

## Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak “Nevâbit”

*As a Critical Description in Theology and Political Philosophy: The Concept of Nawâbit*

**Dr. Mustafa Vacid AĞAOĞLU**

agaoglu.mustafavacid@gmail.com

 [0000-0002-5235-4551](https://orcid.org/0000-0002-5235-4551)

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

9 Kasım / November 2023

30 Ocak / January 2024

15 Mart / March 2024

### Atıf Bilgisi / Cite as:

Ağaoğlu, Mustafa Vacid. “Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak “Nevâbit””, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 152,180.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1385373>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright © Published by** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

**CC BY-NC 4.0** This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

## Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak “Nevâbit”

Öz ► İslâm düşüncesi kelâm, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç temel direktten oluşan bir üst çatıdır. Kronolojik olarak bakıldığında bunların ilkini hiç şüphesiz kelâm disiplini oluşturmaktadır. Mu'tezile ile başlatılan söz konusu disiplin veya düşünceye mensup âlimler, rakip ve hasımlarıyla yaptıkları tartışma ve polemiklerin sonucunda ve kendi tezlerini savunma amacıyla onlara yönelik eleştiri getirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda erken dönem Mu'tezilî âlimler, itikâdî meselelerde ihtilaf ettikleri fırkaları eleştirmek gayesiyle onlara, *nâbite* veya *nevâbit* demişlerdir. “Tecrübesiz ve yeni meydana atılan” gibi küçümseyici anlamlar içeren mezkûr terim, az da olsa bazı yazar ve edipler tarafından siyasî boyutu olan bazı vukuatları aktarmak maksadıyla edebî metinlerde de kullanılmıştır. Ancak daha sonra Fârâbî'nin eliyle nevâbit, İslâm düşünce tarihinde ilk defa sistematik bir şekilde sosyo-politik düzeyde kavramsallaştırılmıştır. Filozof, adeta bir mefkuresi olan *erdemli şehir*'in; “erdemsiz bireyi/bireyleri ve dolayısıyla da erdemli şehrin huzur ve sükunetini bozanlar” anlamına gelen nevâbiti çeşitli sınıf ve kategoriler içerisinde ele almıştır. Fârâbî'ye göre toplum, erdemli şehir için bir tehdit unsuru olan nevâbitten mutlaka kurtulmalıdır. Bu bağlamda o, bunun yol ve yöntemini de açıklamaktadır. Yine İslâm siyaset felsefesinin başka önemli bir ismi olan İbn Bâcce, nevâbite sosyo-politik düşüncesinde önemli bir yer vermiştir. O, sefeli Fârâbî ve ondan öncekilerden farklı olarak söz konusu kavrama olumsuz değil, aksine olumlu bir mana yükleyerek; genel olarak İslâm siyaset felsefesi açısından ve özel olarak da nevâbit kavramı açısından yeni ve özgün bir tasavvur inşa etmiştir. İbn Bâcce'ye göre nevâbit, “erdemsiz şehirde yaşayan/yaşamak zorunda kalan erdemli birey (*mütevahhid*)” anlamına gelmektedir. Filozof, böyle bir insanın ne yapması gerektiğini ve düştüğü durum içinde kendisini nasıl yöneteceğini açıklamaktadır. Dolayısıyla siyaset felsefesi açısından nevâbit, iki farklı/zıt anlam içermektedir. Bu çalışmada söz konusu nâbite ya da nevâbit, kelâmcı ve filozofların perspektiflerinden ele alınacak ve ikisinin arasındaki farklı yaklaşımlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte; nâbite/nevâbitin, “Platon ile ne derece ve hangi anlamda bağlantılı olduğu; kavramın Platon kökenli mi yoksa İslâm düşüncesine özgü mü olduğu” sorularına da cevap ve açıklık getirilmesi makalenin amaçları arasında yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Kelâm, Siyaset Felsefesi, Nevâbit/Nâbite, Platon, Câhız, Fârâbî, İbn Bâcce.

### As a Critical Description in Theology and Political Philosophy: The Concept of Nawâbit

**Abstract** ► Islamic thought is a superstructure consisting of three fundamental pillars: kalâm, philosophy and sufism. Chronologically speaking, the first of these is undoubtedly the discipline of kalâm. Scholars affiliated with this discipline or thought, initiated with Mu'tazilah, felt the need to criticize and respond to their rivals and adversaries after debates and polemics, defending their own theses. In this context, early Mu'tazilhscholars called them “*nâbita*” or “*al-nawâbit*” in order to criticize the factions with which they disagreed on theological issues. The aforementioned term, which carries condescending meanings such as inexperienced and newcomer, was also used in literary texts, albeit to a lesser extent, by some writers and poets to narrate some events with a political dimension. However, later on, al-Fârâbî systematically conceptualized al-nawâbit on a socio-political basis in the history of Islamic thought for the first time. The philosopher discussed the nawâbit, which

means the unvirtuous individual(s) of the 'virtuous city', which is almost an ideal of his own, and therefore those who disturb the peace and tranquility of the virtuous city, in various classes and categories. According to al-Fārābī, the nawābit, which is a threat to the virtuous city, must be eliminated. He also explains the way and method for this. Ibn Bājjā, another important figure in Islamic political philosophy, assigned a significant role to the nawābit in his socio-political thought. Unlike his predecessor al-Fārābī and his predecessors, Ibn Bājjā constructed a new and original conception for Islamic political philosophy in general and for the concept of nawābit in particular by attributing a positive, not a negative, meaning to the concept in question. According to Ibn Bājjā, nawābit means a virtuous individual (*mutawāḥḥid*) who lives/is forced to live in the non-virtuous city. The philosopher explained what such an individual should do and how he should manage himself under the circumstances in which he finds himself. Therefore, in terms of political philosophy, nawābit encompasses two different/opposite meanings. This study aims to examine "nābita" or "nawābit" from the perspectives of theologians and philosophers, attempting to identify the different approaches between them. Additionally, the study aims to provide answers and clarification to questions such as the connection between "nawābit" and Plato, and whether the concept is rooted in Plato or specific to Islamic thought. However, to what extent and in what sense is al-nābita/al-nawābit related to Plato? Is the concept of Platonic origin or specific to Islamic thought? Answering and clarifying questions is among the purposes.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Kalām, Political Philosophy, Nawābit/Nābita, Plato, al-Jāhiz, al-Fārābī, Ibn Bājjā.

## Giriş

İslâm dini ve Müslümanlar, henüz birinci yüzyılında harici ve dâhili birtakım etkenlerden dolayı yepyeni sorunlarla yüzleşmiştir. Bir yandan fetihler dolayısıyla yeni ve farklı kültürlerle tanışan Müslümanlar,<sup>1</sup> bir diğer yandan ise Cemel ve Sıffîn sonrasında - aslında bir anlamda teo-politik olarak da niteleyebileceğimiz- kutuplaşma ve mezhepleşmeye doğru gitmişlerdir. İtikâdî meseleler üzerinde cereyan eden tartışmalar, İslâm düşüncesini ihdas eden sebeplerden en önemlisidir.<sup>2</sup> Aslında kelâm, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç kanattan oluşan İslâm düşüncesini ilk başlarda sahada kelâm tek başına yürütmekteydi.<sup>3</sup> Zira ifade edildiği üzere esas tartışmalar büyük günah işleyeninin durumu ve insanın irade hürriyeti

<sup>1</sup> Mehmet Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2010), 251; İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 37; T. J. De Boer, *Târîhu'l-felsefeti fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Mektebetu'l-Usre, 2010), 19.

<sup>2</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî), 16-17; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 26-28; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 20-21.

<sup>3</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 1.

gibi kelâmî problemler çevresinde dönmekteydi.<sup>4</sup> Bu nedenle zamanla her fırka ve mezhep kendi iddia ve tezini savunmak için rakiplerine eleştiri getirme ihtiyacı hissetmiştir.

Gruplar (örneğin Mu'tezile), rakipleri ve kendileriyle ihtilaf ettikleri kimselere yönelik iletcekleri eleştiriyi daha sistematik bir şekilde oluşturmak adına bu kimseleri betimleyen özel bir terim kullanma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda az da olsa bazı edebiyatçılar ve fakat daha ziyade Mu'tezilî kelâmcılar, karşıtlarına yönelik bir eleştiri ve hatta aşağılayıcı anlam içeren *nâbite* veya *nevâbit* terimini kullanmışlardır. "Tecrübesiz ve yeni meydana çıkan" gibi anlamlar ifade eden söz konusu terim daha çok Câhız (ö. 255/869) ile birlikte kullanıla gelmiştir. Zira o, muhtelif eserlerinde itikâdî olarak ihtilaf ettiği kimseleri *nâbite* kelimesiyle tavsif etmiştir.<sup>5</sup>

Ancak tercüme hareketleriyle Antik-Helenistik felsefî anlayışın İslâm dünyasına intikalinden sonra,<sup>6</sup> *ilm-i medenî* veya *medenî felsefeyi* (politika) İslâm dünyasında inşa eden Fârâbî (ö. 339/950),<sup>7</sup> *nevâbiti* sosyo-politik sisteminin bir kavramı haline getirmiştir. Filozof, erdemli şehrinin sükunetini bozan erdemsiz muhalifleri *nevâbit* ile nitelendirmiş ve onların farklı sınıflarından söz etmiştir.<sup>8</sup>

Yine Fârâbî çizgisinden giden bir başka İslâm filozofu İbn Bâcce (ö. 533/1139) de *nevâbit* kavramını siyasî düşüncesinin merkezine oturtmuştur. Ne var ki İbn Bâcce selefi/seleflerinden farklı olarak *nevâbite*, kendi düşüncesine özgü bir şekilde olumlu anlam vermiştir. Dolayısıyla sosyo-politik anlamda ilk defa Fârâbî eliyle kavramsallaşan *nevâbit*, İbn Bâcce ile yeniden dönüştürülüp geliştirilmiştir.<sup>9</sup>

Bu çalışmada *nâbite/nevâbit* terimi, kelâm ve felsefe disiplinleri açısından ele alınacaktır. Başka bir deyişle konu, teolojik tartışmalar ve İslâm siyaset felsefesi olmak üzere iki perspektiften hareketle incelenecektir. Bu bağlamda söz konusu iki disiplinin meseleye dair ortak yönleri ve tasavvurlarının arasındaki farklılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda "nâbite/nevâbitin, İslâm siyaset düşüncesini etkileyen Platon (ö. MÖ. 347) ile ne derece ve hangi anlamda bağlantılı olduğu; kavramın Platon kökenli mi yoksa İslâm düşüncesine özgü mü olduğu" sorularına da cevap ve açıklık getirilecektir. Bu minvalde bir yandan Helenistik, diğer yandan da çalışmanın esas unsurunu oluşturan İslâm düşünürlerinin (kelâmcı ve filozof) kaynaklarına başvurulmuştur. Bununla birlikte konuyla ilgili çağdaş kaynaklara da müracaat edilmiştir. Çalışmada benimsenen metot tasvirî olmakla birlikte

<sup>4</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmî: Giriş*, 21.

<sup>5</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (muhakkikin girişi), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 2/5; İlyas Üzüm, "Nâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Eylül 2023).

analizler de yapılmıştır. Böylece bu çalışma, nevâbit konusunun İslâm düşüncesindeki yeri, muhtevası ve özgünlüğü hususlarına yönelik açıklamaları amaçlamaktadır.

### 1. Nevâbit’in Anlamı ve Tarihsel Arka Planı

Nevâbit veya nâbit/nâbite, anlam olarak İslâm düşüncesinde birdenbire ortaya çıkan bir mesele midir yoksa aksine tarihsel arka planı ve anlam olarak bir geçmişi olan bir konu mudur? Bu soruların cevap ve açıklamalarına geçmeden ve söz konusu kavramın İslâm felsefesindeki yerini ele almadan önce, sözlükte ne anlam ifade ettiğine değinmek yerinde olacaktır. Daha sonra nevâbitin İslâm düşüncesinin teşekkülünden (daha doğrusu İslâm’dan) önce kullanılmış olup olmadığı; kullanıldıysa sadece mana olarak mı kullanıldığı; mana olarak kullanıldıysa hangi düşünür tarafından ele alındığı sorularına cevap getirilmeye çalışılacaktır.

Nevâbit; *nâbite* (müennes) veya *nâbit* (müzekker) kelimelerinin çoğulu olup, Arapçada ‘*nebt*’ kökünden türemiştir. Sözlük olarak *nebt*; “ot bitmek, filizlenmek” anlamına gelmektedir. Nevâbit ise; “yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz” anlamını ifade etmektedir.<sup>10</sup> Fârâbî, erdemli şehirde bulunan nevâbiti “*delice otunun buğdayın içindeki veya dikenli bitkinin ekinler arasındaki veya faydasız ve zararlı olan diğer otların ekinler veya fidanlar arasındaki yeri gibidir*” şeklinde tasvir etmektedir.<sup>11</sup> İbn Bâcce de nevâbiti “ekin içinde kendiliğinden biten ot”<sup>12</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

İlk dönem kelâmcıları perspektifinden değerlendirildiğinde terim olarak nevâbiti; “akâidî konuları aklî bakımdan temellendiremeyen, yaşadıkları dönemde olup bitenlerden habersiz, olayları değerlendirecek birikimlere sahip olmayan ve dinî metinlerin sadece lafiz

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”; Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”.

<sup>7</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 38-39; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Osman Emîn (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1949), 102-104; ayrıca bk. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, nşr. Ali Bû Malham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996), 79-82.

<sup>8</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020), 172-181.

<sup>9</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, thk. Mâcid Fahrî (*Resâilu İbn Bâcce el-İlahiyye* içinde), (Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr, 1991), 42-43; Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Eylül 2023).

<sup>10</sup> Üzüm, “Nâbite”; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 242; ayrıca bk. M. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 136-141; Fatih İbiş, “Nevâbitten Bir Mütekellim: Dirâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”, *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 500-503.

<sup>11</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 134-135.

<sup>12</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 42.

yönünü göz önünde bulundurarak ona kabaca anlam veren kimseler”<sup>13</sup> şeklinde tanımlamak mümkündür. Söz konusu terimin İslâm düşüncesinde ilk başlarda daha ziyade teolojik meselelerde aklî argümantasyona fevkalade önem veren Mu‘tezile ekolü tarafından kullanıldığı görülmüştür. Mamafih çok yaygın olmamakla birlikte nevâbit, sözlük anlamına uygun olarak erken dönemlerde birtakım edebî metinlerde de (şiir olarak) yer almıştır.<sup>14</sup>

Nevâbitin İslâm düşüncesinde neşet etmeden önce başka ilim ve düşünce geleneklerinde var olup olmadığını incelemek çalışmanın bütünlüğü açısından uygun olacaktır. Genel anlamda İslâm düşüncesini ve özel olarak da İslâm siyaset düşüncesini derinden etkileyen kadim Grek düşüncesinde nevâbit tasavvuru var mıdır? Ya da nevâbitin izlerini Grek felsefesinde görmek mümkün müdür? Sorusu doğal olarak akla gelmektedir.

Öncelikle hiç şüphesiz ilk büyük filozof ve aynı zamanda bir siyaset filozofu olan Platon, İslâm felsefesini ve daha özel anlamda ise İslâm siyaset düşüncesini fikirleriyle derinden etkilemiştir. İçinde yaşadığı topluma karşı olduğu ve özellikle hocası Sokrates’in (ö. MÖ. 399) tâbi tutulduğu muameleden dolayı kendisinin de -dar anlamda- bir muhalif olduğu kabul edilen Platon, sosyolojik eksenli eleştirel bir terimi kullanmış mıdır? Buna ek olarak ve daha açık bir şekilde sormak gerekirse nevâbitin Platon ile bir bağlantısı var mıdır veya terimi ona dayandırma olasılığı var mıdır? Şeklinde sorular akla gelmektedir. Hemen ifade edelim ki Platon’un eserleri/diyalogları incelendiği zaman, doğrudan nevâbitin terim ve kavram olarak yer almadığı rahatlıkla söylenebilir. Başka bir ifadeyle Platon, -incelemelerimize binaen- terim olarak nevâbitten herhangi bir şekilde söz etmemektedir.

Ancak bununla birlikte aşağıda ayrıntılı olarak görüleceği üzere İbn Bâcce’nin nevâbite yüklediği olumlu anlamın benzerini (değişik bir versiyonunu), içerik olarak Platon’da da görmek mümkündür. Zira o, *Devlet* adlı eserinde bir pasajda şöyle söz etmektedir:

“Azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla işbirliği etmek istemeyen biri gibi, tek başına bu azgın sürüye karşı kafa tutamayacağını, ne devlete, ne dostlarına ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar. Fırtınaya yakalanıp da rüzgârın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Güzel umutlara bağlanıp, iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider. Böyle çıkıp gitmekle hiç de küçük olmaz

<sup>13</sup> Üzüm, “Nâbite”; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 242; Câhız, *Risâle fi’n-Nâbite*, (muhakkikin girişi), 2/5.

<sup>14</sup> Üzüm, “Nâbite”; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 242; Câhız, *Risâle fi’n-Nâbite*, (muhakkikin girişi), 2/5.

kazancı. Ama büyük bir kazanç da diyemeyiz buna; çünkü, kendine uygun bir devlete kavuşmadan gitmiş olur. Ona rastlarsa, hem kendisi daha yükselir hem de kendisiyle birlikte toplumu kurtarır.”<sup>15</sup>

Böylece Platon’a göre doğası gereği sosyal bir varlık olan ve tek başına kendi kendine yetinemeyen insan,<sup>16</sup> yeri geldiğinde şayet erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalırsa; toplumdan uzak tek başına mutlu olmaya çalışır. Bu düşünce ise İbn Bâcce’nin nevâbitine oldukça yakın bir yaklaşımdır. Yine aynı şekilde Platon’un, tek başına mutlu olmaya çalışan ve “yolcu”ya benzettiği insan tipi, Fârâbî’nin *Kitâbü’l-Mille*’de yabancı (*garîb*) olarak nitelendirdiği insana benzemektedir.<sup>17</sup> Bu bağlamda Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin (ö. 414/1023) de *garîb* ve *gurbet* tasavvuru bir emsal teşkil etmektedir. Tevhîdî, su ve çamurdan oluşan/maddî vatan *garîbi*/yabancılarından bahsetmesinin yanı sıra bir de vatanı içinde yabancı olan, gurbet yaşayan kimseden söz eder. Bu sadette o der ki, yabancıların en yabancı (eğrabu’l-gurebâ) öz vatanında yabancı duruma düşen kimsedir. Tevhîdî’nin yabancı olgusunda; buhran, keder ve yese kapılmış bir insan tipi görmek mümkündür.<sup>18</sup>

Yine Platon’un, Sokrates’in meşhur mahkeme savunmasından bahsederken onun dilinden şu cümlelere yer vermesi konumuz açısından önem arz etmektedir:

“Korkarım ki beni cezalandırmakla, tanrının sizlere bağışladığı birini cezalandırmakla tanrıyı gücendirmiş olacaksınız. Gerçekten öldürtürseniz beni, ne denli gülünç de olsa bir benzetmeye izin verin, büyük ve yiğit, ama büyüklüğünden dolayı ağır. Yavaş olan ve dürtülmesi gereken bir atı andıran devleti yerinden oynatmak için Tanrının tebelleş ettiği benim gibi bir at sineğini kolay kolay bulamazsınız. Ben Tanrının, devletin başına tebelleş ettiği bir at sineğiyim; her gün her yerde dürtüyor, uyarıyor, azarlıyor, arınızı bırakmıyorum. Benim gibi birini kolay kolay bulamayacaksınız yargıçlar, onun için beni esirgemenizi, kendinizi benden yoksun bırakmamanızı salık veririm...! Tanrı size acıyıp benim gibi bir at sineği gönderinceye değin, yaşamınızın geri kalan bölümünde uykuya dalarsınız gene.”<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 209 (496d-497a).

<sup>16</sup> Platon, *Devlet*, 54-55 (369b-369d).

<sup>17</sup> Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, 44-45. Fârâbî ayrıca başka bir eserinde de erdemli şehirlerin var olmadığı bir dönemde yaşayan erdemli insanı “yabancı/garîb” olarak nitelendirmektedir. bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 128-129.

<sup>18</sup> Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-İşârâtu’l-İlâhiyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Matbaatu Câmiati Fuâd el-Evvel, 1950), 79-82.

<sup>19</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi), 39 (30d-31a); Bu konu hakkında ayrıca bk. Emine Şalı, *İbn Bâcce’nin Siyaset Felsefesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 65-70.

Platon'un nazarında Sokrates hiç şüphesiz erdemli bir insandı. İçinde yaşadığı toplum ve yönetim de erdemsizdi. Böylece erdemsiz bir toplum içinde yaşayan *at sineği*, hayatı pahasına toplumun gafletten uyanması ve erdemli yolu bulması için elinden gelen gayreti göstermektedir. Bu tasavvurun ise İbn Bâcce'nin, erdemsiz toplumda yaşayan ve ileride kurulabilecek erdemli toplumun adeta nüvesi mesabesinde olan nevâbitine benzediğini söyleyebiliriz.

O halde İslâm düşüncesinden önce ve özellikle de kadim Yunan düşüncesinde nevâbit veya nâbitenin kavram olarak varlığından söz etmek -elimizdeki verilere binaen- mümkün değildir. Ancak özellikle İbn Bâcce'nin tasavvur ettiği anlamda nevâbitin bazı muhteva içeriklerine Platon'da rastlamak mümkündür. Ne var ki bu durum, nevâbit tasavvurunun Platon orjinli olduğunu göstermez. Bu bağlamda Yaşar Aydın'ı şöyle demektedir:

*“Bazı araştırmacılar, nevâbit kavramının Platon orijinli olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Platon da, yaşadıkları toplumların anayasalarına rağmen, bir bitki gibi, kendi kendine yetişen filozoflardan söz etmektedir. Ancak, öyle anlaşılıyor ki, Platon'un bu ifadesi, bilinçli ve kasıtlı bir vurgudan çok, sıradan bir benzetme niteliği taşımaktadır. Bu nedenle, Fârâbî ve İbn Bâcce'nin kullandığı anlamda, bir kavram olarak nevâbit için, Platon'da veya genel olarak Hellenik miras içerisinde bir temel bulmak, Rosenthal'in de belirttiği gibi, güçtür.”<sup>20</sup>*

İmdi nevâbitin sözlük ve terim manasını ve anlamsal olarak içeriğinin tarihsel arka planını gördükten sonra, kavramı; çalışmamızın esas unsurlarını oluşturan İslâm düşüncesindeki kelâm ve siyaset felsefesi açısından ele alacağız.

## 2. Teolojik/Kelâmî Açından Nevâbit ya da Nâbite

Yukarıda ifade edildiği gibi İslâm düşüncesinde felsefe disiplini benimsenmeden önce nevâbit veya nâbite terimleri kelâmî ve kısmen de edebî metinlerde kullanılmaktaydı. Bu dönemde, yani M. 8. yüzyılda kullanılmakta olan nevâbit/nâbite terimi her ne kadar teolojik/mezhepsel ve az da olsa edebî boyutta kullanılsa da aslında bazılarının muhtevasında siyasî eksen de görülmektedir. Bu bağlamda, sekizinci yüzyıl yazarlarından Abdülhamîd el-Kâtib'in (ö. 132/750), Horasan bölgesinde Abbâsîler lehine faaliyet gösterenleri, “en-nâbite fî arzı Horâsân/Horasan bölgesindeki ayırık otları” şeklinde andığı ve yine I. Velîd'in (ö. 96/715) oğlu İbrâhim'i (ö. 132/750) halife olarak tanıyanların *nâbitiyye* şeklinde isimlendirildiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>21</sup> Nevâbit/nâbitenin, itikâdî veya fikrî bir çevreyi/grubu

<sup>20</sup> Yaşar Aydın'ın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 277.

<sup>21</sup> Üzümlü, “Nâbite”.



nitelendirmek amacıyla yine M. 8. yüzyılda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Câhız ve Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 ?) gibi bazı kelâmcılar söz konusu terimi bazı itikâdî fırkaları vasıflandırmak için kullanmışlardır.<sup>22</sup>

İslâm düşüncesinde ilk başlarda nâbite (nevâbit) terimini en çok kullanan ve onu bir nevi kavramsallaştıran isim Câhız olmuştur. Öyle ki o, bir diğer ismi *Risâle fi'n-Nâbite*<sup>23</sup> olan bir eser de kaleme almıştır. Câhız, söz konusu eserinde nâbite terimi ile İslâm'ın ilk kuşağından ve özellikle de Halife Hz. Osman'ın (ö. 35/656) öldürülmesinden sonraki süreçlerde zuhur eden - kendi nazarında- 'bidatçı' grupları nitelemektedir. Ayrıca o, mezkûr terimi, başta Muâviye (ö. 60/680) ve oğlu Yezîd (ö. 64/683) olmak üzere Emevî halife ve yöneticilerinin yaptıkları zulmü ve suçları meşru gören kimseleri tavsif için kullanmıştır.<sup>24</sup>

Câhız nâbiteyi *Risâle fi'n-Nâbite*'de zikretmekle kalmamıştır. O, başka birtakım eserlerinde de Mu'tezilî inanç ve doktrinlere karşı olanlar için, adeta şiddetli bir eleştiri kavramı haline getirdiği nâbiteyi kullanmıştır. Bu bağlamda Câhız'ın, *Halku'l-Kur'ân*,<sup>25</sup> *er-Redd 'ale'n-nasârâ*,<sup>26</sup> *Sinâ'atu'l-keâm*<sup>27</sup> ve *Kitâbu'l-hayevân*<sup>28</sup> adlı eserlerinde nâbiteye yer verdiğini görmek mümkündür. Kelâm eksenli şiirlerinde nevâbitten bahseden başka bir isim de Ebu's-Sırrî eş-Şümeytî (ö. ?)'dir. Şair, nevâbit terimini ilk Hâricî fırkalarından sayılan Harûriyye ile beraber zikretmekte ve onları yan yana koymaktadır.<sup>29</sup>

Yine Mu'tezilenin Bağdat ekolüne mensup kelâmcılarından Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât da -Câhız'ın tasavvuruna benzer şekilde- eserinde nevâbit terimine yer vermiş ve onu akâidî ve fikrî hasımlarını eleştirmek için kullanmıştır.<sup>30</sup> Daha sonra müteakip dönem ve asırlarda

<sup>22</sup> Üzüm, “Nâbite”.

<sup>23</sup> Bu eserin bir diğer adı “*Benî Ümeyye*”dir. Türkçe çevirisi için bk. İrfan Aycan, “Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (Ağustos 1996), 299-308.

<sup>24</sup> Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, 2/10-22; ayrıca muhakkikin girişine bk. 2/5; daha detaylı bilgi için ayrıca bk. Üzüm, “Nâbite”.

<sup>25</sup> Câhız, *Halku'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 3/288, 296, 300.

<sup>26</sup> Câhız, *er-Redd 'ale'n-nasârâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 3/351.

<sup>27</sup> Câhız, *Sinâ'atu'l-keâm*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 4/243.

<sup>28</sup> Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1967), 6/63.

<sup>29</sup> Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, (muhakkikin girişi), 2/5.

<sup>30</sup> Ebu'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr*, nşr. Nyberg (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1344/1925), 27.

İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995 ?), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnu'l-Murtazâ (ö. 840/1437) ve İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131) gibi isimler nâbiteyi kelâmî açıdan ihtilaf ettikleri mezhep ve grupları eleştiri maksadıyla eserlerinde zikretmişlerdir.<sup>31</sup>

Görüldüğü gibi nâbite veya nevâbit terimi, İslâm düşünce tarihinin henüz çok erken sayılabilecek bir döneminde kimi zaman vuku bulan siyasî-fikrî olayları, fakat daha çok teolojik/kelâmî veya siyasî boyutu olan kelâmî meseleleri, dolayısıyla itikâdî mezhep/fırka ve grupları eleştirmek maksadıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla düşünsel tartışmalarda hasımlara karşı serdedilen tenkitlerde kullanılan bir kavramdır. Şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki özellikle Câhız'ın nâbite olarak nitelendirdiği karşıtlarının arasında ehl-i hadîs de yer almaktadır. Zira o dönemde Mu'tezile ve ehl-i hadîs arasında; *halku'l-Kur'ân* ve *ef'âl-i ibâd* gibi çeşitli itikâdî meselelerde polemikler yaşanmaktaydı.

O halde şunu görüyoruz ki; nevâbit/nâbite terimi İslâm felsefesi literatüründe yer almadan önce ilk dönem kelâm geleneği içerisinde nispeten kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse İslâm filozofları, söz konusu nevâbit terimini bir tabula rasa üzerine resmetmemişlerdir. Aksine bu kavram, İslâm filozoflarından önce yaşayan bazı teologlar ve -rölatif olarak- kimi edebiyatçılar/şairler tarafından ilim havzasında kullanılmıştır. Ancak bununla birlikte şu gerçeği de görmek gerekir ki, nevâbit -aşağıda değinileceği üzere- İslâm filozofları veya İslâm Meşşâîleri elinde sosyo-politik bir boyut kazanmış, hatta İslâm felsefesinde soyut anlamda kavramsallaşmıştır. Başka bir deyişle Fârâbî'den önceki dönemlerde nevâbit/nâbite terimi, kelâmî boyutunun yanı sıra gerçek hayatta/toplumda meydana gelen birtakım olaylara reaksiyon olarak baş göstermiştir. Dolayısıyla bu yönüyle nevâbit, bir nevi siyasî anlam ifade etmekte, yani pratik anlamda siyasî ifadeler ihtiva etmektedir. Fakat söz konusu terim, Fârâbî ile birlikte, daha doğrusu Fârâbî'nin eliyle teorik anlamda İslâm siyaset felsefesinin özgün bir konusu olmuştur. Hatta iki farklı sosyo-politik anlam içeren özgün felsefî bir kavram haline gelmiştir. Bu iki ayrı felsefî anlamın biri doğu İslâm coğrafyasında Fârâbî, diğeri ise batı İslâm coğrafyasında İbn Bâcce elinde ortaya çıkmıştır. Şimdi bu iki tasavvuru ayrı ayrı inceleyebiliriz.

### 3. Siyaset Felsefesi/Sosyo-Politik Açından Nevâbit: İki Farklı Tasavvur

İslâm siyaset felsefesinin önemli kavramlarından biri de *nevâbit* kavramıdır. Söz konusu kavrama, iki ayrı siyaset teorisyeni tarafından iki farklı anlam, hatta birbirine zıt iki anlam yüklenmiştir. Bunlardan biri Fârâbî'ye aittir ki toplumda olumsuz bireyi ifade

<sup>31</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Üzüm, "Nâbite".

etmektedir.<sup>32</sup> Diğeri ise İbn Bâcce’ye aittir ki bu da toplumda olumlu bireyi açıklamaktadır.<sup>33</sup> İmdi birbirine zıt olan her iki anlamı ayrı başlıklar altında ele alalım.

### 3.1. Erdemli Şehirde Ayırık Otları

Siyaset teorisyeni Fârâbî, erdemli şehri oluşturan grup veya sınıfların yanında; aslında erdemli şehrin özelliklerini haiz olmayan fakat erdemli şehirde yaşayan başka bir insanî kategoriden söz eder. Söz konusu insanî kategori, erdemli şehrin erdemsiz kitlesini oluşturmakta ve filozof onları olumsuz anlamda nitelemek üzere *nevâbit* terimini kullanmaktadır.<sup>34</sup> Aydınli’ya göre Fârâbî *nevâbiti*; “*başbanın iradesinin dışında kendiliğinden biten yabancı otlar; erdemli şehirde tecanüsü bozan, uyumsuz, aykırı ve dolayısıyla zararlı olan kişi ve gruplar*” manasını ifade edecek şekilde kullanmıştır.<sup>35</sup>

Fârâbî, *nevâbit* terimine ilişkin muhtemelen İslâm düşünce tarihinde tebarüz eden bazı seleflerinden ve özellikle de -yukarıda açıklamaları yapılan- birtakım kelâmcılardan da esinlenmiştir. *Nevâbit* terimini İslâm felsefesinde ilk defa ortaya atan ve onu sosyo-politik kılıfa büründürerek kavramsallaştıran Fârâbî, “erdemli şehrin gayesini benimsemeyen, onun uyumunu bozan insan topluluğu” şeklinde tasvir etmiş ve onu çeşitli sınıflara ayırmıştır. Filozof, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’sinin son kısmını *nevâbit* konusuna ayırmış ve onların sınıflarını sistematik bir şekilde ele almıştır. Ayrıca o, *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da da “erdemli olanların geri kalanları” (erdemsizler) anlamına gelen *bâkûn*<sup>36</sup> kelimesi ile *nevâbite* işaret etmekte ve ona dair açıklamalar yapmaktadır. Şimdi söz konusu kavramın sınıflarını mezkûr her iki eser üzerinden aktarmakla birlikte; *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’nin daha kapsamlı ve sistematik açıklamaları üzerinden şu şekilde sıralayabiliriz:

<sup>32</sup> Bu konuda bk. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, 135-156; Adnan Gürsoy, “Fârâbî’nin Erdemli Toplumunda Muhalifler”, *Hikmet Yurdu* 13/26 (Temmuz-Aralık 2020), 171-194; Onur Yıldırım – Adem Çaylak, “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medînetü’l-Fazıla’nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan 2021), 66-82.

<sup>33</sup> Bu konuda bk. Adem Çaylak – Onur Yıldırım, “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma”, *Milel ve Nihal* 17/2 (2020), 333-359.

<sup>34</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 134-135; Özkan Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2023/3), 139, 141; Michael S. Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, *Journal of the History of Ideas* 60/3 (Temmuz 1999), 401.

<sup>35</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, (dipnot: çevirenin notu), 172.

<sup>36</sup> Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınli (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 230-231; ayrıca bk. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, 142-143; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, 139.

a) *Avcılar/fırsatçılar/çıkarıcılar (el-mutekannisûn)*: Bu sınıf, mutluluğa ulaştıran fiillere sıkı sıkıya bağlı insan zümresidir. Ne var ki onlar, yaptıkları fiil ve davranışları ile gerçek mutluluğu değil, onur, yöneticilik, zenginlik vb. şeyleri hedeflerler ki bütün bunlar, insanın erdem sayesinde elde etmesi mümkün olan şeylerin dışındadır.<sup>37</sup>

b) *Tahrifçiler/çarpıtanlar (el-muharrife)*: Başka bir zümre vardır ki, bunlar, bilgisiz şehir halkının amaçlarını arzu eden ve onları kendilerine gaye olarak seçen insan topluluğudur. Ancak erdemli şehrin yasaları, dini ve sosyo-politik düzeni onları arzu ve emellerine ulaşmaktan alıkoyar. Durum böyle olunca ve onlar da gayelerine ulaşmakta ısrarlı olunca, yasa koyucunun sözlerine başvurmak suretiyle, onları arzularına göre yorumlarlar. Dolayısıyla bilerek ve isteyerek doğruları çarpıtmak suretiyle, elde edecekleri erdemsiz gayeleri örtbas etmeye çalışır, onları erdemli ve güzel şeyler olarak gösterirler.<sup>38</sup>

c) *Dinden çıkanlar/sapanlar/yasalara uymayanlar (el-mârîka)*: Bu grubun maksadı aslında herhangi bir tahrif/çarpıtma yapmak değildir, fakat yasa koyucunun, yani ilk başkanın kastını kötü ve yanlış telakki edip sözlerini eksik tasavvur ederler. Dolayısıyla bu sınıf, yapmış olduğu fiilleriyle farkına varmadan ilk başkanın maksadının dışına çıkan ve sapkınlığa (*dalâlet*) düşen bir topluluktur.<sup>39</sup> Söz konusu dinden çıkanlar veya yasalara uymayanlar sınıfı sadedinde Şenol Korkut diyor ki; “*Fârâbî, bu bağlamda sisteminde hiç başvurmadığı tarihsel bir grup veya mezhebi örnek göstermeme usulünü, probleme filozofça bakışının evrenselliği ve öne sürdüğü bilginin burhânîliği adına sürdürmüştür*”.<sup>40</sup>

d) *İrşat edilmek isteyenler (el-mustersîdîn) ve hakikati arayanlar (tâlibîn li'l-hakk)*: Bunlar başka bir sınıftır ki, hakikati hayal etmelerine (edebilmelerine) rağmen, hayal ettikleri şeyler hakkında tam bir kanaate sahip değildirlere, onlarla ikna olmazlar. Onlar bir kanaate sahip olmadıkları gibi, birtakım argümanlara başvurmak suretiyle, onları (hayal ettikleri şeyleri) hem kendileri hem de başkaları için boş ve

<sup>37</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 172-173; Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2018), 360; Ejder Okumuş, *Fârâbî'de Toplum* (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2020), 77; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020), 417-418; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı”, 139.

<sup>38</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 172-173; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 360; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 77; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı”, 139-140.

<sup>39</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 172-173; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 360; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 77-78; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı”, 140.

<sup>40</sup> Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 360.

yanlış olduğunu serdetmeye çalışırlar. Ne var ki, böyle yaparken erdemli şehre karşı çıkmazlar. Yalnızca -kendilerine göre- doğru yolu ve hakikati talep ederler.<sup>41</sup>

e) *Hayal ettikleri şeylerin yanlış olduğunu gösterenler:* Bu sınıf insan tipleri, hayal ettikleri şeyleri çarpıtmakla öne çıkmaktadırlar. Öyle ki, her ne zaman dereceleri yükseltirse ve hatta hakikat mertebesine yükseltilmiş olsalar bile; onun yanlış olduğunu ileri sürer, çarpıtırlar. Bunları yapma gerekçeleri ya yalnızca egemen olmak/galebeyi istemek ya da arzuladıkları bilgisiz şehir halkının amaçlarından birini güzel göstermektir. Söz konusu sınıf, tahayyül ettikleri şeyleri kendileri için mümkün olan her yol ve yöntemle çarpıtırlar. Nefislerde mutluluk ve hakikati pekiştiren ve onları güzelleştiren ve nefislere yerleştiren hiçbir sözü zinhar duymak istemezler. Ayrıca mutluluğu ortadan kaldıracığını zannettikleri şeylere dayanıp, onları süslü kanıtlar olarak görürler. Onların birçoğu, bilgisiz şehir halkının amaçlarından birine meylettikleri zaman, bununla kendilerini mazur kılmaya çalışırlar.<sup>42</sup>

f) *Hayal edip tasavvur edemeyenler:* Bu sınıf ise, mutluluğu ve ilkeleri hayal ederler, ancak onların zihinleri hayal ettikleri şeyleri tasavvur etme veya anlayışları onları yeterli derecede tasavvur etme gücüne asla sahip değildir. Binaenaleyh bu grup, hayal ettikleri şeyleri yanlış sayar ve onlarda tartışılabilir hususların bulunduğunu ileri sürerler. Bu tür insanlar, her ne zaman hakikate yakın bir tahayyül düzeyine çıkarılsalar, onu da yanlış kabul ederler. Nitekim bu sınıfın hakikat düzeyine yükseltilmesi mümkün değildir, zira zihni melekeleri onu telakki edebilecek durumda değildir. Ayrıca bu gruptaki insanların çoğu, hayal ettikleri şeylerin büyük bir kısmını yanlış sayarlar. Ne var ki bu durum, onların hayal ettikleri şeylerin tartışmayı gerektirecek meseleleri ihtiva etmesinden kaynaklanmamaktadır, ancak kendilerinin hayal güçlerinin eksik olması ve anlamalarının kötü olması nedeniyledir.<sup>43</sup>

Bunların haricinde Fârâbî birtakım başka nevâbit sınıflarından veya insan tipolojilerinden bahseder. Ona göre kimi insan, hakikati anlama imkânına sahip olamadığından dolayı hakikati anlayan ve onu anladığını söyleyen kimsenin; onur ve egemenlik talebiyle isteyerek yalan söylediğini veya aldanmış biri olduğunu sanır. Böylece bu

<sup>41</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 174-175; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 361; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 78; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418.

<sup>42</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 174-175; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 361; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 78-79; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418.

<sup>43</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 176-177; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 230-235; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 361-362; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 79-80; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418; Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 404.

tür insan, yine hakikati geçersiz gösterme peşinden koşar ve onu anlayan bir kişiyi de her zaman değersiz göstermeye çalışır. İçlerinden bazıları da hakikate ilişkin hiçbir idrakin olamayacağını, dolayısıyla hakikati idrak ettiğini ifade eden herkesin aldanmış olduğunu kabul eder. Söz konusu insan türüne, hakikat ehlini yalanlayıp, onları değersiz ve küçük görenler denilebilir. Güven içeren ve kesin bilginin olamayacağını ileri süren bu zümre, akıllı kimseler ve filozofların nazarında tecrübesiz cahiller (*el-ağmaru'l-cuhhâl*) konumundadır. Yine başka bir grup vardır ki, hakikatin herkese o an görünen ve o şekilde zannedilen şeyden ibaret olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle hakikat veya mutlak doğrunun, her bir kimsenin onu nasıl telakki ediyorsa ondan ibaret olduğudur. Böylece bu sınıfa; düşünülen ve sanılan her şeyin hakikat olduğunu ileri sürenler denilebilir. Fârâbî'nin bu kategorideki insan tipi, Protagoras'ın (ö. MÖ. 420 ?) “*insan her şeyin ölçüsüdür*”<sup>44</sup> düşüncesini çağrıştırmaktadır. Söz konusu nevâbit sınıfları kapsamındaki başka bir sınıf ise, bugüne kadar idrak edildiği zannedilen şeylerin hepsinin bir yalandan ibaret olduğunu ve şayet belli bir doğru ve hakikat bulunsa bile, onun henüz idrak edilmediğini göstermek ve ispatlamak için tüm gayretlerini sarfedenlerdir. Dolayısıyla bunlara göre hakikatin kendi dönemlerine kadar anlaşılmadığı bir gerçektir. Diğer bir sınıf ise, uyuyan kişinin rüyası veya bir kişinin bir şeyi uzaktan görmesi gibi hakikatin bulunduğunu hayal eder. Onlar, hakikati idrak ettiklerini iddia edenlerin, onu idrak etmiş olabilecekleri veya muhtemelen onların arasından birinin onu idrak ettiğine ilişkin bir kanaate ulaşırlar. Ne var ki onlar (hayal edenler), hakikatin artık kendilerinden geçtiğini, yani onu idrak etmediklerini ve artık idrak edemediklerini anlarlar. Böyle olunca onlar, başkalarının hakikati elde etmiş olabileceği zannıyla üzüntü ve kedere kapılırlar ve bununla da yetinmeyip hakikati idrak etmiş olması muhtemel olan bir kişiyi de kıskanırlar ve böyle birini kıskandıkları için de güya onur, maddî zenginlik vb. şeyleri arzu eden ya aldatılmış veya yalancı biri olarak tasvir ederler.<sup>45</sup>

Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* adlı eserinde aklın altı ayrı anlamının olduğunu belirtir. Bunlardan biri de -hatta ilki- halka (*cumhûr*) göre aklın anlamının ne olduğudur. Filozofa göre halk, akıl ile erdem ya da akıl ile iyi arasında sıkı ve ayrılmaz bir ilişkinin olduğunu kabul eder. Dolayısıyla erdemin kendisinde bulunmadığı bir insana akıllı denmez. O halde halk, amacı kötüyü sağlamak ve onu meydana çıkarmak olan kimseye akıllı demekten imtina eder. Halk, iyi düşünüp taşınan ancak gayesi kötü olan şeyi ortaya çıkarmak olan kimseye ise ‘zeki’

<sup>44</sup> Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Fecru'l-felsefeti'l-Yûnânîyye: Kable Sokrat* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2009), 264; Mustafa en-Neşşâr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnânîyye min Manzûrin Şarkî* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1437/2015), 57.

<sup>45</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medenîyye*, 176-181; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 362-363; Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 404; ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 230-235.

(*mâkir/mekîr*), ‘kurnaz’ (*dâhi/dehâ*) ve benzeri isimleri verir.<sup>46</sup> Dolayısıyla buna göre akıllı/taakkul ile zeki ve dâhi farklı şeylerdir. Zira ilkinin özünde erdemli olma varken; ikincisi erdemli vasıflarını haiz değildir. Bu noktadan hareketle Fethi el-Miskînî’ye göre dâhi/dâhiler; nevâbitten başka bir şey değildir. Aksine o/onlar, Fârâbî’nin erdemli şehrinde yer alan nevâbitlere tekabül eden farklı nevâbit versiyonlarıdır.<sup>47</sup>

Nevâbite ilişkin tasvirlerinden yola çıkarak Korkut’a göre Fârâbî, erdemli şehirdeki hakikati, erdemli dinin inanç ve fiillerini, erdemli şehrin yasalarını ve erdemli şehrin ekonomik, meslekî ve idarî organizasyonlarını nevâbitin taciz ve yozlaştırmalarından korumak istemektedir.<sup>48</sup>

Fârâbî, erdemli şehrin huzurunu bozan, toplumda bir risk teşkil eden ve şehrin istikbali için bir tehdit unsuru olan nevâbit diye adlandırdığı erdemsizler zümresini teşhis ve tavsif etmekle kalmıyor. Aynı zamanda o, söz konusu zümreden kurtulmak için bir çözüm yöntemi de sunmaktadır. Filozofumuza göre bu noktada erdemli şehrin başkanına icra etmesi gereken fevkalade önemli fonksiyonlar düşmektedir. Bu fonksiyonlar; onları takip etmek, meşgul etmek ve her bir sınıfına uygun olan yöntemlerle onları tedavi etmekten ibarettir ki, bu da; i) şehirden çıkarma/kovma, ii) cezalandırma, iii) hapsedme ve iv) kendilerinde ona yönelik bir çaba ve gayret olmasa bile bir işe yönlendirme yoluyla gerçekleşir.<sup>49</sup>

Fârâbî, nevâbiti ve onun sınıflarını açıkladıktan sonra, onlara karşı sert ve olumsuz tutum ve eleştirilerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira o, onların görüşlerinden asla ve kata ne bir şehir ne de büyük bir halk topluluğu meydana geldiğini kaydeder. Onlar ancak şehir halkı arasında tanınmayan/bilinmeyen kimseler olarak yer alırlar.<sup>50</sup>

Görüldüğü gibi Fârâbî, Câhız ile diğer kelâmcı ve edebiyatçılardan farklı olarak nevâbit terimini soyut/teorik bir çerçevede ve dolayısıyla evrensel bir bakışla ele almaktadır. Böylece nevâbit tasavvurunun, İslâm düşüncesinde ilk defa özgün sosyo-politik bir anlam içermesini sağlayan Fârâbî, onu siyaset felsefesi sisteminde iyice kavramsallaştırmıştır.

<sup>46</sup> Fârâbî, *Risâle fi’l-akl*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: el-Matbaatu’l-Kâtolikiyye, 1938), 4-7; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, çev. Mahmut Kaya, (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 127-128.

<sup>47</sup> Fethi el-Miskînî, *Felsefetu’n-nevâbit* (Beyrut: Dâru’t-Talî’a, 1997), 93.

<sup>48</sup> Korkut, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 359.

<sup>49</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 178-179; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, 142, 144, 146-147; Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 406.

<sup>50</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 180-181.

Bununla birlikte filozofun, söz konusu kavrama dair tasavvurunun betimlenmesinde Platon'un yabancı/yabancılaşma tasavvurundan da esinlenmiş olduğu ihtimaller dahilindedir. Ayrıca şu hususu da zikretmek gerekir ki; Fârâbî'nin oluşturduğu sosyo-politik anlam taşıyan nevâbit düşüncesi, kendisinden sonraki filozof, düşünür ve yazarları da etkilemiştir. Bunun en bariz örneği -her ne kadar farklı anlam ifade etse de- aşağıda göreceğimiz üzere İbn Bâcce'dir. Ancak bununla birlikte söz konusu etkiyi Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274) ve Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) gibi farklı coğrafyalarda ve farklı yüzyıllarda yaşayan düşünürler üzerinde de görmek mümkündür.<sup>51</sup> Ayrıca yine Fârâbî'nin söz konusu tasavvurundan etkilenerek, nevâbit yerine ona mukabil aynı anlam ve içeriği ifade eden farklı terimler kullanan düşünürler de olmuştur. Örneğin M. 10.-11. yüzyıl entelektüellerinden Vezîr el-Mağribî'nin (ö. M. 1027) (ekinler arasındaki) *şevk*<sup>52</sup> (*diken*) terimini kullanması gibi. Nitekim Fârâbî'nin kendisi de nevâbiti açıklamak için bu terimi (*diken*) ayrıca kullanmıştır.<sup>53</sup> Dahası Muallim-i Sâni'nin sosyo-politik kavramının etkilerinin yakın zamanlara kadar devam ettiği görülmektedir. Nitekim 20. yüzyıl sosyolog-düşünürlerinden Ali el-Verdî'nin (ö. 1995) eleştirel düşüncesindeki *gavgâ*<sup>54</sup> terimi de yine bu bağlamda bir emsal teşkil etmektedir. Zira Verdî'nin söz konusu terimi ortaya atmasında Fârâbî'nin nevâbit kavramından etkilendiğini düşünüyoruz.

### 3.2. Erdemsiz Şehirde Yalnız İnsan (*el-Mütevahhid*)

İslâm siyaset felsefesinin önemli isimlerinden biri de İbn Bâcce'dir. İbn Bâcce'nin politik düşüncesinin en önemli kaynağı Platoncu gelenek ve Fârâbî'dir.<sup>55</sup> Özellikle Fârâbî'den çok etkilenen İbn Bâcce, siyasî düşüncelerini, *Tedbîrü'l-mütevahhid* adı altında kaleme aldığı eserinde serdetmiştir. Aslında İbn Bâcce'nin iki kelimedenden oluşan mezkûr eserinin ismi bile; onun ne denli İslâm siyaset felsefesi teorisyeni Fârâbî'nin tesiri altında olduğunu göstermektedir. Nitekim Fârâbî, *tedbîr*<sup>56</sup> ve *mütevahhid*<sup>57</sup> terimlerini bizzat eserlerinde kullanmıştır.

<sup>51</sup> Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 288-289; bu konuda bk. Kerimoğlu, "Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı", 147-157.

<sup>52</sup> Vezîr el-Mağribî, *Kitâbun fi's-Siyâse*, thk. Sâmi ed-Dehhân (Dimaşk: el-Ma'hedu'l-Fransî bi-Dimaşk li'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye, 1367/1948), 76; Türkçe çevirisi için bk. Mustafa Vacid Ağaoğlu, "Vezîr el-Mağribî ve "Siyaset Üzerine" Adlı Eseri: Analiz ve Çeviri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 40.

<sup>53</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medenîyye*, 134-135.

<sup>54</sup> Ali el-Verdî, *el-Ahlâm beyne'l-'İlmi ve'l-'Akîde* (Londra: Dâr Kûfân, 1994), 319-322.

<sup>55</sup> Aydın, "İbn Bâcce".

<sup>56</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 66-67.

<sup>57</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 242-243.



İbn Bâcce'nin Fârâbî'den etkilendiği sadedinde; günümüz bazı araştırmacılar, İbn Bâcce'yi *Tedbîrû'l-mütevahhid*'i telif etmeye teşvik eden hususun onun; Fârâbî'nin kişiliğini ve onun insanlardan uzak ve uzlet/yalnız hayat tarzını çok beğenmiş olduğundan kaynaklı olduğunu ileri sürerler. Böylece *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eser, Fârâbî ile İbn Bâcce arasında doğru bir ilişkiyi temsil etmektedir.<sup>58</sup>

İbn Bâcce'nin sosyo-politik düşüncesi kapsamında Fârâbî'den ödünç aldığı terim veya kavramlardan biri de *nevâbit* olmuştur. Hemen ifade edelim ki, İbn Bâcce *nevâbit/nâbit* kavramının yanı sıra aynı anlam ve içeriği ifade eden; *mütevahhid*, *müfred* ve *suedâ* kavramlarını da kullanmıştır. Ayrıca yine aynı manayı ifade eden ve Fârâbî tarafından da kullanılan<sup>59</sup> *gurebâ* (garîb) terimini, İbn Bâcce daha ziyade mutasavvıflara yönelik kullanmıştır.<sup>60</sup>

Mamafih, *nevâbit* konusu sadedinde İbn Bâcce'nin, Fârâbî'den etkilendiği her ne kadar belirgin ise de, onu olduğu gibi telakki etmemesi, aksine kendi düşüncesi doğrultusunda dönüştürüp değiştirmesi ile hiç şüphesiz kendine özgü bir siyaset felsefesi ortaya koymuştur. İbn Bâcce öncelikle *nevâbit*in ne olduğunu veya kime *nevâbit* denildiğine değinir. Buna göre *nevâbit*; “erdemsiz şehirde var olmayan doğru/sadık bir görüşü benimseyen veya oradaki mevcut inançla/benimsenen görüşle ters düşen, çelişen” kimselere denir. Bu nitelendirme onlara, “ekin arasında kendiliğinden biten ot/çimen” metaforu ile yapılmaktadır. Böylece İbn Bâcce'nin sosyo-politik düşüncesindeki *nevâbit* kullanımı olumlu bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce, Fârâbî'nin kullanımından farklı, hatta ona zıt bir anlam belirtmektedir.<sup>61</sup>

İbn Bâcce, söz konusu terimin biri özel, diğeri genel olmak üzere iki anlam içerdiğini söyler. Özelden kastı yukarıda ifade edildiği üzere erdemsiz şehirde bir kimsenin o şehrin görüşüne zıt bir görüş benimsemesi demektir. Genel anlamı ise, doğru veya yanlış (erdemli veya erdemsiz), şehir halkının görüşlerinden farklı bir görüşe sahip olan bir kimseyi ifade eder. Böylece İbn Bâcce, bu konuda Fârâbî'nin düşüncesine de muttali olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ancak İbn Bâcce, söz konusu kavramı ilk anlamında, yani doğru görüşlere sahip olan kimselere (erdemliler) tahsis etmeyi tercih eder.<sup>62</sup>

Peki aynı terime nasıl oluyor da biri olumsuz, diğeri olumlu bir anlam verebiliyor? Başka bir deyişle aynı terimden iki zıt anlam nasıl çıkıyor, iki zıt anlamın ortak noktası nedir?

<sup>58</sup> Bozidî Mes'ûde, “Hakîkatu'l-mutevahhid fi'l-meşrû'î'l-Bâccevî”, *Silsiletu'l-Envâr* 13/1 (2023), 231.

<sup>59</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 44-45; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 128-129.

<sup>60</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 281; İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43.

<sup>61</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 42.

<sup>62</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 42.

Sorusuna verilecek cevap şudur: Her iki düşünürde de kavram, “bir kimsenin yaşadığı şehrin görüş ve ilkelerinden ayrı bir görüş ve ilkelere sahip olduğu” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla erdemli veya erdemsiz bir şehirde, o şehirlere muhalif olan biri nâbit/nevâbittir. O halde ister erdemli olsun ister erdemsiz, yaşadığı şehre muhalif olmak iki zıt anlamdaki kullanımın ortak noktasıdır.

İbn Bâcce'ye göre yetkin (erdemli) şehrin özelliklerinden biri de her iki anlamdaki nevâbitin kesinlikle olmamasıdır. Zira özel anlamı baz alındığında yetkin şehirde onun bulunması mümkün değildir, çünkü söz konusu şehirde yanlış görüşler benimsenmemektedir/benimsenmemelidir. Dolayısıyla filozofun tasavvur ettiği anlamdaki nevâbitin zuhuruna ihtiyaç yoktur. Yine genel anlamda da onun orada yer alması doğru değildir. Zira bu anlamdaki nevâbit orada baş gösterirse artık -İbn Bâcce'nin kendi deyimiyile- o şehir erdemsiz şehre dönüşür. Böylece yetkin olma özelliğini kaybeder.<sup>63</sup> Bu son cümleden de anlaşılmalıdır ki, İbn Bâcce de erdemli şehirde ortaya çıkan muhalif erdemsizleri, yani Fârâbî'nin sunduğu anlamdaki nevâbiti hor görmemektedir, aksine onların güçlerini ve oluşturabilecekleri riskleri görmektedir.

Söz konusu nevâbit kapsamında İbn Bâcce'yi esas ilgilendiren husus hiç şüphesiz erdemsiz şehir ve orada yaşayan *erdemli* insanın durumu olmuştur. İbn Bâcce, bir filozof/yazar olmakla birlikte devletin üst kademesinde görev yapan,<sup>64</sup> dolayısıyla fiilen siyasetin içinde yer alan bir isimdir. Bu bağlamda filozofumuzun içinde yaşadığı toplumdan çektiği ızdıraplar ve uğradığı haksızlıklar, muhtemelen onu böyle bir siyasî tasavvuru ihdas etmesine sebep olmuştur. Ne var ki, İbn Bâcce, erdemli bir insanın erdemsiz bir topluma nasıl düştüğüne dair açıklama yapmaz, onun asıl meselesi erdemli bir insanın düşmüş olduğu nahoş durumu onun lehine çevirmek ve bir çözüm sağlamaktır. Bu yüzden de İbn Bâcce'nin konuya ilişkin bakışı son derece realisttir.<sup>65</sup>

Yargıçların, tabiplerin ve nevâbit diye nitelenen insan/insanların yer aldığı erdemsiz şehirde ileriye dönük bir amaç vardır. Nitekim İbn Bâcce'ye göre nevâbitin erdemsiz veya kendi deyimiyile yetkin olmayan şehirde bulunması, yetkin (erdemli) şehrin doğmasına sebep

<sup>63</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 93; Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 402.

<sup>64</sup> Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İhbâru'l-'ulemâ' bi-ahbâri'l-hukemâ'*, nşr. İbrâhîm Şemseddîn (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 299.

<sup>65</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 279, 288; ayrıca bk. Zurvâk Asya, *el-İnsân fi felsefeti İbn Bâcce* (Cezayir/Mesile: Mohamed Boudiaf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2016/2017), 9-10; Mes'ûde, “Hakîkatu'l-mutevahhid fi'l-meşrû'i'l-Bâccevî”, 229.

olacaktır.<sup>66</sup> Dolayısıyla nevâbitin toplumdan uzaklaşıp özüne dönmesi ve bireysel mutluluğunu koruması, aslında yalnızca kendisinin yetkinliğine yönelik bir faaliyetten ibaret değildir. Aksine bu faaliyette, istikbalde erdemli yönetimin kuruluşunu amaç edinen bir gayret ve hedef yatmaktadır. Başka bir deyimle erdemsiz şehirdeki nevâbit, gelecekteki erdemli şehrin çekirdeği mesabesindedir.<sup>67</sup>

İbn Bâcce, Fârâbî'nin aksine çalışmalarını erdemsiz insanların durumuyla değil, erdemli insanların durumuyla harcamaktadır. Dolayısıyla onu asıl ilgilendiren mesele ileride erdemli şehrin oluşumu için adeta bir nüve olan erdemli/yalnız insanın durumudur.<sup>68</sup> Böylece erdemsiz şehirde yaşayan erdemli birey ve kendisi gibi erdemli olanlar, adeta (erdemsiz) devlet içinde bir (erdemli) devlet oluştururlar.<sup>69</sup>

O halde İbn Bâcce'nin; erdemsiz veya yetkin olmayan bir şehirde ikamet eden bir kimse için önerdiği çözüm onun *bireysel mutluluğu* elde etmesidir. İşte -filozofa göre- bunlar, sûfîlerin; *gurebâ* olarak kastettikleri kimselerdir. Zira onlar, her ne kadar öz vatanlarında akran, dost ve komşuları ile beraber bulunsalar da, görüşleri itibarıyla yabancıdırlar. Onlar düşünceleriyle, adeta yurtlarıymış gibi başka birtakım mertebelere yolculuk ederler.<sup>70</sup> Bu bağlamda Fethi el-Miskînî'ye göre erdemsiz toplumda yaşayan nevâbit için felsefe, adeta tıp/deva mesabesindedir, ancak bu anlamdaki tam manasıyla bir deva, 'yalnızlık/tevhüh' ile gerçekleşir. Zira felsefe, yalnızlık sanatıdır. Dolayısıyla yalnızlık, ontolojik bir tavır olarak nevâbitin durumundan doğan metafiziksel bir tutumdur.<sup>71</sup>

İbn Bâcce'nin sunmuş olduğu çözüme yönelik haklı olarak akıllara şu soru gelmekte ve dolayısıyla da bir çelişki ortaya çıkmaktadır: Doğası gereği politik varlık olan insan,<sup>72</sup> yetkinliğini, mutluluğunu ancak toplumda elde etmektedir. Binaenaleyh insan, topluma ve topluluğa gereksinim duyan bir varlıktır.<sup>73</sup> Peki öyle ise insanın doğal olan bu durumu, İbn Bâcce'nin *mütevahhid*/yalnız düşüncesiyle nasıl uzlaşacaktır? veya çelişki gibi duran bu durum nasıl açıklanacaktır?

<sup>66</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 90-91, 96; Asya, *el-İnsân fî felsefeti İbn Bâcce*, 66-67.

<sup>67</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 279, 286; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 94.

<sup>68</sup> Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 407-408.

<sup>69</sup> De Boer, *Târîhu'l-felsefeti fî'l-İslâm*, 327.

<sup>70</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 86, 90.

<sup>71</sup> el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 98.

<sup>72</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 26 (1253a).

<sup>73</sup> Platon, *Devlet*, 54-55 (369b-369d); Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 186-189; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, metin ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 822-823.

Hiç şüphesiz İbn Bâcce de insanı sosyo-politik varlık kabul eden geleneğe mensuptur ve yine hiç kuşkusuz İbn Bâcce de ilk bakışta çelişki gibi görünen bir durumun ortaya çıktığının farkındadır. Bu yüzden de bu konuya bizzat kendisi açıklık getirmektedir. Ona göre; insan, politik bir varlıktır. İnsanın toplumdan uzaklaşmasının (*i'tizâl*) da tamamen yanlış/kötü olduğunu medenî ilim/politika açıklamıştır. Ne var ki, bu kötülük zâtî/özel bir durumdur, arızî/ilineksel durumlarda ise iyi olabilir. Örneğin, ekmek ve et doğaları bakımından birer gıda ve faydalı unsurlardır. Yine benzer şekilde ebû cehil karpuzu ve afyon da öldürücü birer zehirdir. Ancak bedende anormal durumlara rastlandığında, o zaman zararlı olan şeyler ona faydalı gelir ve onları kullanması gerekir ve tabii gıdalar da ona zararlı gelir ve dolayısıyla onlardan sakınması icap eder. Fakat tüm bu durumlar olağan dışı ve arızî hallerdir. İşte aynı bu hal ve durum toplumsal düzen ve organizasyon için de böyledir. Binaenaleyh İbn Bâcce der ki; tezimiz, medenî/politik ve fizik ilimlerindeki açıklamalar ile çelişmemektedir.<sup>74</sup>

Aslında İbn Bâcce'nin, böyle çıkmaz bir durumla karşı karşıya kaldığı için işi hiç de kolay değildir. Nitekim önünde şu iki seçenekten biri vardır: Ya insanın nihai gayesini gerçekleştirme amacından ya da onun doğası gereği toplumsallık/sosyo-politik yönünden feragat etmesi gerekecektir. Elbette böyle bir konuda karar vermek bir filozof için çok zor olsa gerek. Ancak İbn Bâcce, her ne kadar insanın politik bir varlık olduğunu kabul etse de bu, onun yeri geldiğinde kötü-erdemli bir topluma katılmasını gerekli kılmaz. Bu yüzden de filozof, böyle bir seçenek karşısında insanın toplumsallık yönünden feragat eder.<sup>75</sup> Fakat bu durum yukarıda da ifade edildiği gibi özel bir husus olmayıp, aksine geçici bir yalnızlıktan ibarettir. Dolayısıyla gelecekte erdemli/yetkin şehrin temelini atmak için uygulanan bir metottur. Bu bağlamda şunu da ifade etmek gerekir ki; İbn Bâcce'nin erdemli şehirdeki yalnız insan için önerdiği çözüm, tasavvufun *uzlet* anlayışıyla aynı değildir.

Mamafih İbn Bâcce, selefi Fârâbî'de olduğu gibi<sup>76</sup> erdemli şehirdeki nâbit veya yalnız insan için başka bir öneride de bulunur ki, o da bulunduğu yerden *hicret* (göç) etmektir. Ona göre, şayet mevcutsa ilme değer veren yöneticilerin idare ettiği yerlere göç etmesi gerekir.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 90-91; Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 351; ayrıca bk. el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 99.

<sup>75</sup> Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 283-284; ayrıca bk. Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası* 55 (Temmuz 2012), 118; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 86-87; Mes'ûde, "Hakîkatu'l-mutevahhid fi'l-meşrû'î'l-Bâccevî", 236-237.

<sup>76</sup> Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza*, 128-129; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 46-47.

<sup>77</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 90.

Ne var ki, kökleri Platon’a kadar uzanan Fârâbî’nin adeta kötümser bir görüş olarak niteleyebileceğimiz; “şayet (hicret etmek için erdemli şehir) mevcut değilse, erdemli insan dünyada bir gariptir, kötü bir yaşayışa sahiptir ve ölüm onun için hayattan daha hayırlıdır”<sup>78</sup> düşüncesi İbn Bâcce’de yer almamakta ve o, bu düşünceyi asla benimsememektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce bu hususta meseleye, Fârâbî’den daha iyimser ve umutlu olarak yaklaşmaktadır.<sup>79</sup>

Sonuç olarak ve özetle İbn Bâcce’nin nevâbit veya yalnız insana ilişkin görüşleri; erdemsiz ya da yetkin olmayan bir toplumda bireyin kendini yönetmesi bağlamında betimlenmektedir. Söz konusu yalnız veya mütevahhid insan, ilineksel bir duruma uğrayarak - zorunlu ihtiyaçlar dışında- toplumsallık yönünden feragat etmek zorundadır. Çünkü böyle bir toplumla kaynaşma ve iç içe olma, en yüce mutluluğu elde etmek şöyle dursun, oluş ve bozuluşa tâbi olan, yani yaşadığımız dünya mutluluğuna bile mâni olacaktır. O halde böyle bir toplumda yaşayan erdemli insan ya da İbn Bâcce’nin deyimiyile mütevahhid’in (nevâbit, suedâ, gurebâ ve müfred) önünde sağlıklı ve olması gereken tek seçenek vardır ki, o da i’tizâl etmek ve yetkinliği dolayısıyla da mutluluğu bireysel düzeyde elde etmektir. Ne var ki, bu çözüm birey olarak bir insanın kurtuluşu ile münhasır kalmamakta, aksine onlar, yani nevâbit gelecekte kurulacak olan erdemli/yetkin devletin çekirdeğini oluşturacaktır. Ayrıca şayet bulunursa, içinde ilimlerin mevcut olduğu toplumlara göç etmek, İbn Bâcce’nin sunmuş olduğu alternatif bir çözüm önerisidir. Ancak her ne olursa olsun ölüm gibi karamsar bir seçeneğe İbn Bâcce asla itibar etmez. Zira onun nevâbite ilişkin düşünceleri haddizatında bir umut kaynağıdır.

### Sonuç

Müslümanlar arasında henüz birinci asırda itikâdî ve siyasî birtakım ihtilaflar doğmuştur. Bu ihtilaflar, kısa bir süre sonra mezheplerin ve düşüncenin teşekkülünde rol oynayan önemli faktörlerden biri olmuştur. Ortaya çıkan farklı mezhep ve düşünce akımları, karşıtları veya ihtilaf ettikleri akımlara yönelik eleştiri getirme gereksinimi duymuşlardır. Bu bağlamda M. 8. yüzyılda İslâm ilim ve düşünce literatüründe bir eleştiri unsuru olarak nevâbit veya nâbite terimi kullanıla gelmiştir. Böylece İslâm’da eleştiri kültürü henüz erken denilebilecek bir dönemde ortaya çıkmıştır.

Kendiliğinden yetişen, sonradan ortaya çıkan gibi anlamlar ifade eden nevâbit/nâbite; ilk başlarda bazı edebî metinlerde ve bazı kelâmcılar tarafından muhaliflerine yönelttikleri ağır eleştiri terimi haline gelmiştir. Başta Câhız olmak üzere söz konusu terimi daha çok Mu’tezilî âlimlerin kullandığı görülmüştür. Bu da şunu gösteriyor ki, İslâm düşüncesinde

<sup>78</sup> Fârâbî, *Fusûlün Münteze’a*, 128-129.

<sup>79</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, 286.

kronolojik olarak nevâbit, ilk önce kelâm literatüründe kullanılmıştır. Dolayısıyla bu dönemde söz konusu terim, daha ziyade teolojik eksenli bir eleştiri unsuru olarak tebarüz etmiştir.

Ne var ki bir eleştiri olarak nevâbit, kelâmcılardan sonra İslâm filozofları tarafından da tevarüs edilmiştir. Ancak, nevâbit terimini İslâm felsefe geleneğine ilk dâhil eden Fârâbî; onu kelâmcılardan olduğu gibi değil, dönüştürerek tevarüs etmiştir. Zira nevâbiti İslâm siyaset felsefesi kapsamında ele alan Fârâbî, onu teolojik boyuttan sosyo-politik boyuta tahvil etmiştir. Kelâmcılar ve edebiyatçı yazarlar, nevâbit üzerinden daha çok bizzat çağdaşlarını eleştirirken; Fârâbî mezkûr terimi seleflerinden ödünç alarak onu soyut ve sistematik bir şekilde felsefesinde kavramsallaştırmıştır. Böylece evrensel bir nevâbit tasavvuru inşa etmiştir.

Felsefesi erdemli şehir ve dolayısıyla mutluluk çerçevesinde örülen Fârâbî, nevâbiti erdemli şehirde huzur ve sükuneti bozan, dolayısıyla erdemsiz bir insan tipi olarak tasavvur etmiştir. Hiç şüphesiz Fârâbî'nin içinde yaşadığımız dünyadaki en yüce mefkuresi erdemli şehrin teşekkül etmesidir. Erdemli şehir için son derece tehlike oluşturan nevâbitten bir şekilde kurtulmak, filozof için hayatî önem taşımakta ve bu uğurda şehrin yöneticisine de icra etmesi gereken ciddi vazifeler düşmektedir. Böylece her ne kadar Fârâbî'den önce nevâbit terimi literatürde yerini alsada Fârâbî'nin eliyle sistemleştirilerek ve kavramsallaştırılarak İslâm düşüncesinde özgün bir konu haline getirilmiştir.

Nevâbit, Fârâbî'nin halefi İbn Bâcce'nin de siyaset felsefesinde spesifik bir yer almıştır. İbn Bâcce, selefinden farklı olarak nevâbite olumlu bir anlam yüklemiştir. Buna göre nevâbit, erdemsiz bir şehirde yalnızlaşan erdemli insan tipidir. Böylece İbn Bâcce'nin eliyle söz konusu kavram bu sefer İslâm felsefesi içerisinde yeniden dönüştürülmüştür. İbn Bâcce, Fârâbî'den farklı olarak mesaisini direkt erdemli şehir ile değil, erdemli birey ile harcamıştır. Başka bir ifadeyle Fârâbî'nin tasavvurunda erdemli bir şehir var ve o şehri tehdit eden erdemsiz bir insan tipi (nevâbit) bulunmakta, bu insandan bir şekilde mutlaka kurtulmak gerekmektedir. İbn Bâcce'nin tasavvurunda ise erdemli bir insan var ve bu insan bir şekilde erdemsiz bir şehre düşmüş ve hayatı tehlikededir, işte bu insanı kurtarmak gerekir. Hiç kuşkusuz İbn Bâcce de insanı sosyal-politik bir varlık gören, dolayısıyla bu varlığın yetkinliğini ancak toplumda elde edebileceğini savunan geleneğe mensuptur. Fakat İbn Bâcce'ye göre bu, insanın en yüce gayesine ulaşmasını engelleyen kötü-erdemsiz bir topluma katılmak anlamına gelmez. Aksine ona göre erdemli bir insanın böyle bir toplumu itizal etmesi gerekmektedir, işte bu insan yalnız-garip insandır. Ne var ki İbn Bâcce'nin böyle bir durumda insanın sosyallik yönünden feragat etmesi ne mistik anlamda bir uzlettir; ne de onun medenî doğasını tehlikeye atan bir teşebbüstür. Zira filozofun önerisi geçici bir uzletten ibarettir. Ayrıca yalnız insanın bu

uzletten gayesi sadece kendisini kurtarmak değil, buna ilaveten o ilerde erdemli şehrin oluşması için adeta bir nüve mesabesinde. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin nevâbit insan tipi için önerdiği çözüm yalnızca bireye yönelik bencil bir yaklaşımdan ibaret değil, aksine onun arkasında uzun vadeli toplumsal bir plan yatmaktadır. Böylece İbn Bâcce, bir yandan erdemsiz bir şehre düşen yalnız insanın kurtuluşu için uğraşırken, bir diğer yandan da insanın medenî doğasını muhafaza etmek ve erdemli bir şehrin ihdasını planlamaktadır.

Bu çalışmada, nevâbit düşüncesinin kökeni, İslâm düşüncesinde kelâm ve felsefe arasındaki söz konusu terime yönelik yaklaşımların incelenmesi ve felsefe geleneğinin nevâbite yönelik kendi içindeki farklı tasavvurları olmak üzere üç temel husus tasvir ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak ilkinde getirilen cevap şu ki; her ne kadar nevâbitin bazı anlam ve içerikleri Platon'da görülse de terim veya kavram İslâm düşüncesine özgü bir konudur, onu Platon veya genel olarak Antik-Helenistik döneme irca etmek doğru değildir. İkinci hususta görülmektedir ki, nâbite veya nevâbit terimi bir eleştiri olarak İslâm düşüncesinde ilk defa bazı kelâmcı ve edebiyatçılar tarafından bilinçli olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla İslâm filozofları söz konusu terimi bir tabula rasa üzerine resmetmemişler, aksine nevâbit kendilerinden önce bilinen ve kullanılan bir terimdir. Ancak bununla birlikte nevâbitin İslâm düşüncesinde ilk defa sistematik bir eleştiri konusu haline gelmesi, kavramsallaşması ve sosyo-politik bir mesele olması filozofların eliyle gerçekleşmiştir. Üçüncü hususta ise şunu görüyoruz ki; filozoflar nevâbit konusuyla yakından ilgilenmişler ve onun üzerinden biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki farklı tasavvur inşa etmişlerdir. Fârâbî'nin nevâbit/olumsuz insan tipinden, erdemli şehri korumak gerekmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin nihai etapta varmak istediği nokta erdemli şehre hanel getirmemektir. İbn Bâcce'nin nevâbit/olumlu insan tipini içine düştüğü (içinde yaşadığı) erdemsiz şehirden korumak gerekmektedir. Dolayısıyla da İbn Bâcce'nin ilk etaptaki asıl hedefi erdemli/yalnız insanı korumaktır. Daha sonra bu insan, -İbn Bâcce'nin nihai etapta varmak istediği nokta-hakiki anlamda erdemli şehri ihdas edecektir.

### Kaynakça

- Ağaoğlu, Mustafa Vacid. “Vezîr el-Mağribî ve “Siyaset Üzerine” Adlı Eseri: Analiz ve Çeviri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 19-45.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Asya, Zurvâk. *el-İnsân fî felsefeti İbn Bâcce*. Cezayir/Mesile: Mohamed Boudiaf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2016/2017.  
<http://dspace.univ-msila.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/3968/%d9%85%d8%b5%d8%ad%d8%ad%d8%a9%20%d8%a8%d8%b9%d8%af%20%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%86%d8%a7%d9%82%d8%b4%d8%a9.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Aycan, İrfan. “Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (Ağustos 1996), 285-308.
- Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Eylül 2023.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-bacce>
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. *Risâle fî'n-Nâbite*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu'l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979.
- Câhız. *er-Redd 'ale'n-nasârâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu'l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979.
- Câhız. *Halku'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu'l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979.
- Câhız. *Kitâbu'l-hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1967.
- Câhız. *Sinâ'atu'l-keâm*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu'l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979.



- Çaylak, Adem – Yıldırım, Onur. “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma”. *Milel ve Nihal* 17/2 (2020), 333-359.
- De Boer, T. J. *Târîhu’l-felsefeti fi’l-İslâm*. çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Mektebetu’l-Usre, 2010.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî.
- Ehvânî, Ahmed Fuâd el-. *Fecru’l-felsefeti’l-Yûnâniyye: Kable Sokrat*. Kahire: el-Heyetu’l-Mısriyyeti’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 2009.
- Fârâbî. *Aklın Anlamları*. çev. Mahmut Kaya. (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezea*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fârâbî. *İhsâu’l-Ulûm*. nşr. Ali Bû Malham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *İhsâu’l-Ulûm*. thk. Osman Emîn. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1949.
- Fârâbî. *Kitâbü’l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî. *Risâle fi’l-akl*. nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaatu’l-Kâtolikiyye, 1938.
- Gürsoy, Adnan. “Fârâbî’nin Erdemli Toplumunda Muhalifler”. *Hikmet Yurdu* 13/26 (Temmuz-Aralık 2020), 171-194.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-. *el-İntisâr*. nşr. Nyberg. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1344/1925.
- İbiş, Fatih. “Nevâbitten Bir Mütekellim: Dırâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 494-521.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ. *Tedbîru’l-Mütevahhid*. thk. Mâcid Fahrî. (Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye içinde). Beyrut: Dâru’n-Nehâri li’n-Neşr, 1991.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*. metin ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

- Karakaya, M. “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 135-156.
- Kerimoğlu, Özkan. “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2023/3), 130-162.
- Kıftî, Ebu’l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf el-. *İhbâru’l-‘ulemâ’ bi-ahbâri’l-hukemâ’*. nşr. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kochin, Michael S. “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”. *Journal of the History of Ideas* 60/3 (Temmuz 1999), 399-416.
- Korkut, Şenol. *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 2018.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs’te”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 329-364. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Laoust, Henry. *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. E. Ruhi Fıçlalı-Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Mağribî, Vezîr el-. *Kitâbun fi’s-Siyâse*. thk. Sâmi ed-Dehhân. Dımaşk: el-Ma’hedu’l-Fransî bi-Dımaşk li’d-Dirâsâti’l-‘Arabiyye, 1367/1948.
- Mes’ûde, Bozidî. “Hakîkatu’l-mutevahhid fi’l-meşrû’i’l-Bâccevî”. *Silsiletu’l-Envâr* 13/1 (2023), 228-242.
- Miskînî, Fethi el-. *Felsefetu’n-nevâbit*. Beyrut: Dâru’t-Talî’a, 1997.
- Neşşâr, Mustafa en-. *Tarîhu’l-Felsefeti’l-Yûnânîyye min Manzûrin Şarkî*. Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübânîyye, 1437/2015.
- Okumuş, Ejder. *Fârâbî’de Toplum*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2020.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Platon. *Sokrates’in Savunması*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Şalı, Emine. *İbn Bâcce’nin Siyaset Felsefesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-. *el-İşârâtu'l-İlâhiyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Matbaatu Câmîati Fuâd el-Evvel, 1950.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Tusî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırîç* çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Ulukütük, Mehmet. “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2010), 249-288.

Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 37-90. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Üzüm, İlyas. “Nâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nabite>

Verdî, Ali el-. *el-Ahlâm beyne'l-İlmi ve'l-Akîde*. Londra: Dâr Kûfân, 1994.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Yıldırım, Onur – Çaylak, Adem. “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medinetü'l-Fazıla'nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan 2021), 66-82.

Yıldız, Mustafa. “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”. *Felsefe Dünyası* 55 (Temmuz 2012), 99-126.

**As a Critical Description in Theology and Political Philosophy: The Concept of Nawābit**

**Assist. Prof. Mustafa Vacid AĞAOĞLU**

**Extended Summary**

Islamic religion and Muslims faced on doctrinal, partially political debates in first century. These discussions are among the most significant reasons shaping Islamic thought. Initially, Islamic thought was dominated by theology (kalām) alone, which consisted of three branches: theology, philosophy, mysticism. Then, main debates revolved around theological issues like status of those committing major sins, freedom of human will. Naturally, eventually, every sect, school felt the need to criticize their rivals, defend their own theses, leading to development of systematic terms, particularly by groups like Mu'tazilah. Concordantly, some scholars, especially Mu'tazili theologians, used term "al-nābita" or "al-nawābit" to convey their criticism, which carried a derogatory meaning towards those with opposing views. This term, implying meanings like "inexperienced and newly emerged," gained more usage with figures like al-Jāhiz (d. 255/869), who described those with whom he had doctrinal disagreements as "al-nābita." However, after the formation of Islamic philosophy, al-Fārābī (d. 339/950) transformed "al-nawābit" into a socio-political concept. The philosopher categorized opponents of virtuous city, disturbing its tranquility, as "al-nawābit", discussed different classes of them.

Thus, "al-nawābit" or "al-nābita" became one of theological, socio-political concepts in Islamic thought. In early stages, in 8th century, the term was a strong critical tool, especially used by Mu'tazili theologians against their doctrinal opponents. Additionally, some literary figures, like Abdulhamid el-Kātib (d. 132/750), mentioned "al-nābita" or "al-nawābit" in their literary texts. Occasionally, it was also used against intellectual opponents of state, indicating early recognition of its political dimension." al-Jāhiz conceptualized term within theological framework, used it as critical element against doctrinal groups conflicting with Mu'tezili thought in various works. He even wrote a work titled "*Risāla fi al-nābita*" concordantly. This tradition continued among theologians after al-Jāhiz, various sects were characterized similarly.

Both al-Jāhiz and theologians before or after him, also some literary figures, used terms "al-nawābit" or "al-nābita," particularly against individuals with whom they had disagreements during their time. Namely, for them, term is practical criticism expressed against realities of life.

However, "al-nawābit" entered completely new phase through hands of al-Fārābī. Initially, "al-nawābit" was conceived abstractly, theoretically, it was systematically conceptualized. "al-nawābit," in the vision of al-Fārāb, represents weeds of virtuous city, which serves as means for achieving ultimate goal of human happiness. Thus, al-Fārābī imparted a socio-political meaning to this concept, transforming it into a new, original form. Al-Fārābī's categorization of "al-nawābit" as negative (representing a person lacking virtue) within virtuous city became a source of inspiration for philosophers, thinkers who came after him. Indeed, many Islamic scholars, such as Tusi (d. 672/1274) and Kinalizade (d. 979/1572), inherited al-Fārābī's conception of "al-nawābit." This influence is evident even in more recent thinkers like Ali el-Wardī (d. 1995). According to al-Fārāb, ruler of city must either reform "al-nawābit" or rescue city from it, as otherwise, it poses threat to community, leads it to destruction. Therefore, philosopher sees "al-nawābit" as potential menace to virtuous city.

Ibn Bājjā (d. 533/1139), successor of al-Fārābī, attributed significant, specific importance to concept of 'al-nawābit' in his political thought. Conversely, his predecessor, Ibn Bājjā assigned positive, hopeful meaning to this

term. According to Ibn Bājja, a city requiring judges, physicians is a city lacking virtue. In philosopher's view, an individual who disagrees with views of such a virtueless city or society, becomes isolated and finds themselves in a strange situation, is referred to as "*al-nawābit*." Unlike al-Fārābī, according to Ibn Bājja, "*al-nawābit*" is a type of person who is virtuous but somehow falls into virtueless society. Such person is considered stranger in society and should, besides essential needs, lead a life detached, in seclusion from community. However, Ibn Bājja's prescription for "*al-nawābit*," namely seclusion he suggests, is not mystical nature. Instead, he believes "*al-nawābit*" should live in such a manner for a period thus, eventually, they can make efforts to rescue themselves from situation of virtueless society they are part of and contribute to formation of virtuous community. Namely, according to Ibn Bājja, "*al-nawābit*" is virtuous, solitary individual living in a virtueless society, who, eventually, becomes nucleus of virtuous community. Therefore, "*al-nawābit*" represents hope for establishment of virtuous society, Ibn Bājja's concept of "*al-nawābit*" carries forward-looking, long-term goal.

Nevertheless, although some traces of Bājjahvian concept of "*al-nawābit*" and al-Fārābī's idea of foreigner can be seen in Plato (d. 347 BCE), attributing this concept directly to Plato would be inaccurate. Therefore, we can say "*al-nābita*" or "*al-nawābit*" is term and concept specific to Islamic thought. In 8th century CE, "*al-nābita*" or "*al-nawābit*," used by theologians, partially by some literary figures, gained socio-political dimension in Islamic philosophy, became universal subject by conceptualizing it in abstract sense.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Kalām, Political Philosophy, Nawābit/Nābita, Plato, al-Jāhiz, al-Fārābī, Ibn Bājja.

