



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**PLATON'UN FİLOZOF KRALI VE İBN BÂCCE'NİN NEVÂBİTİ
TEMELİNDE ERDEMLİ DEVLET VE MUTLULUK İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fatih IRMAK

Danışman: Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN

TOKAT-2023

JÜRİ KABUL VE ONAY

Fatih Irmak tarafından hazırlanan “Platon’un Filozof Kralı ve İbn Bâcce’nin Nevâbiti Temelinde Erdemli Devlet ve Mutluluk İlişkisi” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 12/05/2023 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği / Oy Çoğunluğu ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri’nde Yüksek Lisans Tezi / ~~Doktora Tezi~~ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

İmzası

Üye (Başkan): Doç. Dr. Rıza Bakış

Üye (Danışman): Prof. Dr. Yaşar Türkben

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ali Yıldırım

ONAY

12/05/2023

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Prof. Dr. Yaşar Türksen danışmanlığında hazırlamış olduğum “Platon’un Filozof Kralı ve İbn Bâcce’nin Nevâbiti Temelinde Erdemli Devlet ve Mutluluk İlişkisi” adlı Yüksek Lisans/ Doktora tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

12/05/2023

Fatih IRMAK

İmza

XXXXXX

ÖN SÖZ

Yaşanan toplumsal süreçler; sosyoloji, psikoloji ve felsefe gibi pek çok disiplinin araştırma konusunu oluşturmaktadır. Felsefe ve toplum bu yönüyle birbirine bağlıdır. Bireysel sorgulamaların ve anlamlandırmaların yanı sıra gelişen sosyal olaylar her zaman toplumsal sorgulamayı da beraberinde getirmektedir. Felsefe; bireyi ve toplumu şekillendirmede, siyasi ve kültürel yapıların düzenlenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Toplumların kültürel yapıları, birbirleriyle olan ilişkileri, ahlaki özellikleri, inanışları, değerleri gibi insan odaklı yaklaşımların değerlendirilmesi hususunda da araştırmalar mevcuttur. Bireyin toplumu, toplumun da yaşamı düzene soktuğu gerçeğini düşünürler farklı pencerelerden bakarak yorumlamışlardır. Platon ve İbn Bâcce'nin insan ve toplum görüşlerini ele aldığımız çalışmamızda bu hususa dikkat çekilmektedir. Filozoflar toplumsal süreçleri incelerken, bireyin ve toplumun mutluluğunu nihai gaye olarak belirleyip araştırmalarını o yönde yapmışlardır. Bu sebeple de insanın bireysel mutluluğunu ele alan mütevahhidin tedbirleri, bilgili bir toplumun oluşmasını sağlayacak ahlak ve eğitim; erdemli devlet arayışlarının temel konularını oluşturmuştur. Platon ve İbn Bâcce'nin yöntemlerinde farklılıklar olsa da nihai olarak gayeleri; insanın, toplumun, devletin bir düzen içerisinde mutlu ve iyi bir yaşam sürmesidir. Bunun için de felsefelerinde insanı, insanın çevresiyle olan ilişkilerini psikoloji ve metafizik temelinde yorumlamışlardır.

Platon ve İbn Bâcce'nin birey ve devlet mutluluğu üzerine yaptıkları felsefi çalışmalarında; bencillik, erdemsizlik, aşırılık gibi kötü hasletlerden toplumun uzak kalmasının önemine vurgu yapmaktadırlar. Platon ve İbn Bâcce'nin felsefi çalışmaları bireysel mutluluk ve toplumun mutluluğu üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. İnsanın bireysel mutluluğu ile toplumun mutluluğunun ilişkili olduğu ve iyi olanın çoğalması ile insan, toplum ve devletin en iyi olana yükseleceği vurgulanmıştır. Bu nedenle, toplumların ahlaki değerlerinin ve kötü hasletlerin azaltılması yönünde çalışmalar yapılması, insanların mutluluğu ve toplumların refahı açısından oldukça önemlidir.

ÖZET

PLATON'UN FİLOZOF KRALI VE İBN BÂCCE'NİN NEVÂBİTİ TEMELİNDE ERDEMLİ DEVLET VE MUTLULUK İLİŞKİSİ

Irmak, Fatih

Yüksek Lisans/Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yaşar Türkben

Mayıs 2023

Yönetimlerin bencil, insanların da eğitimsiz ve bilgisiz olmaya başladığı zaman toplumlarda ahlaki yozlaşmalar artarken insan ilişkileri de bozulmaya başlamıştır. Yaşanan bu süreçler birçok disiplinin yanı sıra felsefenin de gündemini oluşturmuştur. Platon ve İbn Bâcce siyaset felsefesi alanında bireylerin ve toplumların nihai mutluluğu üzerine en çok düşünen filozoflardandır. Bu iki filozofun ortak amacı çatışmalardan uzak; ahlaklı ve sağlıklı bir toplum oluşturmaktır. Bu tezde de Platon ve İbn Bâcce'nin devlet ve birey tasavvurları, bunların birbirleriyle olan ilişkileri ele alınmıştır.

Bu çalışmada siyaset felsefesinin önemli isimlerinden Platon ve İbn Bâcce'nin erdemli devlet anlayışları karşılaştırılarak incelenmiştir. Devlet yönetimi, yetkin filozof anlayışı ve nihai gaye üzerine ortaya koydukları düşüncelerde; ahlak, mutluluk ve erdem kavramları üzerinde durulmuştur. Bu kavramlar, Platon ve İbn Bâcce'nin siyaset felsefeleri içerisinde ayrı ayrı ele alınmış, bağlantıları ve farklılıkları çalışmanın değerlendirme konusunu oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Bâcce, Platon, Erdemli Devlet, Nevâbit, Mütevahhid

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP OF THE VIRTUOUS STATE AND HAPPINESS ON THE BASIS OF PLATO'S PHILOSOPHER KING AND İBN BAJJA NEVABIT

Irmak, Fatih

Master's Thesis, Philosophy and Religious Sciences

Advisor: Prof. Dr. Yaşar Türkben

May 2023

Abstract

Morality in societies and human relations began to collapse due to selfish management and uneducated and ignorant people. These processes have formed the agenda of philosophy and many other sciences. Plato and Ibn Bâjja are among the philosophers who think about virtuous states in the field of philosophy. These two philosophers aim of these two philosophers is to create a moral and healthy society free from conflicts. This thesis discusses the state and individual conceptions of Plato and Ibn Bâjja and their relations with each other as the subject of our study.

In this study, the virtuous state understandings of Plato and Ibn Bâjja, who are essential names in political philosophy, were compared and examined. The concepts of morality, happiness and virtue, dealt with in İbn Bajja and Plato's Works, have been examined. These concepts were handled separately within the political philosophies of Plato and Ibn İbn Bâjja and their connections and differences formed the subject of this study.

Keywords: Ibn Bâjja, Plato, Virtuous State, Nawabit, Mutawahhid

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Etik Sözleşme -----	i
Ön Söz -----	ii
Özet -----	iii
Abstract -----	iv
İçindekiler -----	v
 GİRİŞ -----	 1
 I. BÖLÜM: AHLAK, MUTLULUK VE ERDEM -----	 11
1.1 Ahlak -----	11
1.2 Mutluluk -----	15
1.3 Erdem -----	17
 II. BÖLÜM: PLATON’UN SİYASET GÖRÜŞÜ -----	 20
2.1 Platon’un Hayatı -----	20
2.1.1 Platon’un Çalışmaları ve Eserleri -----	21
2.1.2 Platon’un Siyaset Felsefesi -----	22
2.3 Mutluluğun Ön Koşulu Ahlak ve Erdem -----	23
2.4 Nihai Gaye: Mutluluk -----	25
2.5 Erdemli Devletin Ontolojik Konumu: İdealar -----	27
2.5.1 Platon’un İyi İdeası -----	28
2.5.2 Platon’un Mağara Alegorisi ve İnsanın Eğitimi -----	29
2.6 Erdem ve Erdemli Devlet Anlayışı -----	31
2.6.1 Erdemli Devletin Yöneticisi: Filozof-Kral -----	35
 III. BÖLÜM: İBN BÂCCE’NİN SİYASET GÖRÜŞÜ -----	 39
3.1 İbn Bâcce’nin Hayatı -----	39
3.1.1 İbn Bâcce’nin Çalışmaları ve Eserleri -----	42
3.1.2 İbn Bâcce’nin Siyaset Felsefesi -----	44
3.3 İbn Bâcce’de Ahlak ve Erdem -----	45

3.4 Mutluluk-----	48
3.5 Tedbir Kavramı-----	49
3.6 Nevâbit ve Erdemli Devlet Anlayışı-----	51
3.6.1 Tedbîru'l Mütevahhid-----	53
3.7 Suretler ve Nihai Gaye -----	59
 IV. BÖLÜM: PLATON VE İBN BÂCCE'NİN SİYASET GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE	
KARŞILAŞTIRMALI İNCELEME -----	62
4.1 Platon ve İbn Bâcce'de Erdemli Devlet-----	62
4.1.1 Platon ve İbn Bâcce'de Yönetim ve Yöneticinin Vasıfları -----	65
4.2 Platon ve İbn Bâcce'de Zoon Politikon ve Nevâbit-----	68
4.3 Platon'un İyi İdeası ve İbn Bâcce'nin Ruhâni Suretleri -----	70
 SONUÇ-----	73
 KAYNAKÇA-----	76
 ÖZGEÇMİŞ-----	81

GİRİŞ

İnsan tabiatı gereği yaşama tutunabilmek için kendinden başka insanların varlığına ihtiyaç duymuştur. Bu birliktelikler yalnızca maddi bir menfaat silsilesi taşımamakta, iç huzuru yakalamaya yönelik beraberlikleri de içermekte olup siyaset felsefesinde de kendini göstermiştir. Nitekim Antik çağ siyaset felsefesinden beri süregelen İslam ve modern siyaset felsefelerini de kapsayan erdemli birey ve erdemli toplum olma temayülü bu birlikteliklerin somut örneklerini taşımaktadır. Siyaset felsefesinin merkeze aldığı nihai mutluluk hakkındaki görüşler, devlet ve birey mihverinde Antik çağ filozoflarından Platon (m.ö 348) ile artmaya başlamış, İslam filozoflarından; Farabi (ö. 950), İbn Bâcce (ö. 1138) ve Kınalızâde (ö. 1572) gibi filozoflarla da gelişim göstermiştir. Bu filozoflar erdemli birey ya da erdemli toplum olma çabasıyla farklı düşünceler üzerinden yorumlarda bulunmuş, felsefelerini de bu doğrultuda şekillendirmişlerdir.

Söz konusu filozoflar toplumun temelini şekillendiren birey-devlet ilişkisini; siyaset felsefesinin temelindeki erdem ve mutluluk ilişkisi paralelinde incelemişlerdir. Bu ilişki bağlamında erdemli devleti oluşturan bireylerin nihayetinde mutluluğa ulaşacağı görüşü hâkimdir. Filozoflar, erdem ile mutluluk arasındaki ilişkinin; birey ve devlet arasındaki ilişkiyle bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki erdemli davranışlar sonucunda mutluluğa ulaşan bireyler, toplumu ve devleti olumlu değişime uğratacaktır. O halde durum şu şekilde ifade edilebilir; erdemli davranışlar bireyin mutluluğunu artıracak bu da toplumda erdemli davranışların çoğalmasında etkili olacaktır. Buradan yola çıkarak insan, yaşam mücadelesini verdikten sonra hayattaki en büyük amacı olan mutluluğu aramaya ve ona ulaşmaya çabalamıştır. Klasik felsefe, erdemli olmanın mutluluğa ulaştıracağını bunun da devlet ile mümkün kılınacağı kanısını taşımaktadır. Bu sebeple tasavvur edilen erdemli devletin var olmasının bireylerin erdemli olmasından geçeceğini vurgulayan siyasi bir düşünce ortaya çıkarır. Bu da mevcut düzenin gerçekleşmesi hususunda bilgelik ve erdemi en iyi şekilde yaşayan ve aktaracak olan

kişinin yönetimde etkin olmasıyla sağlanacaktır. Platon'un bu süreç doğrultusunda öne sürdüğü yönetici vasfına sahip olan kişi filozof kraldır.¹

Platon'u erdemli devlet kurmaya ve filozof kral düşüncesine sevk eden en büyük etkenlerden birisi de hocası Sokrates'in (m.ö 399) ölümü olmuştur. Platon'un, erdemsiz devlet ve yöneticileri tarafından verilen karar sebebiyle haksız yere öldürülen hocasından sonra devlet yönetimleri ile ilgili araştırmaları başlamıştır. Platon'a göre devlet yöneticilerinin bilgisizliği toplumu olumsuz yönde etkilemektedir. Bundan dolayı Platon; ideal devletin, ahlak, düzen ve yetkinlikten geçtiğini savunmaktadır.² Ona göre insanlar, birey olarak erdemli olmayı başaramazsa erdemli bir şehir kurmaları olanaksızlaşır.

İbn Bâcce de siyaset felsefesinde Platon'un erdemli devlet tasavvurunda öncelik verdiği erdemli birey, erdemli yönetici düşüncelerini benimsemiştir. İbn Bâcce, kendisini erdemli olarak yetiştiren bireylerin erdemli devlette yönetici olabilecek vasfa sahip olacağını savunmuştur. Siyaset felsefesinde de bu düşünce ile ilerleyen İbn Bâcce'nin kendisi yalnızca filozof değil aynı zamanda bir yöneticidir. Bu sebeple İbn Bâcce, Platon'un filozof- kral düşüncesine somut bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Erdemli devletin kurulması için Platon'un çizdiği yolu bilen ve İbn Bâcce, Platon'un belirttiği gibi erdemli devletin var olmasındaki zorluğun farkındadır. İbn Bâcce, devlet tahayyülünü gerçekleştirmek için Platon'dan farklı olarak bulunduğu yöneticilik makamıyla erdemli devleti inşa etmeyi bizatihi tecrübe etmiştir.³ Erdemli devletin gerçekleşmesinin zorluğunu filozof yönetici olarak gören İbn Bâcce tecrübe ettiği bu gerçek karşısında mutluluğu toplum nazarında öteleyerek mikro ölçekte bireye kazandırmayı amaçlamıştır. Toplumun tamamının erdemli olmasındaki zorluğu insanların mutsuzluğu olarak sonuçlandırmak istemeyen İbn Bâcce, bireyin erdemsiz toplumdan ayrı olarak mutlu olabileceğini öne süren yeni bir siyasi düşüncüyü ortaya çıkarmıştır. O, Platon çizgisinde ilerleyen erdem ve mutluluk anlayışına yeni bir mana kazandırmıştır. Böylelikle mutluluğun ancak toplumla mümkün olduğunu savunan filozoflardan ayrı olarak mütevahhidin bireysel mutluluğuna odaklanmıştır. Bu durum ise

¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cingöz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 473d.

² Platon, *Devlet*, 10.

³ İlyas Özdemir, "Giriş: İbn Bâcce ve Tedbîrî'l- Mütevahhid" içinde *Tedbîrî'l Mütevahhid Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, çev. İlyas Özdemir (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 14. (Bu esere bundan böyle *İbn Bâcce ve Tedbîrî'l- Mütevahhid* olarak atıfta bulunulacaktır).

İbn Bâcce'ye klasik nevâbit çerçevesinin dışına çıkarak ilk olma özelliği katmıştır.⁴ Bu bağlamda Platon ve İbn Bâcce, erdem-mutluluk kavramlarından yola çıkarak devlet yönetimi ve bireysel aydınlanma/tedbir çizgisinde bir yol izlemişlerdir. Konuya detaylı ve sistematik yaklaşımlarının yanı sıra bıraktıkları eserler ile siyaset felsefesinin temel sorunlarına ışık tutmuşlardır. Bireylerin ve devletin yönetim şekillerine dair özgün görüşleri siyaset felsefesinde adlarından sıklıkla söz edilmesine neden olmuştur.

Bu çalışmada, siyaset felsefesi alanında öne çıkan düşünürlerden Platon ve İbn Bâcce'nin nihai mutluluk düşünceleri üzerine; erdemli devlet, filozof-kral, nevâbit temelinde analiz ve değerlendirme yapılmıştır. Bununla birlikte nevâbit kavramının ortaya çıkışı, toplumsal düzene etkisi, nevâbiti toplumdan soyutlayan filozofların düşünceleri ve İbn Bâcce'nin diğer filozofların düşüncelerinden farklı olarak nevâbite bakış açısı yer almaktadır. Toplumu erdemli olup olmaması hususunda değerlendiren filozoflar, benimsedikleri toplum yapısından ayrılanları da kendi düşünce süzgeçlerinde olumlu ya da olumsuz kişiler olarak yorumlamışlardır. İslam siyaset felsefesi filozofları da erdemli devlet görüşlerinde “nevâbit” kavramına başvurmuşlardır.

Nevâbit kavramı; birçok düşünürün açıklamalarında farklı anlamlarla ele alınmış olsa da genel tanım olarak “ayrık olma” hali ile ifade edilmektedir. Filozoflar nevâbiti toplum ile aynı fikri taşımayan, hâkim görüş ve inancı muhalefet eden kişi ya da gruplar olarak nitelendirmişlerdir.⁵ Nevâbit, yeni yetişen, tecrübesiz, zuhur eden manasına gelmektedir. Sözlükte “ot bitmek, filizlenmek” anlamlarına gelen “nebt” kökünden türemiştir.⁶ Arapça ve Osmanlıca'da “nebât/nebâtât”, “nevâbit” kelimeleri bitkileri ifade etmekte kullanılmıştır. “Nebâtât” bahçede yetişmesi istenen bitkiler için kullanılırken, “nevâbit” bağda istenmediği halde kendi kendine yetişen bitkiler anlamında anlamındadır.⁷ Sözlük anlamıyla Kur'an'da birçok ayette yer alan⁸ nevâbit kavramı,

⁴ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîrî'l- Mütevahhid*, 20.

⁵ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği*, çev. İlyas Özdemir (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 86. (Bu esere bundan böyle *Tedbîru'l- Mütevahhid (Bireyin Felsefi Yetkinliği)* olarak atıfta bulunulacaktır).

⁶ İlyas Üzümlü, “Nâbite” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, 263-264.

⁷ Fatih İbiş, “Nevâbitten Bir Mütakellim: Dırâr b. Amr - Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”, *Kader* 19, S.2 (Aralık 2021): 500.

⁸ bk. Bakara, 2:61, Abese, 80:27.

“nebât” ismi ve “enbete” fiili olarak yalnızca iki yerde insanla birlikte kullanılmıştır. “Vallâhü enbeteküm mine’l-ardı nebâten. (Allah bitkilerde olduğu gibi sizi de yerden yetiştirdi.)”⁹ ayeti ile “Ve enbetehâ nebâten hasenen... (Rabbi onu güzel bir nebât gibi yetiştirdi...)”¹⁰ ayeti insan ile birlikte kullanımına örnektir. Görüldüğü üzere nebat kavramının Kur’an’daki kullanımı olumsuz bir anlam taşımamaktadır.

Farabi vasıtasıyla İslam siyaset felsefesinde duyulmaya başlayan nevâbit, Farabi ile felsefeye girmeden önce “nâbite” olarak kullanılmaktaydı.¹¹ Kavram benzerliği dışında semantik olarak ele alındığında ise kullanımı antik çağ filozoflarından Platon’a dayandığı söylenebilir. Platon’un devlet düzenini bozanlar olarak ifade ettiği “yaban arısı” örneği bunun ispatı niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Platon, devlete karşı sorumsuz olan ve zararı olan herkesi yaban arısı olarak adlandırmaktadır. Ona göre yoksulluk içerisinde dilenenler, hırsızlık yapan insanlar, katiller, halk tarafından başa getirilen fakat hiçbir iş yapmayan yöneticiler, babasının cimriliğine karşı aşırılığa başvuran çocuklar yaban arısına örnek teşkil etmektedir.¹² Platon’un devletin düzenini bozanları nitelendirmek için kullandığı ve olumsuz bir anlam ifade eden yaban arısı terimi sonraki süreçte kullanılacak olan nâbite ve nevâbit kavramlarıyla anlam olarak ortaklık sergilemektedir.

Manası itibariyle Platon ile başladığını varsaydığımız nevâbit, İslam geleneğinde nâbite olarak yer bulmuştur. Nâbite kavramını kaynaklarda sırasıyla; ilk olarak Emevî döneminde ünlü nesir yazarı Abdülhamid bin Yahya’nın (ö. 750), Abbasi döneminde âmâ şair Ebu’l Sarî Medân el Sumaytî’nin (ö. 785) ve Abdülmelik el- Zeyyât’ın (ö. 847) Abbasi devletinden taraf olanları nitelemek, kendi görüş ve inançlarının dışında kalanları ötekileştirmek için eserlerinde kullandıkları bilinmektedir.¹³ Miladi 9./Hicri 3. asırda da nâbite kavramı Arabistan, Suriye gibi bölgelerde ziraat ve sanat ile uğraşan insanlar için

⁹ Nuh, 71:17.

¹⁰ Âl-i İmran, 3:37.

¹¹ İrfan Aycan, “Câhız ve Emevi Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* xxxv, (1996), 287. (Bu esere bundan böyle *Câhız ve Emevi* olarak değinilecektir).

¹² Platon, *Devlet*, 552c-d.

¹³ Wadad Al-Qadi, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic 'Nawabit'", *Studia Islamica*, S.78 (1993): 30-31.

kullanılmıştır. Zamanla bu bağlamından koparak bazı Arap toplulukları tarafından tarım ve bahçecilikle uğraşan toplulukları aşağılamak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴

Nâbite kavramı her ne kadar Emevî dönemi şair, yazarlarıyla kullanılmaya başlansa da şöhretine Mutezile kelam alimlerinden Câhız (Ebû Osman, Amr b. Bahr) (ö. 868) ile ulaşmıştır. O, *fi'n Nâbite/Beni Ümeyye* isimli müstakil bir eser kaleme almış nâbiteyi şu şekilde tanımlamıştır:

“Nâbite'nin, Allah'a isnad ettikleri zulüm ve onu mahlûkatına benzetmeleri bundan daha büyük ve daha kesin bir küfürdür. Ayrıca onlar kasten veya şüpheyile bir mümini öldürenin mel'un olduğu hususunda ittifak etmişlerdi. Ancak onlar katil; zalim sultan veya asî emir ise ona sövmeyi, onu görevden azletmeyi, sürgün etmeyi ya da -salihleri korkutup, fakirleri öldürmeyi, fakirleri aç bırakmayı, çaresiz kimselere zulmetmeyi, ahkamı askıya alıp sınırları kendi hallerinde bırakmayı, içki içip açıkça ahlaksızlık yapsa bile ayıplarını ortaya koymayı caiz görmemişlerdir.”¹⁵

Burada ifade edildiği üzere Câhız'ın nâbite olarak nitelendirdiği kişiler Allah'a karşı asi olanlar yahut zulmeden yöneticiye karşı sessiz kalanlardır. Câhız, bunun yanı sıra Kur'an mahluktur görüşüne sahip, cebir ve tecsimi savunan fırkaları da “ehl-i nâbite” olarak isimlendirmiştir. Ona göre ehli nâbite diye tanımlanan grup küfre düşenlerdir.¹⁶ Câhız küfre düşenleri, Mutezile kelamının temel esaslarına aykırı konumda bulunanları etiketlemek, olumsuzlamak amacıyla kullanmıştır. Câhız gibi Mutezile alimlerden Ebu Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 913) da nâbitayı Mutezile ve Şia alimleri dışında kalanları nitelendirmek için kullanmıştır. İlerleyen süreçte nâbiteyle ilgili görüşler Mutezile alimler tarafından çoğalmış ve hatta Muaviye ve destekçilerine Hz. Ali karşısında nâbite olarak bakılmıştır.¹⁷

Zamanla Mutezile'nin etkisini yitirmesi ve hoşgörü ortamının oluşmasıyla Câhız ile kelimada etkin bir şekilde kullanılan nâbite sanını yitirmiştir. Nâbite kavramı, Farabi devrinin girmesiyle eski sanını kazanmış ve İslam siyaset felsefesinde nevâbit olarak

¹⁴ Macit Yüksel, “Emevî İdaresi Üstüne”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 1, S.2 (Temmuz- Aralık 2008): 233, 41.dipnot.

¹⁵ İrfan Aycan, “Câhız ve Emevî”, 304.

¹⁶ İrfan Aycan, “Câhız ve Emevî”, 298-305.

¹⁷ Üzümlü, “Nâbite”, *DİA*, XXXII, 264.

yerini almıştır. En nihayetinde Farabi, kendinden önce nâbite kavramıyla eserler veren zatlar gibi nevâbiti olumsuz anlamda ifade etmiştir. Bu da Farabi'ye İslam siyaset felsefesine nevâbit kavramını olumsuz anlamıyla kullanan ilk filozof olma özelliği kazandırmıştır.¹⁸ Farabi'nin kendinden önceki Câhız, Hayyat gibi nâbite üzerinde duran alimlerden kısa süre sonra aynı coğrafyada siyaset felsefesinde yerini aldığı bilinmektedir. Muhtemelen Farabi bu alimlerin nâbite kavramıyla ilgili olan düşüncelerinden haberdardı. O halde Farabi'nin nevâbit kavramını olumsuz anlamda bilinçli olarak tercih ettiği söylenebilir.¹⁹ Nevâbit kavramı üzerinde sıklıkla duran Farabi, *el-Medinetü'l Fâdila* eserinde bu sınıfı bakûn/geriye kalanlar²⁰ olarak isimlendirirken *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserinde erdemli şehirde bulunan erdemsizleri dokuz sınıfta sıralamış ve onları “nevâbit/türedi” olarak ifade etmiştir. Farabi, nevâbitleri; “el-mütakannisûn/fırsatçılar”, “el-muharrife/yanlış yorumlayan(-lar)”, “el-marika/yasaları hükümsüzleştiren(ler)” başta olmak üzere diğer sınıfları da düzeni bozup hakikati göremeyenler olarak açıklamıştır. Farabi, nevâbitlerin erdemli devlete entegre edilmeleri için yöneticiler tarafından bazı yöntemlerin uygulanması gerektiğini belirtir. Ona göre uygulanan yöntemler işe yaramadığı takdirde erdemli halkın nevâbitler tarafından zarar görmemesi için hapsedmek, zor ve angarya işlerde çalıştırmak gibi cezalara yer verilmelidir. En büyük ve son çare olarak gördüğü ceza da nevâbitlerin erdemli devletten kovulmalarıdır.²¹ Çünkü Farabi'ye göre insanın ulaşması gereken nihai mutluluk ancak erdemli devletin korunmasıyla olacaktır.²² Erdemli devletin yapısını bozan herkes ona göre mutluluğa ulaşamayacak olan gürühtür.

Farabi'nin erdemli devlete zarar veren “ayrıkso ot” olarak nitelendirdiği nevâbiti tanımlarken siyaset felsefesinden faydalandığı Platon'un çizgisinden gittiği görülmektedir. Farabi'nin nevâbiti, Platon'un yaban arısı tasviriyle paralel bir seyir

¹⁸ Adem Çaylak ve Onur Yıldırım, “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma.” *Milel ve Nihal* 17, S.2 (2020): 337.

¹⁹ Mehmet Karakaya, “Farâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.68 (Kış 2018): 135-156.

²⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* veya *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 122-127.

²¹ Özkan Kerimoğlu, “Farabi, Nasruddin et-Tûsi ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.23 (Ocak 2023): 130-162.

²² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 113-118.

izlemektedir.²³ O halde ortak bir ifadeyle söylenecek olursa erdemli devlete zarar veren, düzeni bozanlar; ayrık s otslar/nevâbitler yahut yaban arılarıdır.

İslam geleneğinde nevâbiti, Farabi düşüncesini destekleyecek şekilde kullanan diğer isimler de Nasîruddin Tûsi (ö. 1274) ve Kınalızâde Ali Efendi'dir. Tûsi, erdemli devletin tek olduğunu fakat erdemli devletin içerisinde nevâbit olarak nitelendirdiği erdemsiz grupların da olacağını belirtmiştir. Ona göre riyakârlar, tahrifçiler, isyancılar, doğru yoldan çıkanlar, yanıltıcılar²⁴ olarak sınıflandırdığı nevâbitler hakkındaki görüşü, Farabi'den farklı değildir. İyiliğin esas alındığı beş şehirdeki erdemli insanlar üzerinden siyaset felsefesini açıklayan Kınalızâde de beş şehir dışında kalanları nevâbit olarak adlandırmıştır. Ona göre toplum düzenine, iyiliğin hâkim olduğu erdemli devlete karşı olanlar; nevâbitlerdir. Kınalızâde, önemle üzerinde durduğu beş şehirdeki erdemli insanları; envai çeşit meyve, sebze ve çiçek barındıran bostan tasvirleriyle açıklamıştır. Bostanda insana fayda sağlayan bitkileri sınıflandırdığı beş şehir ile bağdaştırırken, kendiliğinden türeyen zararlı otları da nevâbit olarak nitelendirmiştir. İnsanların dini ve ilmi ihtiyaçlarını karşılayan ve onlara ilim öğreten alimleri meyve ağaçlarına benzetmiştir. Yol gösterici hatipleri süs ağaçlarına, güzel çiçekleri plan ve kontrolcü sınıfa, bahçenin duvarı görevindeki dikenli ağaçları devleti koruyan askerlere, çimenleri de toplumun ticaret ihtiyacını karşılayan esnaflara benzetmiştir. Bunların dışında kalanlar ise ayrık s otslar diye açıkladığı nevâbitlerdir.²⁵ Öyle ki Kınalızâde'nin siyaset felsefesinde de nevâbit olumlu bir anlam taşımamaktadır. Ona göre nevâbitler; devlete karşı olanlar, dinden çıkanlar, gösteriş düşkünü ve düzenleri bozanlardır. Kınalızâde beş şehirdeki insanların bostan tasvirindeki gibi erdemli ve üretken olmasını istemektedir. Bu doğrultuda görülüyor ki Kınalızâde de nevâbiti erdemli şehir nazarında ele almış, erdemsiz şehir üzerinden bir değerlendirme yapmamıştır.

Siyaset felsefesinde uzun yıllar olumsuz anlamıyla kullanılan nevâbit, İbn Bâcce'de yıllardır kullanılan manasından sıyrılarak yeni bir anlam kazanmıştır. İbn Bâcce, nevâbiti diğer filozoflardan ayrı olarak olumlu manada ele almıştır. İbn Bâcce'nin

²³ Platon, *Devlet*, 552c-d.

²⁴ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlak-ı Nasırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 288.

²⁵ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı* (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 2019), 185.

nevâbite yüklediği olumlu anlam ve misyon değişmezken kullanım alanlarına göre nevâbit kavramı yerine bu anlamı yüklediği; garib, sueda ve mütevahhid kavramlarına da yer vermiştir. O, mutluluğu da toplum genelinden mütevahhidin bireyselliğine uyarlayarak nevâbite yeni bir soluk getirmiştir. Klasik siyaset felsefesinde herkesin dışlayarak toplumdan uzaklaştırmak istediği nevâbitler, İbn Bâcce'nin felsefesinde yeni bir boyuta ulaşmıştır. O yalnızca değişimi nevâbite yüklediği olumlu anlam ve mütevahhidin bireysel mutluluğu olarak ele almamış aynı zamanda toplumun erdemli olmasının zor olduğunu öne sürerek erdemsiz toplum çerçevesinde düşüncelerini sürdürmüştür. Nitekim İbn Bâcce'ye göre nevâbitler erdemsiz toplumda mutlu kalmaya çalışan erdemli insanlardır. İbn Bâcce, bu düşüncesi temelinde ele aldığı *Tedbirü'l-Mütevahhid* eserinde erdemsiz toplumda mutsuzluğa doğru sürüklenen mütevahhidin toplumdan ayrılıp bireysel mutluluğu yakalayarak nihai amaca ulaşabileceği üzerinde durmuştur. Mütevahhide reçete olarak sunduğu bu eserde; maddi menfaatlerin yükseldiği, toplumun ahlaktan uzaklaşarak erdemsizliğe yol açtığı bir toplumda bireyin erdemli kalmasına ve mutlu olmasına odaklanmıştır.²⁶ Mütevahhid, erdemsiz bir toplumda iç dünyasına çekilerek kendini toplumdan soyutlar ve bu sebeptir ki erdemsiz toplumda asimile olmadan yaşamını mutlu olarak sürdürmeyi başarır. Bu demektir ki İbn Bâcce'ye göre mütevahhid erdemsiz olan toplumdan kendisini izole etmeli ve zorunlu olmadığı sürece onlarla herhangi bir ilişki kurmamalıdır. İbn Bâcce, bu ifadeleriyle de nevâbitin tedbirlerinden olan toplumdan soyutlanmanın nevâbit için zorunlu olmakla birlikte zararlı olmadığı kanısındadır. Bilakis Bâcce, izolenin nevâbite sağladığı katkıları konu edinmiştir. Bu durumu özünde zararlı olan Ebu Cehil meyvesi ve afyonun bazı hastalıklara yarar sağlayabileceği görüşü ile örneklendirerek açıklamıştır. Nevâbitin toplumdan ayrı olarak mutluluğa ulaşmasını da bu tasvir ile değerlendirmektedir. İbn Bâcce, erdemli olma mücadelesinde mütevahhidin izolasyonunu, istirahat değil ahlaki gelişimi ve akli ittisali sağlayacak ilerlemeyi gösterme ödevi olarak ele almıştır.²⁷ İbn Bâcce'nin nevâbitindeki izolasyon düşüncesi İslam tarihinde “inzivaya çekilme” olayıyla benzer eylemleri içermektedir. Fakat bu benzerlik yalnızca toplumdan belirli bir süre ayrılarak kendi kendine kalma, gerçeğe ve nihai mutluluğa ulaşma çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Bâcce içerik ve eylem olarak aklın mertebeleriyle açıkladığı

²⁶ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbiri'l-Mütevahhid*, 19.

²⁷ İbn Bâcce, “*Tedbirü'l-Mütevahhid*” içinde *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, ed. Mâcit Fahrî (Beyrut: Opera Metaphysica, 1968), 90-91.

nevâbit anlayışını, sûfilerin inzivaya çekilmelerinden farklı olarak yorumlamaktadır. Ancak şu da göz önüne alınmalıdır ki İbn Bâcce nihai mutlulukta Tanrı'yı ele almıştır. Bu da nevâbit görüşünün ilahi düşünceden tamamen bağımsız olmadığını göstermektedir.²⁸

Platon ve İbn Bâcce'nin nihai gayeleri erdemsiz davranışlardan arınmış erdemli birey ve toplum inşa etmektir. Bu filozoflar maksatları doğrultusunda siyaset felsefelerinde önemli yere sahip mutluluk, ahlak ve erdem kavramları üzerinde sıklıkla durmuşlardır. Platon ve İbn Bâcce, ideal devlet tasavvurlarının gerçekleşmesi için bu kavramları benimsemiş ve davranışlarına yansıtan bireylerin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Platon ve İbn Bâcce; mutluluk, ahlak ve erdemın önemine inanarak bunu felsefelerine taşımış ancak bu kavramların tanımlarını ikisi de farklı olarak ele almıştır. Çok sayıda filozof da siyaset felsefesinin merkezindeki bu kavramlara farklı açılardan bakıp farklı anlamlar yüklemiş bu sebeple de mutluluk, ahlak ve erdemın belirlenmiş tek bir tanımı yapılamamıştır. Hem ahlak hem de siyaset felsefesinin ortak kavramları haline gelen mutluluk, ahlak ve erdemın doğru anlaşılabilmesi için kökenlerini, nasıl ve ne amaca binaen kullanıldıklarını anlamak önem teşkil etmektedir. Bu sebeple bu kavramların Platon ve İbn Bâcce'nin felsefesi dışında kullanımına, tarihsel sürecine değinmek yerinde olacaktır. Çalışmamızın birinci bölümde mutluluk, ahlak ve erdem üzerine yapılan tanımlar, kullanıldığı alanlara örnekler ve farklı filozof görüşlerine yer verilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümde de çalışmanın mihenk taşları Platon ve İbn Bâcce'nin lügatinde mutluluk, ahlak ve erdem kavramları incelenmiştir. Böylelikle ideal devlet inşası için oldukça önemli olan bu kavramların farklılıkları ve benzerliklerinden yola çıkarak Platon ve İbn Bâcce'den ayrı olarak lügatteki anlam ve önemi daha iyi kavranmış olacaktır.

Araştırmanın konusu; dört bölüm olarak ele alınan bu çalışmanın birinci bölümünde ahlak, mutluluk ve erdem kavramları açıklanmıştır. İkinci bölümde; Platon'un hayatı, felsefesi, ideal devleti ve kavramları üzerinde durulmuştur. Ardından üçüncü bölümde; İbn Bâcce'nin hayatına, kısaca yer verilerek onun lügatı, tedbir düşüncesi, siyaset ve ahlak felsefesi bağlamında açıklanmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise

²⁸ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 118.

çalışmanın asıl amacı olan Platon ve İbn Bâcce'nin erdemli şehir veya mutluluğun tesisi adına fikirleri irdelenmiş, benzerlikleri, farklılıkları ve kuramlarına getirilen eleştiriler ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın amacı ve önemi; insan hayatının sürdürülebilmesi için yeme, içme ve barınma nasıl temel bir ihtiyaçsa, erdem, ahlak ve mutluluk değerleri de bu düzenin tesisi ve devamlılığı için zorunlu ihtiyaçlardır. Platon ve İbn Bâcce'de erdem, ahlak ve mutluluk kavramları üzerinde felsefe dünyasına çok sayıda eseri miras bırakarak klasik felsefeye ve kendilerinden sonra gelen filozoflara ışık tutmuşlardır. Platon ve İbn Bâcce'nin derinlemesine yaptıkları inceleme ve analizler, kendilerinden sonra toplumların kültürel yapılarını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Bu çalışmada Platon ve İbn Bâcce'nin, siyaset felsefeleri temelinde toplumsal ahlakın ve akli erdemlerin ayakta tutulduğu, insanlar arasında çatışmaların olmadığı, nihai mutluluğun hâkim olduğu bir devlet tasavvuruna veya bireysel mutluluk yöntemlerine dikkat çekilmektedir.

Araştırmanın sınırlılıkları; çalışmamız nevâbit, erdemli devlet, mutluluk kavramları temelinde ele alınmıştır. Bu nedenle konudan uzaklaşmamak adına, tarihsel süreçler ve erdemli devlet ile ilgili diğer çalışmalar üzerine kısaca değinilmekle yetinilmiştir.

Araştırmanın yöntemi; literatür taramaları, bilimsel etik, araştırma yöntem ve tekniklerinden faydalanarak gerçekleştirilmiştir. Bulunan kaynakların değerlendirilmesi ve kıyaslamanın yapıldığı bölümlerde öncelikle konuyu bağlamından koparmadan, felsefi düşünce süzgecinden geçirerek, diyalektik yaklaşımla kaleme almaya gayret gösterilmiştir. Nihai olarak filozofların kuramları karşılaştırılarak kritik edilmiştir.

I. BÖLÜM: AHLAK, MUTLULUK VE ERDEM

1.1 AHLAK

Ahlâk kavramı Latince’de “moral” sözcüğünün karşılığıdır.²⁹ Arapça’da “seciye, tabiat, huy, karakter” gibi anlamlara gelen “hulk” ya da “huluk” kelimesinin çoğuludur.³⁰ Huluk; iyi olanı, saygı, sevgi, hoşgörü gibi insanların birbirlerine gösterdikleri olumlu davranışları ifade eden bir kavramdır. Ahlak, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen insanı iyi ya da kötü olarak değerlendirmeye yöneltten kural ya da normlar olarak da ifade edilmektedir. Toplumlar farklı dini inanışlar sonucu farklı ahlaki kurallar oluşturabilir. Ortaya çıkan öğretilerin hepsi de ahlak üzerinde fazlasıyla durmuş ve ahlakı düzenli yaşamın parçası olarak görmüşlerdir.

Ahlak, bir kişinin ya da toplumun davranışlarını doğru ya da yanlış olarak ifade eden değer yargılarıdır. Birçok farklı anlama sahip olan ahlak, genel çerçevede toplumun bir arada yaşayabilmesi için gerekli olan ilkeler bütünü olarak ifade edilebilir. Bir kişinin ahlaki tutumunu; içerisinde bulunduğu kültürü, inancı ve benimsediği değer yargıları belirler. Bu değer yargılarına göre doğru kabul edilen eylemler de ahlaki davranışları düzenler.³¹ Ahlak yalnızca iyi olarak kabul edilen davranışları değil aynı zamanda yanlış olan davranışları da ifade etmektedir. Bu sebeple ahlaklı ve ahlaksız olarak ayırım yapmak yerine; iyi ahlak ve kötü ahlak diye ayırım yapmak bu bağlamda daha doğru bir ifade olacaktır.³²

Ahlakın tanımı, iyi ve kötü olarak kullanımı; dinin egemen olduğu ya da seküler toplumlarda da benzerlik göstermektedir. Dinin egemen olduğu toplumlarda ahlak kuralları ilahi kitaplar ve dini kurallarla belirlenirken, seküler toplumlarda bu kurallar çoğunlukla toplumun kabul ettiği normlara dayanmaktadır. Bu hususta İslam gibi siyasi, sosyal ve ekonomik değişimleri içerisinde barındıran uzun ve zengin tarihi olan bir dinde,

²⁹ Suat Koca, “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57, S.2 (Ağustos 2016): 131.

³⁰ Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, içinde *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 677.

³¹ Coşkun Can Aktan, “Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1, S.1 (Haziran 2009): 39-50.

³² Halil İbrahim Bulut, “Semavi Dinlerin Ortak Ahlak İlkeleri Ya Da Evrensel Değerler”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, S.1 (Mayıs 2015): 65-68.

yıllar içerisinde yaşanan değişimler de ahlak anlayışlarına yön vermiştir.³³ İslam dininde ahlak anlayışının temelini Kur'an'ın öğretileri ve Hz. Muhammed'in sünnetine dayandığı bilinmektedir. Kur'an'da yer alan ayetler insanları etik olan davranışları yapmaya sevk ederken, Hz. Muhammed'in hayatı ve davranışları da insanlara model olmaktadır.³⁴ İslam, etik düşünce sistemlerine ek olarak erdemini geliştirilmesini vurgulayan manevi ve mistik bir hareket olan Sufizm geleneğine sahiptir. Sufi düşünürler daha etik ve erdemli bir yaşam tarzı için derin ve içsel düşünceleri geliştirmeyi amaçlamaktadırlar. İslam filozofları, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlak kazanmasını çok önemserler. İnsanın yetkinliği ve mutluluğunun ahlak ilminden geçtiğini vurgulamaktadırlar. Öyle ki, ahlak ilminin amacını insanın yetkinliği ve mutluluğu olarak görürler ve İslam felsefesinde de ilk olarak ahlak ilmini konu almaktadırlar. İslam ahlakında, nefsin kötü huylardan arınmadan yetkinliğe ulaşamayacağına inanılmaktadır.³⁵ İslam dininde ahlak; toplumda düzeni kuracak ve uyumu sağlayacak davranışlar olarak da ifade edilmektedir. Ahlakın İslam inancındaki konumu ele alındığında da Allah'a ulaşmak için çıkılan yolun bir parçası olarak kabul edilebilir.³⁶ İslam dininde insan davranışlarının nasıl olması gerektiği Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır. Allah'ın buyrukları Peygamberler vasıtasıyla fiili olarak insanlara gösterilmiştir. Bu anlamda Kur'an ve hadislerde yer alan buyruklar İslam ahlakının temelini oluşturmaktadır. İslam ahlakı insanın; dürüst, sadık, şefkatli, adil vb. değer yargılarına sahip olması noktasında insanlara yol göstermektedir. Böylelikle insan, kişisel faydadan bağımsız olarak doğru olanı yapma ilkesi tarafından yönlendirilmektedir. İnsan, İslam ahlakına göre eylemlerinin bir sonucu olduğunu bilir ve sorumluluk sahibi olarak ne yapması gerektiğinin bilincindedir. Bu sebeple Tanrı'nın tüm ahlaki gerçeklerin nihai kaynağı olduğu ve eylemlerinin sonucu olarak Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu savunulmaktadır.

Hristiyanlıkta ise ahlak, Tanrı'nın insanlara verdiği bir görev olarak benimsenmektedir. Bu hususta da Hristiyanlar; ahlakı, Tanrı'ya ulaşmaya çalıştıkları yol

³³ Bircan, "Ahlak: Mutluluk ve Erdem", 656-672.

³⁴ Müfit Selim Saruhan, "İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9, S.3 (Nisan 2009): 73-78.

³⁵ Murat Demirkol, "İslam Ahlak Felsefesinde Erdem Kavramı", *International Journal of Science Culture and Sport*, S.1 (Temmuz 2014): 268-270.

³⁶ Bircan, "Ahlak: Mutluluk ve Erdem", 655-657.

olarak ifade etmektedirler. Hristiyanlıkta insanların Tanrı'ya ve birbirlerine saygı göstermelerini, toplumun genel yararına uygun olan davranışlarda bulunmalarını öngören “Golden Rule (Altın Kural)” inancı da ahlak konusundaki önemli referanslardandır.³⁷

Hinduizm’de de diğerkâmlık önemli bir ahlak ilkesi olarak görülmektedir. Ahlak konusunda doğru yol ve yasa olarak nitelendirilen “dharma” kavramı çok önemlidir. Dharma insanların doğru ve yanlışını belirleyen yasa ve normlardır. Dharma; “bütün varlıkların mutluluğundan zevk almak” olarak ifade edilmektedir. Bu anlayış insanların birbirlerine karşı; dürüst, saygılı ve hoşgörülü olmasını kolaylaştırmaktadır. Hinduizm’de yer alan bir diğer ahlak öğretisi de karma inancıdır. Karma ile yapılan davranışların karşılığının mutlaka alınacağı inancı vardır. Bu da insanların yaptıklarının, gelecekteki hayatlarına etki edeceği düşüncesini oluşturmaktadır. Gelecekte mutlu bir yaşam sürmenin Dharma’yı yerine getirmekle mümkün olacağına inanılmaktadır.³⁸

İnsanların yaşam haklarına saygıyı temel alan diğerkâmlık ilkesi Budizm’de de diğer canlılara zarar vermemek ve onları korumak amacıyla belirlenen kurallar olarak kabul edilmektedir. Budizm, insanların mutluluğunu hedefleyen başkalarının mutluluğuna katkıda bulunmayı öğütleyen ilkelere sahiptir. Örneğin “Bir anne her gün çocuğuna nasıl davranıyorsa bir kişi de diğer varlıklara karşı aynı şekilde davranmalıdır.” sözü kutsal bir metin olup Budizm ahlakına yön vermektedir.³⁹

Seküler ahlak anlayışı ise ahlaklı olmak için Tanrı’nın varlığına gerek olmadığını savunmaktadır. Ahlaki değerler, insanların toplum ve kültür çerçevesinde şekillenen kendi belirledikleri değerler üzerinden hareket edebileceği normlardan oluşmaktadır. Böylelikle başka canlılara zarar vermeden iç huzurunu sağlamak isteyen her insanın ahlaki tutum sergileyebileceği ifade edilmektedir.⁴⁰

³⁷ Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hristiyanlık*, (Samsun: Etüt Yayınları, 2002), 22-23.

³⁸ Şevket Özcan, “Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğerkâmlık”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7, S.1 (Ocak 2018): 285-308.

³⁹ Meryem Karataş, “Dünya Dinlerinde Ahlak”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3, S.2 (Aralık 2018): 290-298.

⁴⁰ Walter Sinnott Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, çev. Attila Tuygan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 118-132.

Eski Mısır’da da toplum, ahlaka çok önem vermektedir. Öyle ki öldüklerinde mezar taşlarında ne kadar ahlaklı bir hayat sürdüklerini anlatan metinler yer almaktadır. İnanışlarına göre cennet ve cehenneme gitmeden önce ölümlerin kalbi terazide tartılırken, eli bıçaklı kırk iki tanrının izlediği söylenmektedir. Sonraki aşamada da tanrıların önünde yapılan ve yapılmayan davranışlar itiraf edilmektedir.

“... Size yalan söylemeksizin, ebedi ve sevgili tanrılar, kendimi meth edebilirim, çünkü en iyiler arasında en iyisi idim; zayıf olanları besledim. Susuz olana gün ortasında su verdim; hiçbir şeyi olmayana balık kayığımı ödünç verdim... Heliopolis’e yemin ederim, hiç günah işlemedim! Kher Aoua’nın alev taşıyıcısına yemin ederim, hiç çalmadım! Hermopolis’in burnuna yemin ederim, hiç aldatmadım! Gölge yiyicisine (ruhları yok eden anlamında) yemin ederim, insanları öldürmedim! Göğün çift aslanına yemin ederim, Zahire çalmadım! Herakleopolis’in kemik kırıcısına yemin ederim! Mabedin servetini yağmalamadım...”⁴¹

Metinde yer alan itiraflar göz önüne alındığında eski Mısır’da toplumun tanrılarına hesap verme korkusundan ya da tanrılarına olan bağılılıklarından dolayı kötü ve ahlaksız davranışlardan uzak durduğu örnek olarak gösterilebilir. O halde insanlar inanışları doğrultusunda belirledikleri ahlak kurallarına uymaktadırlar. Mısır tanrılarının kuralları toplumdaki insanların hayatlarına yön vermekte ve ahlaki olarak benimsenen bu kurallar onlar için önemli bir yer teşkil etmektedir.

Farklı dinler ve seküler anlayış örnekleri göz önüne alındığında ahlak kurallarının evrensel nitelik taşıdığı söylenebilir. Kural ve normlar farklı din ve seküler anlayışlar arasında da benzerdir. Ancak aynı zamanda, bazı ahlak kuralları kültürel, sosyal ve dini farklılıklardan dolayı farklı şekillerde yorumlanabilir ve uygulanabilir.

Açıklamalar gösteriyor ki ahlak kavramı yüzyıllardır birçok düşünür ve inanış tarafından benimsenmiş ve öğreti olarak kabul görmüştür. İnsanların çoğunun hayatını temelden etkileyecek bir zeminde oturmaktadır. Bu da ahlakın insan hayatında çok önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. İnsan yaşamına bu kadar etkisi olan ahlak hem bireyi hem de toplumu ayrı ayrı etkilemektedir. Bu bağlamda ahlakı bireysel ve toplumsal diye ayırıp değerlendirmek daha net anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

⁴¹ Albert Champdor, *Mısır’ın Ölümler Kitabı*, çev. Suat Tahsuğ (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1984), Bab IV.

Ahlak üzerinden fikirlerini ifade eden filozoflar, ahlakın bireysel ve toplumsal boyutuna değinmişlerdir. Bireysel ahlak; tek bir insan ahlakını onun erdemli hayat sürmesini ve mutluluğunu ele alırken, toplumsal ahlak da erdemli insanlardan oluşan bir düzende toplumun erdemi ve mutluluğu ele alınmaktadır.

1.2 MUTLULUK

Yunan literatüründe mutluluk için; refah, bolluk anlamlarını taşıyan “*eudaimonia*” kavramı kullanılmaktadır. Hem maddi hem manevi koşullarda hali vakti yerinde olmayı ifade etmektedir.⁴² İngilizce ’de; kıvanç, talih, bahtiyarlık manasına gelen ‘happiness’⁴³ Latince ’de daha çok uhrevi mutluluk için “*beatitudo*” ve dünyevi mutluluk için “*felicitas*”⁴⁴ Arapça’da talih, uğur, bereket manalarına gelen “*saâdet*” kavramları kullanılmaktadır.⁴⁵

Mutluluk adına herkes tarafından kabul edilen net ve ortak bir tanım yapılamamaktadır. Antik çağ, İslam felsefesi ve modern felsefe filozofları da mutluluk ile ilgili düşüncelerine felsefelerinde yer vermişlerdir. Antik çağ filozoflarından Aristoteles (m.ö 322), mutluluğu ifade ederken “*eudaimonia*” kavramını kullanmıştır. O, akıl ve erdem temelindeki en yüksek amacı da “mutlu olma” çabası olarak ifade etmiştir. Aristoteles’e göre mutluluk, insan yaşamının ereğidir ve insan mutluluğu eğitimle kazanabilmektedir. Bunu ifade ederken temele erdemi almıştır. İnsanların eğitimle belirli erdemler kazandığını, bu erdemler ile de mutluluk hedefi belirlediğini savunmaktadır.⁴⁶

İslam filozoflarından İbn Sina (ö. 1037) da Aristoteles’e yakın bir ifadeyle mutluluğu bir gaye olarak ele almıştır. Ona göre insan, nihai gaye olarak ifade ettiği mutluluğu kendisi ister. Bunun için de bir çaba göstermesi gerekir. Mutluluğun insanın

⁴² Francis E. Peters, “*eudaimonia*”, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, 121.

⁴³ Handan Yalvaç Arıcı, “Mutluluk Tarihi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S.9 (Haziran 2020): 217-243.

⁴⁴ Metin Aydın, “Tanrı’ya İnanmayan Mutlu Olamaz Mı? Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas” *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.74 (Güz 2021): 201.

⁴⁵ Mustafa Çağrı, “Saadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.35, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, 319-322.

⁴⁶ Sabri Büyükdüvenci, “Aristoteles’te Mutluluk Kavramı”, *Felsefe Dünyası*, S.9 (Ekim 1993): 41-43.

istediği diğer bütün gayelerden de üstün olduğunu vurgulan İbn Sina,⁴⁷ gerçek mutluluğun maddi olanla değil ilahi olanla gerçekleşeceğine inanmaktadır. Felsefesinde önemli bir yere koyduğu mutluluğun, dünyevi heveslerden soyutlanmış manevi olana yönelmekle kazanılacağını söyler. İbn Sina gerçek mutluluğa ahirette ulaşılacağını bu sebeple de insanın dünyada iradesi dahilinde yöneldiği iyi ve doğruyu seçerken nihai gayeyi temel alacağını belirtmiştir.⁴⁸ O halde İbn Sina'ya göre insan iradesinde iyi olanı ahirette mutluluğu kazanmak için seçer ve davranışlarını da ona göre şekillendirir. Buradan anlaşılıyor ki İbn Sina'nın mutluluğa ulaşmadaki felsefi düşüncesinin şekillenmesinde inancının etkisi oldukça fazladır. Bir diğer İslam filozofu Farabi de mutluluğu tanımlarken ayırt edicilik kavramı üzerinde durmuştur. İyi olanı kötü olandan ayırt edip kendi isteği ile seçim yapmanın önemini vurgulamıştır. Öyle ki Farabi'ye göre insan, kendi isteğiyle ve severek iyi olanı seçerse ve bunu istekli bir şekilde bütün hayatı boyunca sürdürürse o zaman o kişi gerçek mutluluğa ulaşmış olmaktadır. Mutluluğa ulaştıran erdemler ya da mutsuzluğa götüren erdemsizlikler sonradan kazanılmış olabilir. Bu sebeple en başta meleke haline getirilmesi gereken erdemli davranışlar olmalıdır görüşünü belirtmiştir.⁴⁹

Modern felsefede de mutluluk kavramı üzerinde durulmuştur. Aydınlanma dönemi filozoflarından Immanuel Kant (ö. 1804) felsefesinde ahlak kurallarının insanlar arasındaki eşitliği ve adaleti korumaya yönelik evrensel kurallar olduğunu ve bunların insanların rasyonel tercihlerine dayanması gerektiğini savunur. Kant'ın en ünlü ahlaki ilkesi, kategorik buyruklardır. Bu teoriye göre, insanlar ahlak kurallarını belirlerken, bu kuralların herkes için geçerli olması ve insanlar arasındaki eşitliği koruması gerekir.

“Her buyrulan eylem ya erişilmesi gereken erek bakımından iyi olarak kabul edilmektedir, ya da kendi başına iyi olarak geçerlidir. Birinci durumda eylem bir ereğe eriştiren araçtır, ikinci durumda bir araç değil, kendi başına bir erektir. Bir eylem belli bir ereğe eriştiren araç olarak yararlıdır, kendi başına erek olaraksa gerçek anlamında iyidir. Pratik yasaların konusu öyleyse ya yararlı eylemlerdir ya da “iyi” eylemlerdir. ... Yararlı eylemi isteyen biçimde buyruk erekle belirlenmiştir:

⁴⁷ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 27-29.

⁴⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, (İstanbul: İz Yayınları, 2001), 68.

⁴⁹ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 677.

Bu ereğe erişmek istersen, eylemini de buna göre yapmalısın. Bundan dolayı bu buyruğun biçimi de “koşullu” (hypothetik)dur. İyi eylemin buyruğu ise herhangi bir erekten bağımsızdır, hangi durumda olursa olsun mutlak olarak geçer. Bu buyruğun biçimi de “koşulsuz” (kategorik)’dur”⁵⁰

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, koşulsuz buyruklar belirli amaç için bir eylemi zorunlu kılarken, koşuşuz buyruklar bir amaç olmadan da o eylemi gerçekleştirmeyi zorunlu kılmaktadır. O halde Kant’ın ahlak yasasına göre ahlaki eylemlere yol gösteren koşulsuz buyruklardır. Çünkü insanlar bu koşulsuz buyruklar neticesinde herhangi bir amacı olmadan iyi eylemleri gerçekleştirmektedir.

Antik çağdan günümüze, felsefe tarihinde filozofların açıklamaları ve genel tanımlar çerçevesinde değerlendirildiğinde mutluluğu; iyi olma, arzu edilene ulaşma, iyi hissetme olarak ifade edebiliriz. Mutlu olmanın arzulanan bir hedef olması, ona ulaşmak için sarf edilecek bir çaba gerektirmektedir. Bu çaba için atılacak adımlar ve kazanılacak edinimler de belirli yetkinliğe sahip olmayı zorunlu kılmaktadır.

1.3 ERDEM

Erdem, felsefe içerisine girmeden önce de Yunan tarihinde uzun bir gelişim göstermiştir. Yunan literatüründe “arete” olarak bilinmekte ve üstünlük, fazilet, erdem anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Daima iyi/doğru eylemlerde bulunma anlamlarına gelen erdem, ahlak felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Arapça’da; artmak, iyilik, lütuf gibi anlamlara gelen “fazl”⁵² kökünden türeyen “fazilet” kelimesine karşılık gelmektedir ve bir ahlak terimi olarak kullanılmaktadır.⁵³ Eski Türkçede de “cesaret”, “yiğitlik” anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁴ İngilizcede Latin kökenli “virtue” olarak kullanılmaktadır.⁵⁵ Felsefe terimleri sözlüğünde de “istencin ahlaksal iyiye yönelmesi, insanın tinsel ve ruhsal yetkinliği”⁵⁶ anlamlarına gelmektedir. Erdem, farklı kaynaklarda

⁵⁰ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1998), 102.

⁵¹ Peters, “arete”, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 46.

⁵² Çağrııcı, “Fazilet” *DİA*, XII, 268.

⁵³ Çağrııcı, “Fazilet” *DİA*, XII, 271.

⁵⁴ Mehmet Kasım Özgen, “Klasik Türk Düşüncesinde Hikmet ve Erdem Anlayışı”, *Bilimname*, S.1 (Bahar 2020): 837.

⁵⁵ Seda Arıkan, “Türkçede İkili Karşıtlık Kavramları Olarak ‘Erdem ve Kusur’”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7, S.1 (Mart 2018): 594

⁵⁶ Bedia Akarsu, “erdem”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, 101.

“insanın kendini aşma gücü, ahlakın övdüğü iyilikçilik” anlamları ile de ifade edilmektedir.⁵⁷

Erdem, felsefedeki birçok düşünürün çalışmalarının temelini oluşturmaktadır. Özellikle; Sokrates, Platon, Aristoteles, İbn Sina, Farabi, İbn Bâcce gibi filozofların felsefî düşünceleri erdem temeli üzerinden ilerlemektedir. Erdemin birçok tanımı ve anlamı üzerinde duran filozoflar kendi düşünce yapılarına göre tanımlama yapmışlardır. Erdemin tanımı ve örneklendirmeleri filozoflara göre farklılık gösterse de erdem kavramının ahlaki boyutta kullanımı ve öneminin birçok filozof için ortak olduğu bilinmektedir.

Sokrates ile başlayıp günümüze kadar ulaşan temel erdemler “bilgelik”, “yiğitlik”, “doğruluk” gibi tanımlarla ifade edilmiştir.⁵⁸ Bir şeyin faydasını onun “iyi” olmasına bağlayan Sokrates, bilginin kaynağı olarak gördüğü erdemi de “insanın yararlılığı” olarak tanımlamıştır. Sokrates, kimsenin bilerek kötülük yapmadığını savunmuştur.⁵⁹ Ona göre kötülüğün sebebi bilgisizliktir fakat bu durumun telafisinin olduğunu da öne sürmektedir. Aristoteles, “kusursuzluk”⁶⁰ olarak ifade ettiği erdem kavramını en üstün insani değer olarak gördüğü iyiliğin, insan ruhunda meydana getirdiği alışkanlık olarak nitelendirmiştir.⁶¹ O, erdemin hayata geçirilmesinin de insanın iyi yetiştirilmesinden geçtiğini vurgulamaktadır. Aristoteles; erdemi şu şekilde ifade eder:

“Erdem, entelektüel erdem ve ahlaki erdem olmak üzere iki türdür. Entelektüel erdemin hem öğrenilmesi hem de geliştirilmesi büyük ölçüde, alınan eğitime bağlıdır; bu nedenle entelektüel erdem deneyime ve zamana muhtaçtır. Tersine ahlaki erdem, alışkanlığın ürünüdür; bu nedenle onun adı ethos kelimesinin hafif bir değişimi ile oluşmuştur.”⁶²

⁵⁷ Orhan Hançerlioğlu, “Erdem”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C.2, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 64.

⁵⁸ Akarsu, “erdem”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 65.

⁵⁹ Bayram Ali Çetinkaya, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 133.

⁶⁰ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk: Ahlak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ayda Yörükkan ve Turhan Yörükkan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1997) 24.

⁶¹ Hasan Ocak, “Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlk Çağ’dan Orta Çağ’a Evrimi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.11 (Bahar 2011): 90.

⁶² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 1103a.

İslam filozoflarından Kindi (ö. 873), felsefenin insanı tam faziletli kılan bir disiplin olduğunu belirtmiştir. Kindi; hikmet, yiğitlik, iffet, itidal olarak dört temel faziletten bahsetmiştir. Kindi; ahlak çerçevesinde yorumladığı erdemin, fazlalık (ifrat) ve eksiklik (taksir) gibi iki aşırı ucun ortasında/dengede (itidal) olması gerektiğini vurgulamıştır. Daha sonra yiğitliği; şecaat, itidali de adalet olarak açıklamıştır.⁶³

Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflardan daha çok ahlak felsefesi alanında etkilenen İbn Miskeveyh (ö. 1030) de erdemi, nefis ile bağlantılı olarak tanımlamaktadır. Nefsi güçleri açısından değerlendirmiş ve her nefis gücüne karşılık gelen erdemlerden bahsetmiştir. İbn Miskeveyh; Platon ile başlayan ve Kindi'nin de felsefi düşüncesinde bahsettiği ifrat ve tefrit anlayışını temel almıştır. Akıl, öfke, şehvet gibi nefsin üç gücü karşısına sırasıyla hikmet, cesaret ve iffet gibi üç erdemi almıştır. Bu üç erdemin uyumlu olması sonucunda da dördüncü erdem olarak konumlandığı adalete ulaşılacağını ileri sürmüştür.⁶⁴ İbn Sina, İbn Miskeveyh gibi nefsin üç gücünü üç erdem ile eşleştirmiştir. Hikmeti düşünme gücü, iffeti arzu gücü, cesareti de öfke gücü olarak nitelendirmiştir. İbn Sina'nın ifrat ve tefrit açıklamaları ile de Aristoteles ve Kindi gibi düşünürlerden de etkilenmiş olduğu görülmektedir.⁶⁵ İbn Sina, ifrat ve tefrit bağlamında erdemi Aristoteles gibi “orta yol” kavramıyla yorumlamış ve bunu da ahlak ile bağdaştırmıştır. Doğuştan sahip olunan erdemleri ahlaki; zaman ve mekâna göre değişen erdemleri de akli olarak sınıflandırmıştır.⁶⁶ Farabi, bu hayatta ve öteki hayatta hedeflenen mutluluk için insanın sahip olması gereken erdemleri; “nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve işlek (ameli) sanatlar olarak dört bölümde ifade etmiştir.” Erdemlerin başı olarak nitelendirdiği ahlak erdemini de düşünce erdemi ile bağlantılı olarak incelemiştir.⁶⁷

⁶³ Çağrııcı, “Fazilet” *DİA*, XII, 268-271.

⁶⁴ Mustafa Köylü ve Ahmet Koç, “İbn Miskeveyh” içinde *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Hasan Lütfi Ramazanoğlu (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 163-164.

⁶⁵ Ramazan Turan, “İbn Sînâ Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet ve Sosyal Yansımaları” *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 8, S.16 (Güz 2020): 397.

⁶⁶ Turan, “İbn Sînâ Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet ve Sosyal Yansımaları”, 405.

⁶⁷ Hatice Umut, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 14, S.27 (Şubat 2009): 119-144.

II. BÖLÜM: PLATON'UN SİYASET GÖRÜŞÜ

2.1 PLATON'UN HAYATI

Platon, M.Ö 427 yılında Atina'da doğmuş bir filozoftur. Asıl adı Aristokles olan Platon'un (Eflatun), omuzlarının geniş olması sebebiyle "Platon" adını sonradan aldığı bilinmektedir. Babası Ariston'un; Platon doğmadan önce öldüğü, Platon'un da annesi Perictione tarafından soylu ve zengin bir ailede büyütülüp Atina'daki en iyi okullarda da eğitim aldırıldığı bilinmektedir.

Platon'un çocukluk ve gençlik yılları siyasi karışıklıkların bulunduğu Atina'da geçmiştir. Platon'un yaşadığı dönemde kölelik yaygın olup, soyluların ve zenginlerin saygın görüldüğü bir yönetim sistemi bulunmaktadır. Platon'da bu sistemde soylular sınıfında yer almaktadır. Platon'un soyu babası tarafından Atina'nın efsanevi kralı Kodos'a, annesi tarafından da meşhur yasa koyucu Solon'a dayanmaktadır. Soylu ve zengin ailesinin yanı sıra spor ve fen alanlarında da başarılı olan Platon'un olimpiyatlara katılıp başarı sağladığı bilinmektedir. Matematik ve şiir alanında da başarıları olan Platon'un felsefeye yönelmesi aile ve çevresinin şaşırtan bir durum olarak ifade edilmektedir.⁶⁸

Soylu ve zengin bir yaşantısı olan Platon'un hayatı demokrasinin Atina'ya gelmesiyle olumsuz yönde etkilenmiştir. Demokrasiden önce kadınlar, metoikoslar, köleler oy kullanamazdı.⁶⁹ Bu sebeple yönetimde soylular söz sahibiydi. Demokrasinin gelip soyluların gücünü kaybetmesi ve diğer halk ile eşit hale gelmesi Platon ve onun gibi soylu ailelerin siyasi üstünlüklerinin ve saygınlıklarının azalmasına sebep olmuştur. Soylu bir aileden geldiği için köleci sistemi savunan Platon,⁷⁰ demokrasinin gelmesiyle köleler ile eşit haklara sahip olmuştur.

⁶⁸ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokana (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 7-13.

⁶⁹ Özgür Saadet Doğan, "Batı Metafiziğinin Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri", *FE Dergi*, S.1 (Haziran 2021): 146.

⁷⁰ Mehmet Emin Ruhi, "Platon'un Devletin Kökenine İlişkin Görüşü ve Yansımaları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1, S.1-2 (Mayıs 2005): 256. (Bu esere bundan böyle *Görüşü ve Yansımaları* olarak atıfta bulunulacaktır).

Platon'un yaşadığı bu süreçler Platon'u ve yakın çevresini olumsuz etkilemiştir. Yaşanan siyasi olumsuzluklar sonucunda Platon ailesinin istediği siyaseti seçmek yerine⁷¹ felsefeye yönelmiş ve eğitim hayatını da felsefe üzerinden ilerletmiştir.⁷² Platon felsefe eğitimi sürecinde Sokrates ile tanışmış ve onun öğrencisi olmuştur. Sokrates, Platon'un eğitim hayatına önemli ölçüde yön vermiş ve düşüncelerini etkilemiştir.

Atina'da Peloponnesos savaşı sırasında demokratik bir yönetimin var olması, bu süreçte yaşanan sıkıntılar, işini iyi yapmayan yöneticilerin peş peşe başa geçmesi ve Sokrates'in idamı Platon'un demokratik yönetimden iyice uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bu sebeple Atina'dan ayrılma kararı alan Platon; siyaset istikrarına hayran olduğu Mısır'a gitmiştir. Daha sonra Sirena, Büyük Yunanistan ve Sicilya'ya uğrayan Platon, Sicilya'daki siyasi anlaşmazlıklar neticesinde orada zorla tutulmuş ve köle olarak satılmak istenmiştir. Efendisi tarafından azat edilen Platon yaşananların ardından Atina'ya dönme kararı almış ve yaşamının sonuna kadar da Atina'dan ayrılmamıştır.

Platon Atina'ya döndükten sonra kendi felsefe okulu olan Akademi'yi kurmuştur. Akademi, günümüzdeki modern üniversitelerin temeli olarak görülmektedir.⁷³ Platon Akademi'de kırk yıl öğreticilik yapmıştır. Bu süre içerisinde birçok yönetici ve filozof yetiştirmiştir.⁷⁴ Platon Sokrates düşüncesi üzerine temellendirdiği ve geliştirdiği felsefesine büyük önem vermiş ve hayatının sonuna kadar yazılar yazıp ders vermeye devam etmiştir. Atina'nın siyasi olarak çökmesi sonucunda da M.Ö 348 yılında savaşta ölmüştür.⁷⁵

2.1.1 Platon'un Çalışmaları ve Eserleri

Platon, sadece yaşadığı döneme değil kendinden sonraki dönemlere de felsefesiyle yol göstermiş bir filozoftur. Platon'un eserlerinin günümüze kadar ulaşması onun ilkçağ filozofları arasında bir ilke ulaştığını da göstermektedir. Platon'un Akademi'yi kurmasındaki en büyük amacı yöneticiler ve filozoflar yetiştirmektir. Fakat o birçok insanın bu okuldan fayda sağlayamadığının da bilincindedir. Nitekim Platon verdiği eğitimden okula gelemeyen insanların da faydalanabilmeleri için felsefesini

⁷¹ Çetinkaya, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 147.

⁷² Bülent Tahiroğlu, "Platon'un Hukuk Anlayışı", *İstanbul Hukuk Mecmuası* 36, S.1-4 (Ağustos 2011): 350.

⁷³ Bayram Kaya, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Ceylan Yayınları, 2018), 148-149.

⁷⁴ Ruhi, "Görüşü ve Yansımaları" 241-242.

⁷⁵ Platon, *Sokrates'in Savunması* 10.

anlattığı bazı eserleri diyalog şeklinde kaleme almıştır.⁷⁶ Bu da Platon'un felsefesinin sadece okul içerisinde bulunan insanlarla sınırlı kalmayıp dünya çapında birçok insana ulaşmasına olanak sağlamış olacaktır. Zamanını ve yaşadığı coğrafyayı, aşkın geniş kitlelere duyuran Platon, bir nevi kendi kaleminden yazdığı eserler ile güvenilir bilgi kaynağını da oluşturmuştur. Bu da demektir ki Platon'un felsefesi kendi ağzından yanlış anlaşılmalara mahal vermeden doğrudan anlatıcıya ulaşmaktadır. Platon'un diyalogları; gençlik, olgunluk ve yaşlılık diye üç döneme ayrılmaktadır. Hocası Sokrates'i anlattığı *Apoligia (Sokrates'in Savunması)*, *Euthydemos*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *Gorgias*, *Küçük Hippias*, *Ion*, *Büyük Hippias*, *Kharmides*, *Lysis* eserleri Platon'un gençlik dönemi diyaloglarıdır. *Menon*, *Phaidon* ve *Meneksenos* eserleri de bazı pozitif öğretiler öne sürdüğü geçiş dönemi diyalogları olarak bilinmektedir. Olgunluk dönemi diyalogları; 'Devlet', 'Kratylos' ve 'Phaedros' eserleridir. *Theaetetos*, *Phaedros* ve *Parmanides* olgunluktan yaşlılığa geçiş diyaloglarıdır. *Sofist*, *Timaios*, *Devlet Adamı*, *Philebos*, *Kritias* ve *Yasalar* eserleri de olgunluk dönemi diyalogları olarak bilinmektedir.⁷⁷

Platon; siyaset, ahlak ve felsefe temelli eserleri sayesinde günümüze kadar düşünceleri aktarılan ve bu düşünceleri üzerine sayısız eserler kaleme alınan bir filozof olmuştur.

2.1.2 Platon'un Siyaset Felsefesi

Platon yaşadığı dönemde hem kendi yaşadığı çevre olan Atina'da hem de diğer devletlerdeki yönetim anlayışlarını eleştirmiş ve yönetimde yapılan yanlışlarında etkisiyle siyasetten uzaklaşarak kendisini felsefeye adanmıştır. Sokrates'in idam edilmesinden sonra yöneticilerin yanlış ve bozuk yönetim anlayışlarına daha fazla yoğunlaşan Platon, yönetimdeki eksiklikleri ortadan kaldırmak ve ideal bir devlet olabilmek adına yapılması gerekenler üzerinde felsefi araştırmalar ortaya koymuştur.⁷⁸

Platon, öğrencisi Aristoteles ile yeni bir sistem oluşturmuştur. Bu sistemleri, sorunları çok boyutlu ve birlik içinde ele alarak ilişkilendirmelerinden dolayı onları diğer düşünürlerden ayıran bir özellik sergilemektedir. Platon'un oluşturduğu bu sistem felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Bu da Sokrates'ten öğrendiklerini de

⁷⁶ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 12-13.

⁷⁷ Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 17-21.

⁷⁸ Ruhi, "Görüşü ve Yansımaları" 242.

geliştirmesiyle Platon'un felsefesine düşünce tarihinde ilk büyük felsefe olma özelliği kazandırmaktadır.⁷⁹

Platon'un felsefesinin temelinde insan yer almaktadır. O, insanı toplumla bağlantılı olarak ele alır. Bu durum ise onun, insanı siyasi varlık olarak yorumladığının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon, felsefesinde insanın iyi olana ulaşmasını ister. İyi kavramı da bu hususta Platon'un felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple iyiyi kabul etmek her şeyin anlam kazanmasına yol açacak, insanın felsefe yapmasını kolaylaştıracaktır. Onun için iyinin varlığı önemli bir konudur. "İyi" Platon'un felsefesinde insanı nihai mutluluğa götüren bir amaçtır.⁸⁰

Platon'un felsefesini; aklın temeli olan "bilgi teorisi", ahlakın özü "idealar", ahlakın güvencesi "ruhun ölümsüzlüğü", ahlakın gerekçesi "cosmogonie" ve insanın hayati sığınağı olan "devlet" şeklindeki beş önemli teori başlığı altında toplayarak özetlemek mümkündür. Platon bütün bu teorilerini ahlak-etik temelinde inceleyerek geliştirmiştir.⁸¹ Demek oluyor ki Platon felsefesinde ahlak ve onun ulaştıracağı mutluluk önemli bir yere sahiptir.

2.3 MUTLULUĞUN ÖN KOŞULU: AHLAK VE ERDEM

Platon, Sokrates'in Polos ile diyalogunda; mutlu insanı, 'içerisinde/ruhunda hiç kötülük bulunmayan' ifadesini kullanarak tanımlar. Aşırılığın uzak durulması gereken bir durum olduğunu ılımlı olan insanın mutlu olacağını savunur.⁸² Platon, ahlaki değerlerin ve erdemin dayanağının akıl yoluyla kavranabilen idealar olduğunu ileri sürmüştür. Platon'a göre akıl ile ahlak bu anlamda bağlantı içerisindedir. Platon doğru yönetimi aklın işini yapması olarak ifade ederken aklın doğru yönetiminin de insanı erdeme ulaştıracağını söylemektedir. Bu da insanı iyi bir hayata götürecektir.⁸³

Platon, ahlak anlayışını üç parçalı ruh anlayışına dayandırmaktadır. Bunu da "Üç ilkedden biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa/öfkeye, biri de yemeye/içmeye,

⁷⁹ Çetinkaya, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 145.

⁸⁰ Erkan Bozkurt, "Platon'un Bölünmüş Çizgi Benzetmesi ve Optik Üzerine" *Uşak Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.28 (Aralık 2019): 294.

⁸¹ Kaya, *Felsefe Tarihi*, 149.

⁸² Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 478e.

⁸³ Mücella Can, "Platon'un Düşüncesinde Ahlaki Değerlerin Ruhla Olan İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.61 (Kasım 2018): 41.

çiftleşmeye ve buna benzer istekler sürer.” diyerek yorumlamıştır.⁸⁴ Hayatın devamı için karşılanması gereken maddi ve bedensel ihtiyaçlar ruhun en alt kısmını oluşturmaktadır. En üst kısımda da akıl bulunmaktadır. Ahlak felsefesinin en temelinde de erdem kavramı yer almaktadır. Platon’un bu üç parçalı ruh anlayışı İslam filozoflarının bahsettiği; bilgelik, adalet, cesaret, ölçülülüğü içeren dört erdem de kaynağını oluşturmaktadır.⁸⁵

Filozoflar tarih boyunca sosyal ve siyasi hayatta birçok karışıklıklara tanık olmuşlardır. Bu düzensizlik ve karışıklıklar içerisindeyken ahlaki konular üzerinden topluma yön vermeye çalışmışlardır. Platon da kendi yaşadığı dönemde büyük bir karışıklık içerisinde olan Yunan dünyasına çeşitli eserler bırakarak onu yönlendirmeyi amaçlamaktadır. O, bu dönemde verdiği mücadeleler neticesinde siyaset ve ahlak alanında Yunan dünyasını en üste zirveye taşımıştır.⁸⁶

Platon, yazdığı bir mektupta ahlaki zafiyetlerin giderek arttığını söylemektedir. Bu ahlaki gerilemenin de devletin çökmesine ve bozulmasına sebep olacağını ileri sürmektedir.⁸⁷ Ahlaki bozulmaların sebebini hükümetlerin yetkin olmaması ve halka yetersiz olmasına bağlamaktadır. Bu bağlamda da hükümetleri; adaleti ve mutluluğu sağlayamadıkları için eleştirmektedir. Platon, toplumsal çatışmalardan uzak insanların birbirleriyle olumlu ilişkiler içerisinde olduğu, düzenin ve ahlakın temele oturtulduğu bir devlet tasavvurundan bahsetmektedir. Devletin de erdemli ve ahlaken yetkinleşmiş filozoflar tarafından yönetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü toplumdaki ahlakın bozulma sebebi olarak hükümet kararlarının bencilce ve şahsi menfaat gözetilerek alındığını düşünmektedir. Platon bunu da adaletten uzak erdemsiz bir davranış olarak nitelendirmektedir.

Platon, felsefesinde toplumsal ahlakın önemine dair birçok düşünce ortaya koymaktadır. Platon, ideal devlet kurmak için yetkin insanda bulunması gereken özellikler içerisinde ahlakı da saymaktadır. Bu da ahlaka verdiği önemi göstermektedir. Ahlakın toplum düzeni için oldukça gerekli olduğunu ve ahlaksız bir toplumun

⁸⁴ Platon, *Devlet*, 436b.

⁸⁵ Fatih Aydın, “Teleolojik Ahlak Anlayışlarında Mutluluğa Ulaşmada Ahlaki Değerlerin Yeri”, *Asya Öğretim Dergisi* 2, S.2 (Ocak 2014): 52-59.

⁸⁶ Saniye Vatandaş, “Felsefenin Kadim Bir Konusu Olarak Ahlâk ve Ahlaki Eylemin Amacı Olarak ‘Mutluluk’”, *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, S.7 (Temmuz 2017), 4.

⁸⁷ Platon, *Şölen*, çev. Cüneyt Çetinkaya (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2013), 1-3.

bozulmaya mahkûm olacağını düşünmektedir. Ayrıca siyaset felsefesini açıklarken insanlarda bulunması gereken dört temel erdemden (bilgelik, adalet, cesaret, ölçülülük) bahsetmektedir. Bu erdemlerin toplumsal sınıflarda bulunmasının önemini belirtmektedir. Ona göre bilgelik yönetici sınıfta, cesaret koruyucu sınıfta ölçülü olmak ise her üç sınıfta birden bulunmalıdır. Böylece en kapsamlı erdem olan adalet sağlanmış olacaktır.⁸⁸ Her sınıf üzerine düşen görev ve sorumluluğu birbirleriyle etkileşim içerisinde yerine getirdiği takdirde erdemin hâkim olduğu ahlaklı ve adaletli bir toplum sağlanmış olacaktır.

Platon, erdemli bir hayat için erdemli bir yapılanmanın ve erdemli bir yönetimin gerekli olduğunu savunmaktadır. Sınıflara ayırdığı toplumda yönetici sınıfı en üste almaktadır. Bu bağlamda da Platon, yetkin filozofların yönetimde de söz sahibi olmaları gerektiğini ifade etmiştir. Sıradan, eğitim almamış, bilgisiz insanların yönetici olması bencil yönetim anlayışlarına zemin hazırlamış olacaktır. Bu da ahlaksızlıkların artmasına ve devletin daha da bozulmasına etki edecektir.

Platon, erdemli ve ahlaklı insanların nihai mutluluğa ulaşacağını söylemektedir. Bu yüzden de ahlaki felsefesinin temeline yerleştirmiştir. Platon, erdemsiz devletlerin bu şekilde olmalarının en önemli sebebi olarak da ahlaki çöküntüyü görmektedir. Ona göre ideal devlet, düzen içerisinde yaşayan insanlardan oluşmaktadır. Platon'a göre hayatlarının her alanında bu düzeni devam ettiren insanlar sağlıklı ve ahlaklı olarak yaşamlarını sürdürecekleridir. Bunun sonucunda da hastalıklar, bozulmalar ortadan kalkacaktır. Hekimlere eskisi kadar ihtiyaç kalmayacak, hâkimler de bulunmayacaktır.

2.4 NİHAİ GAYE: MUTLULUK

Platon'un; *doğruluğa iyilik, eğriliğe kötülük*⁸⁹ şeklindeki sözleri göz önüne alındığında, iyi yaşayan ve doğru olan insan mutlak surette nihai mutluluğa ulaşacaktır. Platon, ideal devlet anlayışında da amacının sadece bir tek sınıfın mutlu olması değil bütün yurttaşların mutlu olmalarını sağlamak olduğunu vurgulamıştır.⁹⁰ Tek bir bireyin değil tüm toplumun mutluluğunu hedefleyen Platon, bunu sağlamanın koşulu olarak

⁸⁸ Platon, *Devlet*, 429a-430d.

⁸⁹ Platon, *Devlet*, 348c.

⁹⁰ Platon, *Devlet*, 420.

ahlaki ilkeleri dayanak olarak ele almıştır. Platon hem halkın ayrı ayrı mutluluğunu sağlamak hem de yetkin filozoflar yetiştirerek mutluluğa götürecek bir devlet düzeni sağlamak amacıyla belirli bir sistemin sürdürülmesi gerektiğini vurgulamıştır.

“Devletimizde on yılı dolduranların hepsi kırdı yaşamaya gönderilecekler, çocukları alıp zamanın ve ana, babanın göreneklerinden koruyacaklar. Onları kendi görgülerine, yukarıda anlattığımız ilkelerine göre yetiştirecekler. Tasarladığımız anayasayı ve halkı mutluluğa ulaştıracak devleti korumanın en kolay, en kestirme yolu budur.”⁹¹

Platon’un bu pasajda üzerinde durduğu gibi insanı mutluluğa ulaştıracak yegâne güç devlettir. O sebeple de şöyle ifade edilebilir ki iyi eğitim almış halk; yetkin insanların yönetimde olmasını tasvip edecek, kendi bilgi seviyesinin artması sonucunda da mutluluğun getirdiği hazzı tadacaktır. Platon mutluluğu yakalamak için maddi heves ve ihtiyaçlara bir sınır getirilmesi düşüncesini ortaya koymuştur. Aksi halde insan kendini hayvani zevklerin arttığı, kontrolsüz isteklerle dolu bir durumun içerisinde bulacaktır. Ölçsüz girilen bu durumda ruh için iyi olmayacağı gibi insanı mutlu olmaktan da alıkoyacaktır.⁹² O halde mutluluk olarak görülüp ona ulaşmak için çaba sarf edilen aşırılık Platon’un ifade ettiği devlet düzenine ve mutluluk tanımına uygun değildir. Platon’un mutluluk ile ilgili düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda onun için iki önemli kıstas “ölçü” ve “düzen” olarak ifade edilebilir.

Platon, insanların mutlu bir hayat sürebilmeleri için erdemli olmaları gerektiğini söylemektedir. Doğru ve erdemli bir hayatın ölçütünü de “iyi” olarak açıklamaktadır. Çünkü ona göre iyi kendi gerçekliği ile dünyada vardır.⁹³ Erdemli insanların toplumda bir arada yaşarken uymaları gereken ahlaki ilkelerin olduğunu söyleyen Platon, insanın toplumsal hayatın bir parçası olduğunu ve mutluluk temelli bir birliktelik sağlanarak bir arada yaşamının mümkün olacağını söylemektedir.⁹⁴ İyi ve doğru olanı mutluluk olarak ifade eden Platon, bunu duyu organlarının iş birliği tasviriyle örneklendirmiştir. Göz ve kulağın her birinin kendine has görevi olduğunu ve birinin yaptığını diğer organın yapamadığını ifade eden Platon, işlevini yapmayan organın insanı işlevsiz kıldığını ifade eder. Bunun sonucunda da insanın iyi ve doğru olduğu zaman tıpkı iyi gören bir göz, iyi

⁹¹ Platon, *Devlet*, 541a.

⁹² Platon, *Devlet*, 591.

⁹³ Platon, *Şölen*, 4.

⁹⁴ Platon, *Şölen*, 1.

işten bir kulak kadar etkili olduğunu söyler.⁹⁵ Öyle anlaşılmaktadır ki eğri olan doğrudan daha iyi olamayacağı gibi mutlu da olamaz. O halde mutluluğa ulaşmanın en kârlı yolu iyi ve doğru bir insan olmaktır.

Platon, mutluluğun toplumsal düzene etkisi üzerinde de önemle durmaktadır. Nitekim ona göre devlet lideri halkıyla bir bütün olursa toplumsal sorunların azalacağını ve hatta zamanla yok olacağı düşüncesindedir. Kaldı ki ona göre tek vücut halinde olan devlet ve halk arasındaki bağ da bu şekilde güçlenmiş olacaktır. Halkın içerisinde bulunduğu olumsuz süreçlerin devlet hemen farkına varacak ve sorunlar bu vesileyle içten bir şekilde hissedilerek ortadan kaldırılmış olacaktır. Öyle ki halkın acısı devletin acısı haline gelmiş olacaktır. Bu da toplumsal sıkıntılardan kurtulmuş mutlu birey ve en nihayetinde mutlu bir devlet ortaya çıkarmış olacaktır.⁹⁶

2.5 ERDEMLİ DEVLETİN ONTOLOJİK KONUMU: İDEALAR

Platon felsefesinin temelindeki idealizm anlayışı, maddi alemde var olan her şeyin yalnızca gölgeden ibaret olduğunu varsaymaktadır. Platon da bu bağlamda gerçekte var olan nesnelerin öncesinde idealarının olduğunu savunmaktadır.⁹⁷ Platon, bu ideaların duyumların ötesinde akılla anlaşılabilir olduğunu söyler.⁹⁸ Gerçek nesnelerden önce var olan bu idealar, Platon felsefesindeki nesnel idealizm sisteminin temel düşüncesini oluşturmaktadır. Platon, üzerinde durduğu nesnel idealizme örnek olarak da insanı vermiştir. Mükemmel insan ideasının yansımasının da insan olduğunu belirtmiştir.

Platon, sadece akıl ile anlaşılabilir ideaları ve görünen dünya üzerindeki tüm bu araştırmalarının hepsini sonsuz olan ruhu ortaya çıkarmak için bir araç olarak görmektedir. “Mutlak kudret” sahibi olana ulaşmak Platon’un asıl amacı olarak ifade edilmektedir. Bu doğrultuda Platon, hocası Sokrates ve öğrencisi Aristoteles’in tek tanrıcılık üzerine eğilim sergiledikleri düşünülmüştür.⁹⁹ Platon’un tek tanrı inancına yönelen ve savunan ilk filozof olduğu da ileri sürülmektedir.¹⁰⁰

⁹⁵ Platon, *Devlet*, 353b-354a.

⁹⁶ Platon, *Devlet*, 465d-e.

⁹⁷ Ruhi, *Görüşü ve Yansımaları*, 242.

⁹⁸ Platon, *Phaidon*, 75.

⁹⁹ Kaya, *Felsefe Tarihi*, 149.

¹⁰⁰ Tahiroğlu, “Platon'un Hukuk Anlayışı”, 352.

Platon, felsefesinde iki alem üzerinde durmaktadır. İlki ezeli ve ebedi olarak ifade ettiği mükemmel idealar alemidir. Diğer de ölümlü olan ve görünen, yansımalar alemidir. Platon, insanın ve insan ruhunun bu iki alem arasında bir yerde olduğunu ifade eder. Bu da idealizm temelli görüşünü desteklemektedir.¹⁰¹

Platon'a göre gerçek olanın değişmeden kalması gerekmektedir. Fakat görünen dünyada her şey değişim içindedir. Bu hususta özün değişmeden kaldığı yer idealar alemidir.¹⁰² Platon görünen dünyadaki her şeyin ilk olarak akıl ile idrak edilen idealar dünyasında var olduğunu belirtmiştir. İdeaları anlatırken de “iyi” olandan bahseden Platon; Tanrı'nın düşüncesi olarak nitelendirdiği iyi kavramını, akla uygun ve doğru düşünce olarak açıklamaktadır.¹⁰³

2.5.1 Platon'un İyi İdeası

Platon'a göre cismani nesnelerin bulunduğu görünen dünya dışında kavramlar olarak ifade ettiği başka bir varlık dünyası bulunmaktadır. Platon, geçici nesnelerin olduğu dünyayı görünen dünya olarak ifade etmektedir. Gözle görünüp algılanan, öncesi ve sonrası olan, “orthe doxa” olarak açıklamaktadır. Kavramlar olarak bahsettiği diğer dünyayı da mutlak idealar olarak açıklamaktadır. İdealar dünyasının öncesi ve sonrası yoktur. Temelinde de bilgi bulunmaktadır.¹⁰⁴ O halde Platon'un felsefesinde hem görünen hem de kavramlardan meydana gelen düşünceyle idrak edilen iki farklı dünya vardır. Platon'un felsefesinin temelini de ancak akıl ve bilim ile ulaşılabilen idealar dünyası oluşturmaktadır. Platon gerçek bilgiye ulaşmak isteyen bir insanın, idealar alemine ulaşması gerektiğini vurgulamaktadır. Platon, idealar dünyasını ifade ederken de soyut olmadığını ve gerçekte var olan bir dünya olduğunu belirtmektedir. Çünkü varlıkları hissedilen nesneler dünyası idealar dünyasının yansımasıdır.

Platon'un idealar dünyası her aklın ulaşacağı ve anlayacağı bir merteye değildir. Bunun içindir ki Platon idealara ulaşabilecek insan da yetkinlik aramaktadır. Belirli aşamaları tamamlayıp; akıl, ahlak, erdem kaynaklı eğitim ile kazanılan yetkinlik ancak insanı iyi ideaya ulaştırabilecektir. Böylelikle insan karanlıktan aydınlığa çıkacak ve

¹⁰¹ Çetinkaya, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 153-155.

¹⁰² Yunus Emre Akbay, “İdealar Teorisi Bağlamında Platon'da Akıl İlkelerinin Analizi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.28 (Mart 2017): 142.

¹⁰³ Platon, *Devlet*, 509a.

¹⁰⁴ Platon, *Şölen*, 6.

gerçek dünyayı görmeye başlayacaktır. Aydınlığa çıkan insanın da görmesindeki en önemli etkenlerden birisinin ışık yani güneş olduğunu da vurgulamaktadır. Platon, gerçek olanı görmeyi, ışıkla güneşin göz üzerindeki etkisi ile yaptığı bir analogi ile somutlaştırmaktadır.

Platon insanın gözlerinde diğer duylarda olmayan farklı bir bağ olduğunu söylemektedir. Bunu söylerken de gözün işlevini yerine getirebilmesi için üçüncü bir etkenin gerekliliğini ifade etmektedir. Görmenin gerçekleşmesi için göz ve onun göreceği bir nesnenin olması gerekir, insan da görme gücünün etkisiyle nesneyi görebilecektir. Fakat bu hususta Platon, gözün nesneyi görebilmesi için bahsettiği üçüncü etken olan ışığın varlığını şart koşmaktadır. Çünkü göz karanlıkta önündeki nesneyi göremeyecektir; ayrıca karanlığın oranı arttıkça da göz hiçbir şeyi göremez hale gelecektir. Bu sebeple de insan görme eylemini gerçekleştirebilmek için ışığa ihtiyaç duymaktadır.¹⁰⁵

“İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama, bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası olanlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir.”¹⁰⁶

Bu pasajda da ifade edildiği gibi iyi ideası her şeyin ötesinde en zirvededir. Platon; insanı gerçekliğe ve nihai mutluluğa ulaştıran bu iyi ideasını, gözün ışıkla görmeye başlamasına benzetmektedir. Platon’un burada ruh ile göz arasında bir analogi yaptığı görülmektedir. Işığın varlığı, nesnenin kavranmasına yol açmaktadır. Karanlıkta o nesnenin varlığı yalnızca bir kanıdan ibarettir. Böylece zekâ ile anlama sürecine girilmiş olmaktadır.

2.5.2 Platon’un Mağara Alegorisi ve İnsanın Eğitimi

Platon’a göre gerçek olan her şey idealarda mevcuttur. Dünyada var olan her şey de ideaların birer yansıması bir diğer tabirle gölgeleridir. Bu açıklamalarını somutlaştırmak isteyen Platon mağara alegorisi üzerinden ideaları anlatmaktadır. Platon,

¹⁰⁵ Platon, *Devlet*, 507d-508a.

¹⁰⁶ Platon, *Devlet*, 508e-509a.

Devlet adlı eserinde mağara alegorisinde gerçekliği bulan, ışığa çıkan insanın iyi ideasına ulaştığını belirtmektedir. Ona göre iyi ideası insanı nihai mutluluğa ulaştıracaktır.

Platon, eğitim sayesinde gerçekleşmesine inandığı yetkinleşmeyi; elleri, ayakları zincirli boyunlarını dahi oynatmakta zorlanan insanların olduğu bir mağarayı tasavvur ederek aktarmaktadır. Mağarada gerçekleri sadece yansıtılan gölgelerden ibaret zanneden insanlar, dışarı ile irtibata geçirildiklerinde asıl dünyanın mağara dışında olduğunu fark ederler. Platon, bu yolculukta mağaradan ayrılan insanın karanlıktan aydınlığa geçişinde zorlanacağını ifade etmiştir. Çünkü karanlıkta yaşamaya alışan bir insan, ışıkla karşılaştığında gözlerinde yanma ve acı hissedecektir. Buradan hareketle aydınlığa ulaşmak ona ilk başta ızdırap verecektir. Diğer yandan Platon, aydınlıkta kaldığı süreçte ışığa alışan ve gerçek dünyayı keşfeden insanın tekrar mağaraya dönmek istemeyeceğini de belirtmektedir.¹⁰⁷ Platon bu ifadeleri ile cehaletten bilgiye giden yolculuğun sancılı bir süreç olduğunu ancak bireyin gerçeği bir kez gördüğünde cehaletin karanlığına geri dönmek istemeyeceğini savunur. Bu da gerçekliğe giden yolun zor, ancak bir kez ulaşıldığında çabaya değer olduğunun idrakine varılacağı anlamına gelir.

Platon'a göre aydınlığa çıkan insanın mağaraya geri dönmek istememe sebebi gerçek dünyayı görüp mağaradakilerin sadece yansılardan ibaret olduğunu anlamalarıdır. Platon, gerçeği gören insana mağaraya geri dönüp orada yaşaması koşulunda zenginlik ve makam verileceği söylene de onun bunu kabul etmeyeceğini söyler. Bu insan düşük bir kazanç da sağlasa gerçek dünya da yaşamayı tercih edecektir.

Platon, aydınlığa çıkarak yetkinleşen insanın mağaraya dönmek istememesini olağan karşılamaktadır. Fakat mağarada kalan aydınlıktan uzak insanlara gerçekliği anlatmalarının bir ödev olduğunu söyler. Çünkü Platon'a göre yetkin olan ve nihai mutluluğa ulaşanlar erdem ve ahlak düzeyi en yüksek olan insanlardır. Bu sebeptendir ki erdemli bir insan karanlıkta kalan insanların yanına dönerek onların da mutluluğa ulaşmasını sağlamalıdır. Bilindiği gibi Platon ideal bir devlette olması gereken en önemli özelliğin bütünlük olduğunu söyler. Yalnızca bir kişinin mutluluğu değil tüm halkın mutluluğu önemlidir. O halde mağaraya tekrar dönen erdemli bir filozof bu mücadelesinde Platon'un söylediği gibi üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiş olur. Bununla beraber Platon karanlıktakilere gerçeği anlatacak olan insanların işlerinin hiç de

¹⁰⁷ Platon, *Devlet*, 515c.

kolay olmadığını söyler. Çünkü Platon, mağaradakilerin dışarıyı görüp yetkinleşen insana inanamayacaklarını öngörmektedir. Öyle ki mağaradaki cahil insanlar, yetkin insanı anlattıklarıyla dalga geçip alaya alabilirler ve hatta o insanın ölümünü dahi isteyebilirler.¹⁰⁸ Ne var ki Platon'a göre yetkin filozof bu olumsuzlukların farkında olarak ideal devlet için mücadelesine devam etmelidir.

Platon'un mağara alegorisi ele alındığında, mağara alegorisi üzerinden yaptığı eğitim tanımı da onu diğer filozoflardan ayırmaktadır. Şöyle ki içerisinde bilgi olmayan ruha bilgi aktarılması, eğitim olarak bilinmektedir. Platon'a göre ise eğitim; varlığın karanlıktan ışığa yani iyi olan yöne tümüyle çevrilmesidir. Platon, iyi ideasına yönelen bir insanın ahlaki olarak da iyiye yöneleceğini ve bunun kendiliğinden olacağı düşüncelerine de yer verir.¹⁰⁹

Platon, burada ifade edilen iyi ideasına ulaşmak için katedilecek yolu mağaradan ışığa çıkacak insanın süreci olarak ele alır. Bu bağlamda da ideal bir devlet için ihtiyaç duyulan yetkin filozofların eğitim süreçlerini akli düzlemde ele olarak yorumlar. Ona göre filozof erdemli, bilgili, ahlaklı olmalıdır. Bu yetkinlik de Platon'un eğitim anlayışını tanımlayan idealar dünyasına ulaşmakla kazanılır. Böylece Platon'un mağara alegorisindeki iyi ideasına ulaşma süreci başlamış olur. Mağarada her şeyin gölgelerden ibaret olduğunu zanneden bir insanın mağaradan çıktıktan sonra ilk olarak gördüğü nesne ışığa alışamadığı için tek gerçekliği olan gölgelerdir. Daha sonra nesnelerin suda yansımalarını görmeye başlar. Bu da yavaş yavaş mağaradan uzaklaşıp gerçekliğe alışmaya başladığının göstergesidir. En sonda da gerçek bilgiyi ifade eden aracısız şeylerin gerçekliğini görme mertebesine ulaşır. İşte bütün bu görüşler doğrultusunda Platon, aydınlıkta aracısız görmeye başlayan insanı yetkin filozof olarak tanımlar. En nihayetinde yetkin filozof; Bilgili, erdemli, ahlaken üstün ve nihai mutluluğa erişmiş insandır.

2.6 ERDEM VE ERDEMLİ DEVLET ANLAYIŞI

Platon, erdemli olmanın görünür dünyada aklın bedeni kontrol altına almasına bağlar. Bilgelik, adalet, yiğitlik, ölçülülük gibi kavramların da idealar dünyasında gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Adalet, bilgelik, ölçülülük, yiğitlik kavramlarını dört

¹⁰⁸ Platon, *Devlet*, 517.

¹⁰⁹ Platon, *Devlet*, 505a-b.

temel erdem olarak ele alan Platon, dört erdemin sağlandığı koşulun, insanı erdemli olmaya götüreceğini söylemektedir.

Platon, Sokrates ile Meneksenos arasında geçen bir diyalogda erdemli devlet anlayışı ile ilgili tartışmayı eserine taşımıştır. Platon'un kaleme aldığı olay neticesinde Sokrates, Meneksenos'a Miletos'lu Aspasia'nın yazmış olduğu nutuk üzerinden erdem ile ilgili konuşma yapmaktadır. Bu nutuk doğrultusunda Platon'un kaleme aldığı eserde hayatta hangi iş yapılırsa yapılsın erdemin olmadığı yerde kötülüğün yerini alacağı düşüncesi savunulmaktadır. Eserin ilerleyen bölümlerinde erdem ve doğruluk dışında kalan davranışların bilgelik olamayacağı belirtilmektedir. Böylelikle felsefesinde bilgiye çokça önem veren Platon; cesaret, adalet, ahlak gibi kavramlarla bilgiyle ulaşılacağını savunur. Hatta Platon'a göre kötü olan herhangi bir şeyin de yine bilgi sayesinde önlendiğini söyleyebiliriz. Çünkü cahil olan bir insan, kötünün farkında olmayarak kötülük yapabilir. Ancak bilgili bir insan kötülüğün ve kötünün farkında olur, kendini uzak tutar. Platon'a göre bu insanlar kötüyü iyi bildikleri için kötü davranışlarda bulunurlar.¹¹⁰

Platon, bir insanda erdemin oluşmasında çocukluk döneminin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre çocuklukta akılla kavranamayan sevgi, haz, nefret ve acının çocukların ruhunda doğru şekillenmesi mecburidir. Bu bağlamda o, çocukların akıl ile kavramaya başladıkları dönemde uygun alışkanlık kazanma bilincinin akılla doğru bir uyum kurmasını erdem olarak nitelendirmiştir.¹¹¹ Platon, yetkin olacak filozofların da esasında doğuştan itibaren bilgiyi aradıkları görüşünü ileri sürmektedir.¹¹² Ona göre insan doğuştan gerçeği ve doğruyu bulma mücadelesi vermektedir. Şöyle ki Platon için insan doğasının nihai amaçlarından birinin filozof mertebesine ulaşmak olduğu söylenebilir.

Platon; bir insanın sevdiği, kendi rızasıyla yapmayı arzuladığı şey eğer köle olmaksızın ve bunu isterken de asıl amacı erdemli olmaksızın bu eylemin o kişiyi utandırmaması gerektiğini savunmaktadır.¹¹³ Erdemli devlet kurmayı tasavvur eden Platon; bir devletin erdemli olabilmesi için yöneticilerinin de erdemli ve adaletli olması

¹¹⁰ Platon, *Küçük Hippias*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 16.

¹¹¹ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 653b.

¹¹² Platon, *Devlet*, 376 b.

¹¹³ Platon, *Şölen*, 25.

gerektiğini ifade eder. Öte yandan devlet içerisinde sosyal sınıfların olması gerektiğini de vurgulayan Platon, bu sınıfları “*yönetim kadrosu, askerler, üreticiler*” olarak üçe ayırmaktadır. Doğru ve ideal bir devlet için de bu sınıfların kendi üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmeleri gerektiğini dile getirir.

Platon, devlet yönetimini; insan ile arasında kurduğu ilişki üzerinden yorumlamaktadır. Bu ilişkide devlet ve insan ruhu tasvirini ele alan Platon’a göre; nasıl ki ruh akıl tarafından yönetiliyor ise devlette bilfiil erdemli ve bilgili yöneticiler tarafından yönetilmelidir. Çünkü kusursuz bir yönetim ancak yetkinlik ile olacaktır.¹¹⁴

Platon, devlet yönetimine bilgi ve erdem bakımından yetkin filozofların geçmesinin en doğru yol olacağını öne sürer. Çünkü filozoflar bu yetkinlikleri sonucunda devletin yasalarını, en doğru ve dürüst şekilde yorumlayacaklardır. Platon’a göre doğru ve ideal yönetim de bu şekilde olmalıdır. Aksi halde Platon’un tasavvurundan uzaklaşan bir yönetime sahip devletler bozuk olarak nitelendirilir. Platon, ideal devlet tasavvurundan uzak bozuk devletlerin yönetim biçimlerindeki hataları şu şekilde sıralar:

“...Birinci ve en ünlüsü, Girit ve Lakedemonya’nın devlet şekli (Timokrası), değer bakımından da ikincisi oligarşi dediğimiz şekildir; bunun bozuk yanları saymakla bitmez. Sonra bunun karşıtı olan demokrasi gelir; ondan sonra da hepsini bastıran zorbalık, devletin dördüncü ve en son hastalığı! Bunlardan apayrı bir başka devlet şekli biliyor musun? Babadan oğula geçen krallıklar, satın alınan beylikler ve bunlara benzer şekiller söylediklerimiz arasına girebilir...”¹¹⁵

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere Platon, birçok yönetim anlayışından söz etmektedir. Platon, bu yönetimleri kendi savunduğu erdemli devletinden ayrı tutarak eleştirmiştir. Çünkü Platon, iyi yönetilen bir devlette dört erdem; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve hepsini kapsayan adaletin bulunması gerektiğini söyler. Bu erdemler yönetimde kullanılmadığında o devletlerin bozulmalarının kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Nitekim pasajda bahsettiği yönetimler, sınıflar arası düzenin bozulduğu, yöneticilerin bencil ve çıkarıcı olduğu, baskı, özgürlük gibi kavramların ölçü dışında uygulandığı bozuk devletlere aittir.

Platon, devleti canlı bir organizma olarak görür ve devletin de organizma gibi bir yaşam döngüsüne sahip olduğunu söyler. Platon, doğan her şeyin zamanla eski kuvvetini

¹¹⁴ Platon, *Devlet*, 544a.

¹¹⁵ Platon, *Devlet*, 544d.

kaybetmesi, çürümesi gibi devletin de zamanla bozulup çürüyeceğini ileri sürer. Bu sebeple ona göre bozulmanın önüne geçmek için devlet sürekli yenilenerek iyileştirilmelidir. Platon'un ideal devletinin oluşturulabilmesi için erdemsiz devletlerde belirli düzen ve yenilenmenin şart olduğu aşikardır. Bu düşünce doğrultusunda da erdemsiz devletlerin ayakta kalması ve hatta daha da iyiye gitmesi için Platon'un önerdiği bu iyileştirmelerin ideal devlete ulaşmada bir adım olduğu söylenebilir. O halde Platon'un canlı organizma analogisinden hareketle eskiyen ve sıkıntılı yönetimlerde, devlet düzeni bulunmadığı için yıkılmalarının önünde hiçbir engelin olmadığı ifade edilebilir. Bununla birlikte Platon, tasavvur ettiği ideal devletin gerçekleşmesi için; maruz kaldığı ya da şahit olduğu sıkıntılı yönetim sistemlerini eleştirmiş ve onlardan kurtulmadan ideal devlete ulaşamayacağı görüşünü savunmuştur. Aristokrasi de Platon'un eleştirdiği sıkıntılı yönetim sistemlerinden bir tanesidir. Platon, Aristokrasinin ideal olana ulaşmanın zorluğundan dolayı yıkılmaya mahkûm olduğunu belirtmiştir. Aristokrasinin sağlıklı bir yönetimin olmaması sonucu yıkıldığını söyler. Aristokrasi yönetimi yıkıldıktan sonra yerine Timokrasi yönetimi gelmiştir. Şan ve şerefe dayalı Timokrasi yönetiminde başa gelen insanlar bilgili değillerdir. Bu yönetimde barış geri plana atılarak savaş ustaları değerli görülmüştür. Platon'a göre bu yönetimdekiler; "yükselmeye, şana, şerefe düşkün yurttaşlar zamanla para düşkünü, cimri, açgözlü olurlar. Zengini över, beğenir, başa getirirler fakiri ise hor görürler." Bu da sınıflar arası ayrımın artmasına kapı aralarken zenginlerin toplumda yücelmesine sebep olmaktadır. Zenginlerin değeri daha da yüceltilerek yönetime kadar uzanır. Bunun sonucunda yönetim sisteminde değişiklikler başlamış, Timokrasi yerine zenginlerin yönetimde söz sahibi olduğu oligarşi yönetimi benimsenmiştir. Bu yönetimde de güç zenginlerde olacak ve paraya tamah edilen erdemsizliğin arttığı bir anlayış bozulmaya yol açacaktır. Sonraki süreçte yoksul halk bir olup zengin yönetimi yıkacak ve eşitliğin hâkim olduğu demokrasi gelecektir.¹¹⁶

Herhangi bir sınıfın ayrı tutulmadığı, insanların özgürce hareket ettiği bir yönetim olan demokrasiyi Platon'un bozuk olarak ele almasının sebebi demokrasinin aşırı özgür olmasıdır. Platon ideal devlette olması gereken dört erdemden birisi olan ölçünün demokraside bulunmadığını ifade eder. Akıl ekseninde arzu, heves ve isteklerde ölçülü olmanın devlet yönetimindeki gerekliliğini vurgulayan Platon, ölçülülüğün toplumun her

¹¹⁶ Platon, *Devlet*, 551a.

sınıfı için geçerli olduğunu belirtir.¹¹⁷ Ölçünün bulunmadığı devlet yönetim sistemlerinin de ideal devlet olmaktan uzak olduğuna dikkat çekmektedir. Bu anlamda eleştirdiği yönetim biçimlerinden birisi olan demokrasiyi ölçülü olamaması sebebiyle iyi bir yönetim biçimi olarak görmemektedir. Demokrasinin ölçüden uzak bir şekilde fazla özgürlük getirmesini sebep olarak gösterir.¹¹⁸ Demokrasi de yönetici olmak için yetkin olmaya gerek kalmamaktadır. Nitekim devlet yönetimine geçecek olan yönetici/lider demokrasinin olduğu bir devlette halkın çoğunluğuna kendini sevdirecek başa geçebilecektir. Bu da demektir ki yetkin olmayan devlet yöneticisinin bulunduğu şehirde bozulmalar başlayacak ve birçok sorunun ortaya çıkmasına sebep olacaktır.¹¹⁹ Öyle anlaşılmaktadır ki Platon, haddinden fazla özgürlüğün olmasının insan hayatını olumsuz etkilediğini ileri sürer. Bunun sonucunda da demokrasinin yerini zorbalık yönetiminin aldığını ifade eder. Çünkü Platon’a göre zorbalık özgürlüğün en taşkın halidir. Kölelikte en yaygın bu yönetimde olacaktır.¹²⁰ Doğru ve bilgili olmanın mutluluk getirdiğini öne süren ve devlet yönetiminde de dürüst ve bilgili olunması gerektiğini savunan Platon, bozuk devleti “cahilin hatalı yönetmesi” olarak ifade etmektedir.¹²¹

Kısacası Platon, iyi bir hayatın olabilmesi için devletin iyi şekilde teşkilatlanması gerektiğini savunmaktadır. Toplumun mutluluğunun da iyi bir yönetime bağlı olduğunu ifade eden Platon, yöneticinin filozoflardan oluşması gerektiğini de belirtmektedir. Halkın yönetici sınıfın üstünlüğünü kabul etmeleri gerektiğini belirterek filozofların üst sınıfta yer almaları gerektiğini de söylemektedir.¹²²

2.6.1 Erdemli Devletin Yöneticisi: Filozof-Kral

Platon akla dayandırdığı bilgiyi, doğru karar alırken kullanılacak bir erdem olarak tanımlar. Bu bilginin de seçkin yönetici sınıfın sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Platon, ölçülülüğü aklın kontrolü ile kendine hâkim olmak olarak ifade ederken adaleti de en yüksek erdem olarak nitelendirmektedir. Bu hususta Platon, devletin dürüst bir şekilde yönetilmesi ve ideal olabilmesi için içlerinde bu bilinç ve duyarlılığı barındıran filozofların devleti yönetmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Platon’a

¹¹⁷ Platon, *Devlet*, 430-432.

¹¹⁸ Platon, *Devlet*, 563b-e.

¹¹⁹ Platon, *Devlet*, 557e.

¹²⁰ Platon, *Devlet*, 563e-564a.

¹²¹ Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 15.

¹²² Tahiroğlu, “Platon'un Hukuk Anlayışı”, 352.

göre erdemli devlet liderleri; gerçeği idrak etmiş ve iktidar hevesiyle hareket etmeyen filozoflardan oluşmalıdır.¹²³ Platon’a göre ideal devlete namzet olacak yönetici, bir takım sistemli eğitim programından geçerek üst düzey ilmi meziyetlere sahip olmalıdır. Yöneticiler, tüm erdemsiz vasıflardan soyutlanmış ve aklı önceleyen öğrenme isteğine sahip genç eğitimli bireylerden seçilmelidir.¹²⁴ Platon, yöneticilere verilmesi gereken eğitimleri; sıralı ve sistematik bir şekilde ele almıştır. Buna bağlı olarak o, ilk sırada doğru düşünmeyi sağlayan matematik öğrenimini zorunlu tutmaktadır. Zira matematik ilmi ile teklik ve çokluk ayrımı sağlanır. Filozof da bu gerçekliklere ulaşmak için matematik ilmini kullanır.¹²⁵ Platon, insanı varoluşun özüyle yüzleşmeye zorladığı için matematikten sonra öğretilmesi gereken ikinci önemli ilmin geometri olduğunu söylemiştir. Bundan sonra, derinlik boyutunun incelenmesi ile ilgili olduğu için astronomi öğretilmelidir. Derinlik boyutunun öğrenilmesi de aslında ruhun gözünü açmaya ve semadaki intizamı kavramaya yaramaktadır.¹²⁶ Öğretilmesi gereken dördüncü ilim ise seslerdeki düzeni ve ahengi araştıran armonidir.¹²⁷ Platon dialektik yürüyüşü olarak isimlendirdiği dialektik metodu tüm ilimleri birbiri ile bağlantılı hale getirmesi yönünden öğrenilmesi gereken beşinci ilim olarak kabul eder. Diyalektik ilmine Platon tarafından ayrı bir önem atfedilmektedir. Platon bu önemi de şu sözlerle ifade etmektedir: “Yalnız dialektika metodu, varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır ve saydığımız bilimleri kullanarak yüceltir onu.”¹²⁸

Platon, gerçek filozof da bulunması gereken en önemli bilgeliğin 'doğru' olduğunu belirtmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Platon, doğuştan öğrenme merakıyla dünyaya gelen filozofu tarif ederken, çevresine karşı da ılımlı bir yaklaşımı olduğunu eklemektedir. Platon, yaradılış itibarıyla bir arayış halinde olan insanın öğrenmeye ve bilgi edinmeye de bu arayış boyunca önem gösterdiğini söylemektedir. Bu bağlamda Platon filozoflara verilecek olan eğitimin neler olacağını açıklamaktadır. Ona göre ruha hitap eden “müzik” ve idman gerektiren “beden eğitimi” alanları üzerinde

¹²³ Platon, *Devlet*, 520d.

¹²⁴ Platon, *Devlet*, 520e-521c.

¹²⁵ Platon, *Devlet*, 525 b-c.

¹²⁶ Platon, *Devlet*, 528e-529a.

¹²⁷ Platon, *Devlet*, 531a.

¹²⁸ Platon, *Devlet*, 533d.

durulmalıdır.¹²⁹ Platon, müziğin de insanların gözlerine, kulaklarına güzel şeylerin dokunmasına sebep olduğu görüşünü savunmaktadır. Böylece insanlar müzik ile tüm güzellikleri keşfetmiş olacaktır. Platon, sanatı merkezine alan müziğin insanın ruhsal sağlığını koruduğunu ve olumlu yönde etkilediğini düşünmektedir.¹³⁰ O halde şöyle özetlenebilir ki Platon, iç dünyasını müzikle dolduran, müzik eğimine önem veren bir insanı daha ahlaklı ve mutluluğa ulaşmış insanlar olarak ifade etmektedir. Müzikten sonra jimnastik ve beden eğitimin de önemini vurgulayan Platon, beden eğitimi ile kişinin vücuduna bakması gerektiğini belirtmektedir. Sağlıklı yiyecek ve içecekleri tüketip jimnastik hareketlerle bedenini koruyan bir insanın hekime ihtiyaç duymadan düzen içerisinde yaşayacağını vurgulamaktadır.

Eğitim sistemini oluşturduktan sonra sıra bu eğitimin uygulanacağı bireyleri belirlemeye ve eğitim metodunu açıklamaya gelmektedir. Platon'a göre bu eğitim erdemli, akıllı, uygun fıtrata sahip olan kişilere verilmelidir. Çocukluktan başlanması gerekli olan bu eğitim zorlama olmadan oyun esaslı olacak şekilde verilmelidir. Eğitimi alan bireyler yirmili yaşlara geldiğinde bahsi geçen bilimler sırasıyla verilecek diyalektiği elverişli olanlar otuzuna varan seçkinler arasından ayrılacaktır. Platon'a göre bu seçkin kişiler mağaraya inecek bütün görevleri ve savaş işlerini yapacaktır.¹³¹

Sonuç olarak denilebilir ki Platon, erdemli şehir için hiyerarşik bir yapının olması gerektiğini öne sürmektedir. Bu sosyal sınıflar arasında herkesin mutluluğu önemsenmektedir. Adil, ölçülü ve düzenin hâkim olduğu bir yönetimin varlığını dile getiren Platon, devletin yetkinliklerinden dolayı haklı ve doğru kararlar alacaklarına güvendikleri; bilgi ve erdem sahibi filozoflar tarafından yönetilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Filozofların kendi arzularına yenik düşerek toplumu ahlaksızlığa götürmeyeceklerine inanmaktadır. Çünkü o, yetkin olmayan sıradan insanların yönetime geçmesiyle toplumun bozulmaya başlayacağını ve bozulmanın artacağını düşünür. Böylelikle hedeflenen nihai mutluluğa da ulaşılmış olacaktır.

Platon, doğuştan gelen bilginin aktifleşmesi gerektiğini ve böylelikle erdemli şehir kurmanın mümkün olacağını dile getirmektedir. Ahlakın ve erdemin hâkim olduğu

¹²⁹ Platon, *Devlet*, 376e.

¹³⁰ Platon, *Devlet*, 401e.

¹³¹ Platon, *Devlet*, 376c.

bir devlette halkını eğitimle bilgiye ulaştırır ve böylelikle erdemli şehir insanların yetkin olmasına olanak sağlar.



III. BÖLÜM: İBN BÂCCE’NİN SİYASET GÖRÜŞÜ

3.1 İBN BÂCCE’NİN HAYATI

İbn Bâcce’nin hayatıyla ilgili kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Elde olan bilgiler de çoğunlukla diğer filozofların aktardıklarıyla ve kendi eserleriyle sınırlı kalmıştır. Bu bilgilerin çoğu da ihtimaller üzerinedir.

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Yahya b. Es- Sâîğ b. İbn Bâcce et Tüçîbî el- Endelüsî es- Sarakustin olan İbn Bâcce batı kaynaklarında “Avempace” olarak tanınmaktadır.¹³² Arap asıllı Tüçîbîlere mensup olan İbn Bâcce’nin kesin olarak bilinmemekle birlikte hicri 470¹³³ miladi 1085-1090¹³⁴ yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. İbn Bâcce köklü bir aileden gelmektedir. Bu nedenle de iyi bir eğitim hayatı olmuştur. Hayatının ilk yıllarını Endülüs’te bulunan Sarakusta (Zaragoza)’da geçirmiştir. Murabıtlar’ın, Sarakusta’yı ele geçirmesi sonrasında Murabıtlar tarafından devletin başına vali olarak görevlendirilmiştir. İbn Bâcce’nin, kendisinden önce Murabıtlar tarafından vali olarak atanan İbn Tifilvî (ö. 1116) ile yakın bir dostluğu vardı. İbn Bâcce, İbn Tifilvî’nin ölümünden sonra ya da Sarakusta’nın Hristiyanlar tarafından ele geçirilmesi üzerine Şâtibe’ye gitmiştir. Orada Ebû İshak İbrahim b. Yusuf b. Taşfîn (ö. 1143) tarafından muhtemelen zındıklık ithamıyla hapse atılmıştır.¹³⁵ Hapisten kurtulup sonrasında Fas’a giden İbn Bâcce, Yahya b. Tâşfîn’in vezirliğini yirmi yıl boyunca yapmıştır.¹³⁶

Yöneticilik yaptığı süreçte toplumu ve toplumdaki bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini incelemiş; ticaret faaliyetlerini de yakından takip etmiştir. İbn Bâcce, toplumu bu şekilde analiz ederek kendi düşüncelerinin merkezinde olacak çevre faktörünü de yakından tanımış olmaktadır. İbn Bâcce, birçok tabip ve âlimin bulunduğu Endülüs’te

¹³² Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol. “İbn Bâcce”, içinde *Tedbîrî’l- Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 1. (Bu esere bundan böyle *Bireysel Yönetim* olarak atıfta bulunulacaktır).

¹³³ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, 348.

¹³⁴ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîrî’l- Mütevahhid*, 13.

¹³⁵ Aydın, “İbn Bâcce”, *DİA*, IX, 348.

¹³⁶ Burhan Köroğlu, “Hayatı ve Eserleri”, içinde *Kitâbu’n Nefs*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 15.

mantık, astronomi, fizik, tıp, müzik ve şiir gibi birçok farklı alanla ilgilenmiştir. Murabıtlar döneminde İslami ilimlere diğer bilimlerden daha çok önem verilmiştir. İbn Bâcce ise İslami ilimlerin yanı sıra bilim, sanat ve felsefe ile ilgilenmesinden dolayı döneminin en verimli filozofu olarak görülmüştür.¹³⁷ İbn Bâcce, Ebû Ca'fer Yûsuf b. Hasday'a yazdığı mektubunda; müzik, astronomi, mantık ve tabiat ilimleriyle uğraştığını ifade etmektedir.

“Musiki sanatında tatmin edici düzeye ulaşana kadar onunla ilgili uygulamalarımı sürdürdüm. Sonra astronomi sanatına yöneldim. O aşamada şundan emin oldum ki bu sanat ile ilgili yetkinlik iddiasıyla ortaya konulmuş her şey, basit bir şekilde ve kolayca ifade edilmiştir. (Bu nedenle bu sanatın hakkıyla ele alındığı) İşbiliyye'ye gitmem gerekiyordu (...) O arada Farabi'nin burhân ve burhânın çeşitleriyle ilgili çalışmaları bana izlemem gereken yolu gösterdi. Zira sadece bu benim için sürdürülebilirdi. Yakın zamanlarda bunu araştırdım. Sonra ise doğu araştırmasına odaklandım. Ancak onunla ilgili bir sonuca henüz varabilmiş değilim. Aristoteles'in *Simâ et- Tabii* adlı eserinde aşikâr olan şeylerden birisini sana anlattım. Çünkü o, öncelikle ilkeleri içerir ve ondan sonraki şeyler bu ilkeleri izler.”¹³⁸

Ebû Usaybia'nın (ö. 1269) ifade ettiğine göre Bacce, Kur'an'ı ezberlemiş ve hafız olmuştur. Bu durum ise tahsil hayatında İslami ilimlere yer verdiğini göstermektedir. Böylece Batı felsefesi ile adından söz ettiren İbn Bâcce'nin, İslami ilimler temelini de oldukça kuvvetli olduğu söylenebilir. “Akıl” ve “düşünce” temelli bir yöntem izleyen İbn Bâcce, ‘Batıda yetişen ilk Müslüman filozof’ olarak anılmıştır.¹³⁹ Buna karşın onun bu felsefi uğraşı, felsefe karşıtı guruplar tarafından dinsizlikle suçlanmasına sebep olmuştur.¹⁴⁰

İbn Bâcce, Aristoteles ve Farabi'nin izinden giden akılcı bir filozoftur. İbn Bâcce'nin içerisinde yaşadığı toplum ve ortam filozoflar için her ne kadar uygun olmasa da hem Yunan filozoflarının hem de İslam filozoflarının birçok eserinin Endülüs'te bulunması dönemin kaynak bakımından ne kadar zengin olduğunu göstermektedir. İbn Bâcce de filozofların bırakmış olduğu felsefi miraslara sahip çıkmış; bu kaynaklar

¹³⁷ Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce” içinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İsrakili(leşmesi)ği*, ed. Bayram Ali Çetinkaya ve Eyüp Bekiryazıcı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 519. (Bu esere bundan böyle *Düşüncenin Serüveni* olarak atıfta bulunulacaktır.)

¹³⁸ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîri'l- Mütevahhid*, 15.

¹³⁹ Aydın, “İbn Bâcce”, *DİA*, IX, 348.

¹⁴⁰ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 24.

üzerinde detaylı araştırma ve incelemeler yapmaya başlamıştır. Böylelikle araştırmaları birikimi ile sonuç vermiş kendi özgün felsefesini ortaya koymuştur.¹⁴¹

İbn Bâcce'nin tahsil hayatı ile ilgili de çok fazla bilgi bulunmamaktadır. İbn Bâcce'nin, Abdurrahman b. Seyyid el- Mühendis dışında başka hocaları hakkında da literatürde bilgi bulunmamaktadır. İbn Bâcce, Abdurrahman b. Seyyid el- Mühendis'ten geometri dersi alan iki kişiden birisi olduğunu öğrencisi ve arkadaşı Hasan İbnü'l-İmam'a yazdığı bir mektubunda kendisi anlatmıştır. İbn Bâcce, felsefe alanındaki tanınırlığının yanında felsefi ününün önüne geçebilecek bir müzik şöhretine de sahipti. İbn Bâcce'nin, şiir ve musikide bu kadar ön planda tutulması da onu diğer filozoflardan ayıran en temel özelliklerden bir tanesiydi. Onun bu başarısı herkes tarafından takdir edilirdi. Öyle ki kendisini sapkınlık ile suçlayan Feth b. Hakan (ö. 861) dahi İbn Bâcce'nin edebiyat ve şairliği hakkında takdir edici söylemlerde bulunmuştur.¹⁴² İbn Haldun (ö. 1406), *Mukaddime* adlı eserinde İbn Bâcce'nin musiki ile ilgili yeteneklerine ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. İbn Bâcce'nin, müveşşahı yazmadaki ustalığını da buna örnek olarak vermiştir.¹⁴³ Eş Şakûndî (ö. 629) de ünlü mektubunda: 'Aranızda müzik ve felsefede İbn Bâcce gibi olan biriniz var mı?'¹⁴⁴ diyerek İbn Bâcce'nin yetkinliğini ve ilmini ifade eden bir başka söylemde bulunmuştur.

İbn Bâcce'nin akli ve zekasıyla ilgili yorum yapan bir diğer düşünür de İbn Tufeyl'dir. (ö. 1185) İbn Tufeyl, *Hay B. Yakzân* eserinde Endülüs'te felsefe ve mantık alanında İbn Bâcce'nin kendinden öncekileri aştığını, sağlam ve doğru bir düşünce çizgisinde ilerlediğini belirtmiştir. Onun zekasına yetişen bir başka kişinin de olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁵ İbn Bâcce, kendi dönemindeki Müslüman ve Yahudi filozoflar üzerinde çok büyük etki uyandırmıştır. Latince ve İbrânîce tercümeleriyle de Avrupa düşüncesi

¹⁴¹ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 12-13.

¹⁴² M.Sahgir Hasan Masumî, "Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce", çev. Bayram Tamtürk, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7, S.13 (Haziran 2020): 293.

¹⁴³ Aydın, "İbn Bâcce", *DİA*, IX, 348.

¹⁴⁴ Masumî, "Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce", 296.

¹⁴⁵ D.M. Dunlop, "İbn Bâcce'nin Felsefesi Öncüleri ve Çağdaşları", çev. Bayram Tamtürk, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.45 (Ocak 2018): 177.

üzerinde etkili olmuştur.¹⁴⁶ Tüm bunlar da göstermektedir ki İbn Bâcce'nin başarısı, ilmi ve çalışmaları birçok kesim tarafından kabul ve takdir görmüştür.

İbn Bâcce'nin felsefi görüşü çağının üzerinde bir düşünce yapısına sahipti. Düşüncelerinin İslam geleneğinin yanı sıra felsefeye de yönelmesi, İbn Bâcce'nin birtakım yöneticiler tarafından siyasi çekememezlik de barındıran dinsizlik suçlanmalarına sebebiyet vermiştir. Feth b. Hakan (ö. 1135), Ebü'l Âlân İbn Zühr gibi alimlerin İbn Bâcce'yi dinsizlikle suçlayan ithamları halkın da İbn Bâcce'ye karşı olumsuz tutum takınmalarına sebep olmuştur.¹⁴⁷ Hicri 533 / Miladi 1138 yılında Fas'ta vefat ettiği tahmin edilen İbn Bâcce'nin vefat sebebinin de arkasından dönen entrikalar sonucu zehirlenerek öldürüldüğü düşünülse de ölüm sebebi kesin olarak bilinmemektedir.¹⁴⁸

Geçiş dönemi filozofu olan İbn Bâcce, kendi döneminin tarihsel koşullarını da göz önünde bulundurarak erdemli bir bireyin sürdürmesi gereken hayat tarzı üzerinde düşünmüş, insan merkezli bir felsefe sürdürmüştür.¹⁴⁹ İbn Bâcce'nin yakın dostu ve öğrencisi İbn İmam; İbn Bâcce'nin eserlerini derleyerek günümüze ulaşmasına katkı sağlamıştır. İmam, Murabıtlar döneminin felsefe ile ilgilenenler için tehlikeli olduğunu söylemektedir. Felsefenin ilk defa gerçek anlamda İbn Bâcce ile ilerleme sağladığını da ifade etmektedir.¹⁵⁰ İbn Bâcce'nin felsefesi İslam dünyasında ve onun da ötesinde felsefe ve bilimin ilerleyişi üzerinde etkili olmuştur.

3.1.1. İbn Bâcce'nin Çalışmaları ve Eserleri

İbn Bâcce'nin, felsefe dışında da birçok alanla ilgilendiği ve önemli eserler verecek kadar da yetkinleştiği bilinmektedir. İbn Bâcce'nin öğrencisi olarak ifade edilen İbn İmam'ın, İbn Bâcce'nin eserlerinin günümüze ulaşmasında etkili olduğu söylenmektedir. Felsefe dışında uğraştığı alanlardan birisi olan müzikte de önemli bir

¹⁴⁶ Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te" içinde *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 332.

¹⁴⁷ Uyanık ve Akyol, *Bireysel Yönetim*, 1.

¹⁴⁸ İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, 15.

¹⁴⁹ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîrî'l- Mütevahhid*, 14-18.

¹⁵⁰ İlyas Özdemir, *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi., (Ege Üniversitesi, 2015).

konumda olan İbn Bâcce'nin müzik alanında felsefeden daha iyi olduğunu belirten rivayetlerde bulunmaktadır.¹⁵¹ İbn Bâcce'nin iki sayfalık *Fi'l Elhân* isimli risalesi¹⁵² ve *Kitâbü'n- Nefs* eserinin içerisinde yer alan *el- Kavî fi's- Sem* bölümü¹⁵³ müzikle ilgili günümüze ulaştığı bilinen kaynaklardandır. Çalışmamızın temel kaynaklarından birisi olan *Tedbiru'l Mütevahhid*; ahlak ve siyaset konularını, *Risâletü'l- Vedâ*; bilgi felsefesini, *Kitâbü'n- Nefs*; nefsi ve nefsin güçlerini, *İttisâtü'l- akl bi'l- İnsân*; varlık konularını kapsamaktadır. *Fi'l-Gayeti'l-İnsâniyye*, *el- Vukuf ale'l-Akli'l-Faâl*, *Kitab en-Nebat*, *Fi'l-Hey'e*, *Fi'l-Vahde ve'l-vâhid*, *Fi's-Sa'âdeti'l-medeniyye ve's-sa'âdeti'l-uşreviyye* (*Difâ'an Ebî Naşr*), *Fi'l-Fahş'ani'n-nefsi'n-nüzû'iyye*, *Risâle fi'l-müteharrik*, *Şerhuhû li-Kitâbi's-Semâ'i't-tabî'i*, *Fî Mâhiyyeti's-şevki't-tabî'i*, *Fî Şerhi'l-Âşâri'l-ulviyye*, *Kitâbü'l-Hayevân*, *Te'âlîk fi'l-edviyeti'l-müfrede*, *el-İrtiyâz'alâ Kitâbi'l-Makûlât*, *Kelâmühû fi'l-burhân*, *Fi'l-Medhal ve'l-Fuşûl*, *Kitâbü'l- İbâre* de İbn Bâcce'nin bilinen diğer eserlerindendir.¹⁵⁴

İbn Bâcce, eserlerindeki kapalı anlatımından ve bazı eserlerinin tamamlamadan başka eserlerde dağınık olarak yer almasından dolayı bazı filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Kendisinin de bu hususta öz eleştiri yaptığı bilinmektedir. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd de (ö. 1198); mütevahhid ve onun tedbiri ile ilgili kaleme aldığı *Tedbiru'l Mütevahhid* eserini eleştirmişlerdir. İbn Rüşd'e göre İbn Bâcce, eserin amacını ve hedefini net olarak ifade etmemektedir.¹⁵⁵ Bu eksiklik de eserin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bununla ilgili olarak mütevahhidin daha anlaşılır olması ve idrak edilebilmesi için İbn Bâcce'nin eserlerinin birbirleriyle olan bağlantıları değerlendirilmiştir. Bu hususta mütevahhid kuramının daha sağlıklı ve anlaşılır bir şekilde ele alınabilmesi için *İttişâlü'l- Akl bi'l İnsân*, *Tedbiru'l Mütevahhid*, *Risâletü'l Vedâ* eserlerinin bağlantılı bir şekilde incelenmesinin gerekli olduğu görülmüş ve tavsiye edilmiştir.¹⁵⁶

¹⁵¹ Aydın, "İbn Bâcce", *DİA*, IX, 348.

¹⁵² Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 29.

¹⁵³ Mehmet Tıraşçı, "İbn Bâcce ve Mûsikî", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, S.32 (Aralık 2018): 322-323.

¹⁵⁴ Uyanık ve Akyol, *Bireysel Yönetim*, 1.

¹⁵⁵ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 39-40.

¹⁵⁶ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbiri'l- Mütevahhid*, 17.

3.1.2 İbn Bâcce'nin Siyaset Felsefesi

İbn Bâcce, Aristotelesçi felsefenin Endülüs'teki ilk temsilcisi olarak bilinmektedir.¹⁵⁷ Aristoteles'i merkeze alan bir düşünce sistemine sahip olan İbn Bâcce; Meşşâî geleneğin en önemli temsilcilerinden Farabi'nin ahlak ve siyaset alanındaki çalışmalarından ve Yeni Platonculuk anlayışından beslenmiştir. Aristoteles'in psikoloji ve epistemoloji ile ilgili düşüncelerinden esinlenerek kendine özgü bir üslupla eserlerini oluşturmuştur. Böylelikle kendisinden sonra gelen düşünörlere de farklı ve özgün bir yol açmıştır. Düşüncelerinin merkezine insanı koyan İbn Bâcce; vâkıf olduğu en yüce şeyin, aklın insanla birleşmesini sağlayan yolda ulaşılacak gayenin niteliğini öğretmek olduğunu söylemiştir. İbn Bâcce; Platon, Aristoteles ve Farabi'nin eserlerinin bazılarından isimleriyle bahsetmiş bazılarından alıntılar yapmıştır. Bu durum ise İbn Bâcce'nin; Farabi, Aristoteles ve Platon'un düşüncelerine hâkim olduğunu göstermektedir. İslam filozofları içerisinde yalnızca Farabi'yi isim olarak anan İbn Bâcce'nin, Platon'dan etkilenme sebebi olarak Farabi'nin Platon düşüncesi gösterilebilir.¹⁵⁸ Şöyle ki Farabi'nin felsefesinden etkilenen İbn Bâcce'nin onun araştırdığı, üzerine felsefî yorumlar yaptığı Platon'u da yakinen takip etmesi aşikâr olacaktır. Bu hususta da sonuç olarak İbn Bâcce; Farabi, Aristoteles ve Platon'un düşüncelerinden etkilenmiş ve kendi düşünce temellerinin oluşmasında ona kaynaklık etmiştir. İbn Bâcce'nin siyaset ve ahlak üzerinden yaptığı çalışmalar ve düşünceleri Farabi'yi, akıl ile ilgili düşünceleri Aristoteles'i ve devlet düzeni ile ilgili olan düşünceleri Platon'u takip etmektedir. Buna bağılı olarak İbn Bâcce, bu üç filozofun da felsefelerinin bazı kısımlarını eleştirmiş ve farklı bakış açısıyla kendine özgü felsefî düşüncesini ortaya koymuştur. Bu da onun klasik felsefeden farklı, özgün bir yol izlediğini göstermektedir.

İbn Bâcce, yeteri kadar değer görmediğı ve dini yönetimin baskın olduğu bir ortamda hayatını sürdürmüştür. Otoritenin baskın olduğu Murabıtlar döneminde bulunduğu süreçte devletin çöküşüne de tanıklık etmiştir. Bu hususta ahlak ve siyaset alanına yönelip eserler vermesinde devletin geçirdiğı siyasi sürecin etkili olduğu ileri sürölmektedir.¹⁵⁹ Akla çok önem veren ve akılcı bir filozof olan İbn Bâcce'nin yaşamı

¹⁵⁷ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîri'l- Mütevahhid*, 18.

¹⁵⁸ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 13.

¹⁵⁹ Köroğlu, *Düşüncenin Serüveni*, 521.

ve yaşam sonrasını akıl ekseninde değ erlenmiştir. Akklı mertebelerine ayırmış, insan hayatını da bu akıl mertebeleri çerçevesinde yorumlamıştır. Öyle ki insan aklının öldükten sonra faal akla dönüşeceği yönünde fikirleri de bulunmaktadır.¹⁶⁰ Aristoteles çizgisinde akli bilgi üzerine yoğunlaşan  bn Bâcce, ilahi bilgiyi bu bağlamda insan iradesinden uzak kaldığı için siyaset felsefesinde kullanmayı gerekli görmemektedir.  bn Bâcce'ye göre insanın amacı iradesi sonucu ruhani yetkinlik kazanmak ve onu nihai mutluluğa ulaşmaktır.

3.3  BN BÂCCE'DE AHLAK

Yüzyıllarca  slam filozofları,  limler, ilahiyatçılar ahlak konusunda kapsamlı araştırmalar yapmış, yazılar kaleme almışlardır. Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in öğretilerine dayalı etik teori ve sistemler geliştirmişlerdir. Bunlar iyi olana yaklaşma ve kötü olandan uzaklaşma olarak ifade edilmektedir.  bn Bâcce de ahlak ile ilgili düşüncelere felsefesinde yer veren filozoflardan birisidir.  bn Bâcce, birey ve toplumun ahlakını erdemle bağdaştırdığı için felsefesinde ahlaka önem vermiştir. Bu sebeple de kendisinden önce ahlak konusunu ele alan filozoflardan etkilenmiş ve onların ahlakla ilgili düşüncelerine ek olarak kendi özgün yorumlarını katmıştır.  bn Bâcce'ye kadar olan dönemde ahlakı felsefesinde temele alan filozoflardan birisi de Kindi'dir. ( . 860)  slam filozoflarından Kindi; ahlakı mutluluğa ulaşmak olarak yorumlarken insanın kendisini mutsuz eden her şeyden uzak durması gerektiğini söylemiştir. Kindi'nin ahlak ile ilgili bu açıklamasını yaparken hekimlik tecrübesinden faydalandığı görülmektedir. Çünkü ona göre insan beden sağlığı gibi ruhunda sağlığını düşünmelidir. Bu sebeple ruhu rahatsızlığa sokacak her türlü duygu ve davranışlardan uzak durulması gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim Kindi'nin bu husustaki düşüncesinde insan, dünyada birçok şeyi kaybetmeye mahkûm olduğu gerçeğini ortaya çıkarırken bu dünyalık kayıpları dert edinmeden sonsuz olan ahlak ve erdem arayışında olmalıdır.¹⁶¹ Kindi bu düşüncesiyle akıl ve erdem ekseninde insan iradesinin önemini vurgulamış ve bunları ahlaki değerlere ulaşmada önemli bir ölçüt olarak g rm ştir. Kindi gibi felsefesinde ahlakı ele alan bir diğer filozof da Ebû Bekir Er Râzi'dir. ( . 925) Râzi, ahlak konusunda verdiği eserlerde; insanın

¹⁶⁰ Aydınlı, * bn Bâcce'nin  nsan Görüşü*, 188-191.

¹⁶¹ Mustafa  ağrı, "Kindi'nin Def'u'l-Ahzan Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tefsirleri", *Marmara  niversitesi  lahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7-8-9-10 (1995): 222-224

dünyada nefsi sonucunda ortaya çıkardığı davranışların, öteki dünyada karşısına çıkacağını belirlemiştir. Ona göre yaratıcı insanın cahil kalmasını istemez, ilim sahibi olmasını ister. Bu bağlamda da insan kendini geliştirmeli ve cahil kalmamalıdır. Ayrıca zorunlu meslek dallarında insanın yetkinlik kazanması gerektiğini vurgulayan Râzi'nin bu düşüncesini ahlaki bir sorumluluk olarak ele aldığı söylenebilir. Böylelikle o, insanın nefsanî arzulara kapılmadan manevî hazlara yönelmeleri gerektiğini vurgulamıştır.¹⁶² İbn Bâcce'nin en çok etkilendiği ve felsefesinde izlerine rastlanan Farabi de siyaset felsefesinin temelini oluşturan mutluluk kavramının dayanağı olan ahlaka oldukça önem vermiştir. Mutluluğun toplumsal düzende var olacağına inanan Farabi, toplumsal düzenin de erdemli ve ahlaklı olmaktan geçtiğini savunmaktadır. Ona göre erdemli ve yetkin olan bir insan ahlaki olarak belirli bir düzeye ulaşmış “iyi” olarak adlandırdığı vasfı taşımaktadır.¹⁶³

Genel anlamda ahlak, İslam medeniyetinin gelişmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. İslam felsefesi de bireyin Allah'a ve başkalarına karşı sorumluluklarını yerine getirerek bu hayatta ve ahirette doyuma ulaşmanın yolu olarak erdemli ve etik bir yaşam sürmenin önemini vurgulamaktadır.¹⁶⁴ İslam felsefesinde filozoflar da diğer birçok filozof gibi insanın nihai gayesini iyi olana kavuşmak, nihai mutluluğa ulaşmak olarak açıklamaktadır.¹⁶⁵ İbn Bâcce de erdemli şehir tasavvurunda toplumun, tedbîrî'l mütevahhid tasavvurunda da insanın amacının nihai mutluluk olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Bâcce; din ve ahlakın birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu savunmaktadır. İnsanların dini inanışlarının ahlaki davranışları yönlendirdiği fikrini öne sürmüştür. İbn Bâcce ahlakı; merhamet, adalet gibi kavramları içerisine alan ve insanların mutlu olmalarını hedefleyen değerler olarak ifade etmiştir. Ayrıca ahlakın davranışları

¹⁶² Hüseyin Karaman, “Ebu Bekir Er Râzi: İlâhî Gölgesinde Bir Filozof” içinde *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 128.

¹⁶³ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu” içinde *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 153.

¹⁶⁴ Ali Akdoğan, “Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü ve İslam Medeniyeti”, *Dini Araştırmalar* 11, S.11 (Güz 2008): 100-106.

¹⁶⁵ Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesinde ‘Bireysel Yönetim’ ve ‘Bireysel Ahlak’ Tasavvuru -İbn Bâcce'nin Kitâbu Tedbîrî'l-Mütevahhid Bağlamında Bir Okuma-”, içinde *Tedbîrî'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 152. (Bu esere bundan böyle *Tedbîrî'l-Mütevahhid Bağlamında Bir Okuma* olarak atıfta bulunulacaktır).

şekillendirdiğini ve insanların mutlu olmalarını sağladığına inanmaktadır. Din ile ahlak arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu söyleyen İbn Bâcce, dini sorumluluklarını yerine getiren insanların mutlu olduklarını vurgulamıştır.

İbn Bâcce, nihai gayeyi felsefesinin önemli bir yerine konumlandırmıştır. *Risaletü'l Vedâ* eserinde; kendisi için önemli olanın aklın insanla birleşmesini sağlayan yolda ulaşılabilecek gayenin niteliği öğretmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁶ İbn Bâcce, nihai gaye olarak da insanın mutluluğunu görmektedir. Ahlak felsefesinin temelini de bu düşünce oluşturmaktadır. İbn Bâcce, insanın doğası gereği olması gerekenleri yaptığında mutluluğa ulaşır düşüncesine sahiptir. Akıl ve yetkinliğin bu gayeye ulaşmada çok önemli olduğunu vurgulamasının yanı sıra saf düşünceye ulaşmanın insanın nihai gayesi olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁷ Bireysel ahlak, İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin temelini oluşturmaktadır. İbn Bâcce, nihai amacı olan insanın mutluluğunu bireysel ahlak düşüncesiyle açıklamaktadır. İbn Bâcce'ye göre bireysel ahlak erdemli devlet olmayı başaramamış erdemsiz bir toplumda, diğer insanlardan farklı düşüncelere sahip olan insanın kendi başına erdemli olmayı amaçlamasıdır. Ahlakın ne olduğunu açıklarken erdemli olmak ifadesini kullanan İbn Bâcce, erdeme ulaşabilmenin yolunun da yetkinliğe ulaşmaktan geçtiğini vurgulamaktadır. İbn Bâcce, aklın belirli aşamalarından geçerek gerçekliğe ulaşan, karanlıktan aydınlığa çıkan insanın bilgin ve sonucunda da yetkin olduğunu belirtmektedir. Bu hususta ona göre bilgili ve ahlaklı olan bir insan erdemli olarak adlandırılmaktadır.¹⁶⁸ İbn Bâcce bu bağlamda erdemli bir insanın özellikleri göz önüne alındığında bilerek kötülük yapmayacağını ileri sürmektedir. Çünkü erdemli insan sorumluluklarının farkında, ahlaklı ve düzen içerisine yaşayan bir insan olarak ifade edilmektedir.

Temeli akla dayanan bireysel ahlak, bilgili insan üzerinde var olmaktadır. Bilgili insan da iyi ve kötü her şeyin farkındadır ve bunların ayrımını yapabilmektedir. Böylelikle bilgili/yetkin insan erdemi tanımlayan iyiyi benimseyip iyi ve doğru olana

¹⁶⁶ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîrî'l- Mütevahhid*, 19.

¹⁶⁷ Özdemir, "İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı." 13.

¹⁶⁸ Aygün Akyol, "Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim -Tedbîrî'l Mütevahhid Merkezli Bir İnceleme", içinde *Tedbîrî'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 207-210. (Bu esere bundan böyle *Tedbîrî'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları* olarak atıfta bulunulacaktır).

yönelerek hayatını o ekseninde devam ettirmektedir. O halde bir insan düşüncede yetkinleşip bilgili olarak nitelendirildiği zaman bireysel ahlaka da sahip olduğu ifade edilebilir.

3.4 MUTLULUK

Akıl, ahlak ve mutluluk kavramları İbn Bâcce felsefesinin temelinde yer almaktadır. Siyaset felsefesinde de mutluluğun ne olduğu ve ona ulaşılması için nelerin yapılması gerektiğinden bahsetmiştir. Mutluluğu ulaşılması gereken en üst iyi olarak yorumlayan İbn Bâcce, mutluluğun faal akıl ile mümkün olacağını da vurgulamıştır. Ona göre mutluluk ve ahlak akla bağlıdır ve mutluluğa ulaşmanın yolu akıldan geçer.¹⁶⁹ Akıl, İbn Bâcce'nin ifadesinde; sağlam bilginin kazanılmasında ve ilahi gerçeği de bulmada etkin bir rol almaktadır. Öyle ki o, akıllı; ahlak ve bilgi öğretisinin temelinde görmektedir. İbn Bâcce'nin akıl üzerinde durması ve akli olana inanması Batı literatüründe felsefi düşüncelerinin yer bulmasında etkili olmuştur. Nitekim bu durum Batı felsefesi ile aralarında bir bağ kurulmasına sebep olmuştur.¹⁷⁰

İbn Bâcce, mutluluğun toplum içinde ve ideal bir devlet ile sağlanacağı görüşünü savunan filozoflardan farklı olarak; bireysel mutluluğu savunmuştur. Ona göre toplum ahlaki bozulma gösteriyorsa, bireyler erdemli devlete göç edebilir. Eğer gidilecek erdemli bir devlet yoksa toplumdan kendilerini uzaklaştırabilir ve toplumu erdemli hale getirecek çözümler için araştırmalar yapabilirler. En nihayetinde mücadelesi sonuç vermezse bireysel mutluluklarına yönelebilirler.¹⁷¹ Böylece söylenebilir ki; erdemli bir devlet oluşturmak zor olsa da kişi toplumdan kendini uzaklaştırıp, yalnızlaşarak nihai mutluluğa ulaşabilir.

İbn Bâcce kendi tasavvurunda çizdiği siyaset felsefesinde nevâbit temelinde insanın mutluluğunu merkeze almaktadır. Erdemli devlet, mütevahhid, nihai gaye gibi kavramlar da onun verdiği mücadelenin dayanakları olarak görülmektedir. Çünkü İbn Bâcce erdemsiz bir devleti erdemli hale getirmek için verdiği çabalar sonucunda

¹⁶⁹ Ömer Ceran, “Kriz Dönemi Felsefelerinde Antroposantrik Yaklaşım İbn Bâcce ve Levinas Örnekleri”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.75 (Yaz 2022): 387-390.

¹⁷⁰ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 16-38.

¹⁷¹ Köroğlu, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te”, 341-352.

olumsuzlukla karşılaşıldığında yılmadan mütevahhid için bireysel mutluluğu yakalamak istemiştir. Erdemli olana önce birey sonra da toplum ile ulaşılacağına inanmaktadır. Sonuç ne olursa olsun insanın bulunduğu noktadaki mutluluğu İbn Bâcce için esastır. Bu da İbn Bâcce'nin yaşadığı dönem ve sonrasına etki eden felsefesiyle İslam dünyasında ve Batı dünyasında ahlak, akıl, erdem konularının felsefeye aktarılması ve geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

İbn Bâcce'nin, mutlu insan ve mutlu filozof fikrinin Sokrates'e dayandığı bilinmektedir. Sokrates ve sonraki süreci araştırıp inceleyen İbn Bâcce, kendine özgü felsefi yolu bu araştırmaları neticesinde oluşturmuştur.¹⁷² İbn Bâcce, felsefesini Platon ve Aristoteles gibi nihai gayesini erdemli devlet kurma amacıyla sürdürmemiş, kişilerin bireysel olarak mutluluğa ulaşabileceği düşüncesiyle farklı bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır.¹⁷³ Onun düşüncesinde erdemsiz olan bir toplumda mutluluktan bahsedilemez. Bu sebeptir ki erdemsiz toplumdaki insan, mutluluğu toplumdan uzaklaşarak/yalnızlaşarak bulacaktır.¹⁷⁴ İbn Bâcce, bireysel mutluluk ile ilgi olarak ifade ettiği çalışmalarının yanı sıra mutluluğun toplum içerisinde ve ideal bir devlette sağlanabileceğini öne sürmüştür. Onu bireysel mutluluğa yönelten şey, ideal devletin var olmasındaki zorluktur. O halde İbn Bâcce'nin, "toplumun mutlu olması için kurulması planlanan devletin kurulamaması durumunda kişiler bireysel olarak mutlu olamaz mı?" sorusunu olumlu olarak yanıtlamayı amaçladığı söylenebilir. Böylece mütevahhid olarak nitelendirdiği yalnız insan fikri de bu soruya çözüm arayışı olarak ortaya çıkmıştır.

3.5 TEDBİR KAVRAMI

Tedbir, İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin temelini oluşturan önemli bir kavramdır. İbn Bâcce, felsefesinde siyaset yerine tedbir kavramını kullanmıştır. Tedbirin düzen anlamını içermesi ve siyaset kavramı gibi pasif değil aktif düşünceye dayalı olması buna etken olarak gösterilmektedir.¹⁷⁵ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid* eserinde hem dildiler nazarında hem de kendi felsefesi ekseninde tedbirin tanımını yapmaktadır. Tedbir

¹⁷² Bayram Tamtürk, *Meşşâi Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 69. (Bu esere bundan böyle *Nefs Anlayışı* olarak atıfta bulunulacaktır).

¹⁷³ Tamtürk, *Meşşâi Gelenek*, 16.

¹⁷⁴ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîri'l- Mütevahhid*, 24.

¹⁷⁵ Akyol, *Tedbîru'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, 204.

kavramının birçok anlama geldiğini ve dilcilerin de bu anlamları sıraladığını ileri sürmektedir. Ona göre 'amaca yönelik fiillerin tertibi' en yaygın tanımıdır.¹⁷⁶

Tedbîru 'l-Mütevahhid eserinde İbn Bâcce, amaca ulaşmak için kullanılan fiillerin birden fazla olması gerektiğini de vurgulamaktadır. Tek bir fiil ile amaca ulaşmak istendiği takdirde burada tedbirden bahsedilemeyeceği de belirtmiştir. O halde şöyle ifade etmek gerekir ki; amaca ulaşmak için birden fazla fiil olduğu ve bu fiiller içerisinde bir düzen kurulduğu takdirde tedbir kavramından bahsetmek mümkün olacaktır. Dilciler bu hususta alemin müdebbiri/yönetici olarak Tanrı'yı ifade etmektedirler.¹⁷⁷ Şöyle ki düzene göre gerçekleşen bir olay için dıştan bir hareket ettiren gerekmektedir. Hareket ettirici olarak “tahrik” kavramı kullanılmaktadır. Tahrik, yönetmek anlamına gelen “tedbir” ile aynı anlamı taşımaktadır. Bu da müdebbiri (yönetici) zorunlu kılmaktadır.¹⁷⁸

Tedbirin “bilkuvve” ve “bilfiil” olarak ifadesi mümkündür. Düşünce düzeyinde olan bilkuve, bilfiil den daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Tertip/düzen bilkuve şeylerde olursa bunun düşüncede gerçekleştiği söylenmektedir. Nitekim düzenin fikre mahsus olması da bu tertibin/düzenin yalnızca insanda bulunduğunu göstermektedir.¹⁷⁹ Çünkü İbn Bâcce, fiiller teorisinde ahlaki tutumlarda mesuliyet sahibi varlıkların iradelerinin olması gerektiğini vurgulamaktadır. Canlılar aleminde de durum şu şekilde ifade edilir: Bitkiler ve hayvanlar iradeleri dışında fiillerde bulunmaktadır. Hayvanların içgüdüsel hareketleri de fikri düşünceden farklı olarak irade dışıdır. İnsanın yaptığı eylemlerin temelinde irade bulunmaktadır.¹⁸⁰ Bu hususa bakıldığında tedbir kavramı bilkuve düzeyinde sadece insanlar için kullanılmaktadır. Müdebbirin, insanı yöneten anlamında kullanılmasının sebebi de Tanrı'nın alemi yaratmasındaki benzerlik olarak bilinmektedir.

İbn Bâcce tedbiri genel olarak; insanın bütün eylemlerini ifade etmek için kullanırken, özel olarak da şehirlerin tedbiri ve ev tedbiri ifadelerini kullanmaktadır. Tanrının alemi tedbirini en şerefli olarak nitelendirmektedir ve savaş tedbiri ile diğer

¹⁷⁶ Akyol, *Tedbîru 'l-Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, 204.

¹⁷⁷ İbn Bâcce, *Tedbîru 'l-Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 74.

¹⁷⁸ İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, 14.

¹⁷⁹ Akyol, *Tedbîru 'l-Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, 222.

¹⁸⁰ İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, 22.

tedbirleri de çok değerli görmektedir. İbn Bâcce bahsettiği tedbirlerin üzerinde çok durmamış ve kendi felsefi düşüncesini şehirlerin tedbiri üzerinden açıklamıştır. İbn Bâcce tedbirlerinden Tedbîru'l İlahiyi diğer tedbirlerden farklı en şerefli tedbir olarak nitelendirmektedir. Tedbîru'l İlahi'nin tedbir diye ele alınmasının sebebi olarak alemin yaradılışındaki düzen gösterilmektedir.¹⁸¹ Bu doğrultuda mutlak anlamda İlahi tedbirin doğru ya da yanlış olarak ifade edilemeyeceği söylenmektedir. Tedbîru'l İlahi için doğru niteliği kullanılamazken alemin yaradılışındaki nizam hususunda doğru kavramının üstünde kusursuz vb. ifadelerin kullanımı uygun bulunmaktadır. İbn Bâcce mutlak anlamda kullanılan tek yerin şehirlerin yönetimi/ Tedbîru'l-Mudun olduğunu söylemiştir. Şayet sınırlandırılmış olarak ele alınacak olursa doğru/ yanlış kavramının zorunlu olarak kullanıldığını vurgulamaktadır. Tedbir özel anlamda 'Tedbîru'l-Mudun (şehir yönetimi)' ve "Tedbîru'l Menzil (ev yönetimi)" olarak ifade edilmektedir. Şehir ve ev yönetiminde doğru ve yanlış kavramları iki uç olarak kullanılabilir. Bu iki ucun da İbn Bâcce'ye göre erdemli ve erdemsiz yönetim olduğu bilinmektedir.¹⁸² İbn Bâcce mutlak tedbir olarak ele aldığı Tedbîru'l İlahi'yi anlatımının dışında bırakarak konuyu özel anlamda kullanılan 'şehir yönetimi' olarak ele almaktadır.¹⁸³ Tedbîru'l-Mudun, İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinde üzerinde durduğu temel konudur. İbn Bâcce, Tedbîru'l- Mudun ile birlikte ele aldığı halde Tedbîru'l menzili sınırlandırılmış olarak nitelendirmektedir. İbn Bâcce, Tedbîru'l Menzil'i insana ait şehrin bir parçası olarak görmektedir. Bu hususta da İbn Bâcce bu yönetimi Tedbîru'l Mudun içerisinde ele almaktadır.¹⁸⁴

3.6 NEVÂBİT VE ERDEMLİ DEVLET ANLAYIŞI

Nevâbit sosyolojik anlamda; Farabi ve İbn Bâcce gibi bazı İslam filozoflarının sıklıkla kullandığı ve üzerinde felsefi yorum ve tartışmalar yaptığı bir kavram olmuştur. İslam felsefesinde toplumdan ayrı olma hali olarak ifade edilen "nevâbit" kavramı literatürde "ayrık otu" manasını taşımaktadır. Farabi, nevâbit kavramını olumsuz bir durum olan; erdemli şehirde yaşayan erdemsizler için kullanmaktadır. Birçok İslam

¹⁸¹ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 76-78.

¹⁸² Uyanık, *Tedbîri 'l-Mütevahhid Bağlamında Bir Okuma*, 164.

¹⁸³ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 1. (Bu esere bundan böyle *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireysel Yönetim* olarak atıfta bulunulacaktır).24.

¹⁸⁴ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 76.

filozofu da Farabi ile aynı görüşü savunmaktadır. İbn Bâcce ise Farabi ve onun gibi düşünen İslam filozoflarından ayrı olarak yeni bir anlayış ve tanım ortaya koymaktadır.

İbn Bâcce'ye göre nevâbit; erdemsiz şehirde yaşayan erdemlilerdir. İbn Bâcce bu açıklamasıyla nevâbit kavramına yeni bir mana kazandırmıştır.¹⁸⁵ Bu bağlamda da “nevâbit” kavramının sosyolojik anlamda kullanımı bitki literatüründeki manasıyla benzerlik göstermektedir. İbn Bâcce, nevâbit düşüncesini ifade ederken erdemsiz toplum temelinde bir değerlendirme yapmıştır. Akıl, erdem, ahlak gibi kavramları da bu temele oturtmuş ve düşüncelerini de bu doğrultuda şekillendirmiştir. O, nâbit olarak nitelendirdiği insanları ahlaki olarak yetersiz olan ve bozulmaya başlayan devletlerde doğru düşünceye sahip olan insanlar olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁶ İbn Bâcce, erdemli şehirde nevâbit kavramından bahsetmez. Ona göre nevâbitin varlığından söz edebilmek için erdemden uzaklaşmış toplumdan aykırı düşünceye sahip olunması gerekmektedir. İbn Bâcce, erdemli toplumdan uzaklaşmak isteyen insanları ise yanlış görüşü savunanlar olarak nitelendirmektedir.¹⁸⁷ İbn Bâcce, nevâbiti tanımlarken üzerinde durduğu erdemli şehir dışında kalan erdemsiz şehirleri dört bölüme ayırmaktadır. “*Demokratik şehir, şeref şehri, zorba şehir, el imâmiyye*” olarak öne sürdüğü bu şehirleri sağlam olmayan, eksik, hasta ve bozulmuş olarak nitelendirmektedir. İbn Bâcce bu devletlerin erdemli devletlerden farklı olarak doğal olmadığını ve yapay olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁸ Erdemsiz devletlerdeki bu yapaylığın, insanların sağlıklı iletişim kuramaması ve bu sebeple yaşanan çatışmalardan kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Bu durum da çıkan çatışmaları ve sorunları çözmek için hâkimin varlığını gerekli kılmaktadır. Tıp alanında da aynı husus geçerlidir. Erdemsiz devlet insanları sağlıklarına da yeterli özeni göstermezler. Bu durum da hâkimin olduğu gibi hekiminde de gerekliliğini şart kılmaktadır.¹⁸⁹

İbn Bâcce hem maddi hem manevi hastalıktan uzak bir şehir olgusundan bahsetmektedir. Hekimin dahi olmayacağı sağlıklı bir toplumun ve sevginin insanları birbirine bağladığı suç işlenmeyen bir devletin erdemli olacağını vurgulamaktadır. İbn

¹⁸⁵ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 88.

¹⁸⁶ Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *Divan Dergisi*, S.1 (Ocak 1996): 45-49.

¹⁸⁷ Mevlüt Albayrak, “Kendi Yurdunda Yabancı Olmak! Adası Olmadan Yaşamak”, *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, S.38 (Haziran 2022): 10.

¹⁸⁸ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireysel Yönetim*, 80.

¹⁸⁹ Köroğlu, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te”, 345-347.

Bâcce, üzerinde durduğu bu ütöpik devletin oluşturulmasının zor olduğunu bildiği için yalnızlaşma kavramını ortaya koymuştur. Bu yalnızlaşma da bireyi nihai mutluluğa götürecektir. Bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında denilebilir ki İbn Bâcce'nin nihai mutluluk reçetesi, Farabi ve Platon'dan farklı olarak ütöpik değildir.¹⁹⁰ İbn Bâcce, nevâbiti haksızlıklara karşı ses çıkarabilmenin, muhalefetin bir yolu olarak görmektedir. İnsanların sessiz kalmadan kendi düşünce yapılarını da koruyarak yanlış olana hayır diyebilmesinin önemini vurgulamaktadır.¹⁹¹ Bâcce'nin nevâbite yüklediği bu vicdani yükümlülük, şartların zorluğundan devlet ya da erdemsiz toplumla mücadelesinde yalnız kalan ve değiştirmeye gücü yetmeyen mütevahhidin son çaresini ifade eder.

3.6.1 Tedbîru'l Mütevahhid

İbn Bâcce, erdemsiz devlette toplum ile farklı fikre sahip bir insanın, mutlu olmak için nasıl bir yöntem izlemesi gerektiği üzerine siyaset felsefesini oluşturmuştur. Bu sebeple nevâbitin yanı sıra bir takım bireysel tedbirleri uygulan nevabiti tanımlamak adına mütevahhid kavramına da yer vermektedir. İbn Bâcce, nevâbiti "mütevahhid" olarak adlandırmıştır. Mütevahhid, toplumdan farklı düşünceye sahip insan olarak tanımlanmaktadır. Mütevahhid toplumdan ayrı olarak yalnız kalsa dahi İbn Bâcce'ye göre doğru ve güzel bir düşünceye sahiptir. Yalnızlaşma anlamının yanı sıra "düşünsel yetkinlik ile faal akılla birleşmeyi amaçlayan kişi" anlamını da taşıyan mütevahhid; İbn Bâcce'yi diğer filozoflardan ayıran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Bâcce bu tanımları bütün olarak değerlendirmekte ve erdemsiz toplumda düşünsel yetkinliğe yönelen bireyin yalnızlaşmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. İbn Bâcce'nin erdemsiz olarak nitelendirdiği şehirler üzerinden yürüttüğü siyaset felsefesindeki amacı; erdemsiz olan bir şehirde insanın mutlu olup olamayacağı ve mutlu olmak için neler yapması gerektiği hususundaki düşünceleri netleştirmektir.

İbn Bâcce'den önce nevâbit anlayışından bahseden Farabi, yabancı olarak adlandırdığı toplumdan ayrı insanın toplumdaki yetkinlikten faydalanamayacağı için ölmesinin daha iyi olduğunu ifade ederken¹⁹² bu düşünceye karşıt olan İbn Bâcce, nihai

¹⁹⁰ Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.55 (Ocak 2012): 121-122.

¹⁹¹ Akyol, *Tedbîru'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, 222.

¹⁹² Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîri'l- Mütevahhid*, 21.

mutluluğa ulaşması için mütevahhide birtakım tedbirler uygulayarak bireysel mutluluğu yakalamayı amaçlamaktadır. Bu sebeple de İbn Bâcce, siyaset felsefesinde kullandığı nevâbit kavramını bu düşünce temelinde yeniden ve Farabi'den farklı bir anlam katarak yorumlamıştır. Böylelikle kendi siyaset felsefesini de özgün olarak şekillendirmiştir.

İbn Bâcce, mütevahhidlerin erdemsiz toplumlara atılan tohum gibi doğru olan ahlaki özellikleri yaygınlaştırabileceklerini belirtmektedir.¹⁹³ Ona göre mütevahhid sadece toplumdan ayrı bir düşünceye sahip olan sıradan ve cahil bir insan değildir. Bir insanın mütevahhid olarak adlandırılması için erdemsiz toplumdaki insanlardan farklı düşünmesi gerekmektedir. İbn Bâcce, Tedbîru'l mütevahhid ile bireyin toplumdan düşünce dünyasının ayrı olmasını ve yalnız kalması olarak ifade etmektedir. Mütevahhid, yanlış ve hatalı olduğunu düşündüğü topluma karşı yalnızlığı kendisi istemektedir. Bu durum mütevahhidin tedbirinde attığı ilk adım olarak da yorumlanmaktadır.¹⁹⁴ İbn Bâcce'nin mütevahhid kavramı apolitik temelde değerlendirilmemektedir. Bu durumun bir istisnası olarak insanların amacı erdemli bir devlet kurma yolunda ilerlemekse varılan nokta politik temelde değerlendirmeye yol açmaktadır.¹⁹⁵

İbn Bâcce'nin mütevahhidi toplumdan soyutlayarak klasik felsefeden ayrı bir noktaya değindiği aşikardır. Bu sebeple de bazı filozoflar İbn Bâcce'nin klasik felsefe çizgisinden çıktığını söylemektedir. Bu hususta da İbn Bâcce, toplumdan soyutlanan insan kurgusunun klasik felsefenin dışına çıkmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Doğrusu orada insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğu gösterilmiştir. Siyaset ilminde toplumdan soyutlanmanın tamamen kötü olduğu dile getirilmiştir. Ancak bu, yalnızca özsel olarak böyledir. Oysa doğada bulunan pek çok şeyde gerçekleştiği üzere, [izolasyon], iliniksel olarak iyidir. Örneğin, ekme ve et, doğal olarak besindir ve yararlıdır. Afyon ve ebucehil karpuzu ise, ölümcül zehirdir. Ancak kimi zaman beden için; bu son ikisinin yararlı olacağı ve kullanmaları gerekeceği, [buna karşılık] doğal besinlerin zararlı olacağı ve onlardan kaçınılması gerekeceği doğal olmayan haller söz konusu olabilir”¹⁹⁶

İbn Bâcce, toplumdan izolasyonun kötü bir eylem gibi gözüktüğünü fakat bunun doğru olduğunu belirtmektedir. O bu nokta da erdemsiz bir toplumdaki izolasyonu, tıpkı

¹⁹³ Akyol, *Tedbîru'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, 215.

¹⁹⁴ Uyanık, *Tedbîri'l-Mütevahhid Bağlamında Bir Okuma*, 169-170.

¹⁹⁵ Akyol, *Tedbîru'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, 222.

¹⁹⁶ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîri'l- Mütevahhid*, 23.

pasajda aktarılan zararlı besinlerin zaruriyet halinde yenilebilmesine benzetmektedir. Zararlı besinlerden, olağan dışı durumlarda belirli tedbirler dahilinde tüketerek olumlu sonuçlar elde edilmesine benzer şekilde erdemsiz toplumun yıkıcı ve zararlı etkilerine maruz kalan bireyin de zaruret halindeki izolasyonunun sonuçları olumlu olabilir. Bu sebeple İbn Bâcce, toplumdan izolasyonu zorunlu ve gerekli bir durum olarak ifade etmektedir. Nevâbite yüklenen bu zorunlu izolasyon bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Muhammed'in; "Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki bu imanın en zayıf derecesidir"¹⁹⁷ hadisini akla getirmektedir. Klasik felsefede toplumdan izolenin referanssız kalarak hoş karşılanmamasının aksine hadiste yer alan son aşamadaki "kötülüğe karşı kalben buğz" İslam dininin temel kaynaklarında mütevahhidin tedbirine yakın bir uygulama tavsiyesi olarak göze çarpmaktadır.

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesindeki mütevahhid yorumu erdemsiz toplumu reddetmeye yönelik değildir. İbn Bâcce'nin mütevahhid tasavvuru toplumdan beden olarak değil fikri olarak ayırır. Nitekim o, var olan şehirlerin hepsinin erdemsiz olduğunu savunmaktadır. Şehirlerin erdemsiz ve bozuk olmalarını da düşük dereceli ruhanî suretlere bağlamaktadır. Erdemsiz şehirlerdeki insanlar için nihai gaye cismani ve özel ruhanilerdir. Mütevahhidler için ise nihai gaye genel ruhaniye ulaşmaktır. Sonuç olarak erdemsiz şehirler için cismani ve özel ruhaniler amaçken, mütevahhidler için genel ruhaniliğe ulaşmada araçtır. İbn Bâcce'ye göre de mütevahhid; aracı amaç edinmeye karşı çıkmaktadır. Bunun sonucunda da erdemsiz şehirlerin karşısında yer almaktadır. Bunu da en iyi izolasyon ile yapmaktadır. Bu soyutlama neticesinde de cismani olan ve cismaniyle karışmış ruhaninin amaç edinildiği bir toplumla ilişkisinde sınırın olması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir.

"Öyleyse mütevahhidin ne bir cismani ne de gayesi cisimsellik ile karışmış ruhaniyet olan biriyle arkadaşlık etmemesi gerektiği açık bir şekilde ortaya çıkar. Bilakis yalnızca ilim ehli ile arkadaşlık etmelidir. Ne var ki ilim ehli bazı hayat tarzlarında azdır, bazılarında çoktur. Öyle ki bazılarında hiç bulunmazlar. Bu nedenle mütevahhidin bazı hayat tarzlarında mümkün olabildiği kadar insanlardan tamamen soyutlanması ve sadece zorunlu koşullarda veya zaruret miktarınca onlara

¹⁹⁷ Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc b. Müslim el Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, nşr. Müessesetü İzziddîn, b.y. 1987, "İmân" 78.

karişması veya eğer varsa, içinde ilimlerin mevcut olduğu hayat tarzlarına göç etmesi gerekir.”¹⁹⁸

Yetkin olmayan yöneticiliğe karşı çıkan İbn Bâcce, yetkin olmayan mütevahhidin insanlara karşı fikir savunması yapmasını doğru bulmadığını ifade etmektedir.¹⁹⁹ İbn Bâcce, yalnız insanın mutluluğa ulaşmak için aldığı tedbirleri doktorun hastasını iyileştirmek için aldığı önlemlere benzetmektedir. Bu iki durumda da bir nihai amaç bulunmaktadır. Doktor amacı doğrultusunda hastasını iyileştirmek için nasıl belirli tedbirleri uyguluyorsa mütevahhidin de nihai amaca ulaşabilmesi için belirli tedbirleri uygulaması gerekmektedir.²⁰⁰

İbn Bâcce’nin izolasyonuna, zorba kralın zulmünden kaçarak zorunlu göçe maruz kalan Ashâb-ı Kehf isimli gençlerden oluşan grup da zannımızca örnek olarak gösterilebilir. Bu gençler zorba kral tarafından dini inanışlarını özgürce yaşayamamış hatta kral tarafından öldürölmek istenmişlerdir. “(O gençlerden biri diğetine şöyle demişti:) ‘Madem ki siz onlardan ve Allah’tan başka taptıkları şeylerden ayrıldınız, o halde mağaraya (girip) sığının ki Rabbiniz size rahmetini yaysın ve (bu) işinizi size uygun ve yararlı olarak hazırlasın.’”²⁰¹ “Çünkü, onlar sizi ele geçirirlerse ya taşla öldürürler ya da (zorla kendini) dinlerine döndürürler. Bu takdirde asla kurtulamazsınız”²⁰²

Kur’an’da bahsi geçen ayetlerden de anlaşılacağı üzere. Ashâb-ı Kehf, zorba krala itaat etmemiş neticesinde kendilerini toplumdan izole etmişlerdir. Sadece kendi kendilerine iletişim halinde olan bu grup halk ile irtibatı kesmiş ve mağarada yaşamaya başlamıştır. Bu örnekteki fiziki göç her ne kadar İbn Bâcce’nin aradığı manevi göçten farklı olsa da İbn Bâcce’nin, mütevahhidin mutluluğu için izolasyonun gerekli olduğunu savunduğu düşüncesine paralellik göstermektedir.

İbn Bâcce siyaset felsefesinin temelini oluşturan tedbîru’l mütevahhid anlayışındaki “yalnızlık” kavramını sûflerin inzivaya çekilmelerinden ayrı tutmaktadır.

¹⁹⁸ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîri’l- Mütevahhid*, 30.

¹⁹⁹ Özdemir, “İbn Bâcce’nin Mütevahhid Kuramı.” 13.

²⁰⁰ İbn Bâcce, *Tedbîru’l- Mütevahhid Bireysel Yönetim*, 90.

²⁰¹ Kehf, 18: 16.

²⁰² Kehf, 18: 20.

Bunun sebebi olarak da müstefâd/faal akılda bulunduğu mutluluğun aklın mertebeleri sonucunda meydana geldiğini göstermektedir.

“İbn Bâcce açısından mütevahhid; daha yüksek düzeyde, nazari akıl ve onun aracılığıyla saf akledilir ile ittisal tarzında daha yüksek yetkinleşme düzeyini hedefler. Oysa sûfinin yetkinlik düzeyi, ona göre ancak daha düşük derecedeki özel ruhani suretler sûretler düzeyinde, ruhun iç duyu güçlerinin (ortak duyu, tahayyül ve hatırlama) bileşiminden kaynaklanan duysal bir hazza işaret etmektedir.”²⁰³

Meşşâî filozoflar da ise nihai mutluluk; erdem ve düzenin hâkim olduğu toplumsal bir yapıda yani devlette mümkün olacaktır. Yetkin insan da ideal devlette var olacaktır. O halde şöyle ifade edilebilir ki Meşşâî filozoflar için erdemsiz bir devletten ayrılmak isteyen ve kendi düşünce alemine çekilen bir insan inzivaya çekilmiş sayılmamaktadır. Onlar zihni her türlü düşünceden temizleyerek yalnızca Allah’ı anarak inzivaya çekilmiş olurlar. Bu da yalnızca erdemsiz bir toplumda meydana gelmemektedir. Kişiler erdemli bir toplumda inzivaya çekilerek Allah’ı zikredebilirler.²⁰⁴ İbn Bâcce insanın yetkinleşmesi ve nihai mutluluğa ulaşabilmesi için sûfilerden farklı olarak öğrenmenin şart olduğunu ve belirli bir eğitim sürecinin varlığını savunmaktadır. Sûfiler ise yetkinliğin öğrenme sonucu meydana gelmediğini ilahi olarak var olduğunu ileri sürmektedir. İbn Bâcce bu hususta akıl temelli bir yaklaşım sunarak net bir ayırım yapmaktadır. Sûfilerin, nihai amaç olarak benimsedikleri “haz”, İbn Bâcce’ye göre nihai amaç olarak görülmemektedir. “Nevâbit” ve “inziva” kavramları belirtilen noktalarda birbirinden net bir şekilde ayrılmaktadır. Diğer yandan İbn Bâcce’nin nihai mutluluk tasavvurunda tanrısal ifadeden bağımsız olmaması ve Tanrı’yı reddetmemesi de birtakım benzerliklerin olduğuna işaret ediyor olarak yorumlanmaktadır.²⁰⁵

“... Sufiler, nihai mutluluğu idrak etmenin öğrenmeyle değil, aksine kendini adamak ve matlubu zikretmekten bir an bile geri durmamakla olacağını iddia ederler. Çünkü bu şekilde üç güç birleşir ve bu mümkün olur. [Ancak] gerçekleştirilmesi zan olan bu [fiillerin] tamamı, tabiat [düzeninin] dışındadır. Öyleyse bu sandıkları gaye, doğru olsaydı ve mütevahhidin gayesini oluştursaydı bile, onun idrak edilmesi bizzat değil, [fakat] iliniksel olurdu. [Ayrıca] [o sanılan gaye] idrak edilseydi dahi, ondan bir şehir meydana gelmezdi, [akıl gibi] insanın en üstün parçalarından biri etkisi olmayan bir fazlalık olurdu ve varlığı boşuna olurdu. Nazari hikmeti oluşturan üç ilmin yanı sıra tüm öğretimler; sadece bunlar da değil ayrıca nahiv vb. zanna dayalı sanatlar boşuna olurdu.”²⁰⁶

²⁰³ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîrî’l- Mütevahhid*, 44.

²⁰⁴ Uyanık, *Tedbîrî’l-Mütevahhid Bağlamında Bir Okuma*, 175-176.

²⁰⁵ Aydın, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, 198-203.

²⁰⁶ İbn Bâcce, *Tedbîrî’l- Mütevahhid Bireysel Yönetim*, 120.

Bu paragrafta da anlatılmak istendiği üzere İbn Bâcce’de eğitim ve akli gelişim önemlidir. İnsan kendi irade ve çabasıyla mütevahhid olma yoluna girmelidir. Bu sebeple de İbn Bâcce nazari ilimleri ön planda tutmaktadır. Bu da Aristoteles’in ahlak felsefesinin İbn Bâcce’nin ahlak felsefesi üzerinde yoğun bir etki bıraktığı sonucunu çıkarmaktadır. İbn Bâcce kendi felsefesinin ilerleyişini de akıl temelinde ifade etmektedir. Ayrıca o, mütevahhidin toplum içerisinde yalnızlaşmasını sûfîlerin inzivasından farklı olarak nihai gayeye bağlamıştır. Mütevahhid kendisini toplumdan soyutlamayı gaye edinmemiştir. Onun amacı nihai mutluluğa ulaştıracak erdemli bir devlet olamamış toplumda bireysel erdeme ulaşmaktır. Yani o yalnız yaşamayı değil ideal devleti amaç edinmektedir. Şöyle ki İbn Bâcce, mütevahhidi hala toplumdan ayırmayıp şehrin bir parçası olarak görürken bu durum sûfîler için daha yıkıcı olarak ifade edilmektedir. Böylece İbn Bâcce mütevahhidi tasavvufta yer alan gurabalardan ayrı olarak tanımlamaktadır. İbn Bâcce, sûfîlerin mütevahhid anlayışındaki bu farklılıkların yanı sıra sûfîlerin “gurabâ” tanımıyla benzer olan yanlarından da bahsetmektedir. O, bu benzerliği de mütevahhidler kendi vatanlarında akrabaları ve komşularıyla beraber olsalar dahi fikirlerinden dolayı onlardan ayrılırlar ve onlara yabancıdırlar²⁰⁷ şeklinde ifade etmiştir. İbn Bâcce’nin ifadesinde de anlaşılacağı üzere bu benzerlik yalnızlık kavramıyla karşımıza çıkmaktadır. Onun dışında İbn Bâcce, mütevahhid açıklamasında sûfîlerin mistik anlayışları ile ortak bir kanıda bulunmamaktadır.

İbn Bâcce’nin mütevahhid anlayışına benzer bir diğer yaklaşım da İbn Tufeyl’de görülmektedir. İbn Tufeyl, “doğayı kendi başına algılayan bir akıl ile insan hakikati bulur”²⁰⁸ düşüncesiyle *Hay b. Yakzan* eserini kaleme almıştır. Hay, doğa ile mücadelesinde tek başına hakikati bulmaktadır. Eser sonunda insanların içerisine girdiğinde kendi düşüncelerinin insanlar tarafından anlaşılmadığını düşünerek tekrar yalnızlığına çekilmiştir. Bu durum, İbn Bâcce’nin mütevahhid anlayışını destekler nitelikte örnek olarak gösterilebilir.²⁰⁹ İbn Bâcce’nin öne sürdüğü felsefe ve düşünce temelinde İbn Tufeyl’in hikayelediği *Hay b. Yakzan* da teorinin somut bir örneği olmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Bâcce, mutluluğa ulaşmak için erdemsiz şehirden

²⁰⁷ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîrî’l- Mütevahhid*, 45.

²⁰⁸ İbn Sina ve İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan Üzerine*, çev. M. Şerefeddin Yalıtıkaya ve Babanzâde Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 55.

²⁰⁹ İbn Sina ve İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan Üzerine*, 156-158.

uzaklaşmanın yani yalnızlaşmanın insana neler katabileceği üzerinde durmakta ve felsefesine bu düşünce ekseninde yön vermiştir.²¹⁰

3.7 SURETLER VE NİHAİ GAYE

İbn Bâcce'ye göre varlıklar “ruhani” ve “cismani” olarak ifade edilmektedir. Hareketsiz bir cevher olarak tanımlanan ruhani, harekete geçiren gücü temsil etmektedir. Filozoflara göre de ruhani, cisimlerin suretlerini tanımlamaktadır. Bu anlamda ruh, cisim sureti olarak ifade edilir ve harekete geçiren gücü işaret eder. Ruhani suretleri de harekete geçirici düşünce ve tasavvurlar olarak ifade etmek mümkündür.

Arapça'da ruh kelimesi “nefs” ile benzer anlam taşımaktadır. İbn Bâcce'nin düşüncesinde de “nefs” ile “ruh” arasında belirli bir fark gözlenmemektedir. İbn Bâcce, fiziksel ve cismî olanın “cismaniyye”, nefsî olanın “nefsaniyye” ve ruhî olanın “ruhani” olarak ifade edildiğini söylemektedir.²¹¹ İbn Bâcce, eserlerinde cismaniyet ve ruhaniyet arasında zıt bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda o, bir cevherin cismaniyetten ne kadar uzaklaştırılırsa o kadar ruhani olduğunu dile getirmiştir.²¹² Öyle anlaşılmaktadır ki nihai mutluluğa ulaşmak için maddi olan cismanilikten uzaklaşmak gerekmektedir.

İbn Bâcce, felsefesinde insanın mutluluğunu temel alırken insan alemin küçük modelidir düşüncesindedir. O, bu hususta faal akıl üzerinde durmuş ve insanı, suretler ile açıklamıştır. Bununla beraber İbn Bâcce, harekete geçirici ruhani suretleri sınıflara ayırmaktadır.

“Birincisi dairevi cisimlerin suretleridir; ikincisi, Faal akıl ve müstefâd akıldır; üçüncüsü heyûlânî makullerdir ve dördüncüsü, nefsin güçlerinde, yani ortak duyu, tahayyül, hatırlama güçlerinde var olan anlamlardır. İlk sınıf, hiçbir yönden heyulani değildir. Üçüncü sınıf, heyula ile bir nispete sahiptir. Ona heyulani denir, çünkü onlar heyulani makullerdir: Varlıkları heyulada olduğu için bizatihi ruhani değildir. İkinci sınıf ise, bu yönüyle asla heyulani değildir, çünkü hiçbir zaman zorunlu olarak heyulani değildir. Onun heyulaya nispeti, heyulani makulleri tamamlamalarıdır ve bu müstefâd akıldır veya onların failidir ve bu faal akıldır. Dördüncü sınıfa gelince, o heyulani makuller ile cismani suretler arasında ortadadır.”²¹³

Bu pasajdan hareketle ifade edilecek olursa ilk sınıfın maddesel/heyulani olmadığı ifade edilmektedir. İkinci sınıfın heyulani olmadığı çok açık bir şekilde görülmektedir.

²¹⁰ Akyol, *Tedbîru'l-Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, 222.

²¹¹ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 102.

²¹² İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 104.

²¹³ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 104.

Çünkü var olmak için maddeye ihtiyacı yoktur. Üçüncü sınıfın ise heyulada var olduğu ama özünde ruhani olmadığı bilinmektedir. Dördüncü sınıf ise heyulani makuller ile cismani arasındadır, ruhani suretler ile düşünülür nesneler arasında aracıdırlar.²¹⁴ Görülüyor ki İbn Bâcce, ruhani suretler ile insanı mutluluğa ulaştıracak; tasavvur ve suretleri belirlemeyi amaçlamıştır. İnsanların nihai mutluluğa erişebilmek için ruhani suretler/formlar olarak ifade ettiği mertebeleri tamamlamaları gerektiğini ileri sürmektedir. İbn Bâcce; ruhani olmayan akledilir sınıfların, ruhani olan düşünülür sınıflara ulaşmada bir basamak olduğunu belirtmiştir. Bir seviye tamamlandıktan sonra diğer seviyeye geçilmektedir. İbn Bâcce, en üst seviyeyi tamamlayan kişinin nihai mutluluğa ulaşacağı görüşünü benimsemektedir.²¹⁵ Böylece insanın nihai mutluluğa erişebilmek için cismani ve nefsanî yönlerini aşıp ruhani yönünü keşfetmesi gereklidir. İbn Bâcce, nihai gayeye ulaştıracak olan bu basamakları Platon'un mağara alegorisi üzerinden açıklamaktadır. Mağarada gerçekliğin farkında olamayan insanların, mağaradan dışarıya çıktığında; karanlıktan aydınlığa çıkan insan aklının akledilirden düşünülüre bir sıralama ile ilerlediğini öne sürmektedir. Bu aşamaların en sonunda akıl, faal akla ulaşmaktadır.

Öte yandan İbn Bâcce, sıralamanın geçtiği mertebelerde yer alan insanları bulundukları aklî basamaklara göre üç derece olarak sıralamaktadır. Dünyevi amaçlar için yaşayan cumhur/sıradan insanların bulunduğu mertebe iken yalnızca akledilir olan şeylerin farkında olan ve ışığı yansımanın da yansısıyla görebilenlerden oluşmaktadır. Nuzzâr/bilim adamları olarak adlandırılan ikinci derece ise gerçekliği tanıyan fakat hala akledilir olanı, yansıyanı görebilenlerden oluşmaktadır. Üçüncü derece de mutlu insanların/suedaların derecesidir ki bu mertebe bilginin en üst derecesi olarak ifade edilmektedir. Buranın sakinleri gerçekleri aracısız tam olarak bilenlerden oluşmaktadır. Müstefâd akıl olarak ifade edilen bu derecede, artık son yetkinlik gerçekleşerek akıl ile düşünülür olan “bir” olmaktadır.

Akli mertebeleri ve bu basamaklar nazarında insanları konumlandıran İbn Bâcce bunların yanı sıra insan fiillerini de açıklamayı ve sınıflandırmayı ihmal etmemiştir. O, faal akıl ve onunla ilişkili mâkuller çerçevesinde insan tabiatını, genel ruhaniler ve özel

²¹⁴ Yıldız, “Yalnızlığın Felsefesi,” 110.

²¹⁵ İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, 19.

ruhaniler olarak ayırmaktadır. O akıllı, insani faaliyetlerin belirleyicisi olarak görmektedir. Bu bağlamda da faal akıl ile kazanılmış akıllı da “genel (mutlak) ruhaniler” olarak adlandırmaktadır. İbn Bâcce, genel ruhaniler dışında kalan ortak duyuda var olan suretleri de “özel ruhaniler” olarak tanımlamaktadır. Özel ruhaniler; akıl dışı, duygusal olanları kapsamaktadır. Bâcce, hayvani olarak nitelendirdiği özel ruhanilerin büyük çoğunluğunun tabiat kaynaklı olduğunu belirtmiştir.²¹⁶

“Bu noktada eleştiri konusu; yemek ve içmede farklı tatlar aramak, giysilerde ve meskenlerde lükse kaçmak ve avlanma ile satranç gibi bazı oyun-eğlence kabilindeki şeylere kendini kaptırmak gibi salt duyusal hazları, “amaç” olarak almaktır. Ruhânî varlığına aldırış etmeksizin yalnızca cismânî varlığını gözeten bir insan; "insan görünümünde bir hayvandır." "İbn Bâcce yakından tanıdığı hanedanlıkların yıkılmasından, salt cismânî sûretini amaçlayan insanları sorumlu tutar.”²¹⁷

²¹⁶ Aydın, “İbn Bâcce”, *DİA*, IX, 348.

²¹⁷ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîrî'l- Mütevahhid*, 36.

IV. BÖLÜM: PLATON VE İBN BÂCCE’NİN SİYASET GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI İNCELEME

4.1 PLATON VE İBN BÂCCE’DE ERDEMLİ DEVLET

Platon ve İbn Bâcce’nin siyaset felsefeleri birbirine benzerlik gösterse de iki filozof arasında gözle görülür farklılıklar mevcuttur. İbn Bâcce’nin bireysel ahlak hususunda temellendirdiği ‘mütevahhid anlayışı’ İslam geleneği ve siyaset felsefesinde özgün bir yere sahiptir ve Platon’un siyaset felsefesiyle tam manasıyla örtüşmez. Platon ve İbn Bâcce arasındaki benzerlik gerçek bilgiye ulaşırken izlenecek bir yolun ve sistemin varlığıdır. Bu yol Platon’un ideaları üzerinden tanımladığı felsefi düşüncesinde gerçek bilgiye ulaşmayı hedeflerken, İbn Bâcce’de aklın mertebeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim iki filozofun da gerçek bilgiye ulaşmak için seçtikleri bu yollar her ne kadar benzerlik olarak nitelendirilse de içerik ve uygulama açısından farklılıklar göstermektedir. Öyle ki Platon’un ideaları zihinsel ve duysal olarak gerçek ve gerçeğin yansımalarını barındırırken İbn Bâcce’nin akıl mertebelerinde, duysal olarak nitelendirilen yansımalar dünyası bulunmamaktadır. İbn Bâcce’nin akıl mertebeleri aracıdır ve insan bu mertebelerde gerçek bilgiye ulaşmayı ve bir olmayı hedefler. Öte yandan İbn Bâcce, ideal devlet ile ilgili çalışmalarını derinlemesine yürütmeden bireysel mutluluğa yönelmiştir. Bu durumun; kendinden önceki filozofların, devlet yönetimi konusunda ayrıntılı olarak eserlerinin var olmasından kaynaklanması muhtemeldir. Platon, *Devlet* eserinde siyaset felsefesinin temelini oluşturan ideal devletin nasıl olması gerektiğini ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Bu sebeple de İbn Bâcce, kendisinin ideal devlet ile ilgili eser vermesinin tekrardan öteye geçmeyeceğini düşünmüş ve bu konu üzerinde fazla durmadığını belirtmiştir.²¹⁸

Platon gerçekte var olan formlar/idealar olarak adlandırdığı dünyada, şeylerin kopyası ya da gölgesi yerine gerçekliğin var olduğunu belirtmektedir. İdeal devletinin temel düşüncesi olan “yüksek bilimi”, iyinin ideası; insanı iyiye götüren şeyleri de yararlı olarak ifade etmektedir.²¹⁹ Platon, iyi kavramını aydın kişiler için ayrı halk için ayrı

²¹⁸ Aydın, *İbn Bâcce’nin İnsan*, 12-13.

²¹⁹ Platon, *Devlet*, 505a.

yorumlamaktadır. Halk için iynin zevkte, yetkin olan aydınlar ve filozoflar için ise fikirde olduğunu söylemektedir.²²⁰ Platon, halkın anladıklarının yalnızca görünen şeylerden ibaret olduğunu; zevk, arzu ve heveslerini de görünen fiziksel şeylerde aradıklarını işaret etmektedir. Platon, insanların sağlıklı olmak için bedenlerine ve ruhlarına iyi gelecek eğitimlerin alınması gerektiğini savunmaktadır. Fakat bu sağlıklı olma isteği, eğitimin dışına çıkarak aşırılığa yol açıyorsa ve kaygı halini almışsa bunun erdeme ulaşmaya engel olacağını vurgulamaktadır.

Platon; iyi eğitilmiş, erdemli, sanat öğretimiyle çocukluktan eğitimlerine başlanmış olan, tecrübeli²²¹ ve iyi insanların hekim olması gerektiğini belirtmektedir. O, hekimlerin, ölümcül olmayan hastalıkları olanlarla ya da doğuştan sağlıklı olanlarla ilgilenmesi gerektiğini söylemektedir. Yaradılıştan kötü olanların, bedenleri bozuk olanların tedavi edilmesiyle zaman kaybedilmemesi gerektiğini de söylemektedir. İdeal devlette bulunması gereken hekimlerin özelliklerinin de bu şekilde olması gerektiğini savunmaktadır. Yargıçlar için de hekimlere belirlediği ölçütleri yineleyen Platon, hâkimlerin tecrübe edinmiş ve başkalarının hatalarını gözlemleyerek keşif imkânı bulmuş insanlardan olması gerektiğini öne sürmektedir.²²² Tüm açıklamalarına ek olarak Platon, iyi eğitim alan insanların; yargıçlara ve geçici hastalıklar dışında hekimlere ihtiyacı olmayacağını belirtmiştir.²²³ Öyle ki Platon, erdemli bir devlette hekim ve hâkimin gerekli olmayacağını iddia eder. Ona göre, insanlar ahlaklı ve eğitilmiş olduğundan, doğal olarak sağlıklı bir hayat tarzı benimseyecekler ve sağlıksız yiyecek ve içeceklerden uzak duracaklar. Böylece sağlık sorunlarının oluşması engellenecektir. Fakat Platon, bazı hastalık durumlarında hekimlere ihtiyaç duyulabileceğini kabul etmektedir. Ancak ona göre, bu durumlar geçici hastalıklar olmalı ve erdemli bir devlet içinde yaşayan insanların doğal olarak sağlıklı bir hayat tarzı benimsemelerini savunmaktadır.

İbn Bâcce, erdemli şehir tasavvurundan bahsettiği siyaset felsefesinde; mütevahhidin tedbiri ve bunun sonucunda ulaşacağı nihai mutluluğun üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tedbirin irade neticesinde ortaya çıktığını ve bu sebeple de diğer canlılardan farklı olarak yalnızca insana ait bir özellik olduğu düşüncesine sahiptir.

²²⁰ Platon, *Devlet*, 505b.

²²¹ Platon, *Devlet*, 408e.

²²² Platon, *Devlet*, 409e.

²²³ Platon, *Devlet*, 410a.

Mütevahhid, tedbirinde ahlak ve akıl ekseninde bir yol izlenmektedir. Nitekim akıl eden erdemli insanların oluşturduğu bir devlette insanlar birbirlerine karşı davranışlarına dikkat eder. Aynı zamanda bu bilince sahip bireyler yediklerine, içtiklerine dolayısı ile sağlıklarına da dikkat ederler. Böylece bu düzenle İbn Bâcce o toplumda hâkim ve hekim ihtiyacının azalacağını ve zamanla ortadan kalkacağına vurgu yapmaktadır.²²⁴ Şehrin düzeni sağlandığında bu iki grup insanın da nihai mutluluğa ereceğine inanmaktadır. Bu düşüncelerinden hareketle İbn Bâcce, Platon felsefesi üzerinden temellendirdiği felsefesinde çatışmanın olmadığı bir devlet tasavvurundan da bahsetmektedir. İbn Bâcce, bu devlet tasavvurunu erdemli yönetim olarak ifade etmektedir. İbn Bâcce, erdemli yönetimi açıklarken insanın ulaşabileceği en üst nokta ifadesini kullanmaktadır. Bu bakımdan erdemli şehirlerde yalan olmaz ve oradaki fikirlerin hepsi doğru olarak kabul edilmektedir. Erdemli yönetimin hâkim olduğu toplumda her şey ‘doğru’ olarak ifade edildiği için zarar verici sağlıksız yiyecek, içeceklerden uzak durulmaktadır.²²⁵ İbn Bâcce, aynı zamanda erdemli devlette topluma karşı zıt olan düşüncelerin topluma zarar vereceğini düşünmektedir.

“[Erdemsiz] dört basit şehrin genel özelliklerinden biri onlarda doktorlara ve hakimlere ihtiyaç duyulmasıdır. Şehir yetkin olmaktan ne kadar çok uzaklaşırsa, orada bu iki sınıfa duyulan ihtiyaç, o kadar artar ve bunların mertebesi o kadar üstün olur.”²²⁶

Bu pasajdan yola çıkarak mütevahhidin bulunduğu şehirde de hekimlere ve hakimlere duyulan ihtiyaç fazladır. Çünkü mütevahhid İbn Bâcce’ye göre yalnızca erdemsiz bir devlette olur. Ayrıca mütevahhidin şehrinde tek görüş üzerinde uzlaşma yoktur. Bu nedenle farklı düşüncesinden dolayı nevâbit olarak isimlendirilir.²²⁷

İbn Bâcce, felsefesinin temelinde her ne kadar mütevahhidin mutluluğu üzerinde dursa da o bunu zorunluluk olarak ifade etmektedir. Erdemsiz devlette yaşayan bir mütevahhid var olan diğer şehirlerinde erdemsiz olmaları sebebiyle bulunduğu şehirde yaşamaya mecburdur. O halde İbn Bâcce, mütevahhidin bulunduğu şehirde mutluluğa yalnız da olsa ulaşabileceğini ifade etmiştir. İbn Bâcce erdemli devletin varlığını elbette incelemektedir fakat bunun gerçekleşmesi sürecinde mütevahhidin mağdur olmasını

²²⁴ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 84.

²²⁵ Akyol, *Tedbîru'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, 210.

²²⁶ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 84.

²²⁷ İbn Bâcce, *Tedbîru'l- Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 86.

kabul etmemektedir. Bu sebeple mütevahhidin erdemsiz toplumda nihai mutluluğa ulaşabilmesi için bir düzenin şart olduğunu savunmaktadır.

Bu bağlamda hem Platon hem de İbn Bâcce, erdemli bir devlette insanlara sağlıklı ve güvenli bir çevre sağlamanın önemini vurgularlar. İbn Bâcce'nin felsefesinde bu durum, nevâbitin kendi yaşamına uygun ortam yaratma fikriyle de bağlantılıdır. Bu sayede kişiler arasında herhangi bir sağlık sorunu ve çatışma yaşanmayacaktır. Görüldüğü üzere söz konusu her iki filozofunda erdemli devletinde hâkim ve hekimin yeri yoktur. Ne var ki Platon'da bu iki meslek grubunun dışında erdemli devletlerde yer alan ve yer almayan sınıflar detaylıca açıklanmış iken İbn Bâcce'de bu denli bir ayrıntıya gidilmemiştir. Yine bir diğer farklılık olarak Platon'un erdemsiz şehirlerde nevâbit sınıfına rastlanmazken Bâcce erdemsiz şehirlerin en değerli grubu olarak nevâbitlere yer vermiştir.

4.1.1 Platon ve İbn Bâcce'de Yönetim ve Yöneticinin Vasıfları

İbn Bâcce'nin nevâbit anlayışı, Platon'un ideal devlet tanımlaması yaparken izlediği yola benzemektedir. Bu da İbn Bâcce'nin Platon'un devlet anlayışından etkilendiğini gösterir. Ancak Platon ile İbn Bâcce'nin ayrıldığı noktalar da bulunmaktadır. Platon, *Devlet* adlı eserinde ideal devlet yönetiminin gerekliliklerini anlatmakta, bu bağlamda da yetkin yönetim biçimi ile yetkin olmayan yönetimi kıyaslamaktadır. İbn Bâcce ise Platon'un *Devlet* adlı eserinden etkilenip o eserden yola çıkarak erdemli/erdemsiz devlet anlayışına değinmektedir. İbn Bâcce, Platon'un ayrıntılı olarak devlet yönetimini açıkladığını belirterek kendisi devlet yönetimi konusunda ayrıntıya girmemiş, 'mütevahhid' kavramı temelinde felsefesini oluşturduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda o, *Tedbîru'l Mütevahhid* adlı eserinde de sadece erdemsiz şehrin ve yalnızlaşan bireyin özelliklerini izah etmektedir.²²⁸ Her iki filozof da eserinde erdemli devlet anlayışlarında yetkinlik kazanan insanların neler yapması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu da Platon ve İbn Bâcce'nin siyaset felsefelerinde yer alan düşüncelerindeki benzerlikleri gösteren bir diğer noktadır. Bu benzerlik, her ikisinin de devlet yönetimi konusundaki fikirlerinin ahlaki ve erdemli bir yapıya dayandığının göstergesidir.

²²⁸ Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi," 100.

Platon, yaşadığı erdemsiz toplumdan uzaklaşarak kendini geliştiren ve yetkinleşen filozofun, gerçekliği gördükten sonra erdemsiz topluma geri dönmek istemeyeceğini ifade eder. Öte yandan *Devlet* eserinde önemle üzerinde durduğu nokta filozofların ideal devlet için yönetici olup halka eğitim vermelerinin filozoflara bir ödev olduğudur. Platon'a göre eğitim ile kendisini geliştiren, yetkinleşen filozof diğer insanların da eğitimi için mücadele vermelidir. Hatta geri döndüklerinde tüm dışlanmalara rağmen üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmelerini şart koşmaktadır.²²⁹ Görüldüğü üzere Platon, gerçekliğe ulaşan kişiye üst bir misyon yükleyerek, yüce bir fedakârlık ve diğerkâmlık beklemektedir. Böylelikle o, toplumda iş bölümü ve düzenin gelişmeye başlayacağını savunmaktadır. Platon, halkın yetkin ve erdemli birer yurttaş olabilmeleri için bir bütün olmalarını herkesin iş tanımının belli olması gerektiğini vurgular.

Platon'un düşüncelerinin temeli; filozoflar tarafından halka verilmesi düşünülen eğitimin zevkten ziyade düzene dayalı olmasına dayanmaktadır.²³⁰ Bu açıklamalar sonucunda denilebilir ki Platon; yetkin filozofun eğitiminde disiplin, düzen ve ölçülülüğün bulunmasına öncelik vermektedir. Ona göre halk heves ve zevklerinin peşinden gitmek yerine üzerine düşen sorumlulukları yerine getirebilecekleri eğitime sahip olmalıdır.

Toplumda düzenin oluşabilmesi için de Platon devlet yönetimine gelecek olan yöneticilerin; düzen ve akıl hususunda yetkin olan filozoflardan seçilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Filozofların devlet yönetiminde olmadığı ve halkın yetkin olduğu işi yapamadığı bir toplumda hedeflenen ideal devlete ulaşmanın mümkün olmayacağını vurgulamaktadır.²³¹ Nitekim Platon'a göre; filozoflar doğru olanı sevmektedir. Onlara göre erdemin, düzenin ve ulaştıkları filozofluk mertebesinin verdiği hazzı; yönetme duygusu vermemektedir. Filozoflar devlet yönetimini yalnızca halkın ve devletin erdemli ve düzenli bir şekilde gelişmesi için istemektedirler.

Platon; maddi olandan uzaklaşmanın yanı sıra akıl ve erdem sahibi olmanın gerçek zenginlik olduğunu öne sürmektedir. Güç edinmek adına aç gözlü bireylerin yönetmeye uygun olmadığını söyleyen Platon, bunun insanlar arasında çatışmalara

²²⁹ Platon, *Devlet*, 517a.

²³⁰ Platon, *Devlet*, 520a.

²³¹ Platon, *Devlet*, 473d.

sebebiyet vereceğini açıklamaktadır.²³² O, hırslı ve açgözlü insanların halkı bir düzen içinde yönetmek yerine kendi bencil arzu ve isteklerini ön plana çıkartacaklarını düşünmektedir. Erdemli yöneticilerin düzenli ve uyumlu bir toplum ortaya koyarken, yetkin olmayan yöneticilerin toplumun yıkımına ve bozulmasına neden olacağını ifade etmektedir.

Platon devlet yönetimini arzulamayan filozofların erdemli ve adil bir yönetme yeteneğine sahip olduğunu düşünmektedir.²³³ O halde şöyle söylenebilir ki Platon ideal yöneticiyi, düşünce nazarında ideaların bilgisine ulaşmış bir filozof olarak tanımlamaktadır. Platon’a göre yetkin olan filozoflar, aydın kişilerde görünenin ötesinde ebedi olanı anlamaktadırlar. Filozoflar görünür olmayan, nihai gerçek olan iyiye inanmaktadırlar. Daha önce de belirtildiği gibi Platon, bu sebeplerle devletin ideal olabilmesi için filozof-kral tarafından yönetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Karanlıktan çıkıp ışığa ulaşmış ve gerçek düşünce bilgisine kavuşmuş adil bir yöneticinin/filozofun varlığını kabul etmektedir.²³⁴

İbn Bâcce de Platon gibi erdemli şehrin; yönetimini ahlaklı ve hakikati kavramada yetkin filozofların yapması gerektiğini öne sürmektedir. İbn Bâcce, felsefesinde erdemsiz toplumda ahlaksızlıkların ve bozukluğun farkına varan bir insanın kendisini toplumdan soyutlayıp düşünsel yalnızlığa girdiğini söylemektedir. Bu hususta da mütevahhidin yalnızlığını ister toplum içerisinde, isterse de şehirden uzak başka yerlerde sürdürebileceğini ifade etmektedir. İbn Bâcce’nin odağına yerleştirdiği mütevahhid bireysel yetkinliği hedeflemektedir. Bu nedenle İbn Bâcce’nin mütevahhidi, -Platon’un filozof kralından farklı olarak- fedakârlık ve diğerkâmlığın beklendiği, toplumun kurtarıcısı ve bilge eğitmen görevinden azledilmiştir. İbn Bâcce’nin tedbiri; kişiyi toplumsal erdemsizlikten uzaklaştırarak bireysel mutluluğa, düşünme becerilerinde olgunlaşmaya yönlendirmektedir. Diğer yandan İbn Bâcce, mütevahhidini misyonsuz da bırakmamıştır. İbn Bâcce, onu toplumda erdemli devletin tohumu olarak görmektedir. Bu misyon İbn Bâcce tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

“Mütevahhid ilk iki derece ile (cismani ve özel rûhâni suretlerle) ne bu [yetkin olmayan] şehrin bir parçasıdır ne onun gayesidir ne onun failidir ve ne de onun

²³² Platon, *Devlet*, 521a.

²³³ Platon, *Devlet*, 520d.

²³⁴ Platon, *Devlet*, 506b.

koruyucusudur. Ve [hatta] üçüncü [dereceyle de] (genel ruhani suretlerle) bu [yetkin olmayan] şehrin bir parçası olmaz; bilâkis onun [şehrin] kastedilen gayesi olabilir. Çünkü o mütevahhid iken ne onun koruyucusu ne de faili olabilir.”²³⁵

Platon ve İbn Bâcce'nin yetkinleşmek için gerekli olan eğitim programı konusunda da verdikleri önerilerde bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Platon eğitim alacak insana akıl mertebelerinde yüklediği misyonların yanı sıra bir dizi matematik, geometri vb. sistematik eğitimleri de şart koşturmuştur. Hatta Platon'un eğitim müfredatını, yöntemi ve öğrencilerin yaş, kişilik özelliklerine varana kadar ele aldığını bilmekteyiz. İbn Bâcce'de ise bu şekilde müfredatı belirlenmiş veya uzun uzadıya sınırları çizilmiş bir eğitim programı yer almaz. Bunun yerine mütevahhidin tedbiri; cismani, hayvani zevklerden uzaklaşarak, ahlaki ve akli erdemlere ulaşması ile genel ruhaniyeye (faal akılla ittisal) uzanan yolculuğunu kapsamaktadır.

Platon ve İbn Bâcce'ye göre “ahlak” ve “bilgi” erdemli devlet oluşumunda en önemli görülen kavramlardır. Sadece akıl ve bilgi temelli bir devletin erdemli olacağını ifade etmektedirler. Her iki filozofa göre de toplumun ahlaki olarak bozulması ve gerekli eğitimlerin alınmaması sonucu cahil insan sayısındaki artışlar erdemsiz devletlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple de devletin belirli kurallar içerisinde düzenlenmesi ve yönetilmesi gerekmektedir. Düzenin bir devlette var olabilmesi için de yetkin insanların yönetici olması şarttır. Hem Platon hem de İbn Bâcce için erdemli devletin meydana gelebilmesinde yegâne ölçütün devletin bilge ve yetkin filozoflarca yönetilmesidir.

4.2 PLATON VE İBN BÂCCCE'DE Zoon POLİTİKON VE NEVÂBİT

Platon'a göre insan doğası gereği siyasal bir varlıktır.²³⁶ Bu bakımdan Platon, toplumu insanların tek başlarına kendilerine yetememesi ve başka insanlara ihtiyaç duyması olarak tanımlamaktadır. İnsanlar eksikliklerini gidermek için bir araya gelirler ve yardımlaşma içerisinde bir topluluk meydana getirirler. Bu tabîî gerçeklik de Platon için toplum düzenini ifade etmektedir.²³⁷ Bu sebeple de Platon'a göre yasalar sadece bir sınıf için değil halkın tamamını mutluluğa götürmeyi amaçlamaktadır. Platon, yalnızlaşan

²³⁵ Özdemir, *İbn Bâcce ve Tedbîri'l- Mütevahhid*, 24.

²³⁶ Celal Yeşilçayır, “Thomas Hobbes'un Geleneksel Siyaset Felsefesine Karşı Çıkışı”, *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.2 (Bahar 2014): 62.

²³⁷ Platon, *Devlet*, 369b-c.

ve bireysel mutluluğa ulaşmayı amaçlayan kişileri de mutluluk namına eksik kazançla dünyadan ayrılanlar olarak nitelendirmektedir. Platon'un toplum ile ilgili bu görüşleri kendinden sonra da klasik felsefenin insanın toplumdaki yeri konusundaki görüşlerine öncülük etmiştir. Platon, bu düşüncesini *Devlet* eserinde şu sözlerle ifade etmektedir:

"Azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla iş birliği etmek istemeyen biri gibi, tek başına bu azgın sürüye karşı kafa tutamayacağını ne devlete ne dostlarına ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar. Fırtınaya yakalanıp da rüzgârın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Güzel umutlara bağlanıp, iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider. Böyle çıkıp gitmekle hiç de küçük olmaz kazancı. Ama büyük bir kazanç da diyemeyiz buna; çünkü kendine uygun bir devlete kavuşmadan gitmiş olur. Ona rastlarsa hem kendisi daha yükselir hem de kendisi ile toplumu kurtarır."²³⁸

Bu bağlamda İbn Bâcce'nin mütevahhid tasavvuruna benzer bir yaklaşım yüzyıllar öncesinde Platon tarafından yalnız insanın toplumdaki yeri olarak ifade edilmiştir. Platon, bu yalnız insanın toplumdan ayrı mutlu olamayacağını savunmaktadır. Böylelikle o, yalnız insanın erdemli devlete ulaşamadığı takdirde bu dünyadan nihai mutluluğa ulaşmadan ayrılacağını ileri sürmüştür.

İbn Bâcce ise mütevahhid anlayışıyla Platon'un bu düşüncesinden farklı olarak nevâbit için en iyi yolun toplumdan kendini soyutlamak olduğunu söyler. Bu soyutlama erdemsiz toplumu reddetmek niyetiyle yapılmaz. İbn Bâcce'nin ifade ettiği soyutlama/izolasyon erdemsiz bir toplumda zorunludur. Her ne kadar İbn Bâcce yalnız insan düşüncesinden dolayı klasik çizgiden sapmakla ve insanın sosyal yönünü göz ardı etmekle eleştirilse de o, bu düşüncesinin arkasında durmuştur. Ona göre mütevahhid anlayışıyla klasik felsefeden uzaklaşma gibi bir durum söz konusu olamaz. Çünkü insan yalnızca normal olmayan toplumlarda mecburi olarak yalnızlığa yönelir. Bu da mütevahhid anlayışını ortaya çıkarır. Bu hususta İbn Bâcce'ye göre mütevahhidlerin nihai hedefi genel ruhaniyete ulaşmaktır. Erdemsiz şehirlerde cismani ve özel ruhaniler amaç olarak kullanılırken, mütevahhidler adına bu genel ruhaniliğe ulaşmak için bir araçtır. İbn Bâcce'ye göre, mütevahhid aracı amaç edinmeyi reddeder ve bu nedenle erdemsiz şehirlerin karşısında yer alır. İbn Bâcce'nin fikrine göre, bu amaç için en iyi yol izolasyon yoludur. Bu zorunlu izolasyon, yanında kendi gibi düşünen birileri olmayan mütevahhidi

²³⁸ Platon, *Devlet*, 496d.

erdemli devlette ayrı yaşamak zorunda bırakılmaktadır. İbn Bâcce'nin görüşlerine göre bu izolasyon sürecinde mütevahhid, cismani bir hayat tarzı olan veya ruhaniyeti cismanilikle karışmış kişilerle arkadaşlık etmemelidir. O, ilim ehli olanlarla arkadaşlık etmelidir. Ancak ilim ehli olanlar, bazı hayat tarzlarında azdır ve bazılarında hiç bulunmazlar. Bu nedenle mütevahhid, mümkün olduğu kadar insanlardan tamamen soyutlanmalı ve sadece zorunlu koşullarda veya zaruret düzeyinde onlarla ilişki kurmalı ya da ilimlerin bulunduğu hayat tarzlarına geçmelidir.

4.3 PLATON'UN İYİ İDEASI VE İBN BÂCCCE'NİN RUHÂNİ SURETLERİ

Platon, mağara alegorisi üzerinden anlattığı devlet yönetiminde karanlık taraftan aydınlığa geçişi ve iki alan arasında yaşanan durumu izah etmektedir. Mağaradan çıkan insanlar ilk olarak gerçek olanı görememektedir. Daha sonra yansımalar aracılığıyla gerçeği görmeye başlamaktadır. Son olarak mağaradan çıkanlar yansımalar olmadan aracısız bir şekilde gerçeği, aydınlığı görebilmektir. Bu da Platon için yetkin bir filozof anlamına gelir. Mağaradan çıkıp karanlıktan aydınlığa geçen insanın iyiye yükseldiğini ifade eden Platon, bu insanların belirli bir yetkinlik kazandığını ve tekrar geriye dönmek istemeyeceğini ileri sürmektedir. O, yetkinliğe ulaşmayı da ışığı gerçek anlamda aracısız olarak görmek olarak ifade eder.²³⁹ Platon, gerçekliğe kavuşan insanların geriye dönmek istememelerini de doğal karşılar fakat bunu yetkin bir filozofun yapmaması gerektiğini vurgular. Daha önce de belirtildiği gibi Platon, bu hususta yalnızca tek bir bireyin mutluluğundan ziyade toplumdaki her kesimin mutluluğunu önemsemektedir. Bu sebeptendir ki Platon mağaradan ayrılıp cehaletten kurtulan ve yetkinleşen insanların/filozofların öğrendiklerini kendilerine saklamamaları gerektiği söyler. Mağarada gerçekliğin farkında olmadan yaşamaya devam eden insanlar için aydınlıktan karanlığa geri dönmelerini ve ulaştıkları gerçekliği mağaradakilere de anlatmaları gerektiği görüşünü öne sürmektedir.²⁴⁰ Ayrıca Platon, karanlıktan ayrılıp ışığa yönelen ve gerçek düşünceye ulaşan insanların, aydınlığı deneyimledikten sonra karanlığı daha iyi görebileceklerine inanmaktadır.²⁴¹ Öyle ki erdemli ve yetkinliğe ulaşan insanlar

²³⁹ Platon, *Devlet*, 571c.

²⁴⁰ Platon, *Devlet*, 519d.

²⁴¹ Platon, *Devlet*, 520c.

karanlık dünyaya döndüklerinde her şeyin farkında olurlar ve ne yapmaları gerektiğinin bilinciyle karanlıkta olanlara yardım edebilirler.

Platon, ideayı öncesi ve sonrası olan, görünen dünya dışında kalan öncesiz ve sonrasız kavramlar dünyası olarak ifade etmektedir. O'nun erdemli devlet için gerekli gördüğü “bilgi” idealar dünyasının temelini oluşturmaktadır. İki farklı dünyadan bahseden Platon, siyaset felsefesini açıklarken idealar dünyasını ele almıştır. İdealar dünyasının soyut olmayıp gerçekte var olduğunu söyleyen Platon, görünen dünyadaki nesneleri idealar dünyasındakilerin yansımaları olarak nitelendirmektedir. O, idealar dünyasını her aklın anlayamayacağını yalnızca yetkin insanların idrak edebileceğini belirtmektedir. İnsanın nihai olana yani Platon'un deyimiyile iyi ideasına ulaşabilmesi için belirli akıl mertebelerini geçmesi gerekmektedir. Akıl mertebelerini tamamlayan insan karanlıktan aydınlığa çıkan yetkin bir insan olacaktır. Gerçekliğe ulaşan insan yetkinleşse de Platon'a göre iyi ideası hepsinin üzerindedir. Bu da Platon ile İbn Bâcce'nin fikren ayrıldığı nokta olarak ifade edilmektedir.

İbn Bâcce' de Platon da yer aldığı üzere insanların aydınlığa çıkabilmesi ve gerçekliği anlayabilmeleri için fikri yetkinliğe sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Bâcce'nin, Platon'un mağara alegorisinden ayrıldığı nokta ise ışığı/gerçekliği gören insanın aşamalarıdır. İbn Bâcce tarafından bilgiye ulaşan insanın mertebeleri; cumhur, bilim adamı, filozof olarak sıralanmıştı. O, ışığı göremeyen, sadece maddi olan ile irtibat kuran cumhur sınıfını ilk aşamada ele almıştır. Karanlıktan aydınlığa ulaşan ve ışığı gören sınıfı bilim insanları, ışıkla bir bütün olan düşünülür de “bir” olan sınıfı da filozoflar olarak adlandırmıştır. O halde şöyle denilebilir ki İbn Bâcce; “seçkin” olarak nitelendirdiği insanları aydınlığa çıkmış insanlar, “bilge” olanları da ışıkla bütünleşen insanlar olarak ifade etmektedir. İbn Bâcce mütevahhidi artık ışıkla bir bütün olarak ilahi varlık olarak tanımlanmaktadır.²⁴² Mütevahhid temellinde oluşturduğu nevâbit anlayışında da insanı en yetkin hale dönüştürmeyi amaçlamaktadır.²⁴³ Nitekim İbn Bâcce, tedbirin/düzenin filozof için bir hak olduğu düşüncesini savunmaktadır. Tüm bu açıklamaların ardından İbn Bâcce'nin düşünülüre ulaşmayı aklın en üst mertebesi olarak gördüğü söylenebilir. İbn Bâcce'ye göre aklın en üst mertebesi de “mutlu insan”

²⁴² Yıldız, “Yalnızlığın Felsefesi,” 115.

²⁴³ İbn Bâcce, *Tedbirü'l- Mütevahhid Bireyin Felsefi Yetkinliği*, 90.

olarak ifade ettiği “ışıkla bir olan” insanın mertebesidir. Bu mertebede insan artık cismani ve cismani ile alakası olan ruhanilerle bağını tamamen koparmış ve en yetkin akla ilahi olana ulaşmıştır. O, bu ifadelerini Platon’un mağara alegorisinden yola çıkarak oluşturmuş ve kendi akıl mertebeleri ile Platon’un iyi ideasına ulaşma basamaklarını da kıyaslamıştır. İbn Bâcce’nin, Platon’un mağara alegorisini kendi felsefesi üzerinden yorumlarken yetkinlik aşamasında Platon’dan ayrı bir tasavvura sahip olduğunun farkına varılmaktadır. şöyle ki Platon; mağaradan çıkan ve ışığı gören insanı “iyiye ulaşan” mutluluğu elde eden filozof olarak adlandırmaktadır. Onun için bu aşama nihai olandır. İbn Bâcce, burada Platon’dan farklı düşündüğünü ifade etmektedir. Çünkü İbn Bâcce’ye göre ışığı gören insanlar bilim adamları mertebesinde olup henüz tam yetkinliğe sahip değillerdir. Yetkin bir filozof olabilmeleri için ulaşılması gereken bir mertebe daha bulunmaktadır. İbn Bâcce’ye göre bu mertebe de ışıkla bir olma, ışıkla aynileşme mertebesidir. İşte bu mertebede insan artık yetkin bir filozof olarak anılabilir. İbn Bâcce’ye göre bireyin yetkinleşip filozof olarak isimlendirilmesi için ise ışıkla/faal akılla bir olması gerekmektedir. Platon ise İbn Bâcce’nin bilim adamı olarak ifade ettiği; ışığı gören sınıfı yetkin filozof olarak adlandırmaktadır.²⁴⁴ İki düşünür arasında ayrılan ve farklı olan nokta, yetkin insanın bulunduğu aşama olarak ifade edilmektedir. İbn Bâcce, ışıkla bütünleşerek bir olmayı yetkinlik için şart koşmaktadır. Ona göre yetkin insan ışığı görenden ziyade ışıkla bütünleşendir. Platon için ise iyi ideası her şeyin üstündedir. Bu nedenle Platon’a göre yetkinlik ışığı görendedir. Bu nokta da yetkin insan sınıflandırmasında; İbn Bâcce’nin, Platon’dan ayrıldığı noktaya ışaret etmektedir.

²⁴⁴ İlyas Özdemir, “İbn Bâcce’de Düşünölür Nesneler ile Birleşmenin Basamakları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.25 (Bahar 2018): 57.

SONUÇ

Platon'un siyaset felsefesine yönelmesini hızlandıran olay hocası Sokrates'in vasıfsız yöneticiler tarafından haksız yere öldürülmesi olmuştur. Platon'a göre ahlaken ve ilmen üstün bir donanıma sahip olan Sokrates, toplumdan ayrı bir düşünceye sahip olması sebebiyle ölümle cezalandırılmıştır. Platon ve İbn Bâcce'nin siyaset felsefeleri bir bütün olarak göz önüne alındığında Sokrates, erdemsiz devlette mutluluğu özünde arayan bir nevâbit olarak örnek gösterilebilir. O halde Platon, erdemsiz devlet tarafından dışlanan erdemli insanın/Sokrates'in yaşantılarının canlı şahidi olmuş ve mutluluğun ancak erdemli devletle mümkün olacağı kanısına ulaşmıştır. O, bu minvalde eserini yazmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra o, siyaset felsefesini de bu doğrultuda temellendirmiştir. Benzer şekilde nevâbiti olumlu anlamıyla ilk kullanan İbn Bâcce ise kendisinden önce siyaset felsefesini inceleme fırsatı bulduğu Platon'un ideal devlet anlayışını yöneticilik yaptığı süreçte tecrübe etmiştir. İbn Bâcce'de bu tecrübe neticesinde ideal devleti kurmanın zorluğunu görmüş olacak ki mutluluğu mütevahhidde aramayı amaçlamıştır. O halde Platon ve İbn Bâcce bizâtihi tecrübeleri neticesinde siyaset felsefelerine yön vermiş ve nihai mutluluğu aramışlardır.

Ne var ki Platon'un, *Devlet* adlı eserini yazmasının üzerinden binlerce yıl geçmesine rağmen tarih sahnesinde hala tasavvur ettiği erdemli devletin izlerine günümüzde rastlanamamaktadır. Platon'un bu baş yapıtından esinlenerek onlarca düşünür eser vermiş ve bu konu hakkında eleştiriler veya yeni görüşler ortaya atmıştır. Platon'dan esinlenen bu düşünürlerden birisi de Batının ilk Müslüman filozofu İbn Bâcce'dir. İbn Bâcce, tarih sahnesindeki filozoflardan konuya farklı açıdan yaklaşmıştır. Platon'un *Devlet*'inden esinlenen İbn Bâcce'yi diğer filozoflardan farklı kılan nokta; idealist bir anlayış yerine rasyonel mutluluğun daha basit ve bireysel formunu yaşadığı dönemde tüm toplumların yönetim sistemi olan erdemsiz toplumlarda inşa etme gayretidir. İbn Bâcce, bireysel düşünme yetkinliğini yöntem olarak sunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Bâcce'nin bu konuya yeni bir soluk ve çözüm getirdiği bir gerçektir. İbn Bâcce, mutluluğa ulaşma yolunda daha uygulanabilir ve ekonomik bir yöntem geliştirmiştir.

Öte yandan ideal devlet için topluma bir düzen ve sistemin getirilmesinin gerekliliğini savunan Platon, halkın sınıflara ayrılmasını ve yöneticilerin yetkin hale

getirilmesinin de erdemli devletin inşasında bir zorunluluk olduğunu dile getirmektedir. Ona göre yetkinliğin temeli akıl ve bilgiden yani eğitimden geçmektedir. Bu sebeple insanların eğitimden geçerek ideal devlet düzeninin öğretilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu sebeple Platon felsefesinin en önemli noktasını oluşturan idealar üzerinden insanın yetkinliğini ifade etmiştir. Tüm bunlara ek olarak Platon'un mağara alegorisinden hareketle filozofun eğitiminde, daha sistematik ve hassas haliyle uygulaması onun meşakkatli bir yol izlediği görülmektedir.

Kuşkusuz hepimiz Platon'un tasvirlerinde hayalini kurduğumuz; haksızlığın ve adaletsizliğin olmadığı, kanunların ve nizamın hüküm sürdüğü, hastalığın asgari seviyeye indiği ve asıl mutluluğu milletçe ve nesillerimizle yakalayacağımız zamanları arzulamaktayız; fakat yaşanan toplum erdemden çok uzaksa ve bu toplumsal hareketi sağlama noktasında bir konsensus oluşturulamıyorsa ne yapacağız, mutluluğu sadece bir ütopya olarak mı ele alacağız? İbn Bâcce, işte tam da burada insanlığa net ve kesin bir şekilde mutluluğun reçetesini veremese de mutsuzluğu önleyici bir reçete hazırlar. Böylelikle erdemsiz şehirde yaşayan fakat erdemli ve mutlu bir yaşam sürmeyi arzulayan kişiyi önleyici hekimlik vazifesi ile kötülüklerden korumakta, güzel bir gelecek inşası için kendi dünyasını değiştirerek iç huzuru yakalama noktasında birtakım tedbirler sunmaktadır.

İbn Bâcce, bu felsefesinin temeline nevâbitleri bir diğer deyişle mütevvahhidi oturtmaktadır. Tıpkı Platon'un filozof krala yüklediği gibi İbn Bâcce'de yapıtının baş kahramanı mütevvahhide birtakım sorumluluklar ve görevler yüklemektedir. Bu nedenle eserimizde de nevâbit kavramının üzerinde durularak Platon ve İbn Bâcce'nin bu konudaki benzerlikleri ve farklılıklarını ele aldık.

Tezimizin ana konularından olan erdemli devlet ve mutluluk bahsi Platon ve İbn Bâcce'yi birçok düşüncede ortak paydada buluşturmaktadır. Bu filozofların insanın yetkinliğe ulaşabilmesi için nihai yetkinlik merhalelerinde farklılıklarının bulunduğu bilinse de belirli akli merhalelerden geçmesi gerektiği konusunda ortak paydada buluşmuşlardır. Dolayısıyla netice itibarıyla denilebilir ki izledikleri yöntemlerde farklılıklar olsa da en nihayetinde gayeleri ortaktır. Çalışmamızın son bölümünde de ele aldığımız üzere Platon ve İbn Bâcce'nin erdemli devlet tasavvurlarında; akıl, bilgi, nihai

mutluluk temelli düşünceleri arasında birbirine benzeyen ortak noktalar bulunduğu gibi bireysel mutluluk, nihai amaca eren/erecek bireyin eğitim programı vb. konularda da farklılıklar göze çarpmaktadır.

Sonuç olarak Platon da İbn Bâcce de erdemli şehrin gerçekleşmesinin çok zor hatta ütöpik olduğunun farkındadır fakat İbn Bâcce bu hususta daha gerçekçi bir yaklaşımda bulunarak erdemsiz şehirdeki erdemli insanın yani mütevahhidin mutluluğuna odaklanmıştır. Platon ise erdemli devletin ütöpik gözükmesi onu imkânsız kılmaz düşüncesiyle sadece ideal devletin oluşması adına kendini bu mücadeleye adanmıştır.

Bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda; İbn Bâcce, felsefesini mütevahhidin mutluluğuna onun tedbirine yöneltmiş, Platon da ideal devlet yöneticisinin/filozof kralın özellikleri ve eğitilmesi yönünde felsefi çalışmalarına ağırlık vermiştir.

KAYNAKÇA

- Akarsu Bedia, “erdem”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.
- Akarsu, Bedia. *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1998.
- Akbay, Yunus Emre. “İdealar Teorisi Bağlamında Platon’da Akıl İlkelerinin Analizi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.28 (Mart 2017): 133-155
- Akdoğan, Ali. “Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü ve İslam Medeniyeti”, *Dini Araştırmalar* 11, S.11 (Güz 2008): 87-106.
- Aktan, Coşkun Can. “Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1, S.1 (Haziran 2009): 38-59.
- Akyol, Aygün. “Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim -Tedbîru’l Mütevahhid Merkezli Bir İnceleme”, içinde *Tedbîru’l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Albayrak, Mevlüt. “Kendi Yurdunda Yabancı Olmak! Adası Olmadan Yaşamak”, *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, S.38 (Haziran 2022): 1-20.
- Arıcı, Handan Yalvaç. “Mutluluk Tarihi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S.9 (Haziran 2020): 217-243.
- Arıkan, Seda. “Türkçede İkili Karşıtlık Kavramları Olarak “Erdem ve Kusur”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7, S.1 (Mart 2018): 592-606.
- Aristoteles. *Nikhomakhos’a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Armstrong, Walter Sinnott. *Tanrısız Ahlak*. çev. Attila Tuygan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Aydın, Fatih. “Teleolojik Ahlak Anlayışlarında Mutluluğa Ulaşmada Ahlaki Değerlerin Yeri”, *Asya Öğretim Dergisi* 2, S.2 (Ocak 2014): 52-59.
- Aydın, Metin. “Tanrı’ya İnanmayan Mutlu Olamaz Mı? Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.74 (Güz 2021): 199-227.
- Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C.19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, 348.
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversite İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Bircan, Hasan Hüseyin. “Ahlak: Mutluluk ve Erdem.” içinde *İslam Felsefesi Tarih ve*

- Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Bozkurt, Erkan. “Platon'un Bölünmüş Çizgi Benzetmesi ve Optik Üzerine”, *Uşak Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.28 (Aralık 2019): 293-304.
- Bulut, Halil İbrahim. “Semavi Dinlerin Ortak Ahlak İlkeleri Ya Da Evrensel Değerler”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, S.1 (Mayıs 2015): 65-81.
- Büyükdüvenci, Sabri. “Aristoteles'te Mutluluk Kavramı”, *Felsefe Dünyası*, S.9 (Ekim 1993): 41-45.
- Can, Mücella. “Platon'un Düşüncesinde Ahlaki Değerlerin Ruhla Olan İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.61 (Kasım 2018): 133-144.
- Ceran, Ömer. “Kriz Dönemi Felsefelerinde Antroposantrik Yaklaşım İbn Bâcce ve Levinas Örnekler”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.75 (Yaz 2022): 384-399.
- Chamdor, Albert. *Mısır'ın Ölüler Kitabı*. çev. Suat Tahsuğ. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1984.
- Çağrııcı, Mustafa. “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.12, İsam Yayınları, İstanbul 1995, 268-271.
- Çağrııcı, Mustafa. “Saadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.35, İsam Yayınları, İstanbul 2008, 319-322.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Demirkol, Murat. “İslam Ahlak Felsefesinde Erdem Kavramı”, *International Journal of Science Culture and Sport*, S.1 (2014, Temmuz): 266-283.
- Doğan, Özgür. Saadet “Batı Metafiziğinin Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri”, *FE Dergi*, S.1 (Haziran 2021): 144-154.
- Dunlop, D.M. “İbn Bâcce'nin Felsefesi Öncüleri ve Çağdaşları”, çev. Bayram Tamtürk, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.45 (Ocak 2018): 161-180.
- Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk: Ahlak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ayda Yörükan ve Turhan Yörükan. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1997.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Erdem”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C.2, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 64.

- İbiş, Fatih. “Nevâbitten Bir Mütakellim: Dırâr b. Amr- Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”, *Kader* 19, S.2 (Aralık 2021): 494-521.
- İbn Bâcce. *Kitâbu'n Nefs*. çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İbn Bâcce. *Tedbîru 'l- Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*. çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- İbn Bâcce. *Tedbîru 'l- Mütevahhid Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği*. çev. İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Bâcce, “Tedbîru 'l- Mütevahhid” içinde *Resâ 'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, ed. Mâcîr Fahrî, Beyrut: Opera Metaphysica, 1968.
- İbn Sina. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2001.
- İbn Sina ve İbn Tufeyl. *Hay b. Yakzan Üzerine*. çev. Ahmet Özalp. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Karakaya Mehmet, "Farâbi'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit", *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.68 (Kış 2018): 135-156.
- Karataş, Meryem, “Dünya Dinlerinde Ahlak”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* C3, S.2 (Aralık 2018): 290-298.
- Kaya, Bayram. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Ceylan Yayınları, 2018.
- Kerimoğlu, Özkan. “Farabi, Nasruddin Et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.23 (Ocak 2023): 130-162.
- Koca, Suat. “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57, S.2 (Ağustos 2016): 121-136.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *Divan Dergisi*, S.1 (Ocak 1996): 45-65.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te.” içinde *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce.” içinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İsrakîlî(leşmesi)ği*, ed. Bayram Ali Çetinkaya ve Eyüp Bekiryazıcı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015
- Köylü, Mustafa ve Koç, Ahmet. “İbn Miskeveyh” içinde *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Hasan Lütfi Ramazanoğlu, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server Yayınları, 2019.
- Masumî, Sahgir Hasan. “Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce”, çev. Bayram Tamtürk, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7, S.13 (Haziran 2020): 291-306.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc b. Müslim el Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Müessesetü İzziddîn, b.y. 1987.
- Ocak, Hasan. “Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlk Çağ'dan Orta Çağ'a Evrimi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.11 (Bahar 2011): 79-101.
- Özcan, Şevket, “Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğerkâmlık”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7, S.1 (Ocak 2018): 285-308.
- Özdemir, İlyas. “İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı.” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2015.
- Özdemir İlyas. “Giriş: İbn Bâcce ve Tedbîrî'l- Mütevahhid” içinde *Tedbîrî'l Mütevahhid Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, çev. İlyas Özdemir, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Özgen, Mehmet Kasım. “Klasik Türk Düşüncesinde Hikmet ve Erdem Anlayışı”, *Bilimname*, S.1 (Bahar 2020): 835-862.
- Peters Francis, “eudaimonia”, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004.
- Peters Francis, “arete”, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cingöz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Platon. *Gorgias*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Kratylos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Küçük Hippias*. çev. Furkan Akderin İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Sofist*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Şölen*. çev. Cüneyt Çetinkaya. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2013.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Ari Çokana. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Ruhi, Mehmet, Emin “Platon'un Devletin Kökenine İlişkin Görüşü ve Yansımaları”,

- Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1, S.1-2 (Mayıs 2005): 241-276.
- Saruhan, Müfit Selim. “İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme”,
Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 9, S.3 (Nisan 2009): 71-86.
- Tahiroğlu, Bülent. “Platon'un Hukuk Anlayışı”, *İstanbul Hukuk Mecmuası* 36,
S.1-4 (Ağustos 2011): 349-370.
- Tamtürk, Bayram. *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Tıraşçı, Mehmet. “İbn Bâcce ve Mûsikî”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*,
S.32 (Aralık 2018): 317-327.
- Turan, Ramazan, “İbn Sînâ Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet ve Sosyal Yansımaları” *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 8, S.16 (Güz 2020): 394-413.
- Tûsî Nasîruddîn, *Ahlakı-ı Nasırı*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Umut, Hatice. “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü.”,
Dîvân Dergi, S. 27 (Aralık 2009): 119-144.
- Uyanık Mevlüt. “İslam Felsefesinde ‘Bireysel Yönetim’ ve ‘Bireysel Ahlak’ Tasavvuru -İbn Bâcce'nin Kitâbu Tedbîrî'l-Mütevahhid Bağlamında Bir Okuma-.” içinde *Tedbîru'l Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Üzüm, İlyas. “Nâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C.32, TDV Yayınları, Ankara 2006, 263-264.
- Vatandaş, Saniye. “Felsefenin Kadim Bir Konusu Olarak Ahlâk ve Ahlaki Eylemin Amacı Olarak ‘Mutluluk’”, *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, S.7 (Temmuz 2017): 1-9.
- Yeşilçayır, Celal. “Thomas Hobbes'un Geleneksel Siyaset Felsefesine Karşı Çıkışı”, *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.2 (Bahar 2014): 62-72.
- Yıldız, Mustafa. “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”, *Felsefe Dünyası*, S.55 (Ocak 2012): 99-126.