

İDEAL DEVLETİN BOZULMASI: PLATON, İBN RÜŞD ve İBN HALDÛN*

Majid FAKHRY**
Çev.: Ali Kürşat TURGUT***

-I-

İdeal devlet, gözlem veya tümevarım yoluyla ulaşılan tecrübî bir kavram değildir. İnsanlık tarihi boyunca siyasi hayatın yalın gerçekleri, yöneten ve yönetilenlerin en mütevazı beklentilere ulaşma hataları, geçici olmakla birlikte, ahlaki ve siyasi mükemmellik idealine yönelik muhtemel teşebbüsün aleyhine oldu. Bununla beraber insan fitratında ideali aramaya yönelik inkâr edilemez bir arzu vardır ve bu yüzden ideal bir devlet kavramının gerçekten nasıl ortaya çıkacağını araştırmak için söz konusu arzuyu (dikkate almak) faydalı olabilir. Bunu insan fitratının bir arzusu olarak tanımlamak, açık bir şekilde şu soruya cevap vermekten kaçınmak demektir. Bu soru şu şekilde sorulabilir: Bu arzu nasıl ortaya çıkmaktadır? Herhâlükârda, ideal bir devletin gerçekten neye benzeyeceğinin hayali veya zihinsel bir kavrayışa sahip olması gerekir. Ben bu hayali şeye “ütopik” diyecek ve bütün ütopyacılığın babasının aslında Atinalı Platon (432-348 B.C.)

* Bu makalenin orijinali, editörlüğünü George N. Atiyeh ve İbrahim M. Oweiss'in yaptığı *Arab Civilization: Challenge and Response* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1988) adlı eserde 88-97 sayfaları arasında yayınlanmıştı. Yayıncının nazik izniyle tekrar basıldı.

Tarafımızdan çevirisi yapılan bu makalenin orjinal metni, *Philosophy, Dogma and Impact of Greek Thought in Islam*, (ed.: Majid Fakhry), Variorum 1994 adlı eserde 'The Devolution of Perfect State: Plato, Ibn Rushd and Ibn Khaldun' başlığıyla 88-97 sayfaları arasında yer almaktadır.

** Prof.Dr., Georgetown Üniversitesi emekli öğretim üyesi. Macid Fahri, İslam felsefesi ve kelâmı alanında pek çok eseri bulunan bir düşünürdür.

*** Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, akursat01@hotmail.com

olduğunu iddia edeceğim. Hiçbir filozof, ideal kavramıyla, sadece dünyevi varlığından önce ruha ait olan bir var olma biçimi olarak değil, aynı zamanda ilk örnek (arketip-prototip) veya ideallerin, ki bunlar Platon için gerçeğin mutlak maddesini oluşturur, bütün sistemine bağlı şey olarak da bu derece ilgilenmedi.

Platon'dan önce, Yunan şairleri, özellikle *Homeros* ve *Hesiodos*, tanrıları bir varlık tipini çağrıştırır tarzda tasvir etmişlerdi, fakat bu var olma biçimi, Platon'un anlayışında ahlaki yönden ideal varlık olmaktan çok uzaktı. Bundan dolayı filozofun *the Republic* (Devlet-Cumhuriyet)¹ adlı eserinde onun, bu şairlerin tanrılar için utanç verici ve ahlaksız davranışlar atfetmeleri veya tanrıların yeteneklerinin, sihirbazlar gibi, değişik şekillerde tezahür ettiğine dair ithamlarına şiddetli eleştiriler getirmişti. Platon, meseleyi şu şekilde ele alır:

“Tanrısal mahiyet, her yönden ideal olmalıdır ve bu yüzden o, değişime maruz kalacak en son şey olabilir.”²

228 | db

Kitab-ı Mukaddes geleneğinde ki Kur'an'da da devam ettirilmişti, Tanrı'nın aşkınlığı kavramı, O'nun keyfiyetsiz mükemmelliğini temin etmişti. (Yani Tanrı, Homeros'un tanrılarının ara sıra yapmış olduğu hataların/sapkınlıkların bazısının, kiskançlığın, kin veya partizanlık gibi şeylerin, burada biz bunlarla meşgul olmayacağız, suçlusudur. Bu aşkın Tanrı'nın idealliği, onun sevdiği kulu olan Âdem'in idealliği aşamasını ki o, Tanrı'nın suretinden yaratılmıştır, en azından onun Cennet'ten kovulması zamanına kadar, meydana getirir.

Biz ideallik kavramının Platonik temelini felsefi, İncille ilgili yönünü de teolojik olarak adlandırabiliriz. Bu iki kavram, sadece bir tanesinin olması gerektiğini asla göstermez, ancak onlar, bu çalışmanın gayeleri için çok önemlidir. İbn Ruşd'e (ö. 1198) göre, ideal devletin temeli, ileride göreceğimiz gibi, kısmen felsefi veya Platonik, kısmen de teolojik veya İslami'dir. Hâlbuki İbn Haldûn için bu konu, tamamen teolojik veya İslami'dir.

¹ Plato'nun bu eseri, Türkçe'ye *Devlet* veya *Cumhuriyet* şeklinde çevrilmiştir. Biz bu makalede sadece eserin orjinal adı olan *the Republic*'i tercüme etmeden olduğu gibi kullanacağız. (çev.)

² Plato, *Republic* II. 380. (London: Oxford Universty Press, 1966). Platon'un şairlere karşı eleştirileri için bkz.: 376.dipnot ve diğer yerler.

-II-

Bununla beraber bu husus, benim bu yazıda ele alacağım anlamıyla ideal devlet kavramının anlamıyla ilgili değildir, daha ziyade onun yozlaşması veya aşamalı olarak İdeal devletin yıkılış süreci ve bu sürece katkıda bulunan temel kuvvetlerle ilgilidir. Platon, bu hususa tekrar geri dönecektir, *the Republic* adlı eserinin VIII. kitabında, ideal veya aristokrat devletin, değiştirilemez güçlerin baskısı altında ilk önce timokratik, daha sonra oligarşik, demokratik ve sonunda da despotik şekiller halinde nasıl bozulduğunu tasvir etmişti.³ Ona göre bu bozulmaya sebep olan, kısmen değişimin veya değişkenliğin evrensel kanunundan kaynaklanan *kozmetik* ve kısmen de yetiştirilmesinden sorumlu olan gardiyanların (bekçilerin) değişimin doğru zamanlarını belirleme konusundaki hatalarından kaynaklanan *genetik* güçlerdir.⁴

Platon'un iddia ettiği şey, idealden aşağı yapısal formlara intikalin temelinde, siyasi birliğin bozulması ve sivil anlaşmazlıkların artması vardır. Buna, üsttekilerin doyumsuz şehvet derecesindeki elde etme arzuları da eşlik etmektedir. Timokraside, askeri erdemler geliştirilir veya takdir edilir, hâlbuki oligarşide, ilkeye hükmeden paraya olan aşırı sevgi vardır. Bu tutku, sonunda devletin ikiye ayrılmasına neden olur: zenginlik ve fakirlik şehri. Bu ikisi devamlı biri diğerinin aleyhinde olma durumu gösterir. Zenginler, faiz ve hileli yollarla daha zengin olur ve “beden ve aklın aşırı tembelliğiyle” zayıflatılırken, fakirler onların çokluğu ve kabalığı sebebiyle kendilerinin önemini ve gücünün birdenbire farkına varırlar. “Uzan ve bronzlaş”, onlar, düşmanlarının zengin olduğu çıkarımında bulunurlar. Çünkü onlar, kendilerinden korkarlar ve sonuçta düşmanlarına karşı ayağa kalkar, gücü ele geçirir ve mülkü ve görevi bütün vatandaşlar arasında kurayla eşit bir şekilde dağıtırlar. Ayrıca, onlar herkese özgürlük vaat ederler. Böylece Platon'a göre, idarenin üçüncü yozlaşma şekli, demokrasi, meydana gelir.⁵ Sonuç olarak, demokrasinin kaçınılmaz olarak ürettiği genel kanunsuzluk, despotizme veya gücün bir demagog tarafından, ki bu kişi temelde

³ Bkz.: Plato, *a.g.e.*, 544.dipnot.

⁴ Plato, *a.g.e.*, 546.

⁵ Plato, *a.g.e.*, 555.dipnot.

kendilerinin kurtarıcısı olarak kalabalıklar tarafından alkışlanır, daha sonra onların zalimi olur, tekelleşmesine neden olacaktır.⁶

-III-

Bu yazıdaki asıl amacım, hem İbn Ruşd'ün, onun Plato'nun *Devlet (the Republic)* adlı eserine yazdığı şerhinde, İbranice ve Latince (ve şu anda iki İngilizce çevirileri)⁷ mevcuttur, hem de İbn Haldûn'un, onun *Mukaddime*'sindeki (*Prolegomena*)⁸ siyasetle ilgili bölümlerinde, İdeal devletin bozulması konusundaki açıklamalarında, ki bu, İbn Ruşd tarafından aristokratik krallık veya Kanuna bağlı devlet, diğer yandan İbn Haldûn tarafından da İslami halifelik olarak nitelendirilmiştir, Platon'un *the Republic* adlı eserine bağlı olduklarıdır.

Buna devam etmeden önce, bir kelimenin açıklanması gerekir. Büyük Aristo şarihi, İbn Ruşd, neden Aristo'nun *Politics* adlı eserinin yerine Plato'nun *the Republic*'ine bir şerh (veya daha ziyade başka kelimelerle yorumlama denilebilir) yazmayı tercih etmişti. Bunun sebebi, yazı tarihindeki tuhaf kazalardan biridir; Aristo'nun tek önemli çalışması olan *the Politics* adlı eserin klasik dönemde Arapça'ya çevrilmemiş olmasıdır. (Aslında, bu eser ilk önce 1957 yılında Augustine Barbara tarafından Yunanca'dan terceme edilmişti). Bu gerçeğin farkındaymış gibi görünmeyen İbn Ruşd, Platon'un *Politics (siyāsah)* adlı eserine yazdığı şerhin önsözünde bu hususu basit bir şekilde şöyle ifade eder: "çünkü Aristo'nun yönetime dair kitabı, henüz elimize geçmemiştir."⁹

Tamamen bunun üzerinde durmayacağız, fakat sadece İbn Ruşd'ün İdeal devletin dört yozlaşma şekline dönüşü üzerindeki yorumları ve İbn Haldûn'un İdeal devletin geçirdiği aşamalarla ilgili açıklamalarında şüphesiz bu yorumlardan etkilendiği üzerinde duracağım. Onun yorumlarında İbn Ruşd'ün genel olarak Platon'u oldukça yakından takibe meyilli olduğunu, fakat onun

⁶ Plato, *a.g.e.*, 563.dipnot.

⁷ Bkz.: E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956, 1966 ve 1969); ve Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1974).

⁸ Bkz.: İbn Haldûn, *al-Muqaddimah* (Beirut, t.y.), pp. 154-225; Krş.: *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal, N. J. Dawood tarafından kısaltılmış ve düzenlenmiştir (Princeton: Princeton University Press, 1967), ss. 123-66. Bundan sonra F. Rosenthal şeklinde zikredilecek.

⁹ Lerner, *Averroes*, s. 4.

çıkarımlarını 11 ve 12. Yüzyıl boyunca Endülüs'teki siyasi duruma uygulamada bazen Platon'dan ayrılmaktadır.

Platon gibi İbn Ruşd de, daha önce zikredildiği üzere, timokrasinin yükselişine sebebiyet veren, neredeyse kaçınılması mümkün olmayan kozmik ve genetik faktörlerin bir sonucu olan ideal devletin dönüşümünü kabul eder. Timokrazi ise, devlet veya idarecilerinin gaye olarak şerefi (honor) hikmete önceledikleri bir idare şeklidir.¹⁰ Bu noktada devletin yozlaşması, tam değildir, çünkü şeref, hikmete en yakın şey ve onun bir gölgesidir. Bununla birlikte timokrazi, onunla daha ileri düzeydeki yozlaşmanın tohumlarını taşır: İlk olarak oligarşide ki bu idare şeklinde para hırsı egemendir; ikinci olarak demokraside ki bunda hürriyete olan tutku hâkimdir ve son olarak da despotizmde ki bunda da güce olan tutku, yönetimin ilkesi durumundadır.

Bütün bu dönüşümlerde, İbn Ruşd'e göre en kötü rolü oynayan şey zenginliktir. Timokratik idareci başlangıçta aşırı derecede para hırsıyla hareket etmez, fakat o yaşlandıkça onun doğası (nature) bozulur ve onun paraya olan tutkusu günden güne büyür.¹¹ Bu tutku şiddetlendiğinde, yönetici ve onun yandaşları "dirhem ve dinarı utanç verici bir şerefle uzlaştırır", ve güçlünün idaresi yerini zengininin idaresine bırakır. Daha sonra oligarşi demokrasie dönüşür. Çünkü zenginler, demokrasinin ayırt edici özelliği olan hürriyet ve eşitlik gibi iki ilkeye uygun olarak gençlere onları özgür biçimde memnun edecek tarzda para harcamaya teşvike yönelirler. Onların sayısal gücünün hissedilmesinin ardından, fakirler arılar gibi, zenginlerin aleyhine dönerler; yabancısı ve yağmacıların onlara yardımıyla zenginlerin zenginliklerini talan ederler ve idarenin kontrolünü ele geçirirler.¹²

Hem Platon hem de İbn Ruşd'e göre demokrasi, çeşitli özellikleri barındıran yapısı yüzünden idarenin herhangi bir şeklini üretebilmesine rağmen, onun doğal çocuğu despotizmdir.¹³ On-

¹⁰ A. g. e., ss. 117.dipnot; Krş.: *Republic*, 548.

¹¹ Lerner, *Averroes*, s. 119.

¹² A. g. e., s. 126.dipnot; Krş.: *Republic*, 556.

¹³ Platon ve İbn Ruşd'ün yüzyıllar öncesinde demokrasi konusundaki bu yaklaşımlarının tezahürlerini günümüzde çok açık bir şekilde görmekteyiz. Demokratik söylem ve hareketler adına dünyanın değişik bölgelerinde zulme maruz kalan insanlara ve hakları çiğnenen masumlara şahit olmaktadır. Bu da bütün bunların demokrasinin özgürlüğe ve eşitliğe yapmış olduğu aşırı vurgudan mı kaynaklanıyor? sorusunu akıllara getirmektedir. (çevirenin notu).

ların aşırı özgürlük tutkusunda, insanlar özellikle varlıklı sınıf, onların şampiyonu olan popüler bir kahramana dönüşür. Bunun yanında, idareci, insanlara hizmet yerine kendisine hizmet eder; o, elindeki güce odaklanır ve toplumu emri altına çalışır ve onları zenginliğiyle talan eder. Burada yine despot, “ahlaksız yabancılar”, kendi korumaları veya uşakları gibi, dayanmak, daha fazla güvenmediği kendi vatandaşlarını dışlamak için böyle davranmayı kaçınılmaz görür. İbn Haldûn’un daha sonra siyaset teorisinin merkezine yerleştirdiği asabiyyet veya dayanışma irtibatına bir referans olarak alacağım şeyde, İbn Ruşd şunu iddia ediyor: Despot, iktidara geldiğinde, aslında kendisini idareci olarak atadığı “birliğin” (association) aleyhinde anlaşmaya başlayacaktır. Bu “birlik”, ihanete uğramış duygusuyla, despota karşı isyan eder ve onlar onu iktidardan uzaklaştıramadıklarında, despotun onlar üzerindeki kontrolünün süresini sadece uzatır.¹⁴ İbn Ruşd’e göre, demokrasinin tiranlığa dönüşmesinin bu çeşidi, aslında 1106’dan sonra Kordoba (Cordova)’da meydana geldi. Berberi lider Yusuf b. Taşfin (1061-1106) tarafından kurulan Murabitlar hanedanı, temelde iyilikseverdi, fakat daha sonra onun ardından gelen idarecilerin altında bu hanedan tiranlığa dönüştü. Başlangıçta, onun yönetimi döneminde, bu hanedanın saltanatı, dini kurallara dayanmaktaydı; fakat oğlu Ali (1106-43) zamanında, bu saltanat bir timokrazi oldu. Daha sonra torun Taşfin (1143-46) zamanında ise bu, “hedonistik” (zevke dayanan) demokrasi oldu ve sonunda bu saltanat, tiranlık içinde parçalanıp yok oldu.¹⁵ İbn Ruşd, bu talihsiz gelişmenin tarihini kabaca Muvahhidlerin ki onlar 1147’de Murabitlar’ın yerine geçtiler ve İbn Ruşd’ün yıldızı onların idaresi döneminde parlamıştı, saltanat yılı olan 540/1145’i vermektedir.¹⁶

-IV-

İbn Haldûn, büyük bir ihtimalle İbn Ruşd’ün *the Republic*’e yaptığı şerhi¹⁷ biliyordu. Bir gelenek, İbn Ruşd’ün çalışmalarının özetini yazmayı ona atfeder.¹⁸ Bu bölümde İbn Haldûn’un devle-

¹⁴ Lerner, *Averroes*, s. 135.

¹⁵ A.g.e., ss. 125, 133.

¹⁶ Krş.: a.g.e., s. 133.

¹⁷ İbn Ruşd, Platon’un *the Republic* adlı eserine *Telhîsu’s-siyâse li Eflâtûn* ismiyle bir şerh yazmıştır. (çev.)

¹⁸ Bu konudaki referanslar için bkz.: M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), s. 324 ve notlar.

tin dönüşümü mefhumunu ve onun nihai bozulması hakkındaki (görüşlerinin) İbn Ruşd'ün analizlerinden doğrudan ve Platon'unkilerden de dolaylı olarak etkilendiğini göstermeyi ümit ediyorum. Özellikle, devletin içinden geçtiği 5 aşamayı ve bu bozuluşu belirleyen faktörleri, tam olmasa da, İbn Haldûn ve İbn Ruşd'ün görüşleri arasındaki benzerlikleri de (göstermeye çalışacağım).

İbn Haldûn, öncelikle idareyi ikiye ayırır: Birisi; “âlimler, devletin ileri gelenleri ve ferasetli unsurları tarafından yürürlüğe konan hukuka dayalı “rasyonel” idare. Diğeri ise, Tanrı'nın kanun yapıcı (Hz. Peygamber) ki o, kanunları tanımlar ve yürürlüğe koyar, tarafından meydana getirilen kanuna dayalı “dini” idare.¹⁹ “Dini” idare İbn Haldûn tarafından, insanın hem bu dünyada hem de öbür dünyada huzuruna hizmet eden halife ile özdeşleştirilir. Burada dini idarenin, “doğal krallık”la özdeşleştirilen “rasyonel” idareye açıkça bir üstünlüğü vardır. İdeal halife rejimi, Hz. Peygamber'in ölümüyle (632) başlayıp, İbn Haldûn'a göre, Muaviye (661-80) ve onun hemen ardından gelenler ve Harun Reşid (786-809) ve onun ardından gelenelerin saltanatına kadar olan Abbasi halifelerinin ilk grubuna kadar süren dönemdir. Bundan sonra ise, “halifenin temel sıfatları yok olmuş ve sadece ismi kalmıştı, bütün mesele sadece krallıktı”.²⁰ Bu dönüşümün sebeplerini açıklamada, İbn Haldûn açıkça şu iki hususu zikreder: a) Hâkimiyet ve kontrolü ele geçirme aracı olarak kullanılan güçteki yöntem, b) Lüks peşinde koşma ve bedeninin zevklerine dalma.

Bunların aksine İbn Ruşd, geleneksel halifelerin (Raşid Halifeler- 632-61) “erdemli yönetimi” ile timokrasi arasında ki bozulmuş idarenin ilk şekli, özellikle Emeviler döneminin (661-750) başlangıcıdır, olan timokrasi arasında bir sınır çizmektedir. Bu ilk dönem boyunca, İbn Ruşd'e göre, Araplar “erdemli idareyi taklit ettiler” (Platon'un aristokratik krallığı). “Daha sonra onlar, Muaviye döneminde²¹, ki Muaviye, bu hanedanlığın kurucusudur, timokratlığa dönüştürüldü”. İbn Ruşd'ün varsayımlarını kabul etmiş görünen İbn Haldûn, Muaviye ve onun ardından Abdülmelik'in idaresine kadar (685-705) gelen idarecileri suçsuz

¹⁹ İbn Khaldun, *al-Muqaddimah*, s. 190; Krş.: F. Rosenthal, ss. 154, 256.dipnot.

²⁰ *al-Muqaddimah*, s. 208; Krş.: F. Rosenthal, ss. 165.dipnot.

²¹ Lerner, *Averroes*, s. 121.

göstermeye çalışmaktadır. O, Muaviye'nin dördüncü halife Ali'ye karşı olmadığını, "doğruyu araştırdığını, fakat hataya düştüğünü" iddia etmektedir.²²

-V-

İbn Haldûn'un, İbn Ruşd'ün devletin dönüşme teorisine bağlılığıyla ilgili daha canlı bir örnek, devletin nihai çözülüşünden önce, onun meşhur devletin içinden geçtiği 5 aşama teorisidir.²³ O, İbn Ruşd gibi, bu konuya idarecinin otoritesini sağlamlaştırmaya meyilli birbirne bağlı bir aşamayla başlar. İbn Haldûn bunu "amaca ulaşma ve rakipleri ve isyankârları kontrol altına alma aşaması" şeklinde tanımlar. Bu aşama süresince, idareci devlet idaresinin avantaj ve ayrıcalıkları halkına eşit olarak paylaşır, aslında kabile dayanışması (*asabiyye*) ilkesinin zoruyla kendi yakınlarını da (idareye) alır. Bu ilke bir müddet sonra, idarecinin halkın üzerinde hâkimiyet kurarken ve onları siyasi ve askeri zaferin meyvelerini kendisiyle paylaşmasını engellerken paramparça edilir. Tahtını korumak için, artık yakınlarının desteğine dayanmaz, fakat yabancılara (*mevâlî*) ve kendilerine şeref, ayrıcalık ve zenginlik dağıttığı paralı askerlere güvenmelidir.²⁴ Böylece, bir "timokratik" rejimden, devlet çok geçmeden oligarşiye ve daha sonra tiranlığa geçmektedir. Devletin nihai çöküşü, ak-raba ve zenginlik istikrarı döneminin ardından gelen zamandır. İdareci, kendisinin ve uşaklarının arzularını tatmin etmede halkın servetini saçıp savurmaya başlar. Bu uşaklar, çok geçmeden rahat yaşam ve lüks tarafından çökertilir ve artık hizmet etmek üzere planlanmış kimseler ona hizmet edemezler. İbn Haldûn, bozulmanın bu son aşamasını, devletin muhtemelen iyileşemeyeceği "devasız hastalığa" yakalanmış bir şekilde yaşlanma olarak tasvir eder.²⁵

²² İbn Khaldun, *al-Muqaddimah*, s. 205; Krş.: F. Rosenthal, s. 164.

²³ *al-Muqaddimah*, ss. 175.dipnot; Krş.: F. Rosenthal, ss. 141.dipnot. Devletin içinden geçtiği 5 aşama İbn Haldûn tarafından şu şekilde verilmektedir: *İlki*, amaca ulaşma ve rakipleri ve isyankarları kontrol altına alma; *ikincisi*, yakınlarına idarede paye verme ve gücü tekeline alma; *üçüncüsü*, otoritenin getirdiği kazanımları elde etmede tembellik ve sakinlik; dördüncüsü, rahatlık ve barış; beşincisi, bir kimsenin ve onun uşaklarının arzularını tatmin ederken yaptığı aşırı ve müsrifçe harcamalar.

²⁴ *A.g.e.*, s. 183; Krş.: ss. 175.dipnot ve F. Rosenthal, ss. 141, 135.

²⁵ İbn Khaldun, *al-Muqaddimah*, s. 176; Krş.: F. Rosenthal, s. 142.

-VI-

Bu noktada, İbn Haldûn'un Platon-Aristocu anlayıştan birçok yönden ayrılmış görüldüğünün farkedilmesi gerekir. Ona göre, İdeal veya ilahi olarak tesis edilmiş devlet olan teokrazi; İbn Haldun'un "doğal krallık" olarak takdim ettiği timokrasiden sonra gelir. Timokrazi, daha sonra oligarşiye dâhil olur ve ondan sonra da demokrasiye dâhil olmadan tamamıyla tiranlığa (zalim idare) geçer. Platon, *the Republic*'in VIII. 562D'de demokrasiyi onun zorunlu selefi saymaktadır. Bununla birlikte Platon'un daha önce tamamen kazara açıkça ifade ettiği; "demokrasi, her türün bir örneğini içerecek kadar mutlak özgürdür" sözü dikkate değerdir. Çünkü bir devlet kurucusunun "ilk önce bu anayasalar pazarını ziyaret edip ve sevdiği en iyi modeli tercih etmesi" gerekir.²⁶ Başka bir ifadeyle, demokrasi, herhangi bir anayasa türünün büyümesi için, sadece tiranlık için değil, verimli bir yer olarak düşünülebilir. Bu tutarsızlığın belki farkında olarak, İbn Rüşd daha az dogmatiktir. O, "demokratik şehirler" hakkında, "çoğunlukla tiranlığa ve tiran (zalim) şehirlere dönüştüğünü" yazar.²⁷ Anayasanın herhangi bir çeşidi, aslında İdeal (veya faziletli) şehir bile demokrasiden neş'et edebilir, çünkü onların hepsi, İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi, potansiyel olarak onun içinde vardır.²⁸ Demokrasinin selefine gelince ki Platon demokrasiyi oligarşi olarak nitelemişti, İbn Rüşd burada da Platon'la farklı düşünmektedir. Çünkü ona göre demokrasi, Fârâbî (ö. 950) tarafından başlatılan Arap siyasi geleneğindeki bir devleti ifade eden, "zorunlu şehirden (*el-medinetü'z-zarûrî*)" neş'et eder. Zaten o, siyasi yapının ilk şeklidir. Bu "zorunlu şehir", doğal olarak meydana gelen ilk idare şeklidir ve ondan demokrasi ve diğer idare şekilleri gelişir.²⁹ Doğru ahlak ve siyaset ilişkilerini, özellikle adalet, belirleme ve devletin faziletli bölümlerini birlikte düşünme konusuyla daha fazla ilgilenen Platon, "zorunlu şehri" tamamıyla göz ardı etmedi. *The Republic*'te devletin oluşumuyla ilgili açıklamalarının başında Platon, siyasi birliğe neden olan temel ekonomik ve sosyal ihtiyaçları tanımlar.³⁰ Bununla birlikte onun bu ihtiyaçlar konusundaki düşünceleri, ayrıntılı değildir ve

²⁶ *Republic*, 557C.

²⁷ Lerner, *Averroes*, s. 130.

²⁸ *A.g.e.*, s. 128.

²⁹ *A.g.e.*

³⁰ *Republic*, 369-71.

bu yüzden o, zorunlu şehri, 5 genel idare şekilleri arasında saymaz. Bu beş tip, onun anayasal teorisinin özünü oluşturur. Zorunlu şehrin bunlar arasında sayılmamasından ileri gelen boşluk, Arap geleneğinde Fârâbî tarafından doldurulmuş olup, İbn Ruşd de bu konuda onu takip etmektedir. Bu 13.yy filozofuna göre, “zorunlu şehir”, “yönetim, sürüyü gözetme ve hatta üçkâğıtçılık gibi vasıtalarla vücudun ayakta kalması için” gerekli olan her şeyin ortaklaşa uyumuyla şekillendirilir.³¹

-VII-

Zorunlu şehirden demokratik ve daha sonra, Fârâbî ve İbn Ruşd tarafından tanımlandığı gibi, diğer anayasal şekillerinden bu geçişi devletin “evrimi” veya yukarıya doğru hareket şeklinde adlandıracağım. Bu makale, her halukarda, devletin bozulmasını veya onun aşağısındaki hareketi ve bu bozulmayla ilgili İbn Ruşd ve İbn Haldûn tarafından yapılan açıklamalar arasındaki paralellikleri ele almayı amaçlamıştı. Bunlar şimdi aşağıdaki gibi özetlenebilir:

236 | db

Her iki yazara göre, devletin bozulması zirvede, yöneticinin despotik politikalarının meydana getirdiği siyasi bölünmenin bir sonucu olarak başlar. Devletin bu durumda uyumlu siyasi bir sistemden, çekişmelerle acı verici bir sisteme geçmiş olur. Halkının sadakati ve desteğinden hoşlanan idareci yönetiminde bir arada tutulan devletin birliği, böylelikle bozulur ve devlet, tedrici bozulma sürecine girer. Platon’a göre de “devrim, idare sınıfındaki iç çekişmelerin meydana gelmesiyle başlar. Anayasa, küçük şeyler hariç, uzun bir süre bozulamaz, çünkü bu sınıf aynı fikirdedir.”³²

Devletin bozulmasının özel bir nedeni, para hırsıdır. Platon’u yorumlayan İbn Ruşd şöyle diyor:

Şimdi bu lordluk (timokrazi), Platon’un iddia ettiği üzere faziletli şehrin dönüşüme uğradığı ilk lordluktur, çünkü şeref tercih edilmiştir. Şiddet ve hâkimiyet tutkusu, faziletli ruhlarına galip gelmiştir.³³

³¹ Bkz.: al-Fârâbî, *al-Siyâsah al-Madaniyah* (Beirut: The Catholic Press, 1971), s. 88: Krş.: *al-Madînah al-fâdilâh* (Beirut: The Catholic Press, 1959), s. 110.

³² *Republic* 545C.; Krş.: 465B.

³³ Lerner, *Averroes*, s. 118.

Fakat bu, sadece birinci aşamadır. Timokratik yönetici başlangıçta sırf şeref duygusuyla hareket eder, parayı küçümser. Ancak yaşlandıkça, ondaki paraya olan tutku da büyür ve böylece bir sonraki çökme şeklinin, temelde zenginlerin idaresi olan oligarşi, yükselişi aşamasına geçilir. Çekişmelerle parçalanacak bu devlet de, aslında zengin ve fakirlerin şehri olmak üzere sadece bir değil iki şehirdir.³⁴ Bundan dolayı ihtilafın kötülüğüne şimdi para hırsı da eklenmektedir. İbn Haldûn bu konunun ayrıntılarına girer ve üçüncü aşamadan son aşamaya kadar idarecinin, servet biriktirme ve onu ya ihtirash umumi projelere ya da kendi istekleri ve büyük ölçüde adamlarına harcama gibi doğal insani meyilleri nasıl takip ettiğini tasvir eder.³⁵ Platon da timokrasinin düşüşünün sırrını “servetin (altının) akışında” gördü ve timokrasinin halefi olan oligarşinin, temelde birliğini kaybeden karışık bir devlet olduğunu iddia eder. Yine o devlette ahlakın ölçüsünün ve sosyal saygınlığın artık şeref veya fazilet olmadığını ancak sadece zenginlik olduğunu iddia eder.³⁶

Devletin bozulmasının ikinci sebebi, idarecinin yabancı yardımcılarına nihai bağlılığıdır. Platon, zengin ve fakir arasındaki çekişme yaygınlaştığı zaman demokrasinin yükselişiyle ilgili olarak çatışan grupların biri veya diğerinin dışarıdan müttelikleri çağıracağını incelemiştir.³⁷ Bununla beraber demokrasi sonuçta tiranlık içinde bozulduğunda yabancılara bağlılık onun seviyesine ulaşır. Kendi hayatından korkan tiran, halkın servetinden geçimlerini sağladığı ya azatlı kölelerden ya da yabancı paralı askerlerden işe alınan bir koruma (bodyguard) ister.³⁸

Hem İbn Rüşd hem de İbn Haldûn idarecinin ihtiyacının İbn Rüşd’ün onları çağırdığı şekliyle “kötü yabancılara” dönmek olduğunu vurgularlar. Çünkü idareci daha fazla kendi halkına güvenemez. İbn Haldûn, bu gelişmeyi, önceden zikredildiği üzere devletin uyumunun ayırıcı özelliği olan kabile dayanışması bağının zayıflamasıyla irtibatlandırır. Diğer Arap tarihçiler gibi İbn Haldûn da İslami halifeleğin düşüşünü büyük ölçüde, Mu’tasım’ın yönetimiyle (833-42) başlayan yabancı “mevali ve paralı askerlere” (*Ahl al-wilāyah wa- al-iş’inā*), bağlı olmasına

³⁴ A.g.e., s. 122; Krş.: 465B.

³⁵ İbn Khaldun, *al-Muqaddimah*, ss. 176, 206.dipnot; Krş.: F. Rosenthal, ss. 142, 245.

³⁶ Bkz.: *Republic*, 550.

³⁷ *Republic*, 556.

³⁸ A.g.e., 567.dipnot.

atfeder. Abbasi halifesi aslında Türk, Deylemi ve İranlı unsurların desteğini alan ilk idareciydi.³⁹

İbn Haldûn ve İbn Ruşd arasındaki benzerlikler ki bunlar, netice itibariyle Platon'dan kaynaklanmaktadır, özet olarak belirtilebilir. Platon, gördüğümüz gibi, ideal devletin bozulmasıyla ilgili açıklamalarının başında, onun nihai düşüşüne sebep olan değişemez genetik ve kozmik güçlere işaret eder. Burada bu genetik ve kozmik determinizm ile İbn Haldûn'un tarihi determinizm arasında benzerlik kurmak boş değildir. Yine de göçebelikten yerleşik bir aşamaya geçiş, genetik faktörler gibi ekolojiye tâbidir. Devletin maruz kaldığı sosyal ve siyasi değişimler olmadan bu anlaşılabilir. (İbn Ruşd, bahsedeceğim üzere, Platon'un genetik ve kozmik determinizm görüşünü basitçe sessiz onayla yorumlar.

Sonuç olarak devletin üç teorisi ve onun bozulmasının hepsinin ortak olduğu temel bir özellik var: Siyasi ve sosyal değişiklikleri anlamak için bir ipucu olarak *psikoloji takıntısı*. Platon'un, *the Republic* adlı eserinde, devlet ile birey, anayasanın türleri ile bireysel ruhların benzer türleri arasında hemen hemen tam bir paralelliği nasıl geliştirdiği çok iyi bilinir. İbn Ruşd açıkça, İbn Haldûn dolaylı olarak bu psikolojik-siyasi modeli, politik ve sosyal gelişmenin her safhasında idarecinin mizacı, tutumları ve amaçlarının belirleyici önemine atıfta bulunarak (görüşlerini) desteklerler. Bu görüş en iyi, Platon'un "psikolojik siyaset" veya "politik psikoloji"nin mirası olarak anlaşılabilir.

Kaynakça

Al-Fārābī, *al-Siyāṣah al-Madaniyah*, The Catholic Press, Beirut 1971; a. mlf., *al-Madīnah al-fādilah*, The Catholic Press, Beirut 1959.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman 1983.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London: Macmillan 1953.

İbn Haldûn, *al-Muqaddimah*, Beirut, t.y.; a. mlf., *The Muqaddimah*, (trans. F. Rosenthal, N. J. Dawood tarafından kısaltılmış ve düzenlenmiştir), Princeton University Press, Princeton 1967.

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

Plato, *Republic*, London: Oxford University Press, 1966.

Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1956, 1966 ve 1969.

³⁹ İbn Khaldun, *al-Muqaddimah*, ss. 206, 155; Krş.: F. Rosenthal, ss. 166, 124. Tarihi ayrıntılar için bkz.: Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1953), ss. 466.dipnot.