belirtir. Araplarda bir şeyin hatırda kalmasının o şeyin ölümsüzlüğü anlamına geldiğini belirten İbni Bâcce buna örnek olarak şu beyiti zikreder:

47 Bkz. a.g.e., s. 62.

48 Bkz. İbni Bâcce, **Tedbîr**, (Maan Ziyade neşri, Dâru'l-Fikr el-İslâmî, 1. bs., Beyrut 1978, s. 75.

49 Bkz. İbni Bâcce, **Risâletu'l-vedâ'**, s. 134.

50 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 140.

51 Bkz. İbni Bâcce, “*Tedbîr'ul-mütevahhid*”, **Resâil**, s. 63-64.

52 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 64-65.

“Kişinin hatırlanması onun ikinci hayatıdır.”⁵³

Gayesi genel rûhânî sûretlerin kem li olan fiiller ise öğrenmeye ve akıl yürütmeye ilişkin olanlardır. Bu sûretler maddî s retlerle mutlak saadeti elde etmeğe çalışan mütevahhidin gayesi olan mutlak rûhânî sûretler arasında yer alırlar.⁵⁴ Bu son gruptaki insanların fiilleri fikr  faziletleri hav dirler. Fikr  faziletler de kendi ilerinde pratik olanlar ve teorik olanlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunlardan teorik olanlar teorik ilimlerle bağlantı içindedirler. Bu tür faziletlere sahip olanları kâmil r h n lik mertebesindekiler olarak isimlendiren İbni Bâcce bunların halk içinde çok az olduklarını belirtir.⁵⁵

İnsanı tür olarak diğer canlılardan ayıran temel fark düşünen ve irade sahibi bir varlık olması olduğuna göre insanın kendi türünün nih i kem li düşünce kabiliyetinin en üst sınırına ulaşmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla insana has mutluluk ta ancak insan aklının etkinliğinin insanı maddî hiçbir Őeye gerek duymayacak bir konuma getirmesiyle mümkün olur. Daha önce zikrettiğimiz gibi bu durum insanın her türlü madd likten tamamen bağımsızlaştığı m stef d akıl seviyesinde gerçekleşir. İşte bu aşamada İbni Bâccenin bilgi teorisiyle ahlak nazariyesini en üst seviyedeki ahlakî etkinlik olan akıl etkinliğini (filini) ifade etmek yoluyla nasıl birbirine bağladığını görüyoruz.

Siyaset ve Tedbîru'l-mütevahhid

İbni Bâcce toplum ve siyaset felsefesinin önemli bir kısmını **Tedbîru'l-mütevahhid** risalesinde işler. Buna ilaveten **Risâletu'l-ved ** isimli risalesinde de konuyla ilgili bazı görüşlerini serdedir. Kendisinin **Tedbîru'l-mütevahhid**'de göndermeler yaptığı **el-‘İlmu'l-medenî** adlı risalesi ve bazı klasik bibliyoğrafya kaynaklarının zikrettiği birkaç risale ise bize kadar ulaşmamıştır.

Her ne kadar İbni Bâcce siyasal sistemlerle ilgili analizlerinde Platon ve Fârâbî'nin kavram ve teorilerini kullanıyorsa da kendisini Platon'dan başlayıp İbni Rüşd'e kadar öğretmenleri ve öğrencilerinden ayıran Şey, ortaya attığı ve çözümünü sunmaya çalıştığı problemlerdir: Buna göre kendisini bozuk devletlerden birinde bulan insan, akl  ve ahlakî yetkinliğe ulaşmak ve eğer mümkünse erdemli devlet idealini gerçekleştirmek için ne yapmalıdır?

İbni Rüşd' n İbni Bâcce'nin konuyu ele almadaki orijinal yaklaşımını ciddiye aldığını şu sözlerinden anlıyoruz: “İbn Bâcce bu beldede mütevahhidin (yalnız insanın) kendi kendini yönetmesi için bir metod planlamak istedi. Fakat muhtevasının kavranmasının zorluğu dışında kitabını tamamlayamamış olması ona bu imkânı vermedi. Başka bir yerde kendisinin bu konudaki gayesini açıklayacağız, çünkü kendisi bu konuyu böyle bir tarzda ele alan ilk kişidir.”⁵⁶

53 Mütenebbi'nin bir şiiri, bkz. a.g.e., s. 65-66.

54 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 67.

55 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 68.

56 Bkz. Câbirî, **Nahnu ve't-tur s** (S. Munk'un İbni Rüşd' n Hey l ni akılla ilgili bir risalesinin Latince'ye tercümesinden yaptığı aktarmanın alıntısı) s. 180.

İbni Bâccenin, **Tedbîru'l-mütevahhid** risalesine tedbîr (yönetim) kavramının tahliliyle başladığını belirtmiştik. Bu analiz İbni Bâcce'nin Tedbîru'l-mütevahhid Projesi olarak isimlendirilebilecek çalışması için de temel kaideyi oluşturmaktadır. Dolayısıyla incelemeye aynı tahlilin sunulmasıyla başlamak metod açısından sağlıklı olacaktır:

a) Tedbîr'in anlamı: İbni Bâcce tedbîr kavramını ayrıntılı olarak tahlili sırasında, farklı tedbîr türlerini açıklarken Fârâbî'nin **el-Füsûlu'l-müntez'e** risalesindeki kavram ve terimleri kullanır. Risalenin kalan kısmını ise felsefe projesinin eksenini teşkil eden temel sorusunu cevaplamaya ayırır. Bozuk devlette yaşayan insan nasıl yetkinleşip mutluluğu yakalayabilir?

Tedbîr kelimesi Arap dilinde farklı anlamlarda kullanılır. En meşhur anlamı “Fiillerin belli bir gayeye yönelik olarak düzenlenmesidir.”⁵⁷ Dolayısıyla münferit bir eyleme, bir gayeye yapılsa bile tedbîr denemez. İnsanın, düzenlenmiş, çeşitli eylemleri, belirli bir gayeye yönelik olarak yapması gerekir ki bu fiiller tedbîr olarak isimlendirilsin.

Tedbîr hem bi'l-kuvve yani henüz varlık alanına çıkmamış durumlar hem de bi'l-fiil durumlar için kullanılır. Tedbîrin bi'l-kuvve düşünce anlamında kullanılışı daha yaygın olup, sadece insana has bir eylemdir. Hayvana müdebbir denmesiye sadece benzetme içindir.⁵⁸ Yine insan fiillerinden olan *kuvâ* (kuvvet gerektiren işler) ve *mihen* (zanaatlar) için de *tedbîr* lafzı kullanılır. Tedbîr kuvâ için mihenden daha çok kullanılır. Savaşla ilgili düzenlemeler için kuvâ kullanılır. Mihenden sayılan ayakkabıcılık ve terzilik gibi zanaatlar için tedbîr kavramı pek kullanılmaz. Tedbîr kelimesinin siyaset açısından terim anlamı ise “Şehir Yönetimi” ve “Ev Yönetimi” ile ilgilidir. Bu mânâ tedbîr lafzının kullanıldığı en yüce anlamlardandır.⁵⁹

Bunu müteakiben tedbîrin dört çeşidi olduğundan bahseder. Bunlar:

1) Allah'ın âlemi tedbiri: Bu mutlak ve en şerefli olan tedbîr olup Allah'ın âlemi yaratması için kullanılır. Allah'ın tedbiri diğer türlerden mahiyeti gereği farklıdır. Çünkü Allah özü gereği yarattığı şeylerden tamamiyle farklıdır. Bu yüzden İbni Bâcce insanî tedbîrin alanı dışında kalan bu mutlak tedbiri incelemesi dışında bırakır.⁶⁰

2) Tedbîru'l-mudun (devlet yönetimi): Tedbîr lafzını insan için kullandığımız zaman tam olarak kastedilen şey devlet yönetimi (es-Siyâsetu'l-medeniyye)dir. İbni Bâcce Plato'nun, konunun bu yönünü araştırıp doğrusunu yanlısını ortaya koyduğunu, aynı konuyu yeniden ele almanın anlamı olmadığını belirtir.⁶¹ Bu tavır İbni Bâcce'nin devlet yönetimiyle ilgili olarak ortaya yeni bir şey koymak iddiasında olmadığını gösterir. Kendisi erdemli şehir, bozuk yönetim biçimleri ve bunların özellikleri gibi konularda özetleyici bilgi vermekten ileri gitmez.

57 Bkz. İbni Bâcce, “*Tedbîr'ul-mütevahhid*”, *Resâil*, s. 37.

58 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 37.

59 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 38.

60 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 38-39.

61 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 39.

3) Tedbîru'l-menzil (ev yönetimi): Tedb rin bu yönüne de özel bir önem vermez,  nk  menzilin devletin bir parçası olduğunu düşündüğü için devlete tavrı onun için de geçerlidir. Erdemli ev de ancak erdemli devlet içinde mümkündür. Bozuk devletlerdeki ev ise eldeki altıncı parmak gibi tabiat dışıdır. Diğer taraftan ev yönetiminin mükemmelliği kendi başına bir hedef olmayıp ondan murad devletin yetkinleşmesi ve insanın tabi  gayesidir. Bu yüzden de ev yönetimi insanın kendi kendini yönetmesinin bir parçasıdır.⁶²

Düşünüre göre devlet yönetimi ve ev idaresi ile ilgili olan “Kelile ve Dimne”, “Hukem u'l-‘arab” gibi sultanın sıhhati ve mu şeret kuralları ile ilgili konulardaki literatür ise doğruluğu sabit olmayan kavillerden ibaret olup, bir devlette muteber iken, devletin biçiminin değişmesiyle mahsurlu hale gelebilirler. Dolayısıyla bu tür literatür ilmî mahiyette olmaktan çok edebî karakterlidir.⁶³

4) Tedbîru'l-mütevahhid: Mütevahhidin (yalnız insanın, erdemli insanın, filozofun) kendini yönetimi: İbni Bâcce'nin ortaya attığı ve erdemli insanın bozuk devlette, devletin ve insanların bütün kötülüğüne rağmen nasıl mutlu olabileceği sorusuna cevap verebilecek olan tedbir şeklidir.

İbni Bâcce, problemin  z m  için geliştirdiği projeyi sunmadan önce problemi ortaya çıkaran şartlar hakkında yeterli malumatımız olması gerektiğini savunur. Problem bozuk ve eksik devletlerin ve bu devletlerde yaşayan insanların durumlarıyla ilgili olduğu için, bu devletlerin durumlarını eleştiren bir yaklaşımla ele almak, böylece bozuk devletten kâmil ve erdemli devlete intikal etmenin yollarını da araştırmak gereklidir.

b- Eksik Devletler: Çeşitleri ve  zellikleri

İbni Bâcce'nin eksik devletlerle ilgili görüşlerini çoğunlukla Platon ve Fârâbî'den devşirdiği ve bu devletlerin sistematik şekilde tasnifi, özellikleri, birinin diğerine nasıl dönüşebileceği gibi siyaset felsefesinin klasik konularına özel bir önem vermediği, hatta bunu kendisinin hedefi açısından gereksiz bir çaba olarak telakki ettiği anlaşılıyor. Bazan bunlardan “es-siyeru'l-erbe‘a” (dört yönetim tarzı) veya F r b den mülhem olduğu anlaşılan “S ratu'l-furs”u da katarak “es-siyeru'l-hamse” (beş yönetim tarzı) olarak zikreder.⁶⁴

Bu dört yönetim biçimi şunlardır:

- 1) el-Medinet'ul-imâmiyye.
- 2) Medinetü'l-ker me
- 3) el-Medinetü'l-cem ‘iyye
- 4) Medinetü't-teğallub

İbni Bâcce'nin konuyu ayrıntılandırmaması ve yazma nüshadaki bazı silinmelerden dolayı konuyla ilgilenen araştırmacılar bu isimlerin neye delalet et-

62 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 40.

63 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 39-41.

64 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 43.

tiği ve Platon ve Fârâbî'deki karşılıkları konusunda ihtilaf halindedirler: Tedbîru'l-mütevahhid'in ilk tenkitli neşrini yapmış olan Asin Palacios yazma nüshada silik olan kısmı yorumlayarak “ikâmiyye” (devamlılık) olarak kaydetmiş, fakat bu yorumunu destekleyecek yeterli argümanı sunamamıştır.⁶⁵ Macit Fahri ise taşıdığı mânâ itibarıyla doğrusunun “imâmiyye” olması gerektiğini savunur. Ona göre bu kavram Fârâbî'nin **Tahsîlus-se'âde**'sinden mülhem olup başında tek bir yönetici veya imâmın bulunduğu bir devlet anlamına gelmelidir.⁶⁶ Aynı şekilde Rosenthal de İbni Bâcce'nin bu kavramı Fârâbî'nin adı geçen eserindeki imâm kavramından istihâm ettiğini savunur. İbni Rüşd de aynı kavramı kullanmaktadır.⁶⁷ Fakat eğer bu yorumu doğru kabul edersek buradaki “imâmiyye devleti”ni erdemli devlet olarak kabul etmek durumunda kalırız, çünkü Fârâbî **Tahsîlu's-se'âde**'de imâmın yönettiği bir devletin erdemli devlet olduğunu; imâm, filozof ve kanun koyucu lafızlarının aynı anlama geldiğini belirtir.⁶⁸ Buna karşılık **Tedbîru'l-mütevahhid**'in metninden anlaşılan şey İbni Bâcce'nin imâmiyye devletine diğer yönetim şekillerinden daha olumlu bakmakla beraber erdemli devletle tam bir mutabakatı olduğunu düşünmediği, bu yüzden de imamiyye devletini bozuk devletler listesinden çıkarmadığıdır. Diğer taraftan imamiyye devletini “nefs için tabii bir durum” olarak nitelendirirken erdemli devlete daha yakın bir konumda olduğunu ve belki de erdemli devlete dönüşme imkânını taşıdığını kastediyor olmalıdır.⁶⁹ Sonuç olarak imamiyye devletinin bazı özellikleri yönünden ve ıslah olma imkânı açısından erdemli devlete en yakın devlet şekli olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci devlet şeklinin ismi konusunda yazma nüshadaki silinti yüzünden ihtilaf çıkmıştır. Bazı araştırmacılar “Medînetu'l-kerâme” olarak, diğerleri ise “Medînetu'l-mâl” olarak okumuşlardır.⁷⁰ “Medînetü'l-kerâme” olarak okuyan M. Fahri Fârâbî'yi referans vererek bunun Platon'daki, “Medînetü's-şeref” olarak tercüme edilen Timocracy'e tekabül ettiğini belirtir.⁷¹ Maan Ziyade ise yine Platon ve Fârâbî'ye referans ederek “Medînetu'l-mâl” şeklinde bir okumayı önerir. Palacios ise sadece yazma nüshada silinti olduğundan bahseder.

Üçüncü devlet şekli olan “Medînetu'l-cemâ'iyye” kavramı da yine Platon ve Fârâbî'den ödünç alınmıştır.⁷² Bu devlet avamın yönetimi ele geçirdiği yönetim biçimi olup, bunların eylemleriyle zengin çocuklarının kötü eylem-

65 Bkz. Palacios (ed.), *El Regimen Del Solutario*, s. 54.

66 Bkz. Mâcid Fahrî (ed.), *Resâilu İbni Bâcce el-İlâhiyye*, s. 59.

67 Bkz. Rosenthal, E.I.J., “*The Place of Politics in The Philosophy of İbni Bajjal*”, *Studia Semitica*, Cambridge University Press, 1971, c. II, s. 59, d.n. 5.

68 Bkz. Fârâbî, *Tahsîlu's-se'âde*, Ca'fer Âli Yâsin, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1983, s. 92.

69 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 84.

70 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 74; Maan Ziyade (ed.) *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 93.

71 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 74.

72 Bkz. Platon, *Cumhuriyet*, 3. bs., Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1983, 8. kitap, 555. bl. vd; M. M. Hilmi, “*Tedbîru'l-mütevahhid li İbni Bâcce*”, *Mecelletu Turâsi'l-İslâmiyye*, c. 3, sy. II, s. 88, 99, 100.

leri birbirine benzer.⁷³ Bu devlet sanki bazılarının aristokratik devlete teka-b l ettiğini iddia ettiği imamiyye devletinin bozulmuş şeklidir.⁷⁴

Sonuncu devlet şekli “Medînetu't-teğallub” yine Fârâbî’den mülhem olup Platon’un “Medînetu'l-cebb r n” olarak tercüme edilebilecek olan zorba toplum kavramına tekabül eder.⁷⁵

 bni Bâcce bozuk devletlerin çeşitliliği ve çokluğunu ahalisinin görüşlerindeki ihtilafların çokluğuna bağlar. Erdemli şehirdeki insanlar rûhânî sûretlere tabiatları gereği d şk nd rl r. Dolayısıyla eylemleri devletin kem line yöneliktir. Fakat dört bozuk devlet ve bunlardan türeyen devletlerde ise insanlar eylemlerini onlardan haz duymak gayesiyle yaparlar.⁷⁶

Bozuk devletlerin ahalisinin görüş ayrılıkları, birbirleriyle sağlıklı diyaloglarının olmaması, birbirlerine ters hareket etmelerine, dolayısıyla da çatışmalarına yol açar. Bu durumda anlaşmazlıklarını  zlemek için her zaman bir kadıya (hakime) ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden kadılık bu tip devletlerde olmazsa olmaz mesleklerdendir. Aynı şekilde tıp ilmi de zorunludur. Çünkü bozuk devletlerin ahali sihhatlerine dikkat etmez, zararlı gıdalar yer, iki içer, spor yapmaz, dolayısıyla kendilerinin sebep olduğu hastalıkları tedavi edecek bir tabibe ihtiyaç duyarlar.  bni Bâcce bu durumu şöyle tesbit ediyor: “Bu dört eksik (bozuk) devletin en genel özelliklerinden biri de tabib ve kadılara sürekli ihtiyaç duyulmasıdır. Bir devlet erdemlilikten ne kadar uzaksa, burada tabib ve kadılara o derece fazla ihtiyaç ve itibar vardır.⁷⁷

Bazı bozuk devletlerde  bni Bâcce'nin “n bit” (ayrık otu) veya “nevâbit” (ayrık otları) olarak isimlendirdiği bazı insanlar ortaya çıkarlar. “N bit” ona göre “bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs”tır. Kavram, ekili arazide diğerlerinden farklı olarak, kendi başına yetişen ayrık otundan (n bit) ilham alınarak geliştirilmiştir. Fârâbî daha önce aynı  rneği **es-Siyâsetu'l-medeniyye**'de tam tersine erdemli şehirde yaşayıp kanun dışı davranan asalak şahıslar için kullanmıştır. Bunların görüşleri de eylemleri de toplum için zararlı olup ortadan kaldırılmaları en iyisidir.⁷⁸ G r ld ğu üzere  bni Bâcce muhtemelen Fârâbî'den ödünç aldığı bu kavramı tam zıt bir m n da kullanmış, içinde yaşadıkları bozuk devletin ahalisinden farklı oldukları için onlara ayrık otu demiş ve bunların faziletli olmakla diğerlerinden ayrıldığını belirtmiştir.⁷⁹ Bu insanları sufilerin “garipler” dediği sınıfa benzetir. Çünkü onlar kendi vatanlarında da olsalar, akran ve

73 Bkz.  bni Bâcce, a.g.e., s. 72, 74.

74 F. Najjar, “Democracy in Islamic Philosophy”, *Stvdia Isl mica*, Paris 1980, no. 51, s. 110.

75 Bkz. Fârâbî, **es-Siyâsetu'l-medeniyye**, nşr. Fevzi Neccar, el-Matba'at 'l-Katolikiyye, Beyrut 1964, s. 94, 98; **Fus l M nteze'a**, nşr. Fevzi Neccar, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1971, s. 95. Mâcid Fahr , **Eseru'l-Fârâbî fi'l-felsefetu'l-End l siyye**, s. 9

76 Bkz.  bni Bâcce, **Tedbîr**, s. 62.

77 Bkz.  bni Bâcce, a.g.e., s. 41.

78 Fârâbî, **es-Siyâsetu'l-medeniyye**, s. 87-104.

79 Bkz.  bni Bâcce, a.g.e., s. 43.

komşularının arasında da olsalar, fikirleri yüzünden yalnız kalmışlardır. Onlar yüce fikirleriyle adeta yeni vatanlara göç etmişlerdir. O yüzden de bu dünyada garip sayılırlar.⁸⁰ İbni Bâcce “nevâbit”in doğru görüşleriyle bozuk devletlerdeki kokuşma ve zaaf sebeplerini tesbit ettiğini, düşünceleriyle ve hikmet kaynaklı fiilleriyle erdemli ve kâmil devletin oluşması için gayret ettiklerini belirtir. Platon ve Fârâbî mükemmel devlet sisteminin çöküş sebeplerini, erdemli devletin -zaman içinde- karşıtı olan bozuk devletlerden birine nasıl dönüştüğünü tahlil etmeye çalışmışlardır. İbni Bâcce ise “nevâbit”le ilgili yaklaşımı aracılığıyla bozuk devletlerden birinin erdemli devlete dönüşmesine katkıda bulunabilecek olan projesini sunar.⁸¹ Bu projeyi Tedbîru'l-mütevahhid kısmında ele alacağız. Fakat bundan önce İbni Bâcce'nin kafasındaki erdemli devletin nasıl bir şey olduğunu açıklamaya çalışacağız.

c-Erdemli Devlet

Bozuk devletleri kesretle (çoklukla) nitelendirirken -ahalisinin fikirlerindeki ihtilaflar dolayısıyla- durumlarının hasta insanlara benzediğini, zararlı maddelerden şifa, iyi gıdalardan zarar gören insanlar gibi olduklarını, sözlerinin yalan olduğunu, çoğu fiillerinin hatalı olup insanı olgunluğa götürmediğini belirtir. Buna karşılık tam tersine erdemli devlette insanların görüşlerinin hepsi doğru olup eylemleri de mutlak olarak erdemlidir.⁸² Bu yüzden erdemli şehrin insanları tıp ve kazâ (hakimlik) ilmine ihtiyaç duymazlar. Çünkü erdemli şehir ahali arasında “muhabbet” (sevgi) yaygın olup, bu yüzden aralarında çatışma olmaz. Diğer bir özellik te tabiilerin olmamasıdır. Çünkü ahalinin bütün fiilleri doğru olup, zararlı gıdalar yemezler dolayısıyla da tedaviye ihtiyaç duymazlar. Evet, belki kırık çıkık gibi sebepleri haricî olan bazı rahatsızlıklarda ve bedeninin kendi başına iyileşmeyi başaramadığı bazı durumlarda basit birtakım müdahalelere ihtiyaç olabilir. Fakat yine de bazı sıhhatli bedenlerin büyük yaralarını kendi kendilerine iyileştirdiklerini biliyoruz.⁸³ Bu yüzden İbni Bâcce tıp ve kazâ ilmini insanı faal akılla ittisâle götürülen nazari ilimlerden kabul etmez. Çünkü bu ilimlerin gayesi bozuk devletteki ahalinin kötü fiillerinden doğan zararların bertaraf edilmesidir.

İbni Bâcce'nin erdemli şehrinde, bozuk devletlerde bulunan “nevâbit” te olmaz, çünkü bu devlette erdemli insan olmak aykırı bir durum değildir. Orada herkes erdemlidir. Buna karşılık bozuk devletlerde “nevâbit”in varlığı bilahare erdemli devlet haline gelmeleri için tek şanslarıdır.

Erdemli şehrin ahali rûhânî suretleri tabîi olarak zâtından dolayı arzu ederler. Buna karşılık bozuk devlet ahali ise sadece bu suretlerin sağladığı lezzetleri isterler. Yani erdemli şehirdekilerin başlangıç noktası bozuk şehirdekilerin gayesidir.⁸⁴ Rosenthal'e göre bu, sadece erdemli devlette yaşayan

80 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 43.

81 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 43.

82 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 91, 41, 42.

83 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 41.

84 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 61.

insanın o devletin bir parçası, yani vatandaşı olduğu anlamına gelir.⁸⁵ Dolayısıyla erdemli devleti oluşturacak olanlar, ancak ölümsüzleşen akıllarıyla bilginin en yüksek derecelerine ulaşıp mutlak m n da mutlu olan insanlardır.

Araştırmacılar İbn Bâcce'nin bilgi ve siyaset arasında kurduğu ilişkiyi yorumlamada değişik yaklaşımlarda bulunurlar. C bir ye göre İbni Bâcce'nin bilgi teorisindeki hedefi aklı yetkinlik iken, siyaset teorisi ise devletin yetkinliğini gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu hedefi daha iyi anlamak için İbni Bâcce'nin döneminde mevcut olan siyasal ve toplumsal Şartları incelemek gereklidir. O dönemde Murabıtlar devleti bedev  karakterli oluşumunun verdiği eyleme yönelik dinamizminin sağladığı potansiyeli sonuna kadar t k tmif, yine bu bedev  karakterinden kaynaklanan dar dünya görüşleri ve çöküş dönemlerinin bir karakteristiği olarak aklı ilimlere karşı katı bir tutum sergileyen fukah nın devlette etkin konumda olması sonucunda düşünce faaliyeti çok azalmış, cehalet ve taklitçilik yönetime hakim olmuş durumdaydı. Başlangıçta vurguladığımız gibi, İbni Bâcce uzun süren aktif siyaset hayatındaki tecrübeleri ve derin hikmeti sayesinde bu devlette düşünce ve siyaset alanında bir yenileşme çabasının mümkün olmadığını farketmiş, bunun üzerine de Tedbiru'l-mütevahhid olarak isimlendirdiği teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre tek tek fertler ideal aklı ve ahlakı yetkinliğe ulaşacaklar, daha sonra bunlar ortak düşünce seviyeleri dolayısıyla tek bir organ gibi davranıp son tahlilde de ilim devleti rüyasını gerçekleştireceklerdir. İbni Bâcce'nin düşünce düzeyinde gerçekleştirmeyi arzuladığı bu rüyayı, İbni Bâcce daha hayattayken Kuzey Afrika'da kurulan Muvahhidler Devleti'nin hakim hükümdarı Mehdi İbni T mert sahiplenip hayata da geçirmiştir.⁸⁶

Bazı araştırmacılara g reysen İbni Bâcce'nin siyaset teorisi Fârâbî'de olduğu gibi filozofun metafiziği ve bilgi teorisinin bir meyvesidir.⁸⁷ Buna bağlı olarak İbni Bâcce'nin siyaset teorisindeki ütopik yaklaşımının sebebi kendisinin siyaset hayatında uğradığı hayal kırıklıkları ve kendi döneminde Murabıtlar devletinde yaşanan karışıklar ve sıkıntılar olduğu iddiası ikna edici değildir. Filozofun felsefi eğilimi ve teorik bilgiye dayalı metodu onu gerçekliği ink ra ve tarih dışına çıkmaya g t rm ştir. İbni Bâcce'nin felsefi çizgisi deneysel olmayan, teorik ve teemm li bir yönelimdir.⁸⁸ Bu son yoruma katılmak mümkün değildir. İbni Bâcce'nin felsefesi akılcı olmakla birlikte duyu verilerinin bilgilerimize temel sağlamak açısından ne derece büyük önem taşıdığını daha önceki bölümlerde görmüştük. Diğer taraftan İbni Bâcce'nin felsefesinin bilim ve akıl temelli karakterini gözden kaçırarak onu gerçeklikten uzak, tamamen teemm li bir felsefe olarak nitelendirmek, birçok araştırmacının yanılmasına sebep olan y zeyssel yaklaşımın bir sonucudur.

Aslında İbni Bâcce'nin erdemli devletin ve bozuk devletlerin özelliklerini ele

85 Rosenthal, a.g.m., s. 55.

86 Bkz. Câbirî, a.g.e., s. 208-209.

87 Bkz. Ömer Ferrûh, *İbn Bâcce ve'l-felsefetu'l-Mağribiyye*, s. 39, Ali Zey ur, *F t-tecr beti's-s lise li'z-z t el-'Arabiyye*, I. bs., Dâru'l- Endel s, Beyrut 1984, s. 250.

88 Bkz. Ali Zey ur. a.g.e.,s.

alırken özet bilgi vermesinin sadece kendi bilgi ve toplum felsefesini taçlandıran Tedbîru'l-mütevahhid teorisine bir giriş yapmak amacıyla yönelik olduğu anlaşılıyor.

Tedbîru'l-mütevahhid

Yukarıdaki sunuştan anlaşıldığı üzere, erdemli devlet her yönden mükemmel olan, bozulmaya uğraması mümkün olmayan bir devlettir. İbni Bâcce, erdemli devletin bozuk devletlerden birine dönüşmesine yol açabilecek bir dış hücum veya başka bir bozukluk ihtimalinden söz etmez. Belki de kendisi erdemli devletin gerçekleşmesini, ütopyik ve tahkiki çok zor olan bir hedef olarak kabul etmişti. Fakat, ortada erdemli bir devlet olmaması durumunda nasıl mutlu olunabileceği sorusuna cevap vermek üzere geliştirdiği teorinin son tahlilde farklı bir formda da olsa bir erdemli devletin oluşumuna imkân verebileceğini de îma etmekten geri durmaz. Buna karşılık böyle bir oluşum öncelikle mütevahhidin veya mütevahhidlerin kendi şahsî hedeflerini gerçekleştirmelerine bağlıdır. Peki bu proje nasıl gerçekleşecektir?

İbni Bâcce “mütevahhid” kavramını tahlil ederken, mütevahhidin tek bir kişi veya daha fazla sayıda olabileceğini, bozuk devletlerden birinde yaşadığını ve ahaliden dünya görüşü, sağlıklı düşünme ve hareket biçimleriyle ayrıldığını söyler. Mütevahhid için önerdiği değişik isimler arasında *müfred* (tek kişi), *su'edâ* (mutlu insanlar), *nevâbit* (ayrık otları), *gurebâ* (garipler, yabancılar) gibi isimler sayılabilir. Burada kullandığı *garîb* kelimesini şöyle açıklar: “onlar garîbdirler, çünkü: kendi vatanlarında, akranelarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile, fikirleriyle onlara yabancıdırlar. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselerek zihinsel bir göç gerçekleştirmişlerdir”.⁸⁹

İnsanın en yüce hedefi olan faal akılla ittisâl ve mutlak saadeti toplum içinde ve toplumla beraber gerçekleştirmesi onun için en tabii durumdur. Fakat mütevahhidle toplumdaki diğer ferdler arasındaki derin görüş farklılıkları nedeniyle onlarla bu hedefi gerçekleştirmek için yardımlaşabilmesi mümkün olmadığına göre, en azından kendi zâtî mutluluğunu sağlamak için, tabii duruma muhalif de olsa bu hedefi gerçekleştirmek zorundadır. İbni Bâcce Mütevahhidten neyi kastedtiğini açıkça tarif etmemiştir. Bu yüzden de lafzın delaletini kontekst içinden bulmaya çalışacağız.

Tevahhüdün iki vechesi vardır: “aklî tevahhüd” ve “medenî (toplumsal) tevahhüd”. Aklî tevahhüd teorik bilgi ve bilimler aracılığıyla mümkündür: “Mütevahhidin özelliği nazarî ilimlere yönelmiş olmasıdır.”⁹⁰ Bozuk devletlerin olumsuz şartları bu yönelimi engellediği için mütevahhidin bu bozuk toplumdaki eğer varsa erdemli topluma hicret etmesi gerekir. Başka bir yerde de bazı devletlerde ilim ehlinin bulunmaması dolayısıyla mütevahhidin elinden geldiğince toplumdaki uzaklaşması, sadece zorunlu işlerinde on-

89 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 43.

90 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 91.

larla temas kurması ve eğer varsa ilmi faaliyetin yapıldığı başka bir devlete *hicret* etmesi gerektiğini vurgular.⁹¹ Halkın ss ve gösterişe garkolduğu cahil bir toplumda mütevahhidin bilinçli bir tavırla o topluma yabancılaşması, kendi mutluluğu açısından zorunludur.⁹² Mutluluk ve sağlık insan için tabii hallerdir; nasıl ki insan sağlıklıyken sıhhatini korumak, sıhhatini kaybetmesi halindeyse tıp sanatını kullanarak yeniden kazanmak durumundaysa, mutluluğu kazanmak için tedbiri uygulamak veya kendinde mutluluğa erişmesini engelleyen arzular varsa onları izale etmek durumundadır. Nasıl insan sağlıklı durumunu korumak için hıfzussıhha ile ilgili tedbirleri almak durumundaysa, aynı şekilde erdemli ve mutlu olan mütevahhidin de bu durumunu korumak için üzerine düşen fiilleri yapması gerekir. Bu yüzden “hıfzussıhha” bedenlerin tıbbi diye isimlendirilirken, mütevahhidin eylemleri de “Tıbbu'n-nufs” (rûhânî tıp) diye isimlendirilirler.⁹³

İ'tizlci Temyl (Toplumla Mütevahhidin İlişkisi)

İbni Bâcce'nin, bozuk toplumlarda mutlu olmak isteyen insanın toplumdan i'tizlini zorunlu gördüğünü belirtmiştik. Bazı yorumcular İbni Bâcce'nin bu tavrını, mutluluk için toplumsal hayatı zorunlu gören anlayıştan sapma olarak değerlendirirler.⁹⁴ Diğer bazıları ise nihaî gayeye ulaşmada tasavvufi bir yol benimsediğini belirtirken, bazıları da İbni Bâcce'nin tavrını toplumsal görevlere karşı kayıtsızlık olarak değerlendirirken, siyasette mazur görülemeyecek bir idealist ilecililiği (ascetism) savunduğunu iddia ederler.⁹⁵ Rosenthal'e göre İbni Bâcce i'tizâl düşüncesinde çok ileri giderek mütevahhidin topluma karışmasını ve kendi dışındaki Şeylere ihtimam göstermesini Platon ve Frbi'de olduğunun aksine bir görev ve sorumluluk olarak kabul etmez.⁹⁶

Anlaşılıyor ki İbni Bâcce bazı insanların bu görüşü yanlış anlayabileceklerini tahmin ediyordu. Bu tür muhtemel itirazlara Şöyle bir argümanla cevap veriyor: İnsan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. Siyaset biliminde toplumdan uzaklaşmanın tamamen kötü olduğu da belirtilmiştir. Fakat bu kötülük özünde bir kötülük olup bazı durumlarda arazi olarak iyi olabilir. Bunu bir misalle açıklayacak olursak: Ekmek ve et tabiatları bakımından faydalı yiyeceklerdir. Diğer taraftan eb cehil karpuzu ve afyon öldürücü birer zehirdir. Fakat beden hastalık gibi gayritabii durumlarında özü gereği zararlı olan bu zehirler hastaya deva olurken et ve ekmek gibi özü gereği faydalı olan gıdalar aynı hastaya zarar verebilirler. Bedenle ilgili bu durum devlet biçimleri için de geçerlidir.⁹⁷

91 Bkz. İbni Bâcce, s. 90.

92 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 56; ayrıca bkz. Sehbn Halift, “*Fikratu'l-jtirab 'inde ibni Bâcce*”, *Mecelletu'l-ebhs*, ad.

93 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 43-44.

94 Bkz. Rosenthal, E.I.J. “*The Place of Politics...*”, *Studia Semitica*, s. 39-40, 43-44, 55.

95 Bkz. Ali Zey'r, a.g.e., s. 250.

96 Bkz. Rosenthal, a.g.m., s. 50.

97 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 91.

Erdemli devlet te gıdalardaki gibi genelde ve özü gereği iyi ve yararlıdır. Fakat ortada sağlıklı bir durum varsa, yani filozof erdemli devlet yerine bozuk bir devlette yaşıyorsa, aslı görevi olan devleti yönetmeyi bırakıp görüşlerinin topluma doğrudan yayılması durumunda yanlış değerlendirilmesinden dolayı hayatı dahî tehlikeye girecekse, bu durumda özü gereği yanlış olan i'tizâli benimseyen filozof, bu tavrın ârizi getirileri olan; toplumun kokuşmuşluğundan uzaklaşma ve muhtemel zararlarından korunma gibi faydaları temin etmiş olur. Aslında İbni Bâcce filozofun fâsid toplumlarda görevini yapamayacağını belirtirken yalnız değildir. Aynı şekilde Platon, Fârâbî ve İbni Rüşd de böyle düşünür. Hatta Fârâbî daha dramatik bir tavrıla filozofun fâsid devlette yaşayamaması durumunda ya o devletten hicret etmesini ya da ölmesinin daha iyi olacağını öneriyor.⁹⁸ Dolayısıyla İbni Bâcce'nin toplum içinde kalmak şartıyla toplumdan zihnî olarak i'tizâl etmek fikri daha gerçekçi gözüküyor. Diğer taraftan mezkur filozoflar erdemli devletin yokluğu durumunda erdemli insanın da mutlu olma şansını yitirdiğini düşünürlerken, İbni Bâcce'nin erdemli insan için ferdi planda akli geliştirmeye, toplumsal planda da toplumla sınırlı ilişkiye dayalı bir plan koyarak mutluluğun sağlanabileceğini iddia etmesi onun pasifizmine değil optimist gerçekçiliğine işaret eder.

Burada İbni Bâcce'nin önerdiği i'tizâlin zihnî ve teemmülî bir i'tizâl olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmek gerekiyor. Yoksa sufilerin yaptığı gibi uzlet aracılığıyla hayal gücünün arttırılmasıyla mutlak hakikatlere ulaşabileceği fikrini İbni Bâcce kesinlikle reddeder.

İbni Bâcce yüce gayeye ulaşmak için en önemli unsurun akli faaliyet olduğunu vurgulamakla birlikte, bedensel ve ahlakî faziletleri kazanmanın da soyut akli faaliyet için gerekli olan maddî ve ruhî şartları hazırlaması gerektiğini belirtir.⁹⁹ İnsan sırasıyla bedensel, ruhsal ve zihinsel fiilleri yaparak bozuk devletteki ferdi akıl mertebesinden küllî akıl mertebesine yükselir ve belki de bu küllî akıl sayesinde yetişen faziletli insanların sayıları arttıkça bunların varlığı erdemli devletin zuhuruna önayak olurlar.¹⁰⁰

Sonuç olarak İbni Bâcce'nin son derece gerçekçi bir tavrıla Tedbîru'l Mütevahhid adını verdiği bu zihnî ve ahlakî tekamül projesi aracılığıyla bir taraftan filozofun bozuk toplumu aktif siyaset yoluyla doğrudan dönüştürmeye çalışmasının tehlikelerini tespit ederken, daha dolayla fakat son tahlilde daha garantili bir metodla, önce fitratlarında fazilet ve bilgiye istidad bulunan insanları keyfiyet ve kemmiyet açısından belli bir seviyeye ulaştırmak suretiyle toplumun daha sağlıklı bir şekilde dönüştürülmesini amaçlamaktadır. Diğer taraftan da bu derece yüksek zihnî ve ahlakî faziletlerle donanmış insanların, mutlu olmak için erdemli bir devletin kurulmasını beklemesizin kendi zâtî mutluluklarını gerçekleştirmelerine fırsat verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

98 Bkz. Farabi, *Fusul al-Madani of al-Farabi*, s. 164.

99 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 75-76-77, 48.

100 Bkz. İbni Bâcce, a.g.e., s. 43.