

FELSEFE DÜNYASI

2012/1 Sayı: 55 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 20 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

YALNIZLIĞIN FELSEFESİ: İBN BACCE'DE FİLOZOFUN YABANCILAŞMASI SORUNU

Mustafa YILDIZ*

Giriş

İslam dünyasında İbn Bacce, Batı'da ise Avempace olarak tanınan, Ebû Bekr Muhammed ibn Yahyâ ibn es-Sâîğ, yaklaşık 1080 yılında Endülüs'te Zaragoza kentinde doğmuş Endülüs ve Afrika'nın çeşitli bölgelerinde yaşadıkdan sonra yine yaklaşık 1139 yılında Fez'de (Morocco) ölmüştür.¹ Matematik, tıp ve felsefe üzerine birçok eser kaleme alan İbn Bacce,² Endülüs'teki felsefi hareketin en önemli öncülerinden biridir. Dolayısıyla kendinden sonraki İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün felsefelerinin kavramsal ve sorunsal çerçevesini belirleyici bir etkisi olmuştur. Onun en önemli katkısının ise *mütevahhid* kavramı ile Yeni-Platoncu felsefe geleneğinde ancak yüzeysel bir biçimde ele alınan bir sorunu, toplumsal bir yabancılaşma içinde yaşayan filozofun yazgısını birey-toplum, birey-devlet ilişkisi temelinde derinlemesine bir çözümlenmeye girişmiş olmasıdır. Bu bağlamda makalemizin amacı, İbn Bacce'nin bu girişimini ana hatlarıyla betimleyip filozofun toplumsal ilişkilere katılımının boyutlarını sorgulamaktır.

İbn Bacce'nin bu sorun bağlamında kaleme aldığı eser *Tedbirü'l-Mütevahhid/Yalnız İnsanın Yönetimi* adını taşır. Kuşkusuz eserin İslam siyaset felsefesi geleneği içerisindeki yeri özgündür. Daha çok Farabi tarafından öncülüğü yapılan klasik yaklaşım, Platon'un Devlet adlı eserinden yola çıkarak *erdemli devlet* ile *erdemsiz devletlerin* yapısal karşıtlığıyla ilgilenmiş olmasına karşın İbn Bacce'nin eseri erdemsiz devlet türlerinin herhangi birinde yaşamak zorunda kalan erdemli bireyin yalnızlık yazgısıyla ilgilidir ve individualist bir içerik sunar.

Bilindiği gibi Platon *Devlet* adlı eserinde yetkin ve yetkin olmayan yönetim biçimlerini belirlemeye çalışarak ideal bir devlet önermekteydi. İslam felsefesin-

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (e-posta: mustafayildiz@erciyes.edu.tr)

1 İbn Bacce'nin hayatı hakkında bk. Muhammed Sagir Hasan el-Ma'sumi, "İbn Bacce", (çev. İlhan Kutluer), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, ed.; M. M. Şerif, C: 1, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 127-130.

2 İbn Bacce'nin eserleri hakkında bkz. Yaşar Aydın, "İbn Bacce Bibliyografyası", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, Yıl: 4, Bursa 1992.

de de Farabi bu konuyu *Kitâbu Mebâdi-i Ârâ-i 'l-Ehli 'l-Medineti 'l-Fâzıla/Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri* adlı eserinde yeniden ele almış ve toplumcu bir devlet kuramı ortaya koymuştu. Bu bağlamda Farabi'nin temel ilgisi de toplum ve devlet üzerine olmuştur. Nitekim sudur anlayışının bir sonucu olarak, toplum yönetiminde yukarıdan aşağıya doğru bir belirlenimcilik söz konusudur; erdemli yönetim erdemli birey demektir. Bu bakımdan Farabi birey-devlet ilişkisine bireyden yola çıkarak bir çözüm aramayıp devlet düzeninin yetkinleştirilmesi yoluyla bir çözüm arar. Hatta türlü mutluluk anlayışları çerçevesinde erdemsiz yönetimleri de betimler. Ancak burada da birey, devlet başkanının amacına göre düşünen ve eyleyen bir varlık olarak görülür.³

Oysa İbn Bacce sudur teorisine karşı mesafeli olduğu ölçüde bu çeşitli devlet biçimleriyle de ilgilenmez. Onun temel ilgisi insanın doğal amacının ne olduğu ve bu amaca birey olarak nasıl ulaşacağıdır. Bu amacın dışındaki tüm durumlar çoğul olduğu için ilinekseldir. Asıl öz ise tektir ve bilinmesi gereken de budur. Açıkçası temel sorun hakikat peşinde olan bireyin, bu hakikate ulaşmak ve sonuçta mutlu olmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğidir. Bu nedenle eserin temel düşüncesinin, bireyi Faal Akılla birleşmeye yönelten bir kılavuz olarak tasarlandığı söylenebilir. Bu bakımdan *Tedbîru 'l-Mutevahhid* birey, toplum ve devlet ilişkisine individüalist bir bakış açısını ortaya koyar. Dolayısıyla İbn Bacce İslam siyaset felsefesinde felsefi düşüncenin ilgisinin toplumdan bireye, devlet yönetiminden bireyin kendi kendini yönetmesine doğru paradigmatik bir değişimi temsil eder.⁴

Bu paradigmatik değişimin ana niteliğini ortaya koymak ve çözümlemeyi düşündüğümüz sorunun boyutlarını görmemiz açısından öncelikle esere adını veren mütevahhid ve tedbîr/yönetim terimlerinin İbn Bacce felsefesindeki anlamını belirlemek uygun olacaktır.

Mütevahhid'in Anlamı

İbn Bacce'nin felsefesinde *mütevahhid* terimi iki yönlü bir anlama sahiptir. Öncelikle *mütevahhid* toplumsal ya da siyasal anlamda yalnızlaşan ve yabancılaşan bireye; ikincisi ise, düşünsel yetkinleşmeyi ve Faal Akılla birleşmeyi/ittisâl

3 Farabi; *Kitâbü 'l-Mille* ve *Nusûsun Uhrâ*, (neşr.: Muhsin Mahdi), Beyrut 1991, s. 43-44.

4 Erwin Rosenthal bu durumu “ferdiyetçi sapma” olarak nitelendirir. Bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, (çev.: Ali Çaksu), İz Yay., İstanbul 1996, s. 231. Oliver Leaman ise Rosenthal'ın tezini eleştirerek İbn Bacce'yi Yeni Paltoncu geleneğe güç ve orijinal bir sorun olan erdemsiz toplumlarda birey-devlet ilişkisi sorununa çözüm arayan bir filozof olarak değerlendirir. Bkz. Oliver Leaman; “İbn Bajja on Society and Philosophy”, *Der Islam*, 57 (1980), p109-110.

amaçlayan filozofa işaret eder.⁵ Burada her ne kadar Macid Fahri esere yazdığı önsözde ikinci anlamı üzerine yoğunlaşsa da, İbn Bacce'nin felsefesi açısından bu iki anlamın birbirini bütünlediği söylenebilir. Çünkü düşünsel yetkinleşme, yetkin olmayan toplumda yaşayan birey için yalnızlığı ve yabancılaşmayı kaçınılmaz kılmaktadır.

Bu duruma gerekçe olarak, İbn Bacce'nin Platon ve Aristoteles çizgisinde düşünüp bireyin yetkinliği ile devletin yetkinliği arasında karşılıklı bir etkileşimin bulunduğunu varsayması gösterilebilir. Açıkçası İbn Bacce'ye göre yetkin devletin yönetiminin ilkeleri, *mütevahhidin* kendi kendini yönetmesinin ilkeleleriyle eşdeğerdir.⁶ Bu yüzden yetkin devlette yaşayan filozof için yabancılaşma gibi bir sorun yoktur. Dolayısıyla yetkin devlette, birey ile toplum ya da devlet arasında bir uyuşmazlık söz konusu değildir. Birey ile toplum arasındaki uyuşmazlık, İbn Bacce'ye göre, Platon ve Farabi'nin sözünü ettiği erdemsiz devletlere özgüdür. Bu devletlerde, Farabi'nin ve mutasavvıfların ortak terimiyle ifade etmek gerekirse, *yabancı/garîb* olarak nitelenen bu kimselerin varlığıdır ki yetkin devletin oluşma nedenidir.⁷

Ancak burada Farabi ile İbn Bacce arasındaki terminolojik farklılığa değinmek yerinde olur. İbn Bacce erdemsiz toplumlarda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için *mütevahhid* terimini kullanırken bunun sufilerin *yabancı/garîb* (*çoğulu gurabâ*) kelimesiyle kastettikleri kişi olduğunu belirtir ve Farabi'ye gönderme yapmaz. Bununla birlikte Farabi'nin erdemli toplumdaki erdemsiz bireyler için kullandığı *ayrık otları/nevâbit* terimine karşıt anlam yükleyerek *mütevahhidle* eşanlamlı kullanır. Böylece İbn Bacce yetkin bir toplumda erdemsiz kişilerin olmasını olanaksız gördüğü içindir ki, onlar için hiçbir terim kullanmaz. Böylece sûfilerin *garîb*, Farabi'nin karşıt bir anlam yükleyerek *nevâbit*, kendisinin ise *mütevahhid* kavramıyla ifade ettiği anlamı, yetkin olmayan toplumda yaşayan erdemli bireyle sınırlandırmış olur. Şu ayrıma da dikkat çekmek gerekir ki, İbn Bacce *mütevahhid* terimini hiçbir zaman çoğul olarak kullanmaz. Bunun nedeni ise *mütevahhid*'in sayıca tek ya da çok olmasının önemli olmadığıdır. *Mütevahhid* sayıca birden fazla olsa bile eğer toplum onların görüşlerine katılmıyor ise onların hepsi yalnızdır, yabancıdır.⁸

5 Macid Fahri, "Mukaddime li Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye", Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut 1991, s. 31.

6 Erwin Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 235.

7 İbn Bacce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 43.

8 Age., s. 42-43

Özce söylemek gerekirse filozofun yetkin olmayan bir toplumda yaşaması, onun yalnız ve yabancı olmasını kaçınılmaz kılar. Çünkü o, içinde yaşadığı toplum tarafından anlaşılmaz. Onun yüksek amacı bu toplumlarda kabul edilmez. Bu yüzden yetkin olmayan toplumlarda, eğer varsa, mutlu insanların/filozofların mutluluğu bireysel kalmak durumundadır. Bu tür toplumlarda, doğru yönetim biçimi de bireysel kalmak durumundadır. Mütevahhidin bu toplumlarda bir ya da birden çok kişi olması da durumu değiştirmez; bir toplum ya da kent tümüyle onların görüşleri etrafında toplanmadıkça onların mutluluğu ve yönetimi bireysel kalacaktır. Onlar sûfîlerin “garibler/yabancılar” olarak adlandırdığı kimselerdir. Çünkü onlar kendi yurtlarında, arkadaşları ve komşuları arasında bile düşüncele-riyle yabancıdır; gerçekte kendi yurtları olan başka düzenlere yolculuk yaparlar.⁹

İşte temel sorun burada başlar. Bu yalnız birey nasıl yaşamalı ki erdemsiz toplumun olumsuz etkilerinden kendini koruyup mutluluğa ulaşabilsin? Bu soru bağlamında birey, kendi kendini yönetme gibi durumla yüz yüze kalacaktır. İşte bireyin kendi kendini yönetmesinin ilkeleriyle sınırları belirlenmiş olan *Tedbîr 'l-Mütevahhid* sistematik bir biçimde ilkin yönetimin anlamını, sonra yönetimin hangi alanda ortaya çıktığını ve son olarak da bu alanın genel niteliklerini belirler.

Yönetimin Anlamı

İbn Bacce eserine *yönetim/tebîr* kelimesinin Arapçadaki çok anlamlılığı-na karşın, yaygın anlamının “*belirli bir amaca göre eylemlerin düzenlenmesi*” olduğunu dile getirerek başlar. Açıkçası bir işin yönetim olarak adlandırılabilme-si için gerekli olan ayırmalardan birincisi amaç koyma, ikincisi bu amaca göre ey-lemlerde bulunma ve üçüncüsü de bu eylemlerin bir düzen içermesidir. Amaçsız eylemler yönetim olmadığı gibi düzene konulmamış eylemler de yönetim de-ğildir. Dolayısıyla belli bir amaca yönelik olsa da, tek bir eylem de yönetime konu olmaz; yönetim bir eylemler çokluğunu gerektirir.¹⁰

Eylemlerin çokluğu ve düzene konulması ise özelde insan dünyasında or-taya çıkan bir durumdur. Gerçi İbn Bacce Tanrı'nın evreni yönetiminden de söz eder; ancak bu, eserinde açıklamayı amaçladığı yönetim kavramına yüklediği an-lamdan uzaktır. Tanrı'nın evreni yönetmesi saltıktır ve yönetimlerin en üstünü-dür.¹¹ Eserde açıklanması amaçlanan yönetim ise, insanın birey olarak en yetkin var oluşu ve en yüksek amacına ulaşması için nasıl bir yol izlemesi gerektiğiyle ilgilidir. Dolayısıyla İbn Bacce'nin asıl ilgisi insana özgü yönetimdir.

9 Age., s. 43.

10 Age., s. 37.

11 Age., s. 38.

Şu var ki insana özgü yönetim denilince, bu konunun siyaset felsefesinin sınırları içine girdiği söylenebilir. Oysa İbn Bacce'nin ilgisi yönetimin yaygın anlamıyla devlet ve toplum yönetimi de değildir. Ona göre bu konu yetkin bir biçimde Platon'un *Devlet* adlı eserinde zaten dile getirilmiştir. Yine ev yönetimi de İbn Bacce'nin eserinin ilgisi dışındadır. Çünkü bu konu da Platon, Aristoteles ve Farabi'nin çizgide *siyaset felsefesinin/el-felsefetü'l-medeniyye* içine girer.¹²

Bu durumda İbn Bacce'nin ele aldığı yönetim kavramı, metafizik ve siyasi gönderimleri olsa da, temelde etik bir sorunun aydınlatılması için özel olarak seçilmiştir. Tıpkı bir doktorun bir toplum içinde tek tek insanların sağlıklı olması için nasıl bir yol izlemesi gerektiğini belirlemesi gibi, İbn Bacce'nin de amacı tinsel açıdan tek bir bireyin en yüksek mutluluğa ulaşmak için toplumu değil de, kendini nasıl yönetmesi gerektiğini belirlemektir.¹³

Yönetim kavramının bu anlamda kullanılması, yönetime konu olan şeyin bireyle ilgili, özelde bireyin eylemleriyle ilgili olması demektir. Dolayısıyla İbn Bacce'nin yönetimin anlamı belirledikten sonraki adımı, bireyin yönetime konu olan eylemlerinin ne olduğunu ortaya koymak olacaktır. Bu ise, eserin ikinci bölümü olan *İnsana Özgü Eylemler* başlığı altında ele alınır.

İnsana Özgü Eylemler

İbn Bacce, yönetime konu olacak insana özgü eylemlerin ne olduğunu belirlemek için öncelikle insanın doğadaki yerinin ne olduğunu sorgular. Determinist bir yaklaşımla doğayı bir zorunluluk alanı olarak gören İbn Bacce'ye göre insan da, bir bedene sahip olması ve diğer canlılarla paylaştığı yönleriyle doğadaki bu zorunluluğa boyun eğmek durumundadır. Bununla birlikte insan bir yönüyle doğadaki zorunlu ilişkileri aşmaya güç yetirir.

Bu bağlamda İbn Bacce doğadaki basamaklı yapıya da göndermede bulunarak, insanda ortaya çıkan eylemlerin maddî, hayvanî ya da insanî olmak üzere üç türlü olabileceğini belirler.¹⁴ Kuşkusuz İbn Bacce'nin insanda ortaya çıkan eylemlerin kaynağını göz önüne alarak yaptığı bu sınıflandırma, bu eylemlerden hangilerinin zorunlu hangilerinin de zorunluluk alanını aştığını belirlemeye yöneliktir. Çünkü yönetim, ancak zorunluluk alanının dışına çıkan eylemler için söz

12 Age., s. 39

13 Age., s. 43

14 İbn Bacce bu konuda özellikle *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserinde bilgi verir. Her ne kadar İbn Bacce, Farabi ve İbn Sina tarafından benimsenen sudûr teorisinin birinci yönüyle, yani İlk Varlık'tan başlayarak maddeye kadar ayırık akıl ve nefslerin birbirinden sudur ettiği iniş süreciyle ilgilenmese de, bu eserinde ay-altı evrende cansız varlıklardan başlayarak insana kadar yükselen hiyerarşik yapıyı ayrıntılarıyla betimler.

konusu edilebilir. Öyle ki zorunlu olarak yapılan eylemlerin düzenlenmesinden ya da yönetilmesinden söz edilemez.

İnsanın maddî eylemlerinin kaynağı, onun cansızlarla paylaştığı özelliği olan dört unsurdan oluşmasıdır. Bu durum insanın dört unsurun doğasından kaynaklanan bir takım eylemleri zorunlu olarak yapması anlamına gelir. Sözelimi yüksekte düşmesi, ya da ateşte yanması insanın bedeninde bulunan dört unsurun doğasından kaynaklanır. Kimse iradesi ile düşmezlik ya da yanmazlık yapamaz. Benzer biçimde insanın bitkilerle paylaştığı beslenme, büyüme, üreme gibi ya da hayvanlarla paylaştığı duyumsama ve hayal etme gibi eylemleri de doğal zorunluluk alanında olup, yönetim kavramının değil de, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde açıkladığı biçimiyle ahlakın konusudurlar. Buradaki yönetim kavramı ise salt insana özgü eylem alanını içermektedir ki bu da özgür iradeye (ihtiyâr) dayalı eylemlerden oluşur. Böylelikle İbn Bacce, "sadece özgür iradeyle yapılan eylemlerin insana özgü ve insana özgü her eylemin de özgür iradeyle yapılmış" olduğunu ileri sürerek doğal zorunluluk alanının özgür iradeyle aşılabileceğine işaret eder. Yine burada özgür irade kavramıyla amaçlanan kuşkusuz düşünce (raviyye) kaynaklı eylemlerdir.¹⁵

Dolayısıyla İbn Bacce'ye göre insan, doğadaki tüm diğer varlıklarla ortak bir takım yönlerle sahip olmakla birlikte akıl yetisi ile onların üstüne çıkar. Böylece insan doğadaki zorunluluk alanının dışına çıkıp neyi nasıl yapması gerektiğini kendisinin belirlediği bir alana, yani düşünce alanına çıkabilmektedir. İşte yönetim olgusu da bu alanda ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yönetim, insanın içgüdüsel/hayvansal ve bedensel isteklerinden tamamıyla bağımsız salt akılsal amaçlara yönelmesini gerektirir. Nitekim hayvansal yetilerinden yüz çevirerek sadece aklî bilgiye göre eylemde bulunan kimsenin eylemini insanî olmanın ötesinde ilahî olarak nitelemek daha uygundur.¹⁶

Böylelikle İbn Bacce, insanın bedensel, bitkisel ya da hayvansal yetilerinden kaynaklanan eylemlerinin özgür iradeye dayanmaması nedeniyle, insanın doğadaki yerini belirlemede yetersiz olduğuna işaret eder. Başka bir deyişle istemesinin akla dayanmasıyla özgünleşen insan için, akla dayanmayan her eylem insan doğasından bir sapma demektir. İnsana özgü eylem, doğru ya da yanlış bir düşünceden kaynaklanan eylemdir.¹⁷ İnsan ancak düşünme yetisi sayesinde insan olur.¹⁸

15 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 45-46.

16 Age., s. 47

17 İbn Bacce, *Risaletü'l-Veda*, Resâili İbn Bacce el İlâhiye içinde, (tahkik: Macid Fahri), Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 151.

18 İbn Bacce, *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsan*, Resâili İbn Bacce el İlâhiye içinde, (tahkik: Macid Fahri), Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 160

Burada ilgi çekici yön, İbn Bacce'nin zorunluluk alanına özgü bedensel ve hayvansal yetilerden kaynaklanan eylemleri insanî olanın karşısına koymasıdır. Kuşkusuz bu eylemler insanda da vardır. Ancak insanın doğasını oluşturan bu eylemler değil, akla ve özgür iradeye/ihtiyâr dayanan eylemlerdir.¹⁹ Öyle ki, hayvanın yaşamı hep çevresi tarafından yönetilir; sadece insan kendi yaşamını kendisi yönetir. Deyim yerindeyse hayvanın yaşamı kendisinden kaynaklanmayıp hep başka şeyler tarafından belirlenmesine/yönetilmesine karşın, insan kendi yaşamının belirleyicisi/yöneticisi durumundadır ki bu da onun gerçek doğasıdır. Bu görüşüyle İbn Bacce insanın etken yetisine dikkat çeker. Çünkü insanın beslenme, duyumsama, imgeleme gibi edilgin yetileri doğanın verdikleriyle sınırlanmış olup insana yetkinlik kazandıramayacağı için, ancak etken yetiyle yetkinlik istenir ve ona doğru yol alınır. Böylece İbn Bacce insanın türsel ayırımı özgür iradeye dayandırmakla, bireyin sadece doğal zorunluluk alanının değil, ayrıca toplumsal belirlenimlerin de ötesine geçebileceğine işaret etmiş olur. Bu bağlamda mütevahhidin toplumsal ilişkilerden uzaklaşıp yalnızlığa yönelmesi ve kendini yönetmeye adanması doğal olarak mümkündür.

İnsanın özgürlük ve bağımsızlığını aklın yetkinleşmesinde gören bu düşünme biçiminin en önemli sonucu, bu amaç dışındaki tüm amaçların insan doğasından bir sapma olarak nitelenmesine yol açmasıdır. Dolayısıyla doğal amaç ile buna rakip olan diğer amaçlar arasındaki seçim yönetim işini zorunlu kılmaktadır. Kısacası, İbn Bacce'nin felsefesinde, insan eylemlerinin bir sona doğru olması ve o sonun belirleyicisi de kendisi olması bakımından yönetim, aklın ve özgür iradenin varlığını gerektirir. Bu ikisi, bireyin yetkinliğinin de belirleyicisidir.

İnsanın Amacı

Yönetimi, “belirli bir amaca göre eylemlerin düzenlenmesi” olarak tanımlayıp insana özgü eylemleri de akla dayalı eylemler olarak belirledikten sonra İbn Bacce iradenin hangi amaca yönelmesi gerektiği sorunuyla ilgilenir. Sonuçta mütevahhidin kendini yönetmesinin ilkelerinin başında bu amaç gelir.

Bu açıdan varlık alanındaki basamaklı yapıya koşut olarak İbn Bacce'nin felsefesinde Aristoteles'in ereksellik düşüncesinin önemli etkisini görmek mümkündür. Tıpkı Aristoteles gibi, İbn Bacce'ye göre doğa boş/bâtıl bir iş yapmaz ve varlıkta boşa giden hiçbir şey yoktur. Her varlık ya kendi dışındaki bir şeyin yetkinliği için ya da kendine özgü yetkinliği kazanmak için var olur. Kendi dışında bir şey için var olan her varlığın amacı onunla *birleşmedir/ittisal*. Böylece birbirine kenetlenen varlık düzeninde her var olanın amacı bir diğerinin amacıyla

¹⁹ İbn Bacce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 48

bütünleşir. Öyle ki evren, tıpkı bir organizma gibi hiçbir şekilde dışarıdan bir şeye gereksinim duymayan bir bütünlüktür.²⁰

Doğadaki erekselliğin en yüksek noktasında kuşkusuz doğadaki varlıkların en yetkini olan insan yer alır. İnsanı doğadaki diğer var olanlardan ayıran ve bu üstün konuma getiren özelliği ise daha önce geçtiği gibi akıl yetisidir. Çünkü doğanın insana biçtiği amaç bakımından kazanması gereken yetkinlik türü akla dayalı etkinliği, yani düşünmeyi gerektirmektedir.²¹ Bu bağlamda İbn Bacce'de tüm doğa ve insan psikolojisi araştırmaları, akıl ve teori etkinliğine bir giriş niteliğindedir. Nasıl ki doğadaki ereksellik insanın erekselliğine doğru yükseliyorsa benzer biçimde tüm bilimsel araştırmalar da insanın bu en yüksek yetisini ve bu yetiye bağlı olarak onun en yüksek amacını anlamak ve açıklamak için kullanılır. Bu bakımdan da insan nefsinin konu edinen bilim, İlk İlke'yi konu edinen bilim dışındaki diğer tüm bilimlerden üstündür. Çünkü bir bilim ya bulgularının kesinliği ve açık seçikliği bakımından sağlamlığıyla ya da konusunun hayranlık verici olmasıyla üstün olur. İşte insan nefsinin konu edinen bilimde bu iki yön birleşmiştir. Öyle ki nefis ve akıl bilgisi, metafiziği de önceler. Çünkü nefis bilgisi olmadan İlk İlke'nin de tam olarak bilinmesi olanaksızdır.²²

Bu görüşüyle İbn Bacce İbn Sina'nın sisteminde doğa bilimi (tabiiyyât) ile metafizik (ilâhiyyât) arasında sıkışıp kalmış olan ve bağımsız olarak ele alınmayan psikolojiyi (ilmü'n-nefs)²³ üstün ve bağımsız bir konuma getirir. Onun bu konudaki görüşleri kendisinden sonra özellikle İbn Tufeyl'in de çıkış noktası olacaktır. Nitekim İbn Tufeyl, Hayy'nin kişiliğinde insanın kendine ilişkin bilgisinin tüm diğer bilimlere giriş olduğunu ve bu bilginin tüm diğer bilimlerde sürekli kullanıldığını göstermeye çalışır. İbn Bacce de bu bakımdan bilginin en üst basamağının insanın kendi özünü tasarlaması olduğunu ileri sürer ki, bu durum müstefâd akıl olmak anlamına gelmektedir.²⁴

İmdi, insan nefsinin ayırımının akıl ve teorik düşünme olduğu göz önüne alınırsa, insanın amacının da buna koşut olarak aklın yetkinleşmesinde olduğu söylenebilir. Oysa insan geçimini sağlamak, barınmak, rahat yaşamak, sağlıklı olmak gibi amaçlara da yönelebilir. Ancak bunların hiçbiri gerçek yücelik ve bü-

20 İbn Bacce, *Kitâbü'n-Nefs*, (tahkik: Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sumî), Dârü Sâdir, Beyrut 1992, s. 70-72.

21 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 45; Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, MÜ İlahiyat Fak. Vakfı Yay. İstanbul 1997, s. 65-67.

22 İbn Bacce, *Kitabü'n-Nefs*, s. 29-30.

23 Hasan Hanefî, *İslamî Araştırmalar*, (çev. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 59

24 İbn Bacce, *Risâletü'l-Veda*, s. 142.

yüklük değildir. Çünkü bu tür amaçlar kurgusal ya da imgesel suretlere yöneliktir ve insanın hayvanlarla da paylaştığı arzu yetisinden kaynaklanır. Böylelikle Aristotelesçi mutluluk anlayışını benimseyerek İbn Bacce insana gerçek mutluluğu sağlayan şeyin teori etkinliği olduğunu ifade eder. O, Farabi'nin ismini zikretse de, Endülüs'te yapılan çalışmalarda insanın ulaşması gereken bu amacın niteliğine ilişkin yeterli çalışmanın olmadığından yakınlıkla Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin onuncu bölümünü referans gösterir ve bunu kendi felsefesinin çıkış noktası yapar.²⁵ Öyle ki insanın doğal amacının ne olduğu sorunu öncelikli ve zorunlu olarak bilinmesi gereken bir konudur.²⁶

Aristoteles'in insana özgü işlerin amacı olarak düşündüğü şey bilindiği gibi mutluluktur. Mutluluk ise bir başkası için değil kendi başına tercih edilen, kendine yeterli bir amaçtır ve erdeme uygun etkinliklerle kazanılır.²⁷ Yine Aristoteles'e göre mutluluk erdeme uygun etkinlik ise en yüksek erdeme uygun olması gerekir. Dolayısıyla insandaki en üstün yönün, yani aklın etkinliğidir ki insanı mutluluğa ulaştırır. Aklın etkinliği kendine yeterli olmasının yanı sıra sürekli, kesintisiz ve dingindir.²⁸ Böylece Aristoteles, akli insandaki ilâhi bir şey olarak görüp insanı ölümsüzleştiren en üstün yaşam biçiminin akla göre yaşamak olduğunu ileri sürer.²⁹

Kuşkusuz Aristoteles'in bu görüşü İbn Bacce'nin mütevahhid'ine kapı açmaktadır. Çünkü aklın etkinliği öncelikle bireysel bir etkinliktir. Bireysel olmasının yanı sıra ilahî bir etkinliktir. Bu bakımdan teori-eylem karşıtlığı bağlamında yine Aristoteles'e dönülecek olursa, ne türden olursa olsun eylemlerle ilgili her şey tanrılar için küçük ve değersizdir. Bununla birlikte tanrılar sürekli etkin olduğuna ve eylemek çekip alındığında geriye sadece teori etkinliği kaldığına göre Tanrının etkinliğinin olsa olsa bir teori etkinliği olması gerekir. İnsanî etkinlikler arasında da bu etkinliğe türce en yakın etkinlik en mutluluk verici olur. Tanrılar için yaşamın bütünü mutludur, insanlar içinse, bu tür bir etkinliğe benzer bir etkinlikleri bulunduğu ölçüde. Oysa hiçbir teori etkinliğinden pay almadıkları için, öteki canlılardan hiçbiri mutlu olamaz. Buna göre teori olduğu ölçüde mutluluk olur; daha çok teori etkinliğinde olan kişiler için mutluluk söz konusudur.³⁰

25 Age., s. 114. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev. Said Aykut) Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 226

26 İbn Bacce, *Risaletül'l-Vedâ*, s. 143.

27 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998, 1176b, s. 211.

28 Age., 1177a-b, s. 212-213.

29 Age., 1177b-1178a, s. 214.

30 Age., 1178b, s. 216-217

Böylece İbn Bacce de Aristoteles'in filozofta gördüğü insanın en değerli yönünün etkinliğini en yüksek amaç olarak görür. Bu da insanın türsel ayrımı olan teori etkinliğidir ki bu etkinlik için başkalarına gereksinim duyulmaz. İbn Bacce teori etkinliğinde bulunmayı, böylelikle özgür ve bağımsız olmayı onun gerçek doğası olarak belirlemekle insanın gayret ve çabasının bu amaca yönelmesi gerektiğine vurgu yapar. Sonuçta insan eksik bir varlıktır ve yetkinleşmesinin olanakları düşünsel çabasında yatmaktadır.³¹

Şu var ki Aristoteles'le İbn Bacce arasında önemli bir ayrılık vardır. Aristoteles, bu tür bir ilahî yaşamın toplumdan ayrı, tek başına değil de toplumsal olarak kazanılmasının daha iyi olacağını düşünür.³² Epikürcü ve Stoacı filozoflar tarafından da sürdürülen bu türden bir ilahî yaşamın siyasal koşullardan bağımsız olarak sürdürülemeyeceği anlayışı³³ karşısında İbn Bacce, sorunu yeniden ele alır. Öyle ki bu sorun tüm insanların teori etkinliğine katılmalarının doğal olarak olanaksız olmasından kaynaklanır. İşte İbn Bacce'nin *mütevahhid*'inin Yeni-Paltoncu felsefe geleneğinin yüzleşmek zorunda kaldığı *seçkinci/elitist* görüşün yol açtığı bu soruna filozof açısından bir çözüm önerisi olduğu söylenebilir. Öyle ki İbn Bacce'ye göre de insanlar doğa olarak aynı yatkınlıkta değildirdirler. Kimi etkinliklerin özleri gereği başka etkinliklere hizmet etmesi gibi, kimi insanlar da doğuştan başka insanlara hizmet etmeye yatkındır ve onun yetkinliği bu başkasına yaptığı hizmettedir. "*Doğa olarak yetkin insan ise, kendisi uğruna var olan/kendini yöneten insandır.*" Dolayısıyla doğa olarak en üstün yatkınlık, kendisiyle teorik bilgileri kazanmaya yöneliktir.³⁴ Böylece filozof sürekli, kesintisiz ve dingin bir yaşam biçimi içinde kendine yeterliliğiyle diğer insanlardan ayrılır.

Teorik bilgilerin kazanımıyla birlikte bireyde yönetebilme niteliği ortaya çıkar. Nitekim insanlığın amacı birdir ve bu da yönetimdir (riyâset). Bunun dışındaki tüm amaçlar bu amaca hizmet eder. Doğa olarak yönetici insan, bu amaca yönelen kimsedir. Bu amaca yönelmeyen kimse ise doğa olarak yönetilendir.³⁵

Bu görüşüyle İbn Bacce, toplumsal düzenin de yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde ve yöneticinin de teorik bilgilerle donanmış olması gerektiğine işaret eder. Böylece filozofun siyasal açıdan yönetim işini üstlenmesi gerektiği yönündeki Platon'dan kaynaklanan görüşü sürdürür. Ancak filozofun yeterince

31 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 137.

32 Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 1177a, s. 213.

33 Dominic J. O'meara, *Platonopolis-Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2003, p. 32-35.

34 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 128.

35 İbn Bacce, *fî Ğâyeti'l-İnsâniyye*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 101.

muktedir olamaması durumunda yapılabilecek şey nedir? İşte mütevahhidin siyasi anlamda yönetime gelememesi, öz yönetimiyle yetinmesine ve yalnız kalmasına yol açar. Başka bir deyişle mütevahhid üstün konumundan dolayı yalnızdır. Onun yalnızlığı doğal amacına ulaşarak kendisi uğruna ve kendine yeterli duruma gelip ilahî bir varlık olmasından kaynaklanır.

Aklın Eylemleri

İnsana özgü eylemler salt aklın eylemleri olan teorik etkinlikler olduğuna göre, son olarak ele alınması gereken konu aklın hangi nesnelere yöneldiği ve böylece insanın amacına nasıl ulaşacağına ilişkindir. İbn Bacce'ye göre bu olanak, Kindî'yi hatırlatırcasına, iki biçimde kendisini gösterir: Birincisi doğal/tabîî, diğeri ise tanrısal/ilâhî yoldur. Doğal olan teorik bilgi ile elde edilir ve insanın kendi başına çalışarak kazandığı bir durumdur. Tanrısal olan ise ancak tanrısal bir belirleme/inayet ile elde edilir. Bu bakımdan İbn Bacce'nin peygamberlere özgü olan ve insanın çabasını gerektirmeden elde edilen bilgiyi yadsıdığı söylenemez. Hatta ona göre ilahî bilgi, insanın kendi çabasıyla kazandığı bilginin tamamlayıcısıdır.³⁶ Şu var ki İbn Bacce kendisinden önceki Kindî, Farabi ve İbn Sina'nın yaptığı gibi din ile felsefe arasında bir uzlaşma arayışına girmez. Daha çok kendisinden sonra İbn Rüşd'ün ayrıntılı bir biçimde ortaya koyacağı üzere ilahî bilginin ya da dinin insanın doğal yolla kazandığı bilgiye destek olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla din, insanın bireysel ve toplumsal açıdan yetkinleşmesi ve en üstün mutluluğa ulaşması için gerekli bir koşul değil, tamamlayıcı bir etkidir.

Bu bağlamda İbn Bacce'nin daha çok insanın iradî yönünü vurgulaması açısından ilgisi aklî bilgi üzerinedir. Oysa ilâhî bilgide insanın irade ve seçiminin hiçbir rolü yoktur. Dolayısıyla insanî yönetimle ilgisi yoktur. Öyleyse bu konuda konuşmak İbn Bacce'ye göre gereksizdir.³⁷ Çünkü ilâhî vergiler/mevâhibü'l-ilâhiyye konusunda insanın hiçbir etkisi yoktur.³⁸ Konuşulması gereken konu, iradeye bağlı olarak aklın kendi çabasıyla elde ettiği kazanımlarıdır ki, yönetim de tam anlamıyla bu alanda ortaya çıkar. Kısacası yönetim, mütevahhidin kendi özgür iradesiyle Faal Akıl'la birleşme/ittisâl amacına göre salt teorik bilimlere yönelmesini gerektirir.³⁹

İbn Bacce'nin teorik bilimlerden kastı, konusu *ruhânî sûretler* olan bilimlerdir. Bu nedenle İbn Bacce'nin eserinin son bölümü *ruhânî sûretlerin ne*

36 Age., s. 141. Krş. Kindî, *Felsefî Risaleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 268-269.

37 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 52-53.

38 Age., s. 70.

39 Age., s. 91.

anlama geldiğini belirlemeye yöneliktir. İbn Bacce'ye göre rûhânî, ruha özgü olan şey demektir. Ruh ise Arapçada nefis sözcüğüyle eşanlamlı olarak kullanılır. Bununla birlikte İbn Bacce'nin burada açıklamayı amaçladığı *nefs* ya da *ruh* kavramı, hareketin ilkesi olması bakımından nefstir. Nitekim filozoflar kendisi hareket etmeksizin kendi dışındaki bir şeyi harekete ettiren ilkeye ruh demişlerdir. Cisimler hareketli oldukları için onların hareket ilkesinin zorunlu olarak cisim olmaması gerekir; tam tersine onlar cisimler için surettir.⁴⁰

Bu durumda rûhânî suretler terimi, İbn Bacce'de, hareket ve eylem ilkesi olan düşünce ve anlamlara işaret eder. Dolayısıyla mütevahhid'in kendini yönetmesi açısından, eylemlerini hangi ilkelere göre düzenlemesi gerektiğini ifade eder. Bunu bilmek önemlidir çünkü eylemin kaynağı rûhânî sûretler olduğuna göre, insanı amacına ulaştıracak eylemlerin bu ilkelere göre kurulması/düzenlenmesi gerekir. Başka bir deyişle düşünce alanında amaçlar araçlardan önce gelir ve araçların var olma nedenidir.⁴¹

İbn Bacce'ye göre cisimlerin var olma nedeni olan ve onları harekete geçiren bu ilkeler dört türdür:

1. *Dairesel hareket eden gök cisimlerinin suretleri* ki bunlar hiçbir şekilde maddesel/heyulânî değildir. Ruhânî suretlerin bu türü, *mütevahhid*'in kendini yönetmesinin ilgisi dışındadır. Çünkü bu suretlerin insanın var oluşu ve doğal amacına ulaşması ile herhangi bir ilişkisi yoktur.

2. *Faal Akıl ve Müstefâd Akıl*: Bunlar da temelde maddî değildir, çünkü var olmak için maddede olmak zorunda değildirler. Bununla birlikte onlar maddede bulunan düşünülür nesnelere yapıcısı ya da alıcısı olması bakımından maddeyle bir türden ilişkidirler.

3. *Madde bulunan düşünülür nesnelere/el-ma'kûlâtü'l-heyulânîye*: Madde bulunmalından dolayı, özleri bakımından ruhanî olmayan bu suretler cismânî varlıklardan soyutlama yoluyla kazanılan anlamlardır.

4. *Nefsin ortak duyu, imgelem ve hatırlama yetilerinde bulunan anlamlar* ki bunlar ruhânî suretlerle maddede bulunan düşünülür nesnelere arasında aracı konumundadır. İbn Bacce bunları cisimle ilişkili olmalarından dolayı özel ve cismânî olarak niteler. Çünkü bunların hem duyulur nesneyle hem de duyumsayan özneye ilişkisi vardır. Duyulur nesneyle ilişkili olmaları bakımından özel, duyumsayan özneye ilişkileri bakımından ise geneldirler.⁴²

40 Age., s. 49.

41 İbn Bacce, *el-Vukûf ale'l-Akli'l-Fa'âl*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 107.

42 İbn Bacce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 49-50.

Böylece İbn Bacce Aristotelesçi bilgi teorisinin verilerinden hareketle insanda ruhânî suretlerin kazanılmasının oldukça genel bir tablosunu sunar. Ona göre suretin nefis-i natıkada oluşması insandaki ortak duyu, imgelem ve hatırlama gibi diğer bilgi yetilerindeki varlığından geçerek maddilikten ruhaniliğe, yani somuttan soyuta ya da özelden genele doğru yükselmesi demektir.⁴³

İşte insanın kendini yönetmesinin başından sonuna değin tüm bu epistemolojik bağlamla ilişkisi vardır. Öyle ki insanın eylemleri en alt düzeyde beslenmek, giyinmek, barınmak gibi cisimsel varlığını sürdürmeye yönelik olduğu gibi en üst düzeyde ise Faal Akılla bir olup müstefâd akıl olmaya yöneliktir.⁴⁴ Bu ikisi arasında ise insan ahlakî/şeklî yetkinliklere ulaşmaya çalışır. Şu var ki insan için en yüksek amaç düşünsel/fikrî yetkinliklere ulaşmaktır.⁴⁵ Mütevahhid için gerek cisimsel varlığını sürdürmeye yönelik eylemler gerekse ahlakî yetkinlikler hep bu amaca, yani ruhanî suretleri elde edip düşünsel yetkinliğe ulaşmaya yöneliktir. İbn Bacce ahlakî yetkinlikleri amaçlayan fakat cismanî ilgilerden tam anlamıyla sıyrılmamış kimseyi seçkin, yüce ve ruhanî bir doğa olarak niteler, fakat bunu bilgeliğin altındaki en parlak basamak olarak görür. *Felsefî doğanın* ise zorunlu olarak bu ahlakî niteliklerle donanmış olmasının yanı sıra cismânî hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü cismanî ilgileri ruhaniliğine etki eden kimsenin en yüksek amacı algılamasına olanak yoktur.⁴⁶ Böylece İbn Bacce insanın kendini gerçekleştirmesi ve mutlu olması için bedensel ve maddesel araçlara gereksinimi olmadığı yönündeki Yeni-Platoncu anlayışı sürdürür. Öyle ki mutluluk düzeyinde insan tüm bedensel, duysal ve imgesel ilişkilerden kurtulup salt aklî bir var oluşa kavuşur. Böylece insan salt düşünülür nesnelere kavrayarak ve Faal Akılla birleşerek kendisi de salt akıl haline gelir.

İbn Bacce bu bağlamda tasavvufta kullanılan yöntemlere eleştirel yaklaşarak kendi felsefî yönteminin farkını ortaya koyar. Ona göre insanın bu türden bir yetkinlik düzeyine gelmesi tasavvufta kullanılan yöntemlerle mümkün değildir. Çünkü sûfiler akli ve teorik bilimlerin öğrenimini yadsıyıp nefsin diğer yetilerinin, yani insanın diğer canlılarla da paylaştığı duyu, imgelem ve hatırlama yetilerinin başarılarını bireyin en yüksek amacı sanmışlardır. Oysa bu bir yanılsamadır. Aristotelesçi ruhbilimin verilerinden hareketle İbn Bacce, sûfilerin amaçladığı bilgi ve haz ilkelerinin insanın gerçek amacıyla bir ilgisi olmadığını ortaya koymaya çalışır.⁴⁷ Ona göre sûfiler, nefsin duyu, imgelem ve hatırlama

43 Age., 51.

44 Age., s. 77.

45 Age., s. 76-77.

46 Age., s. 79.

47 İbn Bacce, *Risâletü'l Vedâ*, s. 121-124. Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1172a 20-1176a 25, s. 200-210.

yetilerini tek bir ruhanî surette birleştirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü nefsin bu üç yetisinin tek bir eylemde birleşmesiyle ruhanî suretler sanki duyulur, cisimsel bir varlığı varmış gibi algılanırlar. Artık onları doğrulamak zorunlu olur ve bu da insanı hayrette bırakır. Bu yüzden sûfiler bu hâlin insanın en yüksek amacı olduğunu zannederler ve dualarında da “*Allah seni birleştirsın/cemeakellah, tam anlamiyla toptasın/aynü'l-cem*” gibi ifadeler kullanırlar. Oysa onlar salt ruhanî suretleri algılamadaki eksiklikleri nedeniyle, nefsin bu üç yetisinin aynı eylemde birleşmesiyle ortaya çıkan sureti salt ruhanî suret yerine koyarlar. Bu üç yeti aynı eylemde birleşmediği zaman birbirlerini tekzip ettikleri için de, bu birleşmeyi en yüksek mutluluk olarak görürler. Zihnin bu birleşme düzeyinde onlar alışılmadık, bilkuvve duyulur ve oldukça güzel suretler gördükleri için de insanın en yüksek amacının bu olduğunu zannederler.⁴⁸ İbn Bacce bu konudaki eleştirilerini mutasavvıfları temsilen özellikle Gazali’ye yöneltir. Nitekim İbn Bacce, Gazali’nin, inzivaya (i’tizâl) çekildiğinde ruhânî tözleri ve ilahî durumları gördüğünü, bundan büyük bir haz aldığını, bu gördüklerinin yüceliğini de “*bir şey oldu ve bu anlatabileceğim bir şey değildi*” sözüyle ifade ettiğini belirtir.⁴⁹

İşte bu yüzden İbn Bacce’ye göre sûfiler en yüksek mutluluğa ulaşmanın teorik öğrenimle/taallüm değil, her şeyden el etek çekerek/teferruğ, gözün mutlak olanın zikrinden bir an olsun ayrılmamasıyla mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İnsan bunu yaptığında, nefsin üç yetisi birleşir ve en yüksek mutluluğa ulaşmış olur. Oysa bunların hepsi İbn Bacce’ye göre sanıdır. Gazali’nin hakikat olarak gördüğü şey, hakikatin kendisi değil örnekleridir. Dolayısıyla o hem yanılmaktadır hem de hakikatin hayalini hakikat olarak sunmakla insanları yanıltmaktadır. Sûfilerin sanılarına göre yaptıkları insan doğasına aykırı bir durumdur. Dolayısıyla onların yöntemleriyle bir devlet kurulmaz; insanın en üstün parçası olan akıl bir yana bırakıldığı için işlevsiz ve hükümsüz kalır; böylece teorik bilgeliği oluşturan tüm bilimler geçerliliğini yitirir. Yine pratik sanatlar, nahiv gibi kurgusal bilimlerin hiçbirinin geçerliliği kalmaz.⁵⁰

Bu bağlamda İbn Bacce’nin tasavvuf eleştirisinin sufilerin hem amaçlarına hem de kullandıkları yöntem nedeniyle amaçlarına ulaşmadaki başarısızlığa ve bu başarısızlığı da bir başarı olarak görmelerine yönelttiği söylenebilir. Kuşkusuz sufilerin de amacı evrendeki birliği müşahede etmektir. Bununla birlikte

48 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 55.

49 İbn Bacce, *Risaletü'l-Veda*, s. 121. Gazali’nin ilkin epistemolojik kaygılarla içine düştüğü şüphe krizi, sonuçta mevki, mal, çocuk ve arkadaşlık gibi toplumsal işlerden yüz çevirip yalnızlığa çekilmesiyle ve tasavvuf yolunu tutmakla sonuçlanmıştır. Krş. Gazalî, *el-Munkuzu mine'd_Dalal*, (çev. Hilmi Güngör), Maarif Basımevi, Ankara 1969, s. 57-66.

50 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 55-56

İbn Bacce'nin eleştirisi, suffilerin varlık ve öğretim ilkelerini yadsıyarak duyuşal temelli rühanî suretleri hakikat yerine koyup bundan birlik olarak söz etmelerinedir. Bu eleştirinin benzer biçimde felsefesinde tasavvufa kapı açan ve insanın zihinsel gelişiminde, tasavvufî düzeyi felsefî düzeyin üstünde gören İbn Tufeyl'de de bulunduğu söylenebilir. Nitekim İbn Tufeyl de felsefî eğitim almayan suffilerin “Ben Hakk'ım”, “Elbisemin içinde Allah'tan başkası yoktur”, “Kendimi tesbih ederim, şanıım ne yücedir” gibi dinin zahiriyle çelişen sözlerini bir ölçüsüzlük olarak görerek eleştirmektedir.⁵¹ Fakat İbn Tufeyl Gazali konusunda İbn Bacce ile aynı çizgide düşünmez ve onun aldığı felsefî eğitim sayesinde kendini bu tür sözlerden koruduğunu ifade eder.⁵²

Buna karşın İbn Bacce, tasavvufu ve akılı bir kenara bırakan tüm mistik tavırları insanın doğal amacından bir sapma olarak görmektedir. Bu bağlamda onun düşüncesinde hakikatin bilgisinin sezgi ya da ilham gibi ani bir aydınlanma ile elde edilebileceği yönünde bir tasarım da yoktur.

Dolayısıyla İbn Bacce'nin mütevahhidini, mutasavvıfların münzevisinden ayırmak gerekir. İbn Bacce'ye göre mutasavvıfların münzevisi, ilahi nur aracılığıyla ruhani evreni müşahedenin kendisine sağladığını hazzı temel almakla sorunu basitleştirmiştir. Oysa İbn Bacce'ye göre, mütevahhidin Faal Akılla birleşerek müstefâd akıl olması, sûfilerin müşahede ve mürakebesinden tümüyle ayrı bir yönleme dayalıdır.⁵³ İbn Bacce insan için en yüksek amaç olan mutluluğun kazanımını insan düşüncesinin basamak basamak Faal Akılla birleşerek müstefâd akıl olmasında görür. Zihinsel gelişimin basamak basamak Faal akılla birleşmesi düşüncesi İbn Tufeyl'in de eserinin ana karakteristiği olmasına karşın o, İbn Bacce'nin tasavvuf eleştirisinden yakındır. Bununla birlikte İbn Bacce'nin İbn Rüşd üzerindeki etkisi ile Endülüs'teki felsefe akımına Gazali anlayışına tamamen karşıt bir yön verdiği de söylenebilir.⁵⁴

Tümüyle felsefî diyebileceğimiz İbn Bacce'nin bakış açısına göre düşünülür nesnelere üç tür soyutlama basamağı vardır. Bu basamaklar aynı zamanda insanın akli gelişimi ve insanlar arasındaki yetkinlik ayırımına da işaret eder:

1. Birincisi sıradan insanların (cumhûr) düşünülür nesneyi duyulur cisimlerdeki varlığı bakımından kavradığı basamaktır. Bu anlamda sıradan insanlar düşünülür nesnelere kendi başına var olabileceğini düşünmezler; sadece duyulur cisimlerde var olabileceğini düşünürler. Bu bakımdan tüm pratik sanatlar bu gru-

51 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, neşr.: Albert Nasrî Nâder, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 16

52 Bkz. Mustafa Yıldız, “İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 53, 2011/1, Ankara 2011, s. 66

53 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemî) İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 401.

54 Agy.

ba girer. İbn Bacce'nin doğal basamak/el-mertebetü't-tabîiyye olarak nitelediği bu basamakta düşünülür nesne, maddî surete bağlı olarak bilinir ve ondan ayrı düşünülmez.

2. Bilim adamlarının (sâhibü'l-ilmî'tıbâî) düşünülür nesneyi, düşünülür nesne ya da ruhânî sûret olarak değil, maddî ilgileri içinde kavradığı basamaktır. Şu farkla ki, bilim adamları düşünülür nesnenin kendi başına var olduğunu bilmelerine karşın maddî sûretlerle ilişkisine yönelirler. Başka bir deyişle sıradan insanlar ilkin konuya bakıp konusundan dolayı düşünülür nesneye bakarlarken, bilim adamları ilkin düşünülür nesneye bakarlar, sonra konuya yönelirler. Bu da ruhanî sûretlerin ortak duyu, imgelem ve hatırlama yetilerindeki varlığı ile bilinmesi anlamına gelmektedir.

3. Filozofların düşünülür nesnelerin maddî/somut ilgilerinden bağımsız, salt düşünülür nesne olarak düşünüldüğü basamaktır. Akıl ile düşünülür nesnenin bir olduğu bu düzey, Faal Akılla birleşmenin/ittisal gerçekleştiği ve müstefâd akıl adını aldığı basamaktır. Hiçbir maddî ilginin/izâfet bulunmadığı bu basamakta tam bir birlik vardır; çokluk yoktur. Bununla birlikte üçüncü gruptakiler *erdemli/fâzil* ve *tanrısâl/ilâhî* olarak nitelenir. Çünkü bilgeliğe sahip olmak erdemli ve tanrısâl olmayı gerektirir. Böyle bir kişi en üstün eylemleri yapar, her sınıfa en üstün işlerle katılır ve yine en üstün ve yüce eylemlerle onlardan ayrılır; bağımsızlığını ve bireyliğini sürdürür. Bu açıdan birey Aristoteles'in *Metafizik* ve *Ruh Üzerine* gibi kitaplarında açıkladığı yalın tözsel akılları düşünmek suretiyle en yüksek amaca ulaştığında bu akıllardan biri olur ve onun hakkında ilahî nitelmesini kullanmak doğru olur. Yine, bu düzeye gelmiş tüm insanlar arasındaki tek fark, sadece fiziksel görünüşleridir. Onların tümünün akıllı birdir. İşte var olanlara bu akıl ile bakmak *öteki yaşam/el-hayâtü'l-âhira* demek olan en yüksek mutluluktur.⁵⁵

Bu insanların aralarındaki sözde farklılığı İbn Bacce, aynı kişiyi zırlı, başında miğfer elinde kılıç ve mızrak olduğu bir durumdan çıkıp tüyden yapılmış elbiseler giymesiyle farklı biri olduğunu sanmamıza benzeterek açıklar.⁵⁶ Bu düşünce mütevahhid teriminin neden çoğul olarak kullanılmadığını açıklamaktadır. Mütevahhid tektir; diğer insanlar ise çoktur. Çünkü müstefad akıl her yönden birdir ve maddeden uzak bir amaç olduğu için doğadaki ya da hayvanî nefsin türlü davranışlarındaki zıtlık ve çokluk ona ilişmez. O sürekli olarak tektir ve salt haz, sevinç, değer ve üstünlük içinde tek bir gelenektir.⁵⁷ Dolayısıyla mütevahhid, insana özgü bir ortaklığa işaret eder.

55 İbn Bacce, *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân*, s. 165-167. *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 79-80

56 Age., s. 170

57 İbn Bacce, *Risaletü'l Vedâ*, s. 141.

Böylece İbn Bacce müstefâd akıl düzeyinde tüm bireysel *akılların birliği*-ni savunmakla, Farabi’de görülen hakikatin tekliği düşüncesini korumaya özen gösterir. Öyle ki bu akıl şimdi, geçmişteki ve gelecekteki tüm insanlarda sayıca birdir. Aksini iddia etmek çelişki olurdu ve aklın bir olmaması demek olurdu. Eğer bu akıl bir ise, onun taşıyıcısı olan tüm insanlar da sayıca birdir. Nitekim bir mıknaatı mumla da sarsak, ziftle ya da başka bir cisimle de sarsak demire aynı devinimi verecektir. Tıpkı bunun gibi akıl da tüm insanlarda aynıdır. Ancak mıknaatı sardığımız cismin niteliğine, kalınlığına ya da inceliğine göre etkisinin değişmesi gibi insanların akılları da içinde buldukları fiziksel ve toplumsal koşullar nedeniyle Faal Akla ulaşmada aynı yeterlilikte değildir. Yine bu durum, güneşin doğarken ve batarken sarı olması ve türlü konumlara göre güneş ışıklarını alan ortamın onun etkisini sınırlandırmasına benzetilebilir. Faal aklın durumu da tıpkı güneş gibidir; onu biz özülle aracısız göremeyiz; ancak başkası üzerindeki etkisini görebiliriz. Şu var ki, kimi insanların gözlerindeki/görüşlerindeki üstünlük nedeniyle güneşi görebilmeleri gibi Faal Aklın aracısız görülmesi de mümkündür.⁵⁸

Faal aklın aracısız görülmesi onunla bir olmak demektir ki, İbn Bacce böylece, Platon’un mağara benzetmesindeki eksik olan yönü Aristotelesçi bir bakış açısıyla tamamlar. Öyle ki Aristotelesçi bağlamda düşünce, düşünen ve düşünülen nesnenin bir olması demek, mağarasından çıkıp gerçek güneşi ve doğayı gören filozofta özne ile nesne ikiliğinin ortadan kalkması demektir.

Ancak burada bir sorun daha vardır ki, o da nefsin nasıl oluyor da bu şekilde bir birleşme ile bireysel varlığını sürdürdüğüdür. Bu sorunu İbn Bacce, Aristoteles’in “*Metafizik*” ve Farabi’nin “*fi’l-Vahde*” adlı eserlerine göndermede bulunarak, bireysel aklın müstefâd akıl düzeyinde hem bireyliğini koruyup hem de Faal Akılla bir olmasını, *birlik/vahid* ve *bitişmenin/ittisal* anlamlarıyla ilişkilendirerek çözmeye çalışır. Faal Akılla bitişmesi sayesinde hem Faal Akılla hem de diğer tüm müstefâd akıllarla aynılaşan bireysel müstefâd akıl gerek dünyadaki bedenli varlığıyla gerekse de ölümden sonra bedensiz durumuyla bireyselliğini sürdürür. Bu durum birçok bölümden oluşmasına karşın bir kitabın “bir” olarak nitelenmesi ya da sirke ve bal karışımından oluşan sirkengebinin “bir” olarak nitelenmesine benzer.⁵⁹ Farklı bireysel akılların her biri Faal Akılla bitişmelerinden dolayı birdir, ama aynı zamanda kendileridir. Aksi durumda bireysel özgürlük ve ölümsüzlüğün bir anlamı olmazdı.

Yine burada İbn Bacce’nin öteki yaşamı ölümden sonraki bir yaşam olarak görmediği de açıktır. Ona göre öteki yaşam, fiziksel gerçekliğin ötesinde düşünce-

58 Age., s. 139; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 235

59 İbn Bacce, *İttisalü’l-Akl bi’l-İnsan*, s. 156

bilme düzeyine işaret etmektedir ki, bu düzeydeki insanlar yer ve zaman koşullarının da üstündedir. Bu anlamda mutluluk akla dayalı düşünmeyle özdeştir ve sonsuz yaşam da budur.

Bu durum ayrıca, insan aklının hiçbir şekilde maddeselliğe ya da herhangi bir duyusal ve imgesel düşünceye indirgenemeyeceğine de işaret eder.⁶⁰ Çünkü akıl tümelleri oluşturan yetidir ve gerçek bilgi tümelin bilgisidir. Bu bağlamda İbn Bacce kendisinden sonra Descartes tarafından da kullanılan bir benzetme ile aklın varlığını aydınlıkta görene, yokluğunu ise karanlıkta görene benzetir. Aydınlıkta gören kişi istediği nesneye yaklaşır istemediği nesneden uzaklaşabilir; ama karanlıktaki kişi asıl istediğinden uzaklaşarak istemediğine yaklaşır. Kısaca akıldan yoksun, özsel yüklemi bilmeyen insanın tüm bilgisi yanlış ve temelsizdir; içinde doğru olsa bile rastlantısaldır. Çünkü tümel olan özsel yüklem bilgisi, sadece aklın varlığı ile oluşur.⁶¹ İbn Bacce'ye göre aklın bu düzeye ulaşması ancak teorik bilgi ile olur. Bilgi Allah'a yaklaşıtır; bilgisizlik ise ondan uzaklaştırır.⁶²

İnsanın Toplumsal Doğası ve Yalnızlık

İnsanın amacı ve bu amaca yönelik kazanımları üzerine yukarda betimlenen epistemolojik çerçeve, İbn Bacce tarafından asıl soruna bir çözüm olarak önerilmektedir. Bu sorun insanın toplumsal doğasıyla ilgili olarak erdemsiz toplumlarda yaşamak durumunda kalmasıyla ilgilidir. Açıkçası insana özgü eylemler doğal zorunluluk alanını aşsa da, toplumsal belirlemenin de dışına çıkabilir mi? İşte *mütevahhid* kavramın anlamını bu soru çerçevesinde irdelemek yerinde olur. Evet, İbn Bacce'ye göre insan, birey olarak doğal ve toplumsal belirlemler alanının dışına çıkıp çevresinden tümüyle kopabilir; dünyadan el etek çekip kendi iç dünyasına, düşünce dünyasına yönelebilir. Cismanî ilgilerden yüz çevirip salt düşünce dünyasına yönelebilmek olanağıdır ki bireyin tam anlamıyla *mütevahhid/filozof* olmasına yol açar.

Dolayısıyla yetkin bir toplumda yaşamayan bireyin en yüksek amaca ulaşması için ruhanî suretleri bilmesi gerekir ki, bu, bireyin toplumsal olarak değil birey olarak yaptığı bir işidir. Çok özel anlamıyla bu iş de, toplumdan uzaklaşmayı ve salt teorik bilimlere yönelmeyi gerektirir.⁶³ Başka bir deyişle mütevahhid için toplumdan uzaklaşma, eğer yetkin bir toplumda yaşamıyor ise zorunludur.⁶⁴

60 Lenn E. Goodman, "İbn Bacce", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyiid Hüseyin Nasr, Oliver Leeman, (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, C: 1, s. 354.

61 İbn Bacce, *Risaletü'l-Vedâ*, s. 138.

62 Age., s. 142

63 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 91

64 Age., s. 80

Dahası, birey açısından bakıldığında duyuşal haz, zenginlik saygınlık, ün gibi amaçlarla bezenmiş toplumda bireyin toplumsallığı insan türünden aşığı bir türle ilişki içinde olması demektir.

Şu var ki mütevahhid, her ne ölçüde yalnızlığa çekilmiş olsa da bir toplum içinde yaşamadan da varlığını sürdüremez. Çünkü Platon, Aristoteles, Farabi ve kendisinden sonra da İbn Rüş'tün düşüncesine uygun olarak İbn Bacce de insanın doğal olarak toplumsal bir canlı olduğunu, mutluluğun erdeme uygun etkinlikle ve erdemlerin de toplum tarafından öğretim ve eğitim yoluyla kazanıldığını kabul eder. Dolayısıyla ona göre de toplumdan bağımsız olarak insanın tek başına varlığını sürdürmesi ve yetkinleşmesi olanaksızdır.⁶⁵ Birey ancak toplum içinde ve toplumla birlikte en yüksek mutluluğa ulaşabilir. Ancak bu toplum da insanın doğal amacına uygun akla dayalı bir örgütlenmeyi içermek durumundadır. Öyle ki insanın doğal amacını bilmeyen erdemsiz toplumlarda da bu amaca ulaşmak olanaksızdır.

İşte yeryüzü gerçekliği içinde insanın doğal amacına yönelmiş erdemli ve yetkin bir toplumun olmadığı düşüncesinden hareketle, İbn Bacce oldukça karmaşık bir sorunla yüz yüze kalmıştır. Çünkü bir yandan insanın toplumsal doğasını kabul etmekte, diğeryandan da insanın toplumdan bağımsız olarak yetkinleşmesinin olanağını ele almaya çalışmaktadır.

Sorunun karmaşıklığı karşısında İbn Bacce'nin çözüm önerisi yalındır. Öyle ki ona göre Amacına ulaşmak için mütevahhidin ancak zorunlu durumlarda topluma karışması, bunun dışında ise mümkün olduğunca insanlardan uzak durması gerekir. Ancak bu doğa biliminin verileriyle ve siyaset biliminde söylendiği gibi insanın toplumsal doğasıyla çelişmez mi? Evet, insan doğası gereği toplumsaldır ve siyaset bilimi insanlardan uzak durmanın (i'tizâl) tümüyle kötü olduğunu belirtir. Bununla birlikte İbn Bacce'ye göre insanın toplumdan uzaklaşması özsel açıdan kötüdür; ilineksel açıdan ise i'tizâl iyidir. Doğadaki pek çok durumda bunun örneği görülebilir. Sözelimi ekmek ve et birer doğal gıdadır ve yararlıdır, afyon ve ebucehil karpuzu ise zehirli ve öldürücüdür. Buna karşın, doğal olmayan kimi durumlarda bu gibi zararlı maddelerin kullanılması bedene yarar sağlar; doğal durumda ise onları kullanmaktan çekinmek gerekir. Doğal olmayan hastalık durumlarında bunların az miktarda kullanılması bedene yarar sağlar ve ilineksel olarak iyidir. Doğal durumda et ve ekmek gibi gıdaların kullanılması ise özsel olarak iyidir.

65 Bkz. Platon; *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2004, 341d, 369b, s. 56. Aristoteles, *Politika*, (çev. Mete Tunçay), Remzi Yay., İstanbul 1975, s. 74. Farabi; *Kitâbü Tahsili ş-Saâde*, (neşr.: Cafer Âl Yasin), *el-A'mâlü'l-Felsefiyye* içinde, Beyrut 1992, s. 139-140.

Tıpkı bunun gibi İbn Bacce insanın toplumsallığını doğal bir durum ve özsel açıdan iyi olarak görmesine karşın, kimi koşullarda bu doğal durumdan ayrılmamanın zorunluluğuna işaret eder. Bunu da bir benzetme ile açıklamaya çalışır: Nitekim beden için sağlık durumu doğaldır ve tek bir biçimi vardır. Sağlığın karşıtı olan hastalıklar ise doğal gidişatin dışındadır ve birçok biçimleri vardır. İşte insanın toplumsallığını da bu bakımdan değerlendirmek yerinde olur. Öyle ki erdemli toplum (es-seyrü'l-imâmiye) birdir ve bu toplumda bireyin toplumsallığı doğaldır; erdemli toplumun karşıtı olan toplumlar ise çoktur ve bu toplumlarda olanaklı olduğu ölçüde toplumsallıktan uzaklaşmak gerekir. Tıpkı doğal ve sağlıklı durumunu yitiren kişinin kimi zehirli şeyleri ilaç olarak alması gibi, doğal durumundan çıkmış toplumsal hastalıklardan korunmak için de birey mümkün olduğunca o toplumdan uzaklaşmalıdır.⁶⁶

Böylece İbn Bacce bireyin topluma karışmasını kendi yetkinleşmesine yaptığı katkıya göre değerlendirir. Toplumsallık doğal, bu yüzden de özsel açıdan iyi olmasına karşın, bireyin doğal amacına ulaşmasına engel oluyorsa ya da bir katkı sağlamıyorsa doğal durumun dışında ve bu nedenle de ilineksel açıdan kötüdür. Başka bir deyişle İbn Bacce bireyin doğal amacı ile toplumun amacı arasında bir karıştlığın olması durumunda, onun toplumsal doğasından yüz çevirip kendi yönetimiyle ilgilenmesini salık verir:

“Durumundan açıktır ki mütevahhidin cismanî ya da cismanîlikle karışık ruhanî amaçlar peşinde koşan kişilerle arkadaşlık yapmaması gerekir. Tam tersine onun bilim insanlarıyla (ehl-i ulüm) dost olması gerekir. Şu var ki bilim insanları kimi toplumlarda az, kimisinde çoktur; kimisinde ise hiç yoktur. Bu yüzden mütevahhidin kimi yerlerde insanlardan mümkün olduğunca uzak durması, ancak zorunlu durumlarda ya da zorunlu olduğu ölçüde onlara karışması ya da varsa eğer, bilimlerin olduğu yere göç etmesi gerekir.”⁶⁷

Bu sözler, bireyin insanlık özünü korumak ve kendi doğasının gerektirdiği en yüksek amaca ulaşmak için, yine kendi doğasının diğeri bir yönünden feragat etmesi gerektiğini ifade eder. İnsanın doğal olarak toplumsal olması, onun bozuk bir topluma ve bu toplumdaki bozuk toplumsal ilişkilere katılmasını gerektirmez. Tam tersine bireyin bu tür bir topluma katılımı, en yüksek mutluluğa hiçbir zaman ulaşamaması demektir. Sonuçta İbn Bacce mütevahhidin kendini toplumdan ayırıp özyönetimine adanmasını onu yetkin devlete yaklaştıracığını düşünür.⁶⁸

66 İbn Bacce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 90-91.

67 Age., s. 90.

68 Oliver Leaman, “İbn Bajja on Society and Philosophy”, p. 115.

Kuşkusuz toplumun ve toplumsal düzenin yardımı olmaksızın bireyin kendi çabasıyla kazandığı bu zihinsel düzey, Farabici çizgide bireyin yalnızca erdemli toplumda ve bu toplumla birlikte yetkinleşebileceği düşüncesiyle tam bir karşıtlık içerir. İşte İbn Bacce'nin, daha önce Farabi'de çözümsüz olarak ele alınan bireyin amacı ile toplumun amacı arasındaki karşıtlık sorununa yaklaşımında özgün olan yönün bu olduğu söylenebilir. Nitekim bireysel yetkinleşmenin, ancak doğru bilgiye dayanan erdemli bir yönetimle ve toplum içinde gerçekleşebileceğini düşünen Farabi, toplumdan ve yönetimden bağımsız olarak bireyin kendi başına da erdemli olabileceğini, ancak böylesi bir durumdaki kişinin bir *yabancı/garib* olduğunu, erdemli topluma göç etmesinin zorunlu olduğu, böyle bir devletin olmadığı durumda ise yaşamın onun için çok zor geçeceğini ve hatta ölümün yaşamaktan daha iyi olacağını belirtir.⁶⁹

Böylece Farabi erdemli bir kimsenin, isteyerek ya da istemeden erdemsiz bir toplumda; erdemsiz bir kimsenin de erdemli bir toplumda bulunabileceğini dile getirir. Kuşkusuz her ikisi de içinde yaşadıkları topluma yabancıdır. Farabi birinci durumdaki kimse için *garib/yabancı* terimini kullanır ve onu ayağı kendi türünün ayağına benzemeyen, daha aşağı bir tür canlının ayağı gibi olan bir canlıya benzetir. İkinci durumdaki kimseler için ise Farabi *en-nevâbit/ayrık otu* terimini kullanır ve onları da başı kendi türünün başına benzemeyen kendi türünden daha üstün bir türün başı gibi olan bir canlıya benzetir.⁷⁰

Başka bir deyişle Farabi'ye göre erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için iki seçenek vardır: Ya başı ve gövdesi birbirinden türce ayrı iki yaratığın karışımı olan tuhaf bir canlı biçiminde yaşamak ya da ölüm. Yetkinleşmek ve en yüksek mutluluğa ulaşmak onun için olanaksızdır. Çünkü ona göre toplumdan bağımsız olarak bireyin yetkinleşmesi düşünülemez.

Bu bağlamda İbn Bacce, Farabi'nin erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için getirmiş olduğu çözüm önerisinin yetersizliği görerek sorunu yeniden ele alır. O belki de erdemli toplumu bir ideal olarak gördüğü için asıl soruna, yani somut gerçekliği içinde dünyadaki çeşitli biçimleriyle erdemsiz toplumlarda yaşayan birey için bir mutluluk yolu açma gereğini duymuştu. Buna bağlı olarak İbn Bacce Farabi'nin yaptığı gibi insanın amaç olarak görebileceği zenginlik, saygınlık, haz gibi sözde mutluluk türlerinden hareketle ele aldığı devlet biçimleriyle ilgilenmez. Sonuçta hangi türü olursa olsun bu devlet türleri insan doğasından birer sapmadır ve filozof hangisinde yaşarsa yaşasın bir yabancıdır. Dolayısıyla İbn Bacce'nin bireysel yetkinliğe duyduğu ilgi, yetkin devlet bir yana

69 Farabi, *Fusûlün Müntezeza*, (neşr.: Fevzi Mitrî Neccar), Beyrut 1993, s. 95. Farabi; *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (neşr.: Fevzi Mitrî Neccâr), Beyrut 1993, s. 80

70 Farabi; *Kitabü'l-Mille*, s. 56

bırakılırsa, Platon ve Farabi'nin sözünü ettiği erdemsiz devletleri incelemekten kaçınmasını sağlamıştır. Onun temel sorunu bireyin toplumsal durumuyla karşılık içinde de olsa, doğal amacına nasıl ulaşacağıdır.⁷¹

Bu sorun aslında toplumsal işleyişin yetkin düzeniyle ilgilenen Platon'un *Devlet* adlı eserinde bir ayrıntı olarak bulunur. Platon'un cümleleriyle:

*"...Felsefeyle düşüp kalkmaya layık insanlar küçük bir azınlıktır. Bunlar iyi bir eğitim görme mutluluğuna ermiş, yurdundan uzaklara sürülmüş, kötü etkilerle bozulmayarak felsefeye bağlı kalmış birçok soylu insan, ya da küçük bir devlette doğmuş, onun yönetme işlerini küçümseyip politikaya karışmamış seçkin birkaç aydındır... İşte bu küçük azınlıktan olan kişi, felsefenin tadına varır. Çoğunluğun ne çılğın olduğunu, hiçbir politika adamının doğru dürüst düşünemediğini, ölümü göze almadan kimsenin onunla birlikte doğruluktan yana gidemeyeceğini anlar. Azgın hayvanlara arasına düşüp de onlarla işbirliği etmek istemeyen biri gibi, ne dostlarına ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar. Fırtınaya yakalanıp da rüzgarın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Temiz umutlara bağlanıp iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider."*⁷²

Kuşkusuz Platon'un filozoflar için kullandığı temiz umut, İbn Bacce'ye göre yetkin devlettir. Şu var ki Platoncu anlamda bu umut bir kazanç değildir aslında. Çünkü filozof kendine uygun bir devlete kavuşmadan gitmiş olur.⁷³ Bu yüzden Platon filozofun mağaraya dönmesini gerekli görür. Farabi de bu dönüşe içten katılır ve *mille öğretisi* ile ilk başlanın önderliğinde en yüksek mutluluk amacına göre erdemli bir devletin kurulabileceğini düşünür.

Bununla birlikte İbn Bacce bu tür bir yetkin devletin gerçekten kurulabileceğini düşünmekte midir? Bu açıdan İbn Bacce'nin karamsar olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Bacce'deki yetkin devletin (el-medînetü'l-kâmile) özelliklerine bakıldığında Platon ve Farabi'de olmadığı ölçüde ütöpik nitelikte olduğu görülür. Nitekim o, yetkin devleti tam anlamıyla yetkin, yani hiçbir hastalık ve yanlış görüşün olmadığı bir devlet olarak düşünür. Öyle ki, bu devlette fiziksel rahatsızlıklar bile yoktur; dolayısıyla doktora ihtiyaç duyulmaz. Bilgelikle yönetilip in-

71 Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 236, 242.

72 Platon, *Devlet*, 496b-d, s. 168.

73 Age., 497a, s. 168.

sanlar sevgi ile birbirine bağlandığı için de herhangi bir suç işlenmez, dolayısıyla hukukçulara da ihtiyaç duyulmaz. Yetkin devlette herhangi bir aykırılık ya da huzursuzluk olması mümkün değildir; çünkü tek bir örneği bile olsa bu, toplumun tam anlamıyla yetkin olmaması anlamına gelir. Orada her insana yeteneklerine göre yapabileceği en üstün iş verilir. Orada tüm görüşler doğrudur, aldatıcı hiçbir görüş yoktur. Tek cümleyle, oradaki tüm işler mutlak anlamda en üstün işlerdir.⁷⁴

Bu görüşüyle İbn Bacce Farabi'nin "erdemli devlet" anlayışına bir muhalefet şerhi düştüğü açıktır. Bu muhalefet şerhi önemlidir. Çünkü yetkinliğin anlamı bakımından erdemli devletin bozulup yerini erdemsiz toplumlara bırakması kavramsal açıdan sorunludur. Oysa Farabi, erdemli devlette erdemsiz insanların, yani ayrık otlarının olmasını mümkün görmekle erdemli devletin bozulmasına kapı açmış olur. Tek cümleyle yetkin devletin özelliği, özel anlamda orada "yabancı"nın yaşamamasıdır. Çünkü orada aldatıcı hiçbir görüş yoktur; eğer olsaydı hastalanmış ve bozulmuş olurdu ki bu da onun eksik devlet olması anlamına gelirdi. Bu bakımdan Farabi'nin erdemli devleti İbn Bacce'nin düşüncesi açısından tam anlamıyla yetkin değildir. Bu açıdan İbn Bacce, Farabi'deki erdemli devletin yozlaşmasıyla oluşan devlet biçimleriyle de ilgilenmez.

Şu var ki İbn Bacce bozulma kabul etmeyen kendi ütopyik devletini uzun uzadıya ele almaz. Yani bir ütopya önermez. Fakat filozofun yalnızlığı içinde toplumsallık umudunu da tümüyle ortadan kaldırmaz; yetkin devlet mütevahhidin özlemini duyduğu ideal devlettir. Bu yüzden onun toplumdan uzaklaşarak ve bir yabancı olarak elde ettiği yetkinlikten sonraki adımı yetkin toplumsal düzeni aramaya yönelik olacaktır. Çünkü insan devletin parçası olduğuna göre, onun tüm eylemlerinin amacı da devlettir. Ancak bu sadece erdemli devlet için böyledir.⁷⁵

Bu bağlamda İbn Bacce yeryüzü gerçekliği içinde bozulma ve çökme olanığını bile bünyesinde taşımayan böyle bir devletin olamayacağını bilincinde olsa da, mütevahhid için onun toplumsal doğasına uygun olacak biçimde bir devlet ideali olması gerektiğini düşünür. Felsefesinde de yetkin devlet tasarımına ancak bu ölçüde yer verir. Çünkü mutluluğu bireyselleştirip toplumsal düzeyde ona ulaşmamak da insan doğasından bir sapma olacaktır. Başka bir deyişle İbn Bacce'nin yetkin devlet tasarımı, toplumsal düzeyde yaşanması gereken mutluluğa hayali bir öneridir.

Öyleyse İbn Bacce'nin felsefesinde, Platoncu terimlerle ifade etmek gerekirse, filozofun mağaraya dönmesi hem tehlikeli hem de yanlış anlaşılmaya o derece açıktır ki, onun yalnız kalması ve toplumsal doğasını ancak idealin-

74 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 41.

75 A.g.e., s. 62

deki yetkin devlet tasarımı ile tatmin etmesi salık verilmektedir. Bu durum İbn Tufeyl'in sembolik öyküsünde, Hayy'ın Farabici anlamda yerleşik erdemli bir dinin olduğu toplumda bile felsefenin yeri olmadığını anlamasıyla onlardan yüz çevirip kendi adasına dönüşünde çok daha köktenci bir biçimde betimlenir.⁷⁶ Nitekim Hayy'ın toplum geneline hakikati hakikat olarak anlatma çabalarının başarısızlıkla sonuçlanması onun yabancılaşmasını ve toplumdan uzaklaşmasını kaçınılmaz kılmıştır.⁷⁷ Yine İbn Rüşd ve Maimonides gibi filozoflar da bu düşünceyi, yani filozofun toplumda kabul görmemesi durumunda yalnızlığa çekilip kendi öz yönetimiyle ilgilenmesi gerektiğini ifade ederler.⁷⁸

SONUÇ

İbn Bacce'nin felsefesinin çıkış noktası Aristoteles'in bilgi kuramı ve psikolojisi olmuştur. Bu bakımdan o Platon'un idealar öğretisi ile Plotinus'un sudur kuramına karşı mesafelidir. Ancak siyaset felsefesi açısından değerlendirilirse, ilk kez Platon tarafından dile getirilen filozofun toplumsal ve siyasal yaşamadaki konumu ile ilgili sorunu felsefesinin merkezine yerleştirmekle Yeni-Platoncu geleneğe bağlı kaldığı söylenebilir.

Bu sorun genelde, birey ile toplum arasındaki ilişki bağlamında bireyin doğal amacı ile toplumsal örgütlenmenin amacı arasındaki karşıtlığa işaret eder. Kendisinden önceki İslam siyaset felsefesi geleneğinden bir ölçüde ayrılarak İbn Bacce bu tür bir karşıtlık durumunda bireyin kendini toplumdan yalıtarak yetkinleşebileceğini düşünür. Bu düşünce Farabici geleneğin karşısında yer almakla birlikte Gazali'nin tasavvuf anlayışına yakındır. Şu var ki İbn Bacce tasavvufta kullanılan yöntemlerle elde edilen sonuçların insanın en yüksek yetisiyle yani akılla ilişkilendirilmemiş olmasından dolayı bir yanılsama olduğunu iddia eder. Farabi ile arasındaki karşıtlık ise, bireyin özgür iradesiyle toplumsal yaşamdan ayrılarak kendindeki en yüksek özün, yani aklın yetkinleşebileceğini ve böylece doğal amacına ulaşabileceğini düşünmesidir. Kuşkusuz bu düşünce İbn Tufeyl'de daha köktenci bir biçimde bireyin tek başına dünyada var olabileceği ve en yüksek yetkinliklere ulaşabileceği düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Bu bakımdan İbn Bacce felsefe tarihinde felsefi düşüncenin yönünü bireye çeviren

76 Daniel H. Frank, "Ahlak", (çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, C: 3, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2011, s. 207.

77 Mustafa Yıldız, "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları", s. 86-87.

78 Steven Harvey, "İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", (çev. Selahattin Ayaz), *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* içinde, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 191-192.

Sokrates, İbn Tufeyl, Spinoza, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre ve Camus gibi filozoflar arasında özgün bir yere sahiptir.

Felsefî düşüncenin toplum yönetiminden bireyin kendini yönetmesine çekilmesinin, insanın doğası ise ilgili yeni bir anlayışın doğmasına neden olduğu düşünülebilir. Nitekim Platon, Aristoteles ve Farabi çizgisindeki felsefe geleneğinde insan, düşünmesi ve toplumsallığı ile tanımlanmasına karşın İbn Bacce'yle birlikte insanın bu iki doğal belirleniminden ikincisi bir zorunluluk olarak değil, seçimlik yön olarak görülmeye başlanmıştır. Bu düşünme biçimi, Batı düşüncesinde de Rönesans'tan itibaren bireye verilen önemin temelinde yer alır. Gerçekten yetkin toplumsal ve siyasal yapılanmanın çekirdeği yetkin bireydir. Şu var ki Farabi'nin de benimsediği bu düşünceye içkin çözümü zor bir sorun bulunmaktadır. Farabi'nin çözümsüz bıraktığı bu sorun, erdemli bireyin nasıl oluyor da erdemsiz bir toplumda ortaya çıkıp erdemli devleti kurduğuna ilişkindir. Mademki insan toplumsal bir canlıdır ve içinde yaşadığı toplumsal ilişkilerin belirlenimindedir, bu durumda erdemsiz bir toplumda erdemli bir bireyin ortaya çıkması nasıl mümkün olacaktır? Bu soruya cevap olarak İbn Sina *ilâhî inayete* işaret eder. Oysa İbn Bacce tümüyle insanî düzlemde hareket eder. İbn Bacce'nin mütevahhid'i erdemsiz toplumdaki cismanî ilgilere bulaşmaktan kurtulup kendisini toplumsal yaşamdan koparan ve kendi kendini yönetmekle kendindeki ilahî özü koruyan gerçek insandır. Başka bir deyişle mütevahhid kendindeki akıl yetisi ve özgür iradesi ile içinde yaşadığı toplumsal ilişkilerden kendini yalıtıp gerçek ve doğal amacına yönelmekle topluma yabancılaşan bireyi temsil eder ki, işte bu birey yetkin devletin oluşma nedenidir. Bu bakımdan İbn Bacce kendisinden önce insanın özgürlük ve bağımsızlığını akıl yaşamında gören Platon, Aristoteles ve Farabi, kendisinden sonra ise, her bir "bireyi kendi özgürlüğünün savunucusu" olarak gören Spinoza, "bireyin kendi yaşamını kendisi kurması gerektiğini" savunan Locke ve "aklını kendin kullanma cesaretini göster" parolasıyla Kant'la süregiden düşünce çizgisinde bir köprü konumundadır.

İbn Bacce'nin özgün yönlerinden biri de kuşkusuz yetkin toplumu yargıçların ve doktorların olmadığı bir yapılanma olarak görmesidir. O bir ütopya önermemesine karşın, öyle görünüyor ki doktorların ve yargıçların sultasındaki bir toplumsal yapılanmayı da insan doğasından bir sapma olarak görmektedir. İbn Bacce'ye karşıt biçimde doktorların insanın biyolojik, yargıçların da toplumsal sorunlarını çözmek için gerekli olduğu söylenebilir. Ancak İbn Bacce için her ikisi de cismanî ilgilerinden dolayı değersiz olduğu gibi, bireyler üzerinde cismanî bir otorite oluşturduğu için siyasal açıdan bireyleri en yüksek mutluluktan engelleyici niteliktedir. Bu yüzden mütevahhid kavramı, bu tür cismanî

amaçlara yönelmiş siyasal yaşama katılımdan olabildiğince uzak durmaya işaret etmekle pasifist bir içeriğe sahiptir.

Özet

İbn Bacce felsefesinde filozofun yabancılaşması sorununa odaklanan bu makale hakikat yolundaki bireyin toplumsal ilişkilere katılımının boyutlarını sorgulama amacını taşımaktadır. Bu bağlamda İbn Bacce'nin eseri birey-devlet ilişkisinde individualist bir içeriğe sahiptir. Buna göre İbn Bacce'nin eserinin temel ilgisinin bireyin toplumsal ilişkilerin engelleyici etkisine karşın doğal amacına ulaşmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğine yönelik olduğu söylenebilir. Bu bağlamda amacına ulaşmak için birey, kendi kendini yönetme gibi durumla yüz yüzedir. İşte bireyin kendi kendini yönetmesinin ilkeleriyle sınırları belirlenmiş olan *Tedbir 'l-Mütevahhid* sistematik bir biçimde ilkin yönetimin anlamını, sonra yönetimin hangi alanda ortaya çıktığını ve son olarak da bu alanın genel niteliklerini belirler. Bu tür öz-yönetim filozofun yabancılaşması sorunu ile birlikte ele alındığında, İbn Bacce'nin önerisi, filozofun yalnız yaşaması ve toplumsal doğasının karşılığını yetkin devlet idealinde bulması gerektiği yönündedir.

Anahtar Kelimeler: *İbn Bacce, birey, yönetim, yalnızlık, yabancılaşma.*

Abstract

The Philosophy of Solitude: The Problem of Alienation of the Philosopher in Avempace

This study focuses on the problem of alienation of the philosopher in order to examination what extents of the attendance of individual to the social relations. In this context, the work of Avempace have got an individualist content on the relation of the individual and the state. Accordingly, it's sayable that the main interest of Avempace's opus is how the individual should advance in order to arrive to his natural aim, although the preventive effect of the social relations. In this regard individual is face with self-management in order to arrive his aim. You see, in the *Tadbeer al-Mutawahhed*, that is specified its border with the principles of the self-governance of the individual, Avempace designates firstly the meaning of the management, afterwards in which field management rises and finally the general qualifications of this field. When considering such self management taken together with the problem of alienation of the philosopher, Avempace's suggestion is that the philosopher should live alone and get in return for his social nature in the ideal perfect state.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES; *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998.
- ARİSTOTELES; *Politika*, (çev. Mete Tunçay), Remzi Yay., İstanbul 1975.
- AYDINLI, Yaşar; *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, MÜ İlahiyat Fak. Vakfı Yay. İstanbul 1997.
- AYDINLI, Yaşar; "İbn Bacce Bibliyografyası", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, Yıl: 4, Bursa 1992.
- CORBİN, Henry; *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemî) İletişim Yay., İstanbul 1994.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid el-; *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev. Said Aykut), Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- GAZÂLÎ; el-Munkızu mine'd-Dalâl, (çev. Hilmi Güngör), Maarif Basımevi, Ankara 1969.
- KİNDÎ; *Felsefî Risaleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002.
- EL-MA'SUMÎ, Muhammed Sagir Hasan; "İbn Bacce", (çev. İlhan Kutluer), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, ed.; M. M. Şerif, C: 1, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- FAHRÎ, Macid; "Mukaddime li Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye", Darü'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut 1991.
- FARABÎ; *Kitâbü Tahsîli's-Saâde*, (neşr.: Cafer Âl Yasin), el-A'mâlü'l-Felsefiyye içinde, Beyrut 1992.
- FARABÎ; *Fusûlün Müntezea*, (neşr.: Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1993.
- FARABÎ; *Kitabü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, (neşr.: Muhsin Mahdi), Beyrut 1991.
- FARABÎ; *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (neşr.: Fevzi Mitri Neccâr), Beyrut 1993.
- FRANK, Daniel H.; "Ahlak", (çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, C: 3, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2011.
- GOODMAN, Lenn E.; "İbn Bacce", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- HANEFÎ, Hasan; *İslamî Araştırmalar*, (çev. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İnsan Yay., İstanbul 1994
- HARVEY, Steven; "İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", (çev. Selahattin Ayaz), *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* içinde, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yay., İstanbul 1999.

- İBN BACCE; *Tedbîrî 'l-Mütevahhid*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 37-92.
- İBN BACCE; *Kitâbü'n-Nefs*, (tahkik: Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sumî), Dârü Sâdir, Beyrut 1992.
- İBN BACCE; *Risâletü'l-Vedâ*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 113-143.
- İBN BACCE; *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân*, (tahkik: Macid Fahri), Resâili İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Beyrut 1991, s. 155-173.
- İBN BACCE; *fî Ğâyeti'l-İnsâniyye*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 99-104.
- İBN BACCE; *el-Vukûf ale'l-Akli'l-Fa'âl*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 107-109.
- İBN TUFEYL; *Hayy bin Yakzan*, neşr.: Albert Nasrî Nâder, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- FRANK, Daniel H.; “Ahlak”, (çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Fels. efesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, C: 3, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2011, s.
- LEAMAN, Oliver; “İbn Bajja on Society and Philosophy”, *Der Islam*, Band Helf I, 57 (1980), p. 109-119.
- O'MEARA, Dominic J.; *Platonopolis-Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2003.
- PLATON; *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2004.
- ROSENTHAL, Erwin I. J.; *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, (çev.: Ali Çaksu), İz Yay., İstanbul 1996.
- YILDIZ, Mustafa; “İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 53, 2011/1, Ankara 2011.