

KENDİ YURDUNDA YABANCI OLMAK!

ADASI OLMADAN YAŞAMAK

Mevlüt ALBAYRAK*

Özet

İdeal vatandaşlık arayışı bir ütopya mıdır? Entelektüel kişiliklerin kendi toplumlarında yabancılaşma duygusu yaşamaları doğal mıdır? Felsefi ve teolojik bir sorun olarak, bu meselenin klasik Müslüman felsefi metinlerinde “ada metaforu”yla tartışılması ne anlama gelmektedir? Erdemli şehir ideasına dayalı bu metinler bugün ne anlam ifade etmektedir? Bu klasik metinler, günümüzde yaşadığımız “yabancılaşma”ya karşı, bir arayış tanımlaması olarak “erdemli” ya da “entelektüel” kişilik için bir değer ifade edebilir mi?

Anahtar Kelimeler

Erdemli şehir, Mütevahhid, Entelektüel, Yabancı, Yabancılaşma, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbnü'n-Nefis

BEING A FOREIGNER IN YOUR OWN MOTHERLAND!

LIVE BEING WITHOUT ISLAND

Abstract

Is the search for ideal citizenship a utopia? Is it natural for intellectual personalities to survive a sense of alienation in their own society? As a philosophical and theological problem, what does it mean to discuss this issue with the “island metaphor” in classical Muslim philosophical texts? What do these texts based on the idea of the virtuous city or ideal state mean today? Can these classical texts express a value for the “virtuous” or “intellectual” personality as a definition of quest against the “alienation” we exist or survive today?

Key Words

The Virtuous City, Mutevahhid, Intellectual, Stranger, Allienation, Avempace, Abentofail, Averroes, İbnü'n-Nefis

İçinde bulunduğumuz şu günlerde eğitimli-egitimsiz Türk gençlerinin büyük bir çoğunluğunun Avrupa’da iş ve yaşam olanaklarının peşinde olduklarını okuyor ya da çevremizde gözlemliyoruz. Sıradan herkesin sorabileceği bir sorudur bu; gençler neden doğdukları, çocukluklarını yaşadıkları bu ülkeden gitmek için yeteneklerini ve imkânlarını zorluyorlar? Ben bu sorunun peşine düşmeyeceğim; soru da cevap da politik bir tasavvura açıktır. Burada özet olarak peşine düşmeye çalışacağım konu, ideal vatandaşlık arayışı diyebileceğim bir arayışı felsefi ve teolojik bir sorun halinde ele alan klasik felsefi metinlerin bugünkü okunma biçimlerine dikkat çekmektir. Bu klasik metinler günümüzde yaşadığımız adı geçen soruna bakışımıza yardımcı olabilir mi?

* Prof. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemik Felsefe ve Mantık ABD; mevlutalbayrak@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5967-6783.

İhsan Fazlıoğlu “Kara ile Ada Çatalı: Kalabalık Erdem mi; Issız Hakikat mi?”¹ başlıklı kitap tanıtımı amaçlı yazısında, insan için en son amacın ne olması ya da olabileceği sorgulamasına ışık tutmakta, kısmen de bu özel yer arayışına örtük bir şekilde politik göndermede bulunuyor görünmektedir. Yazıda, İbn Bacce’den (ö. 1138/9) İbnü’n-Nefis’e (ö. 1288) ada-kara ikilemi ele alınır ve İbnü’n-Nefis lehine sonuçlanacak şekilde değerlendirmede bulunulur. Yazarın amacı, “teklif kavramı çerçevesinde *birey-ahlak ve toplum-hukuk* kavram çiftleri açısından göz önünde bulundurulacak; ileri sürdükleri fikirlerin en derin nedenlerine işaret edilmeye çalışılacak...” şeklinde tanımlanmıştır.

Fazlıoğlu metnine Endülüs geleneği içinde yer alan düşünürlerin konuyla ilgi çalışmalarını sıralayarak başlıyor. Bunlar İbn Bacce’nin (ö. 1138/39) *Tedbir el-mutevahhid*,² İbn Tufeyl’in (ö. 1185/6) *Hayy b. Yakzan*³ ve İbn Rüşd’ün (ö. 1198) *Fasl el-mekal fima beyn el-şeria ve-hikme min el-ittisal*⁴ eserleri ve bu eserlerde yer alan fikirlere Peygamber’in gelecekte olabilecekler üzerinden yaptığı vurgulara farklı bir yöntemle Kâmil adlı karakter aracılığıyla cevap veren İbnü’n-Nefis’in (ö. 1288) *er-Risalet el-kamiliyye fi el-siret el-nebeviyye*⁵ eseridir. Adı geçen çalışmaların ideal insan ve toplumu, rejimi arayış serüveni Platon’un (ö. MÖ 348/347) *Devlet*’i⁶, Augustinus’un (ö. MS. 430) *Tanrı Şehri*⁷ ve Farabi’nin (ö. 950) *Medinetü’l-Fazıla*’sına⁸ kadar izlenebilir. Erdemli insan erdemsiz bir şehirde yaşayabilir mi?

Her düşünür döneminin çocuğu olarak içinde bulunduğu koşulların kavramsal üretiminin karakteristiğiyle öne çıkar. Fazlıoğlu da bunu onaylamaktadır. Orada olanın varoluğu, onun varoluğuyla yazıya dâhil olur. “Herhangi bir felsefi tutumun sorularının ve yanıtlarının *nazari imkânları* ile ürettikleride tarihi kürenin şartlarının *anlam küresinin bütünlüğu*, o tutum içinde kullanılan kavramın varlık sebebidir; anlamı da bu kürenin sınırları tarafından tayin edilir.” Diğer bir deyişle filozofların kavramsal ifade etme biçimleri, hayalperest bir tavırla aşkın bir hakikatin peşinde koşmak için değil, makul bir şekilde sorun olanın açığa çıkarılma biçimiyle ilgilidir.

¹ Fazlıoğlu, İhsan (2022) “Kara ile Ada Çatalı: Kalabalık Erdem mi; Issız Hakikat mi?”, Teklif, Sayı 1, Ocak 2022, ss. 218-222.

² İbn Bacce (2020) *Tedbiri’l-Mütevahhid Erdemli Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği*, İstanbul: Endülüs. [Yapılacak alıntılar metin içinde T şeklinde gösterilecektir].

³ İbn Tufeyl (1997), İbn Sina/İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan (Çev.M. Ş. Yaltkaya/Babanzade Reşid, haz. N. A. Özalp), İstanbul: YKY. [Yapılacak alıntılar metin içinde H şeklinde gösterilecektir].

⁴ İbn Rüşd (1985) *Felsefe-Din İlişkileri Faslü’l-Makal* (Haz ve Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah. [Yapılacak alıntılar metin içinde F şeklinde gösterilecektir].

⁵ İbnü’n-Nefis (2020) *Er-Risaletü’l-Kamiliyye Fi’s-Sireti’n-Nebeviyye Düşüncenin Erdemi* (Çev. Ali Kürşat Turgut), İstanbul: Endülüs. [Yapılacak alıntılar metin içinde K şeklinde gösterilecektir].

⁶ Platon (2001) *Devlet* (Çev. Sabahattin Eyubođlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

⁷ Türkçede tam metin mevcut değildir. Kadir Canatan okumalarından bir seçki olarak bazı bölümleri çevirmiştir: Aurelius Augustinus (2021) *Tanrı Şehri*, haz. Kadir Canatan, Ankara: Fecr.

⁸ Farabi (1997) *İdeal Devlet (El-Medinetü’l-Fazıla)*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi. [Yapılacak alıntılar metin içinde M şeklinde gösterilecektir].

Anlam, mevcut küre tarafından belirlenirse ve oluşa dâhil olursa, o zaman anlam o küre ile sınırlı kalmaz.

İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'e göre, "insan için nihai amaç", hem bu dünyada hem de öte dünyada "mutlu olmak"tır. Sistemleri bu ilkeye göre kurgulanmıştır. "Bu-ara-da (meaş) [Heidegger'den fazlaca aşına olduğumuz *tireleme* Fazlıoğlu tarafından fazlaca kullanılmaktadır]. Mutlu olmak, "*eşyanın hakikatini bilmek* ve bu bilgi ışığında, *akli ihtiyarın beşerî iradeyi hayr* üzere yönlendirmesi ve yönetmesidir. Bu yönlendirme ve yönetimin insan davranışlarındaki temsilleri, itidali üreten erdemdir (fazilet)." Kısaca ifade edilirse, bu da herkesin yaşayıp gerçekleştirebileceği bir olay değil, sadece havas denilen belli sayıda insan için geçerlidir. "[E]-insan mediniyyun bi't-tab" olarak, hayatını şehirde varlığa getirir. Ancak şehir eşit yaşam alanları sunmakla beraber, kavramsal yeterlilik düzeyleri eşit olmayan insanlarla bir arada yaşamayı gerekli kılmaktadır. Buna göre de düşünme ve erdem yolunda ilerleme dışarıdan herhangi bir buyruk ve düzenlemeyle gelmez. Adı geçen düşünürlerin ortak betimlemesi budur. Bu, çoğunluğun öğrenme ve mutluluğu yaşama biçimiyle, seçkin kavramsal yetenekteki insanların öğrenme ve yaşama kaynakları arasındaki ayrıma götürür. Bu ayrım iki öğrenme kaynağının pratiğiyle tartışmaya dönüşür. Felsefenin Müslüman toplumlarda değil, Batı Hıristiyan çağında da hoş görülmemesinin nedenleri arasında bu bilme ayrımı geçerli olmuştur. Çoğunluk, herhangi bir kazanım yoluyla değil bir aracının bildirimiyile öğrenir ve uygular. Filozof ise tevil'e gider. Bu çatışmaya neden olur. Fazlıoğlu konuyla ilgili değerlendirmelerinde yargılayıcı görünmektedir.

Büyük çoğunluğun mümessilleri bilginlerin eleştirilerine hatta suçlamalarına muhatap olur. Her ne kadar, eleştiri meselesi saf bir felsefi tutum üzerinden anlatılsa da hiç şüphesiz, kısmi olarak hakir gördükleri, hatta reddettikleri hayat içindeki siyasi, iktisadi, vb. etkinliklerdeki konumları ve başarısızlıkları vb. nedenler de dikkate alınmalıdır. Örnek olarak, İbn Bacce'nin suçlanması, salt fikirleri dolayısıyla değil, siyasi başarısızlığı neticesinde, 20 yıllık vezirliğini yaptığı Saragoza şehrini bizzat Haçlılara teslim etmesiyle de ilgilidir.

Fazlıoğlu'na göre, "Saragoza şehrini bizzat Haçlılara teslim" eden! İbn Bacce, çözümü "entelektüel bir ada inşa" etmekte bulur. Bunun yanı sıra İbn Bacce, "mutluluk mefküresinde bir tür seçkinci, hatta biraz da bencil bir geri-çekilmeyi öneren konumdadır." Ve "çokluk ve çeşitliliği kötülüğün kaynağı olarak belirler." Sebep-sonuç ilişkisi çok fazla pragmatik. İbn Tufeyl adasından başlar ve İbn Rüşd ise yaşadığı toplum içinde "*avam ile havas ayrımı*" yapar. Bunu da ontolojik bir gerçeklik olarak kabul eder. Bu üç düşünürün karşısına yerleştirilen İbnü'n-Nefis ise şehir hayatını inşa etmeyi temsil eder ve burada hukuk ve ahlak vahiy temelli olarak kurulur. "Toplumsal mutluluğun zeminine" vahiy yerleştirir. Fazlıoğlu'na göre ilk üç düşünürün görüşleri "içeriği farklı olmakla birlikte savundukları, nazari inziva fikri, Haçlı Seferleri ve Moğol

istilasıyla birleşerek, topluma ve dahi Varlık'a küsen XIII. yüzyıldaki ümitsiz tasavvufi düşünceleri beslemiştir.”

Fazlıoğlu'nun yargıları keskin ve suçlayıcı görünmektedir.

İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd yenilmiş, parçalanmaya, hatta dağılmaya yüz tutmuş bir dünyada, halklarını koruyamayan, yıkımdan sorumlu, kısmi olarak başarısız devlet adamlığı yapmış kişilerdir. Tüm bunların yanında halkları ile konuşup anlaşabilecekleri bir dil de geliştiremediler; bunun yerine halklarını suçladılar. İbn Bacce toplum içinde bir ada inşa etti; İbn Tufeyl bir adaya kaçtı; İbn Rüşd ise toplum içinde, kendi kapalı hakikatini adalaştırdı. İbn Nefis ise başarılı bir tabib, mantıkçı ve muhaddis olarak, halkın konuştuğu mevcut dilin gramerini yazmaya kalkıştı ve içinde yaşadığı Haçlı ve Moğol yıkımı karşısında şehri inşa etmenin ahlaki, hukuki ve sıhhi içeriği yanında metafizik imkânı üzerinde durdu.

Yazarın dört klasik düşünür üzerinden din-felsefe, akıl-vahiy ilişkisini tartışmaya açması ve her birinin çağının koşulları üzerinden konuşmasına vurgu yapmasına rağmen, akıl ve felsefenin taraftarlarının beslendikleri kaynak olarak bir *Başka* üzerinden konuştukları için kendi kişisel yeteneksizlik ve yetersizliklerini halka mal ettiklerini söylemesi dikkat çekicidir. Çalışma, günümüz Müslüman dünyasındaki topluma yabancılaşmış aydın tipine de gönderme olarak okunabilir. Şayet böyle bir durum söz konusu edilirse de “küresi” ve bağlamı dışına çıkmış olur.

Yazar kendi yöntemsel çerçevesini dikkate almaktan sonradan uzaklaşmış görünmektedir: “Her bir düşünür kendi tarihi bağlamının kültürel uzayı ile kuşatılmıştır. Bu nedenle kullandıkları kavramların delaletleri de bu kültürel uzayın içeriğiyle mukayyettir,” şeklinde ifade etmesine rağmen, zamanlarını aşan etkilere gönderme yapmıştır. Adı geçen ilk üç eser vahyin bilgisini hiçbir şartta reddetmemesine rağmen, yazar, “teklife muhatap olmak,” “akıl ile teklifin geçerliliğini idrak etmek” vahyin bilgisini reddetmeyi içermez, sonucuna ulaşmıştır.

Fazlıoğlu'nun ilk üç klasik hakkındaki yargılayıcı ifadelerini dikkate alarak, gerçekten de adı geçen bu eserlerin sosyo-politik hayatta insanları hayatın dışına attığı böylesi bir sonuca yol açıp açmadığını, dahası açıp açamayacağını eserlerden alacağım kısa alıntılarla özet olarak değerlendirmelerde bulunacağım.

Adı geçen ilk üç isim, zamanının en değerli bilim insanlarıdır. Hemen hemen üçü de riyaziye, tıp, şiir, müzik, ilahiyat ve felsefe ile meşgul olmuşlardır. Bu üç isim “halkları ile konuşup anlaşabilecekleri bir dil geliştiremediler” ve bu yüzden de halkı suçlayıp, ötekileştirdiler mi? Ada söylemi İslam klasikleriyle düşünce dünyasına dâhil olmuştur diyebiliriz. Bunun ilk idealist örneği İbn Tufeyl'in (1106-1186) *Hay Bin Yakzan*'ıdır. Ülkemizin eğitim ve öğretim sisteminden kaynaklı bazı eksikliklerden olsa gerek, ada modelleri ya da Ütopya tipi metinler Batı

düşüncesiyle başlatılır. Bu ister Platon'un *Devlet*'te ele aldığı "rejim"⁹ ile ilgili olsun isterse T. More'un *Ütopya*'sında olsun, fark etmez. Ütopyalar bir arayışın ve toplumsal ya da şehirli bir varlık olarak insanın, insanlar içinde kendini ve kendine benzeyeni arayışıdır. Bu metinler ideal bir toplum ve o topluma uygun insan arayışını amaçlar. Augustinus'un *Tanrı Şehri*, T. More'un *Ütopya*'sı (1516), T. Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1623), F. Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i (1627), değer alanında kusursuz bir dünya arayışını amaçlar. Her ütopyanın kahramanının sonu da sevimli değildir. Politik yapı, mevcut işleyişe alternatif her düşünce ve eylemi tehlikeli ve "vatan hainliği" olarak görür. Mesela, yargıçlara göre More'un "kötü bir amaç uğruna haince" davranışı onu idama mahkûm ettirmiştir; konuyla ilgili olarak tıpkı önceden Müslüman düşünürlerin farklı şekillerde başlarına gelenler gibi.

Burada İbn Tufeyl'in bir ada'da başlayan öyküsü, bir kaçış değil, başlangıca dönüşür. Arayış içinde olan bir insanın, bugünkü anlamıyla, bu insan bir edebiyatçı, bir sanatçı, bir ilahiyatçı, bir felsefeci ya da akademik kimlikli herhangi bir eğitilmiş insan olabilir, bu dünya hayatında yaşamsal deneyimlerinin çabalarını, kalabalıkların yaşamları içinden kendi olmaya giden ayırıştırıcı serüveninde tanımlar. Vahyin amacı, dinin ana teması olanı, toplum içinde bireyleşmek ve karakteri var etmek olarak belirlenmiştir.¹⁰ Ancak bu toplum, birey için de amaçladığı ideal rejimi ya da "erdemli şehri" var etmeyle birlikte gerçekleşir. Klasik metinler üzerinden okursak, mesela Farabi, "kazanılmış akıl kanalıyla Faal akıldan münfail akla gelen akış, vahiydir." der. Bu vahye muhatap olan ve onun bilincine ulaşan kişi, iyi bir toplumsal düzen inşasının amacıyla özdeş olur. Kara delikler gibi insanları "heva ve heveslerinin ilahına" tapmaya yönlendiren toplumlar içinde "iyi ve mutlu" olmayı amaçlayan kişiler "erdemli yabancılar olarak" huzursuzdurlar. Onların huzuru yaşamaları için "erdemli bir ulusun yerleşme bölgesinde" toplanabilmeleri elzem kabul edilmiştir.¹¹ Çünkü "İnsanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur." (M 101). Farabi bu durumu şu şekilde resmetmektedir:

Erdemli şehir halkının hepsinin bildiği ve yaptığı müşterek şeyler vardır, her bir sınıfın bildiği ve yaptığı başka şeyler vardır. Bu insanların her biri ancak bu iki şeyle, yani kendisi ve başkası için müşterek olan şey ve bir ferdi olduğu sınıfına özel olarak ait olan şeyle mutluluk merhalesine ulaşır. Her biri bu şekilde davrandığında, bu davranışları ona üstün, erdemli bir ruhsal istidat

⁹ Bu tanımlamayı Leo Strauss'un (2019) kullandığı anlamda kullanıyorum; Platon'un Politik Felsefesi Devlet (Çev. Özgüç Orhan), İstanbul: Pinhan.

¹⁰ Bu konuda farklı bir okuma için bkz., Whitehead, A. N., (2021) Oluşan Din (Çev. Mevlüt Albayrak), Ankara: Fol.

¹¹ Bkz. Farabi (1980) Es-Siyaset ul-Medeniyye veya Mabdi'ul-Mevcudat (Çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas), İstanbul: Kültür Bakanlığı, s. 45-6. [Yapılacak alıntılar metin içinde S şeklinde gösterilecektir].

kazandırır ve o bu davranışları ne kadar çok devam ettirse, bu istidadı o kadar güçlü ve mükemmel olur. (M 113).

Erdemli insanlardan oluşan bir yerleşim yeri fikri, 21. yüzyılın dünyasında anlamını daha da anlaşılır bir hale dönüştürmüştür. Modern insan artık erdemli insanlardan oluşan sitelerin varlığını değil, sosyo-ekonomik cemaatleşmelerin oluşturduğu sitelerin oluşumunun peşindedir. İnsanların iyi bir insan, mutlu bir insan olarak yaşama isteklerini belirleyen ana faktörler, ekonomik güç ve statü olarak görünür olmuştur. Hangi semtte oturuyorsunuz? Böyle bir sorunun cevabı dünya felsefenizi de tanımlamaktadır.

İbn Tufeyl: Adada Başlayan Yalnızlık ve Yabancılaşma

Yetenekli bir “tabip ve cerrah” olarak sarayla bağı olan İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan* ile öne çıkmaktadır. Bir anne-babadan dünyaya gelmiş olmasına rağmen, Hay, ekvator kuşağında bir adada tek başına, anne-baba, dil ve kültür bulunmadan, kendi kendine doğal gözlem yoluyla ruhani hakikatleri ve bilgi safhalarını keşfederek büyüyen yalnız bir insanın öyküsünü temsil eder. Bu öyküde insan, kendisiyle ve yetenekleriyle baş başa kaldığında yapabileceklerini göstermesi bakımından önemli bir varlık tipi oluşturur. Doğal insanın zihni gelenekle bozulur; onu kendi olmanın dışına taşır. İbn Tufeyl, herhangi bir din mevcut olmasa da, insanın aklı ile bilişsel gerçekleri ve ilahi sırları bulabileceğine odaklanmaktadır.

Hay, yetişkin biri olduğunda bir başka insan ile karşılaşır; Absal. Absal, başka bir adada vahyedilmiş bir dine göre yaşayan biridir. İki insanın ayırıcı özelliği dil becerilerinde ortaya çıkar. İki adamın ilk buluşmasında gülünç yönler de vardır. Hay, Absal’ın üzerine giymiş olduğu kıyafetini onun doğal postu sanmaktadır. Dil, hayata açılmanın kapısıdır. Klasik dindar tebliğci yönüyle Absal, yeni ada komşusuna konuşmayı, bilginin ilkelerini ve dini kuralları öğretmeye çalışır. Bu çabasıyla Absal, Tanrı’nın rızasını kazanmak amacındadır, ancak Hay’ın hakikate vakıf olduğunu anlar.

İbn Tufeyl nazari bilgi ile hakikatin peşindedir. İbn Tufeyl’in bu görüşü çağdaşı İbn Rüşd tarafından paylaşılmaz. Ona göre, “saadete sadece öğrenmekle veya sadece faaliyette bulunmakla erişilemez, fakat saadet her ikisiyle birlikte elde edilebilir ve bu, ancak bu hayatta elde edilebilir.” Ancak insan bu hayatta toplumun bir parçası olduğundan, toplum engellemediği sürece saadete ulaşabilir ve “faaliyeti için faydalı ve zaruri” olan ve Tanrı’nın iradesi olarak şer’i ahkâma yansıyan “nazari ilimler”i elde edebilir. Kişi, hayatta kalabilmek için topluma muhtaçtır, ama sadece faziletli toplum, saadetin elde edilmesinde yardımcı olur. Buna göre ne İbn Bacce’nin ve İbn Tufeyl tarafından önerilen mütevahhidin saadeti, ne de Farabi tarafından tasvir edildiği şekliyle fazıl şehirde saadet mevcuttur.

Hay'ın ideali hem kendisi için hem de kendisinden hareketle başkaları için öğretmenlik yapmaktır; kendini tanımaya çabaladığı serüveni kendini arayana göstermeye yönelik öğretmenlik. İbn Tufeyl'in Hay'ı "insanlara önderlik, kılavuzluk yaparak gerçekleri görmelerini ve bir oyundan başka bir şey olmayan dünya hayatının pisliklerinden kurtulmalarını sağlayabileceği" ilkeleri açıklamayı amaçlıyordu. (H 163-64). Gerçek yaşam deneyimine baktığımızda hakikat herkesin peşinde olduğu bir dünya arzusu değildir. Metni okumaya çalışırsak, olgusal bir durumla karşılaşırız.

Hay, çevresindeki topluluğa ders vermeye, yavaş yavaş aydınlatmaya başladı. İlk hikmetten, hikmetin gizlerinden söz etti. Daha sonra öğretinin ilke ve yargılarından gerçekliğe doğru yükseldi. Zihinlere başka biçimlerde yerleşmiş kimi inanç ve düşünceleri gerçeklik açısından yeniden tanımlamaya, yorumlamaya geçti.

Hay'ın açıklamaları, yorumları yavaş yavaş topluluğu tedirgin etmeye, canlarını sıkmaya başladı. Gerçi Hay'ın yabancılığını, arkadaşları Absal'ın hatırını gözeterek güler yüz gösteriyorlar, açığa vurmuyorlardı, ama içten içe kızıyorlardı. (H 165).

Eğlenceli televizyon hocalarının her konuda uzman oldukları bir çağdan, Hay'ın amacını anlamak zor olabilir. Hay günümüzde yaşayan bir model olsaydı, büyük olasılıkla "Survivor" tarzı programların vazgeçilmez ismi olurdu. Bugün olduğu gibi o gün de insanlar fikirlere değil, yaşanan olayın eğlence amaçlı ve gürültülü olmasıyla ilgilidir. Halkın Hay'a olan ilgisi, Hay'ın bilgeliğine değil, yaşamış olduğu hayata gösterdikleri eğlenceli merakla ilgiliydi. Hay halk için yeni bir sosyalleşme objesi, yani bir sohbet konusuydu. Hay ise bunu, kendinde olan ilgiyi onların istekliliği olarak görüyor ve onları "uyarmaya çalışıyor"du. "Uyarı" sonuç vermemiş, aksine, halkın tepkisi giderek artmaya başlamıştı. Ancak insanların bu tepkileri onların kötü oldukları anlamına gelmez; "Bunlar iyiliği seven, gerçeğe yönelen insanlardı yine de. Fakat yaratılışlarından gelen eksiklikten ve bilgisizliklerinden dolayı gerçeği, gerçeğe özgü yoldan aramıyorlar, araştırma yönüne gitmiyorlardı. Bu bir yana, gerçeği, gerçeğe ulaşan insanların yolundan öğrenmeyi de istemiyorlardı." Hay, o insanları yargılamıyor ve aşağılamıyordu, zaten bu davranışı amacıyla çelişirdi; o bilmediği bir gerçekliğe bizzat şahitlik etmekteydi. Hay sonuçta şu yargıya ulaşır. "Her sınıftan insanın kendi bilgisizliğiyle yetindiğini, dünyevi istek ve eğilimlerini, bencil isteklerini Tanrı edindiklerini gördü". (H 165).¹² Bu insanlar, gerçekleri gerçek olarak dinlemekten hoşlanmıyorlardı. Bu toplum görünüşte dindardı. İnsanlar için geçerli olan, dünya hayatlarının düzenlenmesi, güvenliklerinin sağlanması, özel ve kamusal haklarının korunması şeklinde kabul edilir. İnsanlardan dini ibadetleri "oruç, namaz, hac, zekât ve benzeri yükümlülükleri" konusunda istekli olmalarını öğretmek önemlidir. Bunun dışında, dini ve felsefi

¹² Krş "İstek ve arzularını [hevasını] ilah edineni gördün mü?" Kur'an 25/43.

konularda entelektüel tartışmalara girmelerini beklemek doğru bir davranış değildir. Ekonomik ve sosyal hayatları düzende olan çoğunluk, hayatından memnun kitleyi oluşturur. (H 166).

Arayış ya da yolculuk felsefesi¹³ hareket halinde gözlem ve deneylerle yaşanarak kavranabilir ve bu kavrayış “amel-i salih” gibi arınmaya neden olur. Arınmak bir anlamda bu dünyanın geçici heveslerinden uzaklaşarak hakikate olan özlemini toplum içinde yaşamaktır.

Kısaca, Hay şayet onlar arasında onlar gibi yaşamaya çalışırsa, kendi olmanın anlamını kaybedecektir. Hay üzerinden verilmek istenen, bireysel kişiliğin kazanılması için içsel dünyaya yönelmeyi vurgulamanın yanı sıra, çoğu zaman Müslüman ülkelerde çatışma olarak görülen vahiy- bilim, akıl-şariat, din-felsefenin aynı amaca yönelik olduğunu nesnelleştirmektedir.¹⁴

İbn Bacce: Entelektüel Yabancılık (Mütevahhid)

Yahya b. Saig İbn Bacce’yi, başarısızlıkla sonuçlanan devlet adamlığı görevinin neticesinde insanlardan uzak kalmayı tercih etmiş biri olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Tarihte aile saltanatlarının olduğu tek adamlı yönetimlerde tanınmış yöneticilere hizmet edenlerin başarı ya da başarısızlıkları yönetenin sözü ile başlar ya da sona erer. İbn Bacce ömrünün yirmi yılını sadece vezirlik yaparak geçirmemiş, aynı zamanda zindan hayatı da yaşamış biridir. Ölümü de Sokrates benzeri olmuştur; aralarındaki fark birinin baldıran zehrini içeceğini bilmesi, diğerinin ise “zehirli patlıcan” yemeği ile suikasta kurban gitmesidir. “Geçiş dönemi” filozofu olarak İbn Bacce, içinde yaşadığı koşulların karakter üzerindeki etkilerini bizzat yaşayarak deneyimlemiş biridir. Tabiat bilimlerinden ilahiyat, felsefe ve politikaya kadar birçok alanda yetkin bir kişilik olarak İbn Bacce “erdemli bireyin sürdürmesi gereken hayat tarzını” kendi üzerinden başkalarıyla paylaşmak istemiştir.¹⁵ Sosyo-politik, ekonomik, kültürel hayatta yaşanan her tür çözüme ve bozulma, entelektüel kaygı yaşayan, düşünen her insanın ortak sorunu olarak tarihsel deneyimler sunmuştur. Stoalı devlet adamı Seneca’nın politik serüveninde bizzat yaşadığı ve maruz kaldığı eziyetler onu deneyimlerini yazıya dökmeye sevk etmiştir. İbn Bacce’nin Mütevahhid’i, erdemsiz bir şehirde, toplumda kendi bireysel mutluluğunu elde etmeye çalışan insanı tanımlamaktadır. Mütevahhid kimdir? O ne bir filozoftur ne de bilgedir; ancak bilgeliği hedefleyen ve bilmeye çaba sarf eden biridir. Tedbir, entelektüel gelişim süreci olarak kabul edilince, bu eğitimin amacı özel bir alanın bilgisinin ve mesleki bir yeteneğin aktarılması değildir. Mütevahhid tam anlamıyla ne bir filozof ne de vahyin bilgisine tam vakıftır.

¹³ Çelik, Kevser (2021) “Yunusça Yürüme: Gezgin Bir Filozof Olarak Yunus Emre ve Yürüme Felsefesi,” Yunus Emre ve İnsan Doğası, Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, ss. 100-132.

¹⁴ Krş. Goodman, Lenn E., (2007), “İbn Tufeyl,” (çev. Şamil Öçal- Hasan Tunçay Başoğlu), İstanbul: Açılım Kitap, s. 371.

¹⁵ Hayatı için bkz., Özdemir, İlyas (2020) “Giriş: İbn Bacce Tedbiri’l-Mütevahhid” Erdemli Şehirde Bireyin Felsefi yetkinliği, İstanbul: Endülüs, s. 13-14.

İbn Bacce'nin ifadesiyle, "Bu incelemede biz bu mütevahhidin [yalnız insanın] tedbirini [anlatmayı] amaçlıyoruz. Açıktır ki doğaya aykırı bir durum ona ilişmiştir. O halde biz, en yetkin varlığını elde etmesi için nasıl kendini yöneteceğini/tedebür edeceğini söyleyeceğiz." Ve şu soruyla yöntemin arayışını ifade ediyor: "Mutluluk mevcut değilse, onu nasıl elde edecektir veya mutluluğuna engel olan ya da mutluluk konusunda mümkün olan şeyleri elde etmesinden alıkoyan arazları nefisinden nasıl söküp atacaktır?" sorunun cevabı "[O] bunu ya düşünüp taşıdığı gayesine göre ya da nefisinde yerleşik bir şeye göre [yapacaktır]." (T 90).

Burada İbn Bacce'nin "suretler kuramı"na girmeyeceğim. Mütevahhid'in sadece ruhani suretlerin üçüne de sahip olabilme yeteneğine sahip olduğunu ifade edelim. Günümüz Modern dünyasında sadece entelektüel çaba içinde olan bireyler olarak değil, aynı zamanda entelektüel değer alanının kendi içinde de yabancılar oluşturduğu bir dünyada yaşamaktayız. Dahası, savaşlar, göçler, sığınmacı olayları, mülteci konumunda olanlar vs., her biri dünyayı yabancılarla örülü alanlara dönüştürmüştür. Böyle bir dünyada yüz yüze kalınan kültürel farklılıklardan kaynaklı yabancılık ile sosyo-ekonomik yapıların alanları paylaşmasından kaynaklı yabancılık aynı şeyi söylememektedir. Homojen bir toplum söylemi tüm dünya için geçerliliğini yitirmiş görünmektedir. Böyle bir toplumsal dokuda bireyin kendi olarak kalması ile kendisini insani ve ruhi değerler alanında varoluşa dâhil etmesi imkânsız gibidir. Buna göre toplum içinde her bir kişinin, kendi kişiliğine uygun adacıklar oluşturması kadar doğal insani bir tavır olamaz. Aslında artık bu dünya gerçek bir ada tasavvuruna bile kapalıdır; o sadece ekonomik elit kesimin sığınağı değil, eğlenceli vakit geçireceği, bir su ortasında yer alan mekândır. Bu yabancılar kategorisine dâhil edilmesi gerekenler, İbn Bacce ve diğerlerinin de amacı, ahlaki endişeleri olan, günümüz ifadesiyle okumuş ve okuduklarını değer alanına dâhil etmek isteyen insanların durumunu sorgulamaya çalışan kişilerdir. Hikmet bir arayışı imler.

Hikmete sahip olan biri, zorunlu olarak erdemli ve ilahi bir insandır. O, her bir fiilin en yetkinini alır, her tabakadaki [insanlara] özgü olan en iyi halleri paylaşır, ama onlardan, en yetkin ve en üstün fillerle ayrılır. (T 186).

Hikmet nazari ve ameli bilginin adıdır. Mütevahhid entelektüel yetkinlik peşindedir ve yaşanan liyakatsizliklerin yaratmış olduğu olumsuzluklardan kurtulmanın izindedir. Erdemsiz toplumdaki yabancı ki bu özellik sadece erdemsiz toplumda görünür olur, ya olduğu halde toplumun içine karışıp onlar gibi olacak ya da kendisine bir eğitim programı yani "tedbir programı" uygulayarak kendinin keşfini aşamalandıracak veya Farabi'nin önerdiği gibi, yurdunu terk edip erdemli olduğunu düşündüğü şehre göç edecektir. Daha da tehlikelisi erdemsiz bir şehirde yaşamaktansa, belki de Stoalı bir tavırla ölmeyi tercih edecektir. Erdemli şehrin sakinleri doğalarına uyumlu yaşarlar ve doğruyu yanlıştan ayırabilme yetenekleri sayesinde aralarında muhabbet oluştururlar. Bu olumlu ve dengeli yaşama deneyimi de hem sağlıklarının yerinde olmasına hem de suç

vakalarının yaşanmamasına sebep olur. “Şehir yetkin olmaktan ne kadar çok uzaklaşırsa, orada bu iki [sınıfa] duyulan ihtiyaç, o kadar artar ve bunların mertebesi o kadar üstün olur.” (T 84).¹⁶ Mutluluk ile sağlıklı olmak arasında ilişki vardır. Hipokrat’tan alıntı yapar; İbn Bacce; “hasta bir bedeni ne kadar beslersen, o kadar onu kötüleştirirsin”. (T 100).

Devlet’te filozoflar yöneticidir; tüm insan hizmetleri hikmete göre düzenlenir; hiçbir tabibe ve kadiya ihtiyaç duyulmaz, çünkü tüm fertler hikmet tarafından, ilişkileri de muhabbet tarafından idare olunur. Ancak daha aşağı bir devlette, hâkimler “yabani otlar”dır (nevabit). “Bu ad, ekili ürün arasında kendiliğinden ortaya çıkan bitkilerden alınmıştır.” Bu tip insanlar “cahil bir hükümette birilerinin hakikate rastladığı veya ananevi sahtekârlıkları fark ettiği fevkalade durumda, manzaradaki leke olarak addolunurlar.”¹⁷

İbn Bacce’nin erdemli şehrinde “nevabit”ler yoktur. Bunlar, yanlış görüşlerini insanlara aktararak onları kendileri gibi yanlış eylemlere sürükleyen insan tipini oluştururlar. Nevabit, liyakatini kötülük üzerine ihtisaslaştırmış kişidir. Bir yere ait olmanın dışında tek yeteneği, üretken olan bir şeye sarılmasıdır. Nevabit, faydalı ve verimli olana sırnaşır, onların arasında yer bularak kendini olduğundan farklı gösterir. Nevabit, kendi bireysel mutluluğunun peşindedir, kendi “tedbiri” dışında bir şey ilgi alanına girmez. Bu tipler farklı amaçlarda ortaya çıkarlar. (T 86-7).

Çok önceleri Farabi, nevabit’i erdemli şehirde ortaya çıkan bir tip olarak tanımlar; “şeref, yöneticilik, zenginlik vb. gibi insanın erdemle kazanabileceği başka şeyleri amaç” edinen kimseler. Bir kısmı “Fırsatçılar”, bir kısmı yasa koyucunun sözlerini kendi arzularına göre yorumlayıp uygulayan “Yanlış yorumlayanlar” [el-Muharrifun], diğer bir kısmı da yasa koyucuyu bilerek yanlış anlayıp yanlış yorumlayan dinden çıkmış olanlardır. Bunların aksine yine de nevabit, “doğru yolu” arayan ve bu nedenle de eğitilebilir olan tipler olarak da görülebilir. Bu nevabit tipler kontrol altında tutulmalı ve bir şeyle meşgul edilmelidirler. Şayet kurallara uymamak konusunda ısrarcı olurlarsa, “şehirden kovmak, cezalandırmak, hapsedmek veya zor işlerde çalıştırmak” şehrin yöneticisinin görevi olmalıdır (S 69). Demokratik şehir (el-Medinetü’l-Cem’aiyye) çoğulcudur ve farklılıkların bir arada olduğu şehirdir. Bu nitelik “zamanla erdemli kişilerin yetişmesine” imkân sağlar. Demokratik şehirde iyilik ve kötülük birlikte bulunur (S 64-66).

Halka hikâye anlatmaya devam edenlere karşı, hikâyelerin gerçeklik ile kurgu arasında ayırım yapabilme yeteneğine katkı sağlayıp sağlamadığını anlatacak kişilere gereksinim vardır.

¹⁶ “Bir şehirde düzensizlikler, hastalıklar çoğaldı mı, bir sürü mahkemeler, hastaneler açılır. Bir sürü hür insan da bu işlere hevesle atıldı mı, avukatlık ve hekimlik de o şehirde şanlı şerefli meslekler haline gelir”. Platon (2001): 88 (405a).

¹⁷ Krş. Goodman (2007): 364.

Bu, demokratik yönetimin imkânıdır. Felsefe ve ilahiyat alanlarındaki okumalarını yaşamında uygulamak isteyen biri, bugün dış dünyada varlığını ancak kulüp ya da sportif faaliyet içindeki yerlerde sürdürebilir. Eğitimle, manavlığın, sanayide otomobil tamircisinin, göç yoluyla gelenlerle, iş arayan yurdumun insanının çabaları aynı amaç etrafında tanımlanması dikkate alınınca, böyle bir şehirde birinci öncelik temel maddi ihtiyaçların sağlanması olacaktır. Maddi doyumun öncelendiği bir toplumda ötekileştirme süreklilik arz eder ve o toplumun karakteri haline gelir.

Bu karaktere karşı çözüm, toplumdan uzak ve onlarsız bir hayat düzeni midir? İbn Bacce, sufizmi ve hayatın içinde kalarak mücadele etmekten uzak kalan bir yaşamı önermez. Onun sufilere bakışı da kategoriktir. Nazari ilimlere yönelen biri (T 218), bu hayatın dışına çıkıp münzevi bir tavır geliştirmez.

Sufilerin insanın nihai gayesi olduğunu sandıkları şey işte budur. Aynı şekilde dualarında şunu söylerler: “Allah seni kendisi ile birleştiren” [Cam’akallah] ve “Sana zati birleşmeyi [bağışlasın]” [aynü’l-cem]. ... Bu nedenle Gazali ruhani müdrekati idrak ettiğini, ruhani sesler işittiğini, ruhani cevherlere şahit olduğunu söyler ve gördüklerinin büyüklüğünü şairin şu sözüyle ima etmiştir: Anlatamayacağım şeyler oldu.

Bu nedenle sufiler, nihai mutluluğu idrak etmenin öğrenmeyle değil, aksine kendini adamak ve matlubu zikretmekten bir an bile geri durmamakla olacağını iddia ederler. Çünkü bu şekilde yapıldığı zaman üç güç birleşir ve bu mümkün olur. [Ancak] gerçekleştirilmesi zan olan bu [fiillerin] tamamı, tabiat [düzeninin] dışındadır. Öyleyse bu sandıkları gaye, doğru olsaydı ve mütevahhidin gayesini oluştursaydı bile, onun idrak edilmesi bizzat değil [fakat] ilineksel olurdu. [Ayrıca] [o sanılan gaye] idrak edilseydi dahi, ondan bir şehir meydana gelmezse, [akıl gibi] insanın en üstün parçalarından biri etkisi olmayan bir fazlalık olurdu ve varlığı boşuna olurdu. Nazari hikmeti oluşturan ilmin [mantık/matematik, fizik ve metafizik] yanı sıra tüm öğretiler; sadece bunlar da değil ayrıca nahiv vb. zanna dayalı sanatlar boşuna olurdu. (T 119-120).

Bu cümleler bizi hayattan kopuk bir sufizme götürebilir mi? Toplum içinde maddesi ile itibar ve konum elde eden insanın varlığı, ona karşı çıkan insanın yabancılaşmasına yol açar. Bilgiyle donanımlı erdemli olma yolunda ilerlemeyi amaç edinen insan “kibre, hasede, açgözlülüğe, mal yığmaya, ikilik çıkarmaya”¹⁸ kendini kapatmış kişidir. Ancak, yaşadığımız dünya tecrübesi de göstermektedir ki, “sadece cismaniyetin baskın olduğu insanlar vardır ve işte insanların en alçağı bunlardır.” (T 154). “En yetkin ruhani” sınıfa ait insan tipi çok azdır. O, bu sınıfa maddeye değer vermeyen kişiler olarak *Üveys el-Karani* ve *İbrahim bin Ethem*’i örnek verir. (T 154; 180). İbn

¹⁸ Yılmaz, Nurten Kiriş (2021) “Yunus Emre ve İnsan-ı Kamil Öğretisi” Yunus Emre ve İnsan Doğası I, Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, s.95.

Bacce tüm sufilere tek bir tanımlama ve değer alanına dahil etmez. (T 156, 182. dipnot). Mütevahhid, herkesin gündelikliği içinde tekrar bir hayata karşı çıkan “yalnız insandır”. Sufilere atfen, “onlar kendi vatanlarında, hemşehrileri ve komşuları arasında bulunsalar da görüşleri itibarıyla yabancıdırlar; düşünceleriyle onların vatanıymış gibi başka mertebelere yolculuk ederler” (T 88). Bu yabancılaşma kendi olarak, olanın içinde eriyip gitmeme durumudur.

İnsanın bütün fiilleri, bir şehrin parçası olduğu zaman, gayesi şehirdir. [Ancak] bu sadece erdemli şehirde böyledir. Diğer dört şehirde [timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık] ve onlarda oluşanda ise; bu şehirlerin sakinlerinden her biri, bunların [=fiillerin]her birini gayeler olarak inşa ederler ve o [fiillerin meydana getirdiği] hazları tercih ederler.” “İnsani filler, bazen sadece cismani suretin varlığını amaçlar. (T 138). ... Bireylerin kişisel ihtirasları maddeyi amaç haline getirmeleri yoluyla politik felaket ve çöküşü de hazırlar. (T 138, 133. dipnot). ... dünyaya saplanıp yaşayan” tiplerdir (T 140). ... Gösteriş ve süslenmeyi hayat tarzı olarak seçenler, hazzı amaç edinenler vs. (T 144).

Mütevahhid, cismani, ruhani ya da genel ruhani suretine yönelik kişidir. (T 174). Bu durumda;

Mütevahhidin ne bir cismani ne de gayesi cismaniyet ile karışmış ruhaniyet olan biriyle arkadaşlık etmemesi gerektiği açık bir şekilde ortaya çıkar. Bilakis yalnızca ilim ehli ile arkadaşlık etmelidir. Ne var ki ilim ehli bazı hayat tarzlarında azdır, bazılarında çoktur. Öyle ki bazılarında hiç bulunmazlar. Bu nedenle mütevahhidin bazı hayat tarzlarında mümkün olabildiğince insanlardan tamamen soyutlanması ve sadece zorunlu koşullarda veya zaruret miktarınca onlara karışması veya eğer varsa, içinde ilimlerin mevcut olduğu hayat tarzlarına göç etmesi gerekir. (T 216).

İbn Rüşd: Kitapları Yasaklanan Yabancı

İbn Rüşd (1126-1198) hukukçu bir aileden gelen ansiklopedist bir kişiliktir; toplumun içinde yaşanan her şeyle iç içedir. Tıp öğretimi aldığı ve *Külliyat* adını verdiği hekimler için kısa bir kitap yazdığı, Marakeş'te Sultan'ın sarayına dâhil olduğu, Endülüs'te yaşanan toplumsal iç karışıkları önlemede etkin rol aldığı bilinmektedir. Ancak daha sonraları ev hapsine mahkûm edilip, kitaplarının yasaklandığı da nakledilmektedir.¹⁹

Bilim insanının, hikmet insanı olarak politikacıların sevdiği bir insan olmadığı bilinmektedir. Onun *Fasl* ile toplumda bir ayırım, bir ötekileştirme yaptığı tezi biraz zorlama görünmektedir. *Fasl* şu soruyla başlar: “Şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır?” Akabinde de cevabı verilmiştir: “Şeriat, varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir”. (F 96). Bu tür bir başlangıç, yaşanan toplumda yabancılaşma duygusunun en açık ifadesidir. Kim böyle bir soru ile başlar? Birileri din adına, felsefe

¹⁹ Bardakoğlu, Ali (1999) “İbn Rüşd, TDVİA 20. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 254-257; Karlığa, H. Bekir (1999) “İbn Rüşd” TDVİA 20. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 257-288; Corbin, Henry (1986), İslam Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yay., s. 236; Kukkonen, Taneli (2020), İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı (Çev. Zeliha Yılmaz), İstanbul: Vb. Yay., s. 16.

adına, bilim adına, politika adına yanlış bir şeyler yapmakta ise, kendisini hakikat ve din adına sorumlu hisseden biri bu tür bir soru ile başlayabilir.

“Felsefe okumaları” yoluyla felsefenin ya da bilmenin yanlış sonuçlarına ulaşan insanların bu konudaki eksiklikleri, ya “doğuştan zekâ” yetersizlikleri ya da “şeriatın istediği adalete, dürüstlüğe ve ahlaki fazilete sahip” (F 108) olmamaları nedeniyledir. İnsanların durumu, bilgi ve kavrayış düzeyleri dikkate alınarak konuşulur; bu Kur’ani bir ilkedir. “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt (mevzıay-yı hasene) ve en güzel mücadele (cedel) biçimi ile davet et”, ayetini İbn Rüşd referans olarak alır. (F 112, 153, 156).

Hikmet kavramı, İbn Rüşd tarafından Meşşai anlamı aşan bir anlam genişliğinde kullanılmıştır. (F 95, 1. dipnot).

Hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaratılışları itibarıyla yekdiğerini seven hikmetle şeriat arasına kin, düşmanlık ve kavga sokmak suretiyle, kendilerini hikmete nispet edenlerin şeriata verdikleri eza ve cefa çok daha fazla acıdır. Aynı şekilde kendilerini şeriata nispet eden pek çok cahil dost da ona eza ve cefa etmişlerdir. Şeraite eza veren bu cahil dostlar, dinde mevcut olan fırka ve mezheplerdir. (F 164).

İbn Rüşd, felsefe çalışmak İslam şeriatınca yasaklanmış mı, yoksa izin verilmiş midir? sorusunu sorar. Ona göre *sıradan basit bir imana* sahip biri için o yasaklanmıştır, ancak yeterli entelektüel güçlere sahip olanlar için zorunludur. Bu zorunluluk bireysel çabaya ve isteğe bağlıdır. İbn Rüşd din-felsefe ilişkisinde, diğer bir ifadeyle akıl ile vahyin uzlaştırılması denemesinde dikkat çeken isimlerin başında gelir.

İbn Rüşd’ün din felsefesindeki en büyük başarısı, alanlar arasındaki ayrımıdır. *Faslu’l-Makal* bu anlamı en güzel şekilde ifade etmektedir. Onun felsefe ve din arasındaki ilişkiyi tanımlamak için ortaya koyduğu gerekçeler her iki alanın kendince bir yolda oluşunun işaretleridir. İbn Rüşd, din ve felsefe arasında bir ayrım yapmakla beraber, dinin hükümlerinin filozofları da kapsaması gerekçesiyle dini felsefeden üstün görür. Konuyla ilgili *Fasl’da* yapılan vurgu, *Tehafutu Tehafutu-l Felasife*’de ayrıntılandırılır. Ona göre din, “halkın ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da gözetir.”²⁰

İbn Rüşd’e göre filozoflar, insanın uygulamaya yönelik sanatlar olmadan bu dünyada, kuramsal erdemler olmadan da hem bu dünyada hem de öteki dünya için yaşamanın mümkün olmadığını savunur. Aynı şekilde “ahlaksal erdemler olmadan, bunlardan hiçbiri yetkin bir hale gelmez ve kendilerine ulaşamaz; ahlaksal erdemlere ancak yüce Yüce Allah’ı tanımak ve O’nu her dinde söz konusu din mensuplarına farz kılınmış ... ibadetlerle yüceltmek suretiyle

²⁰ İbn Rüşd (1998) *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Tehafüt et-Tehafüt) 2, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar, s. 711. [Yapılacak alıntılar metin içinde TTF ile gösterilecektir].

ulaşılabilir.” (TTF 710). İbn Rüşd alanların ayrılması kuramıyla, Müslümanlar arasında öğretilerinde ortak birlikteliğin olmadığı deneyimini de göstermektedir. Bu kültürlerde ancak dini pratiklerde bir ortaklıktan söz edebiliriz. Duruma böyle bakınca, Kelamcı ve felsefeciler Kur’an’ı yorumlamada ‘özgür yorum zenginliğine’ imkân sağlamış olmaktadır. Bu da Kur’an’ı yorumlarken Antik filozofların eserlerini özümseme ve kabul etmede büyük fırsatlar alanı sunuyordu. Yorumlama zenginliğini sağlamada egemen olan tavır, dinin ve dindar bir toplumun mevcut olmasından değil, yorumlama yapabilme imkânlarının çeşitliliğinden kaynaklanır. Toplumun bireylerinin dindar olması, Kur’an’ı yorumlamada değil, Kur’an ayetlerinin okunmasıyla anlaşılan ve görülen bakış açılarındaki farklılıklardır. Buna göre de din ve felsefe, herhangi bir şey hakkında ya da aynı nesne hakkında farklı, hatta birbirine zıt şeyler söyleyebilir.

Filozoflara göre, şeriatler bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden, zorunludur, çünkü felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve böylece bu kişiler doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Şeriatları ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bununla birlikte, halkın ortak ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da gözetmeyen hiçbir şeriat yoktur. Özel bir insan zümresinin varlığı ve mutluluğunun gerçekleşmesi, ancak halk zümresinin varlığı ve mutluluğunun gerçekleşmesi, ancak halk zümresiyle iş birliği yapmak suretiyle tamamlanacağından, söz konusu özel sınıfın varlığı ve hayatı için genel eğitim ve öğretim ... (TTF 711).

Alıntıların rahatlatıcı anlaşılabilirliğine fazla müdahale etmek istemiyorum. İbn Rüşd, *Tehafutu Tehafutu-l Felasife*’de vahyin kapsayıcılığını, hiç kimse için istisna oluşturmadığını açıkça yazar.

Her şeriat vahye dayanır ve akıl da onunla iç içe bulunur. Yalnızca akla dayanan bir şeriat bulunabileceğini kabul eden kimsenin zorunlu olarak böyle bir şeriatın hem akla hem de vahye dayanan şeriatın daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir. [...] Bu şekilde bizim dinimizdeki ibadetler gibi, söz konusu ilkeleri iyice öğrenerek yetişmiş olanlar, başka ilkeleri öğrenerek yetişenlerden çok daha yetkin bir erdeme sahip olurlar; çünkü ibadetlerin, yüce Allah’ın da işaret ettiği gibi, hayasızlıktan ve kötülüklerden insanları uzak tuttuğundan (Kur’an Ankebut XXIX 45) kuşku yoktur.” (TTF 712-13).

İbn Rüşd’e göre “şeriatın maksadı hakiki ilim ve ameli öğretmektir; ekseriyete hitap eder. Halka ruhlarının sıhhati için şeriatın zahiri kâfidir, onlara sahih veya fasit tevillerden bahsetmek haramdır.”²¹ Adı geçen üç düşünürün eserlerinden hareketle, onların vahyi terk etmeyi öneren bir tutum içinde oldukları sonucu çıkarılabilir mi? Fazlıoğlu’na göre, vahyi terk etmek yüzünden Müslüman dünya kendisini yalnızlığın, yoksulluğun içine hapsetmiştir, bunun nedenlerinden biri

²¹ Türker, Mübahat (1956) Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 370.

de entelektüellerin halkın içinde yer almamalarıdır. Bu yargı doğru değildir. Çünkü İbn Rüşd'e göre "her din/şeriat vahye dayanır ve akıl da onunla iç içe bulunur. Yalnızca akla dayanan bir şeriat bulunabileceğini kabul eden kimsenin zorunlu olarak böyle bir şeriatın hem akla hem de vahye dayanan şeraitten daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir." (TTF 712).

Fazlıoğlu, İbn Rüşd'e referansla, "çifte-hakikat nazariyesi" diye bir ifade kullanmaktadır. Ona göre bu kullanım "yaygındı". Ancak böyle bir ifade *Fasl'* da yer almaz ve kullanılmaz. Bu düşünce, yani "çifte hakikat" ya da "iki hakikat" nazariyesi/kuramı, erken dönem Hıristiyan düşüncesinde dolaylı olarak mevcut bir anlayışı tanımlamaktadır. Bu ikili kavrayış bir yandan "İncillerin doğru anlamının bilgisine (gnosis) sahip olan ilahiyatçıları", diğer yandan da "inanca (pistis) sahip olan "sıradan" Hıristiyanlar (simpliciores) arasındaki ayrımı" tanımlamaktadır. Ancak daha sonraki serüvende Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde bu ayrıma karşılık gelebilecek "dini entelektüalizm" söz konusu değildir. Müslüman filozoflar ve düşünürler arasında "çifte/iki hakikat" kuramı Kur'an'da ve diğer dini vahiylerde evrensel değere sahip olan şeyi göstermeyi amaçlayan zihinsel bir çabaya işaret etmek için sonradan yapılmış bir yorumlamadır. Ayrıca da bu kuram, şayet yorumlamadan kaynaklı bir çabanın eylemsel değerini açığa çıkarmaya imkân tanıyorsa, felsefenin din ile olan bağı ve sürekliliğini mümkün kılmaktadır.²²

Fazlıoğlu İbn Rüşd'ün yönteminden hareketle muhataplarına yönelik eleştirileri konusunda genelleyici ve buna göre de yargılayıcı bir yol izlemektedir. Mesela bununla ilgili olarak, İbn Rüşd'ün "Eşariler"i hedef almış olduğu şeklindeki, genelleyici ifadesidir. Hâlbuki İbn Rüşd tüm "Eşariler"i hedef almamıştır; o "Eş'arilerden bir grub"u "Müslümanlara saldırganlıkla" itham etmiştir. (F 158-9).

İbnü'n-Nefis: Yasaklarla Toplum Düzenlemesi

Fizyoloji ve anatomi de dâhil çağının bilimleri üzerinde hâkim biri olarak, 13. yüzyıl Müslüman düşünürlerinden İbnü'n-Nefis'i (1210-1288) okuduğumuzda ise farklı bir durumla karşılaşmayız. Şam kökenli bir Eş'ari ve Şafî Müslüman olarak İbnü'n-Nefis'in Fazlıoğlu tarafından diğerlerinden ayrı bir noktaya yerleştirilmesi dikkat çekicidir. İbnü'n-Nefis'in konumuzla ilgili çalışması Fazıl b. Natık'ın Kâmil adındaki kişi üzerinden "nebevi sireti tahsil" etmeye vurgusudur.²³

²² Charlesworth, Max (2002), Religion and Philosophy –From Platon To Postmodernism, London: One World, s. 29–32; konuyla ilgili ayrıntılı bilgi mevcuttur. Burada Jaeger'dan (Early Christianity and Grek Paideia, s. 53) aktarılan bir dipnotta şu bilgiler verilmektedir. "Sıradan Hıristiyan 'inançlılar' ile kutsal kitapların doğru anlamını 'bilen' ilahiyatçılar arasındaki ayrım hem Origen'de hem de Clement'de ortaktır. Bu eğilim açısından gnosis, pistis (inanç) alanını aşmak için revaçtaydı. Bu pistis sferi Grek felsefe dilinde subjektif bir çağrışıma sahipti."

²³ Hayatı için Bkz., Kahya, Esin (2000) "İbnü'n-Nefis", TDVİA 21. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 173-176.

İbnü'n-Nefis çalışmasının amacını şu cümlelerle açıklar: “Bu çalışmadaki maksadım, Hz. Peygamber’in (a. s) hayat ve dinin emirlerini özet halinde, yani bu risalenin hacminin elverdiği ölçüde Fazıl b. Natık’ın Kâmil adındaki kişiden aktardıkları belli noktaları ifade etmektir”. (K 51). Peygamber’in hayatı üzerinden erdemli insanı var etme çabası, bir model oluşturma bakımından önemlidir. O önce doğa bilimlerinin varlığının bilgisinden başlayarak kısa bir Siyer serüveni üzerinden vahyin muhatabı olan akıl varlığını Kâmil adlı ilginç bir karakter üzerinden anlatır. Kâmil bir adada yer alan mağarada yumurtadan dünyaya gelmiş bir çocuktur ve 10-12 yaşlarında mağaradan dışarı çıkar. Sadece benzerlik olması bakımından İbn Tufeyl’in Hay’yını hatırlayabiliriz; Hay adaya sürüklenmiş doğum yoluyla dünyaya gelmiş çocuktur. Ancak neden bilim kurgu tarzı bir kişilik üzerinden konu ele alınmaktadır, bunu tam ifade edemeyeceğim; bu yazı da amacımız sadece bu eserin tanıtımını yapmak değil, yanlış anlamaya yol açabilecek durumlara neden olmamak adına bu metinleri okuyucuları ulaştırabilme ve yargılarını metin üzerinden vermelerini sağlamaktır.

İbnü'n-Nefis “Dinin insanlar arası ilişkilerde koyduğu kurallar” bölümünde Kâmil adlı insanı “peygamberin her türlü zulmü ve her türlü aldatmayı men etmesi gerekir” diye konuşturur. Nebi “tembelliği yasaklaması gereken” bir çaba içinde olmalıdır. Ekonomik kazançlar konusunda haksızlıkları ve toplumsal huzuru bozan eylemleri de yasaklamalıdır. (K 89). Zamanının olgularını dikkate açar; yanlış giden bir şeyler vardır; Peygamber’in yapması gerekenler açıkça belirtilmiş olmasına rağmen, insanlar buldukları toplumsal yaşamdan rahatsızdırlar.

Adalet vurgusu dikkat çeker: Peygamber bu sistemde herkes için adalet ilkesini koyar; dini metinleri yorumlaması literaldir. “Onun, erkeklerin mirastan alacakları hakları kadınlarınkinden daha fazla koyması gerekir. Çünkü erkeklerin kazancı kadınlarından kazancından daha fazladır”. (K 90). Zamanın durumunu bir yargı ilkesi olarak peygambere söyletmektedir. Bunun diğer bir örneği de şu açıklamadır: “Erkek eşlerin çok olması nesebin bozulmasına yol açar. Fakat kadın eşlerin çok olmasında bu durum yoktur. Bu yüzden bu nebinin erkeklerin çok kadınla evlenmesine izin vermesi ve kadınların çok erkekle evlenmesine izin vermesi gerekir.” (K 91). “Kadınların toplum içinde görünmemesi” gereklidir. Bu tür yasaklamalara rağmen, toplumda hâlâ yanlış ilişkiler var olmaktadır. İbnü'n-Nefis, yasaklamalardan kaynaklı olarak mı, yoksa özgür insan doğasından dolayı mı kadın-erkek ilişkilerinin yanlış biçimlerinin ortaya çıktığını tam olarak ifade edememektedir. Sosyolojik bir durum söz konusudur:

Sonra da kadınların yabancıların yanında açılmasını yasaklaması gerekir. Bu onların örtüleriyle dışarıya çok fazla çıkmamalarını mümkün kılmaktadır. Burada iki husus kaçınılmazdır: birincisi; bu peygamberin ümmetinden içki yasağının ihlalinin çok olmasıdır. Pek çok hastalıkla mücadelede korunmak için zorunlu olarak bir tedavi amacıyla kullanılmasına rağmen, nefis ona şiddetli bir

mevil göstermektedir. İkincisi, bu peygamberin toplumunda livatanın çoğalmasdır. Çünkü kadınların evde kalması (veya kendilerini örtüyle gizlemeleri) ve insanların çoğuna evlenmenin zor olması; seferler, savaşlar ve buna benzer şeylerden dolayı kadının erkeğe yoldaş olması da zordur. Bundan dolayı bu ümmetin çoğu, kadınlara yaptığı muameleyi, erkekler kadınlara benzeyen kimselere de aynı muameleyi yaparlar. Bu ise insanlardaki cinsel ilişki ve şehvet gücünün fazlalığından ve bu toplumun çoğunun kadınlarla toplumda fazlaca beraber olamamasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı bu toplumda peygamberin getirdiklerine karşı gelerek livata fiili ve alkol kullanımı çok olur. (K 99).

Bu metin nasıl okunmalı ve yorumlanmalıdır? Konunun başlığı şudur: “Kâmil’in bu peygamberin ümmeti arasında ortaya çıkan kötülükleri (ma’siyetleri) nasıl bildiği hakkındadır”. Burada alıntıladığım metinleri olduğu gibi bırakıyorum.

İbnü’n-Nefis’in dikkat çeken yönü olgu ve olaylara göre sonuçlar çıkarmakla, metinsel yorumlamalara dayalı çıkarım arasındaki ayırımıdır. Bir entelektüel olmasına karşın, halkın anlayışına uygun bir kavrayış vurgusu öne çıkmaktadır. Onda halk için dini ilimlere ağırlık verilmelidir. Çünkü halkın doğası gereği dini görüş ve mezhepleri farklıdır. Bu farklılıklar “hadis ve tefsir” ilimleri başta olmak üzere diğer dini ilimleri öğretecek medreselerin açılması gerekmektedir. (K 97-8). İbnü’n-Nefis’in Müslüman dünyasındaki bu duruma dikkat çekmesi, maalesef günümüz akademik dünyasında değişmez bir olgu olarak okunmakta ve o yönde bir tekrarlama yaşanmaktadır.

Sonuç

İlk üç isim birbiriyle bağlantılıdır ve aynı yüzyılın dert ortaklarıdır; İbn Tufeyl, İbn Bacce’nin öğrencisidir, İbn Tufeyl ile İbn Rüşd dosttur. İbn Tufeyl saraya daha yakındır, ancak İbn Rüşd yaratıcı ve aykırı bir kişilik olarak resmedilir ve o dönem açısından korumasızdır. Bid’at suçlamasıyla tutuklanmıştır. Bu üç ismin adları geçen bu eserlerinin ortak noktası, nazari ilimleri öncelemesidir. Mesela *Tedbiru’l-Mütevahhid*’e göre, bir insan bu dünyada işlerini yoluna koyarak, sağlıklı kalarak ve mal ve mülkünü muhafaza ederek rahat yaşayabilir ve kendisini nazari ilimlere verebilir ve bunu da yapmalıdır. İbn Tufeyl’in Hay’yı ile İbn Bacce’nin *Tedbiru’l-Mütevahhid* adlı kitabı ile İbnü’n-Nefis’in *Fazıl*’ı arasında benzerlikler vardır.

Zamanı aşan metinler, klasik niteliğine layık olurlar. Adı geçen metinler ve yazarları zamanı aşan metinlerdir ve bu nedenle de şimdidedirler. Adı geçen ilk üç filozof ne halklarını suçlamışlar ne de ait oldukları dini vahyin değerini yargılamışlardır. Tam aksine insanın doğası gereği, olması gerekene odaklanmışlar ve onlar üzerine düşünmeye ve eylemeye yönelmişlerdir. Bu tür metinler övgü ya da yergi metinleri olarak değil, Müslüman toplumlarda bu tür ada metaforlarına yönelmeye yol açan nedenlere odaklanarak okunmalıdır. Batı düşüncesinde ortaya

çıkan ada metaforları üzerine çalışmalar, yazarlarının işkencelerle kafalarının gövdelerinden ayrılmasına yol açmıştır. Zaman ve mekânın akışıyla, tüm yaşananlar ortak yaşanabilir bir toplum arayışına imkân sağlamıştır. İdeal toplum fazlası olanlarla, yani faziletli, erdemli olanlarla gerçekleşir. Sağlık sorunlarının ve suç işleme oranlarının arttığı bir toplum kendini kendi içinden bireyleri aracılığıyla sorgulamaya açmalıdır. Yabancılaşma insan tekinin kendi olma olayının dışına çıkarak, kendinden aşağı ve farklı olanla kendini eşitlemesini talep etmektir. Kendi yeteneklerinin yanı sıra, yaratılışın özü gereği farklılığının farkında olarak düşünen, sorgulayan insan, sıradan madde dünyalı insanlarla aynı yerde bulunmaya zorlanmamalıdır. Adı geçen düşünürlerden hiçbiri “hakikati adalaştırma”mıştır ve bir yerlere kaçmamıştır. İbn Bacce'nin entelektüel adası! nazari bilgilere arzu duyan bireyin toplum içerisinde inşa etmeye çalıştığı huzur ve sükûn ortamı isteğinin sembolüdür. Bu çaba, entelektüel biri için, “bencil” bir davranış olarak sunulamaz; doğal bir reflekstir. Tüm düşünürler için “çokluk ve çeşitlilik” entelektüel hayata dâhil olduklarında “kötülüğün kaynağı” olmaktan uzak kalır. İlk üç düşünür zamanlarının politikacıları tarafından *felsefe yapmaları* yüzünden değil, pratik değerleri yüzünden yani *hekimlikleri* yüzünden itibar görmüştür.”²⁴ Bu nokta da bu insanlara tarihsel bakış açımız açısından önemlidir. İbnü'n-Nefsin yorumları zamanının olgusal uygulama ve değer alanlarıdır ve dışarıdan bir otorite üzerinden, yani Peygamber üzerinden bir hukuk ve ahlak oluşturma çabasındır. Bu çabanın, zamanının ötesine gidebilmesi için gerekli koşul ise, yeni okumalarla o dönemde geçerli olanların paranteze alınması ve sınırlarının belirlenmesidir. Geleneğin yazılı olarak kozal etkisini, tarafgir bir yol ve yöntemle dışlayıcı bir şekilde dışarıda bırakmak, sıradan insanların yaşamını olumsuzlamak, sorgulanmamayı takdir etmek yabancılaşmayı yeni bir değer dünyası içinde ele almaya sevk eder. Herkes gibi olma, toplumsal yabancılaşmanın kökenidir. Yeni bir imkân şimdide var olan zaman ötesi metinlerle yurt bulur. Mehmet Akif ile soru açmak istiyorum;

Hadi göster bakayım şimdi de İbnür'-Rüşd'ü?

İbn Sina niye yok? Nerde Gazali görelim?

Hani Seyyid gibi, Razi gibi üç beş alim?

En büyük fazılımanız: Bunların asarından,

Belki on şerhe bakıp, bir kuru mana çıkarın.

Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hala, ihtiyacatını kabil mi telafi? Asla.

²⁴ Kukkonen, Taneli (2020), İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı (Çev. Zeliha Yılmazer), İstanbul: Vb. yay., s. 15-16. İbn Rüşd'ün cenazesi için İbn Arabi tarafından aktarılan şu nakil önemlidir: “Bineğin bir yanına tabut, diğer yanına İbn Rüşd'ün kitapları yüklenmiş idi. Bir cesedi dengeleyen, ona muadil olan bir denk kitap”. Bkz., Corbin, Henry (1986), İslam Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yay., s. 236, 244.

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı,

Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı.

Kuru da'va ile olmaz bu, fakat ilm ister;

Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster?²⁵

Düşünce tarihimizin her bir düşünce örneği, yeni bir dünyaya açık okumaları beraberinde getirmelidir. Hiçbir okuma dikkatten hali değildir. Dışarı atarak, yok sayarak, itham edici yargıda bulunarak okur ve yazılırsa, yedi yüz yıl bile anlaşılmamış olur. Her insani değer dünyası "ilm ister". Bunun gerçekleştirebilecek olan bir Millet'in eğitim yeteneklerini gerçekleştirebilecekleri heyecana sahip gençleridir. Hiç kimse *ada-kara* tercihi yapmaya sevk edilmemelidir. İlk düşünürün çağdaşı İbn Arabi (ö. 1240) yöneticilerin işlerinin zorlaştırmak değil, kolaylaştırmak olduğunu vurgular.²⁶ Gençlerimizin başka ülke hayalleri, bilgilenme, eğlenme, farklılıkları yaşam deneyimi, çoğulculuğu hayat ilkesi olarak kavrayacakları bir ilkeler yumağı için olmalıdır.

Son cümleleri Fazlıoğlu'nun cümlesini soruya dönüştürerek kaydedelim. İbn Bacce toplum içinde bir ada inşa etmiş midir? İbn Tufeyl bir adaya kaçmış mıdır? İbn Rüşd ise toplum içinde, kendi kapalı hakikatini adalaştırmış mıdır? İbnü'n-Nefis ise başarılı bir tabip, mantıkçı ve muhaddis olarak, halkın konuştuğu mevcut dilin gramerini yazmaya kalkıştı ve içinde yaşadığı Haçlı ve Moğol yıkımı karşısında şehri inşa etmenin ahlaki, hukuki ve sıhhi içeriği yanında metafizik imkânı üzerinde durmuş mudur? "Hadi göster bakayım şimdi de İbnür'-Rüşd'ü? İbn Sina niye yok? Nerde Gazali görelim?" *Hakikat gizlenmeyi sever*. O "fikirlerin serüveni"ni, çatışarak yol almasını izler.

Kaynakça

- Bardakoğlu**, Ali (1999) "İbn Rüşd", TDVİA 20. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Charlesworth**, Max (2002), Religion and Philosophy –From Platon To Postmodernism, London: One World.
- Corbin**, Henry (1986), İslam Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yay.
- Çelik**, Kevser (2021) "Yunusça Yürüme: Gezgin Bir Filozof Olarak Yunus Emre ve Yürüme Felsefesi," Yunus Emre ve İnsan Doğası I, Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, ss. 100-132.
- Ersoy**, M. Akif (2018) Safahat, (Neşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Farabi** (1997) İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla), Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi.
- Farabi** (1980) Es-Siyaset ul-Medeniyye veya Mabdi'ul-Mevcudat (Çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas), İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Fazlıoğlu**, İhsan (2022) "Kara ile Ada Çatalı: Kalabalık Erdem mi; İssız Hakikat mi?", Teklif, Sayı 1, Ocak 2022, ss. 218-222.
- Goodman**, Lenn E (2007), "İbn Bacce," İslam Felsefesi Tarihi, ed., S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu) İstanbul: Açılım Kitap.

²⁵ Ersoy, M. Akif (2018) Safahat, (Neşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, s. 348.

²⁶ İbn Arabi (2011) Fütuhât-ı Mekkiyye 14 (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera, s. 351. "Yönettiklerinin işini zorlaştıran kimse, kendi devletini yok etmek üzere çalışmış demektir, onlara yumuşaklık gösteren, hükümdar olarak kalır, kölesini öldüren efendi efendiliğini öldürmüş demektir."

- Goodman**, Lenn E., (2007), “İbn Tufeyl,” İslam Felsefesi Tarihi, ed., S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu) İstanbul: Açılım Kitap.
- İbn Arabi** (2011) Fütuhât-ı Mekkiyye 14 (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera.
- İbn Bacce** (2020) Tedbiri’l-Mütevahhid, Erdemli Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği, (Çev. İlyas Özdemir), İstanbul: Endülüs.
- İbnü’n-Nefis** (2020) Er-Risaletü’l-Kamiliyye Fi’s-Sireti’n-Nebeviyye Düşüncenin Erdemi (Çev. Ali Kürşat Turgut), İstanbul: Endülüs.
- İbn Rüşd** (1985) Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l-Makal (Haz ve Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah.
- İbn Rüşd** (1998) Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt) 2, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar.
- İbn Tufeyl** (2015), Hay bin Yakzan (Çev. M. Şerefattin Yaltkaya/Babanzade Reşid; yayına haz. Ahmet Özalp), İstanbul: YKY.
- Kahya**, Esin (2000) “İbnü’n-Nefis”, TDVİA 21. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karlığa**, H. Bekir (1999) “İbn Rüşd” TDVİA 20. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kukkonen**, Taneli (2020), İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı (Çev. Zeliha Yılmaz), İstanbul: Vb. Yay.
- Özdemir**, İlyas (2020) “Giriş: İbn Bacce Tedbiri’l-Mütevahhid” Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği, İstanbul: Endülüs.
- Türker**, Mübahat (1956) Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Whitehead**, A. N., (2021) Oluşan Din (Çev. Mevlüt Albayrak), Ankara: Fol.
- Yılmaz**, Nurten Kiriş (2021) “Yunus Emre ve İnsan-ı Kâmil Öğretisi” Yunus Emre ve İnsan Doğası I, Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, ss. 53-99.