

ATARAKSIA ARAYIŞI BAĞLAMINDA İBN BACCE'NİN YALNIZ İNSANI VE STOACI BİLGE ¹

Ibn Bajjah's Solitary Man and The Stoic sage in the Context of Seeking Tranquility

İlyas ÖZDEMİR

*Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
ilyasözdemir30@gmail.com*

Özet

Ortaçağ Endülüslü filozof İbn Bacce Yalnız İnsanın Yönetimi adlı eserinde toplumdaki soyutlanan yalnız insanın nihai mutluluğuna ulaşabileceğini ileri sürer. Bu amacına ulaşması yolunda yalnız insanın ruhsal olarak yetkinleşmesi gerektiğini kabul eder. Bu noktada İbn Bacce, yalnız insanın kendini yönetimini "ruhun tıbbi" olarak takdim eder. İbn Bacce'den önce Stoacı düşüncede zaten felsefe, ruhun iyileştirilmesi olarak dikkate alınmıştır. Bu çalışmada İbn Bacce'nin yalnız insan kuramı, ataraksia kavramı bağlamında incelenecektir. Ayrıca yalnız insan, bu kavram bağlamında Stoacı bilge insan ile ilişkilendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: *Yalnız İnsanın Yönetimi, ruhani formlar, ruhun tıbbi, ataraksia, Stoacılar, bilge*

Abstract

The Medieval Andalusian philosopher Ibn Bajjah in his Rule of The Solitary, asserts that the solitary man, whom isolated from the society, able to reach his ultimate happiness. He accepts that the solitary man must be perfect spiritually on his way to reach that goal. In this point Ibn Bajjah presents self government of the solitary as a heal of the soul. Before Ibn Bajjah, philosophy has already been considered as a therapy of the soul in the Stoic thought. In this study Ibn Bajjah's solitary man will be discussed in the context of the concept of tranquility. Also the solitary man will be linked with Stoic sage in the context of that concept.

Keywords: *Rule of the Solitary, the spiritual forms, heal of the soul, tranquility, Stoics, sage.*

Giriş

İbn Bacce (ö. 1138), *Tedbirü'l-mütevahhid*² (*Yalnız İnsanın Yönetimi*) adlı eserinde, erdemli olmayan toplumlarda yaşayan erdemli bireyin durumu sorunuyla yakından ilgilenir. O, toplumdaki soyutlanmış bir şekilde entelektüel açıdan yetkinleşme çabasında olan bireyi, yalnız insan (*mütevahhid*) olarak adlandırır. Ona göre toplumun kendisinin görüşlerinden birleşmediği bir durumda, bu yalnız insanın doğru yönetimi önem kazanır. Doğru yönetim, yalnız insanın cisimsel (beslenme, büyüme ve üreme yetilerindeki formlar) özel ruhani (ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerindeki formlar) ve genel ruhani (akıl yetisindeki formlar) olmak üzere üçe ayrılan formları, kendi yaşamında gerektiği şekilde uygulamasına işaret eder. Yani yalnız insan, duyuvarlığına işaret eden cisimsel ve özel ruhani formları araçlar; akli varlığını gösteren genel ruhani formları amaç olarak göz önünde bulundurmak suretiyle, hakiki mutluluğa ulaşabilecektir.

İbn Bacce'nin yalnız insan kuramı üzerine yapılan belli başlı çalışmalarda, genelde onun toplumdaki soyutlanmış bir şekilde mutluluk arayışı girişiminin, Platoncu ve Aristotelesçi gelenek ve Farabici İslam felsefe geleneğiyle olan ilişkisi; bu klasik geleneklerden bir sapma oluşturup oluşturmadığı noktasında irdelenmiştir (Rosenthal, 1962:158-174; Leaman, 1982: 109-119; Lomba, 1993: 29; Abbas, 2005: 117-119). Buna karşılık İbn Bacce'nin yalnız insan kuramının *ataraksia* kavramıyla ilişkisi gibi Stoacı çağrışımları genel olarak göz ardı edilmiştir. Bu çalışmada Platoncu ve Aristotelesçi klasik felsefe geleneğiyle ilişkisi yadsımaksızın, İbn Bacce'nin yalnız insan kuramının özelde Stoacı *ataraksia* kavramıyla okunmasının, dolayısıyla Stoacı düşünce ekseninde anlaşılmasının imkânları üzerinde durulacaktır.

¹Bu çalışma, "İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı" adlı doktora tezinden yararlanarak oluşturulmuştur.

²Bundan sonra *Risaletü'l-veda, RV; Tedbirü'l-mütevahhid, TM ve İttisal el-'akl bi'l-insan İA* olarak kısaltılacaktır.

İbn Bacce'nin Yalnız İnsanı

İbn Bacce yalnız insan kuramını ortaya koyarken çok açık bir şekilde Farabi'den etkilenmiştir. Farabi *es-Siyase el-Medeniyye* adlı eserinde erdemli olmayan toplumlarda ikamet eden yabancılardan söz eder (Farabi, 1980: 45) ve *Fusûl Muntaza'ah* adlı eserinde böylelerin eğer zamanlarında varsa erdemli bir şehre göç etmelerini önerir, aksi takdirde bedbaht bir yaşama sürükleneceklerini belirttiikten sonra ölmelerinin yaşamalarından daha iyi olacağını ekler. (Farabi, 1971: 95) Çünkü ona göre, entelektüel yaşam açısından uygun olmayan erdemsiz toplumlarda, toplumdan soyutlanarak istenilen yetkinliğe ulaşamaz. Eğer filozof tam anlamıyla yetkin bir insani varlık olmak istiyorsa, başkalarıyla işbirliği yapmalı, başkalarına yardımcı olmak üzere ait olduğu toplumsal yaşama etkin bir şekilde katılmalıdır. İnsani yetkinlik, insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğu ilkesi uyarınca, toplumsal bir yaşamın varlığını gerektirir (Farabi, 1999:64).

Benzer olarak İbn Bacce de insanın yalnızca siyasal bir topluluk (*ictimâ' al-madanî*) vasıtasıyla nihai amacına erişeceğini açık bir şekilde belirtir (*RV*:139) ve insanın doğal olarak toplumsal olduğunu vurgular (*TM*: 91). İbn Bacce tarafından toplumdan soyutlanma ya da yalnızlık, sadece olağanüstü bir duruma yönelik bir ara çözüm olarak sunulur. Bu da yalnız insanın toplum dışında mutluluk arayışının tarihsel bir zemini olduğu anlamına gelir. Nitekim İbn Rüşd de, İbn Bacce'nin "Endülüs topraklarında mütevahhid/yalnız insan için bir düzen" dolayısıyla yalnız insanın tarihsel durumuna uygun bir söylem ortaya koyma çabasında olduğunu belirtir (Bland,1982: 108-109). Öyleyse İbn Bacce'nin tarihsel anını yaşadığı Endülüs'ün, yalnız insana yönelik bir söylemin ortaya çıkışında etkili olduğu söylenebilir.

Her şeyden önce Endülüs'te bilimler "çok aşamalı bir gelişim" kaydetmişti (İbn Tufeyl, 2010: 73-74). Felsefeye ve genel olarak bilimlere yönelik ilginin gelişmesi çok uzun zaman gerektirmişti. Endülüs Emevileri felsefe araştırmalarına yönelik olumsuz tutum sergilemişti. Onlar daha çok gündelik hayatları için gerekli gördükleri tıp benzeri pratik ilimlere ve toplumsal hayatlarını düzenlemek için hukuk (Şeriat, dini yasa) gibi sanatlara yönelmişlerdi. Asin Palacios'un ifadesiyle, "*bir medeniyetin zirve noktasının narin çiçeği olan felsefe, onlara pek gerekli değildi, felsefe yalnızca onları fetihten alıkoyabilirdi*" (Palacios, 1978: 16). Endülüs Emevileri, yenilikçi Mutezili düşüncelere yaslanan ve kadim ilimleri canlandıran Abbasi Hanedanlığına karşıt bir şekilde öze dönüşçü reflekslerle hareket etmişlerdi ve bir takım yenilik girişimlerini bastırabiliyorlardı. Endülüs'te felsefeye ilgilenenlerin zaman zaman ciddi koşuşturmalara maruz kaldıkları; "yasak ilimler"³ olarak adlandırılan ilimler ile ilgilenenlerin gizlendikleri ya da sessiz kaldıkları bildirilmektedir (Said el-Endelüsi, 1912: 66-67).

Endülüs Emevi Hanedanlığının çöküşünden (1031) sonra ortaya çıkan Taif Krallıkları bilim insanları lehinde bir tutum içinde olmuşlardı. İbn Bacce'nin doğduğu ve gençliğini geçirdiği Zaragoza, Ortaçağ Endülüs İslam ve Yahudi düşüncesi açısından çok önemli bir yere sahipti (Dunlop, 1955: 463-477). Ancak Taif Krallıklarının dağılmasıyla ortaya çıkan Murabıtlar Hanedanlığı, bir bakıma öncesine, Endülüs Emevi döneminin ideolojik ortamına bir dönüştü. Murabıtlar, Endülüs Emeviler dönemindeki modayı, resmi Maliki öğretileriyle uyuşmayan, bu anlamda iktidarları için tehdit olarak algıladıkları felsefecileri ve Mistikleri yargılama geleneğini sürdürmüşlerdi. Başlarda siyasi-dini göçebe bir topluluk olan Murabıtlar Hanedanlığı, zamanla her anlamda lüks ve maddi bir yaşam süren bir topluluğa dönüşmüştü. İbn Bacce Murabıtlar döneminin aşırı tutuculuğunu ve dini ikiyüzlülüğünü eleştirir (*RV*:119). Murabıtlar döneminin siyasi ve kültürel atmosferinin felsefeye ilgilenenler açısından çok tehlikeli olduğu, örneğin felsefi arka planı çok güçlü olan Malik b. Vuheyb adlı birinin, başkalarının kendisine zarar vereceği korkusuyla felsefe alanında eserler vermekten uzak durduğu, sadece fıkıh gibi dini ilimlerle ilgilendiği bildirilmektedir (Fahri, 1991: 176).

Endülüs'te ilk defa gerçek anlamda İbn Bacce ile birlikte felsefe araştırmalarında asıl anlamda bir ilerleme sağlanmış ve nitelikli felsefe eserleri verme aşamasına geçilmiştir (İbn Tufeyl, 2010: 74). İbn Bacce "bir geçiş dönemi filozofu" olarak nitelenebilir. O, Taif Krallığı dönemi ile Murabıtlar

³Yasak ilimler kategorisine, hem Endülüs Emevilerinin resmi siyasetleriyle uyuşmayan Fatimî propagandasını temsil ettiği düşünülen Batini/heretik kitaplar, hem Emevilerin cebir öğretisinin aleyhinde gelişen özgür iradeyi savunan Mutezile kelam kitapları ve hem de Maliki hukukçuların savunduğu İslam dogmalarına aykırı bilgiler içerdiği düşünülen felsefe içerikli kitaplar girmektedir.

Hanedanlığına, çok yakından; tutkularla ve hırslarla örülü bir vezir, bir devlet adamı olarak tanıklık etmişti ve tüm bu yıkıcı ve çalkantılı süreçleri yaşamıştı (Dunlop, 1955: 191-195). İbn Bacce hem siyasi kaos ve çöküş yaşayan hem de felsefecilere yönelik hasmane tutuma sahip olan Murabitlar Hanedanlığı'nın bu tarihsel anında, "ideal insan" ı konu edindiği *Tedbirü'l-mütevahhid* adlı eserini kaleme almıştı. O bu eserinde, bu ideal insanın yaşamında cisimsellikten soyutlanma ve saf düşünülülere ulaşma sürecini ortaya koymaya çalışır.

İbn Bacce açısından felsefecinin içine dâhil olmasının çok zor olduğu, her anlamda kaostan ve yıkımın olduğu bu ortamda, erdemli bireylerin yıkıcı süreçlerden korunması, onların moral ve entelektüel niteliklerinin, felsefi bilgilerinin tesis edilmesi çok önem arz eder. Bu şekilde İbn Bacce, her anlamda yıkımı yaşayan Endülüste, önceli Farabi gibi, erdemli şehrin yöneticisinin niteliklerini tartışarak siyasi bir teori geliştirmemişti; fakat bunun yerine yalnızca kendisi üzerinde bir güce sahip olan erdemli bireyin sürdürmesi gereken hayat tarzını düşünmeye çalışmıştı (De Libera, 2005: 147). O, son derece "gerçekçi" bir bakış açısından, var olan şehirlerde felsefenin toplumun bir bileşeni olmadığını, felsefe ile toplum arasında barışçıl bir ortamın imkan dahilinde olmadığını gözlemlemişti. Onun için bundan böyle sorulması gereken sorun; filozof için en uygun siyasi rejim hangisidir veya filozof- kralın nitelikleri nelerdir gibi Platoncu veya Farabici sorular değil; fakat bireyin nasıl, hangi araçlarla (felsefe/bilim) kendi yaşamını düzenleyeceği (*tedbir/tertip*), mutluluğunu elde etmesinden onu alıkoyacak koşulları nasıl ortadan kaldıracığı (ruhun tıbbi), entelektüel niteliklerinin neler olduğu (ruhani formlar) tarzındaki sorulardır. İbn Bacce'nin söz konusu eserinin büyük bir kısmını ruhani formlar sorununa ayırmasının nedeni budur. İbn Bacce kendi içinde hiyerarşik olarak derecelendirilmiş dört çeşit ruhani form sayar: "Birincisi, dairevi cisimlerin formlarıdır; ikincisi, Faal Akıl ve kazanılmış aklıdır; üçüncüsü maddi düşünülülüdür ve dördüncüsü, ruhun yetilerinde, yani ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerinde var olan anlamlardır" (TM: 49).

İbn Bacce *ruhani* kavramıyla, cisimsellikten uzak bir şeye, yani gayrı maddi tözlere işaret etmek ister (TM: 56). Ruhani formlar da, cisimlerde harekete neden olan gayrı maddi formlar olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla bir şey cisimsellikten ne kadar çok uzak olursa, o kadar ruhani olacaktır. Cisimsellikten en uzak olan ruhaniler ise tamamen gayrı maddi tözler olan dairevi cisimlerin formları ve Faal Akıl'dır. İbn Bacce tamamen gayrı maddi nitelikte olan dairevi cisimlerin formlarını konu dışı bırakır ve böylece formlar araştırmasını Faal Akıl'dan itibaren başlatır. O, tamamen gayrı maddi olan Faal Akıl ile kazanılmış aklın, madde ile belirli bir ilişkinin varlığını kabul eder. Çünkü Faal Akıl ile kazanılmış akıl, maddi formları cisimsellikten soyutlayarak düşünülülere dönüştürürler: "Kazanılmış akıl, maddi düşünülülere yetkinleştirir ve Faal Akıl, onları meydana getirir" (TM: 50).

Maddi düşünülülere ile ilişkili olması bakımından Faal Akıl ve kazanılmış akıl, insanın akıl etkinliğiyle yakından ilişkilidir. Maddi varlıkların akıl aracılığıyla soyutlanmasından elde edilen maddi düşünülülere, Ortaçağ Skolastiklerin türlerine veya tümellere (insan, ağaç ve at kavramları gibi) eşdeğerdirler. Varoluşları yalnızca maddede olması bakımından onlar, kendi özlere itibarıyla ruhani değildir. Maddi düşünülülere ruhani olmaları, kendilerini maddilikten soyutlayan Faal Akıl sayesinde.

Ruhun iç duyu yetileri olarak tanımlanan ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerinde var olan *manalar* (*el-meâni, las intenciones*)⁴ ise, saf anlamda ruhanilik içermemekle beraber, yine de çok az da olsa ruhanilik taşırlar. Bu *manalar*, maddi düşünülülere ile maddede ikamet eden ve henüz akıl tarafından soyutlanmamış maddi formlar arasındaki aracı ruhani formlardır. Duyusal yetiler olmalarından dolayı bu ruhani form türü, maddi düşünülülere söz konusu olan tümellikten yoksundur. Bu nedenle İbn Bacce onları "özeller" veya "tikeller" diye adlandırır.

İbn Bacce *Tedbirü'l-mütevahhid*te ruhani formlar araştırması ekseninde ele almaya çalışacağı konunun çerçevesini belirler: "Bu incelemede yalnızca, Faal Akıl olan mutlak ruhani ile onunla ilişki içerisinde olan düşünülülere (*makûlât, los inteligibles*) hakkında konuşacağız" (TM: 50).

⁴ Anlam, fikir demek olan *manayla*, iç duyu yetisindeki içeriğe işaret edilmek istenir.

Dolayısıyla İbn Bacce düşünülürler ile entelektüel bilgi sorunuyla bağıntılı olduğu ölçüde Faal Akıl üzerine yoğunlaşmak ister. İbn Bacce düşünülürleri, "genel ruhani formlar"; Faal Akıl ile kazanılmış akli "mutlak ruhaniler" diye adlandırır. Ruhun iç yetilerinde (ortak duyu, tahayyül ve hatırlamada) var olan *manalan* ya da formları ise "özel ruhani formlar" diye çağırır. Eğer ruhani form, dışarıdaki cisimlerden ayrılmış olarak algı yetilerinde var olmakla birlikte, formu olduğu cisimle çeşitli bağıntılara sahipse, "özel"; dışarıdaki cisimlerden tamamen soyutlanmış olarak bulunursa "genel" diye adlandırılır. İbn Bacce, formun cisimsel varlığını dikkate alarak cisimsel formlar diye bir form sınıfı kaydeder:

Dolayısıyla deriz ki: oluş ve bozuluş içerisindeki tüm cisimlerin formu, varlıkta üç dereceye sahiptir: birincisi, genel ruhani, yani tür olan akli form (*es-suret el-akliyye*); ikincisi, özel ruhani form ve üçüncüsü cisimsel form. (...) Formların bir kısmı özeldir bir kısmı geneldir. "Geneller" tümel/evrensel düşünülürlerdir (*el makulât el-küllîye*), "özeller" ise bir kısmı ruhanilerdir bir kısmı da cisimsellerdir (TM: 58).

Buradan anlaşılıyor ki geniş anlamda ruhani formlar, hem ruhun iç duyu yetilerinde var olan formlara hem de düşünülülere; dar anlamda ise yalnızca ruhun iç duyu yetilerine işaret etmektedir. Bu nedenle genel ruhani formlar, "düşünülür formlar" olarak ayrımlanabilir. İbn Bacce genel ruhani formları "en yetkin ruhaniler" arasında sayar (TM: 58). Ayrıca genel ruhani formları; düşünülürler, genel düşünülürler ve tümel düşünülürler olarak adlandırır (TM: 50). Cisimsellik ile tüm bağıntıların kendilerinden kalktığı genel ruhani formlar, en yetkin ruhani formlardır: "Ruhani formların mutlak anlamda en yetkini olan ve bu cisimsellik ile karışmış formlar (...) ile mutlak ruhaniler arasında sınır olan genel ruhani formları elde eden eylemler, öğrenmek ve dedüksiyon (*istinbat*) gibi birçok eylemdir" (TM: 67).

Mutlak ruhaniler ise, dairevi cisimlerin formları veya Faal Akıl ile kazanılmış akıl gibi hiç bir şekilde maddileşmeye maruz kalmamış saf düşünülürlerdir. Dedüksiyonun (*istinbat*) konusu olan ve *fikri*, düşünmeyi temsil eden genel ruhani formdan farklı olarak; Faal Akıl, ne düşünmeyle ilgilidir ne de dedüksiyonun konusudur. Tam tersine o, konusu olmayan bir ruhani formdur (TM: 84). Buna karşılık özel olarak türlere ve cinslere karşılık gelen maddi düşünülürler olarak genel ruhani formlar, Faal Akıl tarafından meydana getirilmiş ve kazanılmış akıl tarafından insan için oluşturulmuş düşünülürlerdir.

Böylece İbn Bacce'nin üç düzeyde sınıflandırılacak bir ruhani form tasnifi sunduğu görülmektedir: Birinci düzey ruhani formlar (1), form ile formu olunan şey arasında süren bir maddi bağıntıyı yansıtan iç duyuların oluşturduğu özel ruhani formlardır. İkinci düzey ruhani formlar (2) maddi düşünülürleri, yani tümelleri algılayan *natıka* (*logos*) yetisi düzeyidir ve genel ruhani formlar ile karşılaşır. Bu form düzeyi, mutlak ruhaniler olan Faal Akıl ve kazanılmış akıl ile karşılaştırıldığında daha düşük bir form derecesini temsil eder. Tümevarım, tümdengelim ve araştırma gibi teorik düşünme araçlarını kullanan insanın *natıka* yetisi, ruhaniliğin en yüksek derecesinde bulunmakla birlikte, henüz tam anlamda saf olarak düşünülür değildir. Çünkü *natıka* yetisi, henüz varoluşu maddede olan maddi düşünülürleri algılar. Üçüncü düzey ruhani formlar (3), mutlak anlamda gayri maddi, saf düşünülürler olan Faal Akıl ile kazanılmış aklın ruhani formlarıdır. Bu üçüncü ruhani düzey, form ile formu olduğu şey arasında tüm maddi bağıntıların ortadan kalktığı *natıka* yetisinden daha üstün bir akıl türüne (*nous*) ve onunla ilişkili olan Faal Akıl ile kazanılmış akla işaret eder (Lomba, 1997: 47-55).

Şimdi, İbn Bacce öyle düşünmektedir ki, yalnız insan yalnızca bu üçüncü düzey ruhani formlara; saf düşünülür formlara yükselerek, kendini; akıl ve moral yaşamını erdemsiz toplumun yol açtığı yıkıcı etkilere karşı koruyabilir. İbn Bacce formların yalnız insanın yaşamındaki yerini şöyle tasvir eder:

O, cisimsellikten var olan bir insandır; ruhanilikle (özel ruhani formlar), en soyludur ve akılsallık ile, ilahi ve erdemli bir varlıktır. Dolayısıyla bu şekilde bilgelığe (*hikme*) sahip olan kimse, zorunlu olarak erdemli ve ilahi bir varlıktır (*ilâhî fâdil*). (...) O, en yüksek amaca vardığı zaman, yani *Metafizik*, *De Anima* ve *Duyu ile Duyulur* adlı eserlerde söz edilen basit tözsel akılları aklittiğinde, bu akıllardan birine dönüşür ve aslında onu yalnızca ilahi diye adlandırmak uygun olabilir. (Bu durumda) o, yüce ruhani niteliklerin yanı sıra fani duysal niteliklerden soyutlanacaktır ve yalnızca ilahi, basit olarak adlandırılmayı hak edecektir. Yalnız insan tüm bu nitelikleri (cisimsel formlar, özel ruhani formlar ve genel ruhani formlar) erdemli şehrin dışında elde eder (TM: 79-80).

Dolayısıyla yalnız insan, oluş ve bozuluş dünyasına ait varlığına işaret eden cisimsel varlığıyla; soylu eylemler gerçekleştirilmesine imkân veren özel ruhani varlığıyla ve duysal niteliklerden

siyirılmasını sağlayan akli varlığıyla, bir bütün içerisinde değerlendirilmektedir. Her bir form, "kendi gerçevesi içinde tanımlanmakta, kendi statüsü içinde korunmakta ve kendi işlevleri içinde tesis edilmektedir" (Abbes, 2005: 144). Her bir formun statüsü ve işlevleri önemli olsa da, yalnız insan bu formlardan daha düşük derecedeki cisimsel ve özel ruhani formları, genel ruhani varlığına hazırlayan araçlar ya da basamak taşları olarak dikkate almaktadır.

Mekânsal ve zamansal dağılımıyla cisimsellik; insanın özüne, doğasına yabancı olan çokluk, değişim ve çeşitlilik sunar (Lomba, 1997: 46). Yalnız insan, duyusallığı temsil eden cisimsel ve özel ruhani varlığıyla henüz eylem alanındadır; görünür iyilerle ve tutkularıyla iç içe yaşar. O halde yalnız insanın biricik görevi, cisimsel formlar ve özel ruhani formların yol açtığı eylemlerden, görünür iyilerden, tutkularından aşamalı bir şekilde uzaklaşmak ve saf bir akla; nihai amacının bilgisini içeren tözsel akıllardan biri olan Faal Akıl'da konumlan saf düşünülülere ulaşmaktır. İki karşıt durum arasında; yani bir yandan, oluş ve bozuluş (*el-kâine el-fâside*) dünyasının niteliklerine ve diğer yandan kendisi vasıtasıyla ebedi (*sarmadi*) olacağı niteliklere sahip bir insani varlık olarak (TM: 95) yalnız insanın amacı, duyulur niteliklerden, cisimsel ve özel ruhani formlardan soyutlanıp, ilahi yaşamın ölümsüz karakterini temsil eden saf düşünülür formlara ulaşmaktır. Aristotelesçi anlamda *theoria* yaşamına (*bios theoretikos*) yüklenen ilahi karakter, İbn Bacce'nin yalnız insanının ebedileşme çabasında temel referanslarından biridir (Aristoteles, 2007: X, 1178a: 207-208).

Bu noktada yalnız insan, tözsel akıllardan birine dönüştüğünde, oluş-bozuluş içerisindeki varlıklardan farklılaşacak ve göksel cisimlerin formlarına benzeyecektir. (7M: 94) Dolayısıyla ebedi ve ilahi nitelikteki akıl yaşamının sürdürülmesi, yalnız insan açısından hayati önemdedir. Akıl yaşamının sürdürülmesi önünde tek engel ise, insanın maddeyle ilişkisidir. Bir insan maddi olanla ilişkisini kesebildiği oranda, değişmezliğe, ilahiliğe, dolayısıyla ebediliğe yaklaşmış olacaktır. (RV: 141) İnsanın maddi olanla ilişkisini kesmesi ise, sürekli bir şekilde aklını yetkinleştirilmesiyle olanaklıdır. "Basit ilahi" olarak adlandırılan bu yüksek entelektüel düzeyde insan, sürekli bir mutluluk ve sevinç durumu içerisinde metafiziksel bir statüye kavuşacaktır (RV: 137). Tüm maddi engellerin, arzulan nefsin yol açtığı dalgalanmaların, engellemelerin aşıldığı bu düzeyde, artık yeniden bir bozulma veya kötüleşme söz konusu olmayacaktır. Oluş ve yıkım dünyasının niteliklerinden sıyrılan bilge insan ya da yalnız insan, tüm kötülüklerin ötesinde konumlanacaktır (Zainaty, 1979: 68-70). Dolayısıyla eğer nihai amaç olarak, cisimsellikten tam bir soyutlanmayı temsil eden kazanılmış akıl düzeyinde saf düşünülürler ile birleşme elde edilirse, diğer daha düşük derecelerin niteliklerinden tamamen farklı olan bambaşka bir aşamaya geçilecek. Nihai amacına ulaştığı andan itibaren, artık Platoncu "siyasi hayat mağarası"na dönülmeyecektir. Çünkü İbn Bacce'nin ifade ettiği şekilde, "eğer bir kere o nihai düzeye ulaşırlarsa, bir daha oradan dönmeyeceklerdir" (İA: 67). Çünkü onlar, oluş ve bozuluş dünyasının zamansallığından sıyrılıp değişimin söz konusu olmadığı ebedi olanla (Faal Akıl ile) birleşeceklerdir.

Yalnız insan, nihayetinde "bir"e dönüşecektir, çünkü yaşadığı şehrin yurttaşlarından ayrılarak eşsiz, tek hale gelecektir, böylece düşünülürlerle tözsel birlik vasıtasıyla daha üstün bir birliğe erişecektir (Genequand, 2010: 75-76). Bu şekilde hayvani nefisten kaynaklanan hiç bir arzunun, acının bozamayacağı bir sevinç ve mutluluk durumunu yaşayacaktır. Bu sürekli mutluluk, sevinç durumu, tüm diğer önceki durumlardan farklıdır; çünkü değişebilir olmayan bir durumdur, tüm diğer mümkün değişimlerden bir kaçı, bir kurtuluşu temsil etmektedir. Bu nedenle bu düzey, en yetkin bir şekilde sabitliğin, değişmemeliğin, huzurun ve barışın elde edildiği bir düzeydir (RV: 141). İbn Bacce bilge insanı, yalnız insanı; oluş ve bozuluş dünyasından uzak, tüm değişimlerin dışında, kötülüklerin ötesinde konumlanmış bir barış ve huzur durumu içinde tasvir eder (Zainaty, 1979: 69).

İbn Bacce açısından nihai amacı "duyusal niteliklerinden sıyrılıp basit tözsel akıllardan biri haline gelmek" olan yalnız insan, erdemsiz şehrin yurttaşlarından mümkün olduğunda kendini soyutlamalıdır.

Bu açıdan yalnız insanın doğası gereği, ne bir cisimsel varlıkla ne de cisimsellikte karışmış bir ruhaniliğe sahip olan varlıklarla arkadaşlık kurmamalıdır. Fakat sadece bilim insanlarıyla (*ehl el-ulûm*) arkadaşlık kurmalıdır. Ancak bilim insanları bazı toplumlarda bol, bazılarında seyrek bulunur ve hatta bazılarında hiç bulunmaz. Bu nedenle bazı toplumlarda yalnız insanın tüm insanlardan mümkün olduğu kadar soyutlanması gerekir. Zorunlu durumlar veya kaçınılmaz olduğu ölçü dışında onlarla ilişkiler kurmaması gerekir veya eğer varsa, içinde bilimlerin mevcut olduğu bir topluma göç etmelidir. Bu ne siyaset bilminde söylenenlerle ne de doğa bilminde ortaya konulanlarla ters düşmektedir. Doğrusu orada, insanın doğal olarak politik olduğu (*al-*

madani bi-tab'a) kanıtlanmıştır ve siyaset biliminde toplumdaki soyutlanmanın (*el-'itizâ*) tamamen kötü olduğu açıklığa kavuşturulmuştur. Ancak bu yalnızca özsel olarak (*bizzat*) böyledir, oysa doğadaki pek çok durumda vukû bulunduğu gibi, ilineksel olarak (*bi'l-'arad*) iyi bir şeydir (*TM*: 90).

Aristotelesçi anlamda sosyal ortamlarda insanlar arasında etkileşim olgusunun önemine inanan İbn Bacce, yalnız insanın sadece bilim insanlarıyla; akıl erdemlerinde temayüz etmiş, düşünülür formlara ulaşan yetkin bireylerle ortaklıkları aramasına dikkat çeker. Basit ilahi hale gelmek için çabalayan yalnız insan, sürekli bir şekilde teorik ilimleri çalışmalıdır. Teorik ilimlerin aşamalı bir çalışması, yalnız insanın saf ruhani düzeye erişmesi için gereklidir. İbn Bacce öyle düşünmektedir ki, teorik ilimlerin sürekli bir çalışmasıyla, ayırık tözlerin bilgisine ulaşmak ve onlara benzer hale gelmek mümkün olacaktır (Altmann, 1969: 96).

Teorik ilimlerin var olmadığı bir durumda, temel insani gereksinimlerin karşılanması amacıyla toplumsal yaşama katılım onaylanır, ama toplumdaki "ruhsal" açıdan soyutlanma da önerilir. İbn Bacce tarafından yalnız insan, geri kalan insanlardan herhangi bir fiziksel ayrılmaya işaret eden bir tarzda ayırt edilmez; fakat daha ziyade moral ve entelektüel düzeyde ayrı biri olarak göz önünde bulundurulur. Yaşadığı erdemsiz toplumda yalnız insanın biricik görevi, mümkün olduğu kadar kendini yetkinleştirmek ve bilimlerde uzmanlaşmakla ilgileneneği ortamları bulmaya çalışmaktır. Mevcut toplumla doğrudan temaslardan kaçması gerekli görülmeyle birlikte, yalnız insana "yalnız yaşam" hiçbir şekilde tavsiye edilmez: İnsani yetilerinin art arda gelişimiyle Faal Akıl ile birleşmeyi hedefleyen yalnız insanın toplumdaki soyutlanması demek, kötü ilişkilerin dışında konumlanması ve iyi olana katılımı anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Bacce de, bu girişiminin, klasik siyaset felsefesinde insanın *zoon politikon*/siyasal bir canlı olarak tanımlanmasına aykırılık teşkil etmediğini öne sürmektedir. İbn Bacce açısından hakiki anlamda siyasal topluluk yalnızca erdemli şehre mensup topluluk olarak anlaşılmaktadır. Oysa erdemli olmayan toplumlar, insanın doğasına aykırıdır. Dolayısıyla İbn Bacce, yalnız insana; amacı insanın doğal mükemmelliğine ulaşmasını sağlamak olmadığı için doğaya aykırı olan ve bu nedenle kötü olan toplumdaki ayrılmasını öğütlemektedir. Buna karşılık erdemli toplum, insanın doğal mükemmelliğini amaç edinecek olan tek siyasal toplum olarak anlaşılabilir. Bu durumda yalnız insanın hakiki siyasal varlığı, erdemli bir şehir tesis edilene kadar, deyim yerindeyse "askıya" alınır. Platoncu bir ifadeyle; yalnız insan, mağaradan göç ederek ışığı görmüştür, fakat yeniden mağaraya dönmeye ve şehir yaşamıyla ilgilenmeye dair bir istek duymaz. Çünkü var olan toplumun onun gelişiminde hiç bir katkısı söz konusu değildir. Yalnız insan, İbn Bacce'nin ifadesiyle, ne mevcut şehrin bir failidir, ne de bir koruyucusudur (*TM*: 80).

İbn Bacce yalnız insanın toplumdaki soyutlanmasını açıklarken şöyle bir formül geliştirir: Toplumdan soyutlanmak; özsel olarak kötüdür, ama ilineksel olarak iyidir: Bazı durumlarda örneğin, hastalıklı bir bedene sağlıklı bir besinin değil, fakat zehirli bir besininin yararlı geldiğine sıkça tanık olunmaktadır. Bunun gibi yalnız insana, doğal olmayan bir ortamda doğal olmayan bir çözüm olarak toplumdan soyutlanma, ilineksel olarak, yani bir tür ara çözüm olarak iyi olabilir. Bu açıdan yalnız insanın toplumdaki ayrılması, sadece belirli koşullarda geçerlidir ve sadece ona uygulanabilir özel bir tedbirdir. Çünkü erdemsiz bir şehirde yaşaması noktasında ona doğal olmayan bir durum ilişmiştir:

Açık ki ona doğaya aykırı bir durum ilişmiştir. Dolayısıyla biz en yetkin varoluşunu elde etmesi için yalnız insanın nasıl kendini yöneteceğini söyleyeceğiz. Tıpkı doktorun, ya Galen'in *Sağlığın Korunması* adlı eserinde yazdığı gibi hastanın sağlığını korumak ya da tıp sanatında ortaya konulduğu gibi ortadan kaybolmak üzereyken geri döndürmek amacıyla bu şehirlerdeki birey insana sağlıklı olması için nasıl düşünüp taşınacağını söylemesi gibi. Aynı şekilde bu inceleme de, eğer henüz mutluluğu bulmadıysa, onu nasıl elde edeceğini veya ister kastettiği amacı etkilesin ve isterse de onun kendi ruhunda var olan kusurları etkilesin, onu mutluluğu elde etmekten ya da ona ulaşmayı sağlayan araçları elde etmekten alıkoyan engelleri (*'arâz*) onun ruhundan nasıl kaldıracığını açıklamak üzere birey nabite (kendiliğinden biten ottan mülhem olarak erdemsiz toplumda doğru görüş sahibi bireye) yöneliktir. Yetkin olmayan şehirlerde mutluluğun korunması, sağlığı korumaya benzemektedir. (...) bu (incelemenin) varsaydığı şey, ruhların tıbbidir (*tib en-nufûs*) (...) (*TM*: 43-44)

Dolayısıyla yalnız insanın kendini yönetimi, ruh sağlığını koruma tarzında ruhun tıbbidir; iyileştirilmesidir. İbn Bacce yalnız insanın yönetimi ve doktorun hastasına yönelttiği *Régimen sanitatis* (sağlık rejimi/tedbir es-sıhha) arasında bir benzerlik kurar. Nasıl ki doktor, erdemsiz şehirlerde yaşayan insanların bedensel sağlıklarını elde etmeleri ve korumaları için gerekli tedbiri açıklıyor ve uyguluyorsa, yalnız insanın yönetimi de, erdemsiz şehirlerde yaşadıkları sürece mutluluğu elde etmek isteyenlere ruhani sağlıklarını nasıl koruyacaklarına ilişkin doğru yönetimi anlatır. Yalnız insana uygulanan ruh tıbbi

aracılığıyla, mutluluğa ulaşma önünde engel olan tüm *arâzların*; ilineklerin ya da engellerin onun ruhundan sökülüp atılması ve nihayetinde onun özel yetkinliğinin sağlanması hedeflenir.

Bu noktada sağlık tek başına beden için doğal bir durum ise, ruh için doğal olan her zaman tek durumda olan erdemli şehirdir. Oysa çokluk bildiren diğer şehirler, ruh için doğal değildir. (TM: 91) Bu doğal olmayan koşullarda mutluluktan alıkoyan ilineklerin, yalnız insanın ruhundan sökülüp atılması amacıyla, toplumdaki soyutlanmasını teklif eden özel bir tedbir sunulur. Yalnız insanın ruh tıbbi; formları yaşamında uygulamasından ibarettir.

Tam da bu noktada, yalnız insana önerilen yönetimde, kendine/benliğe yönelik özel bir önem atfedilir. İbn Bacce'ye göre, ilimlerin ilmi; "nihai ilim" olarak metafizik (RV: 137), insan aklının yetkinleştirilmesini amaçlar (RV: 127). İnsanın ruhani tıbbi, kendisi için amaçlanan bir ilim olarak metafizikte saklıdır. Metafizik ilmi, "dışsal koşullar", yani erdemsiz toplumun uygun olmayan ortamı engellemedikçe, yaşamın maksimum amacını oluşturur (RV: 120). Yalnız insanın metafiziğe yönelik ilgisi, kendisine yönelik ilgisinin bir parçasıdır. Kendine yönelik ilgi vasıtasıyla aranan mutlak yetkinlik, hiç bir ilişkiye veya bağlantıya sahip değildir. Bu tarz bir yetkinlik arayışı, başkaları için herhangi bir yarar veya kazanç sağlamaz, saf bir şekilde bireye ait bir yetkinliktir. Bu anlamda kendine yönelik ilgi, maddi bir yarar veya bir haz sağlamak anlamına gelmez; fakat daha ziyade yüksek bir düzeyde kendi ruhuyla ilgilenmek, kendi özünü tanımak anlamına gelir. Kendi özünü tanımak ise, insanın ilahi tarafını oluşturan aklını tam anlamıyla gerçekleştirilmesine, kısacası bilfiil akla dönüşmesine bağlıdır. Metafizik ilmi aracılığıyla yalnız insan, dışsal ilgilere kurtulup sadece kendine yönelik bir ilgi içinde bilfiil akıl haline gelmeyi, tözsel akıllardan birine dönüşmeyi hedefler. Bu nihai amacına ulaştığı noktada yalnız insanın, maddi ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisi yarırsızdır ve umutsuzcadır. Çünkü bundan böyle, pratik niyetlerden azade bir şekilde saf bir şekilde temaşacı yaşamın hükmettiği bir düzene yerleşmiştir (Zainaty, 1979: 62).

İşte bu tasvir edildiği şekliyle İbn Bacce, yalnız insanın var olan sosyal ilişkilere etkin bir şekilde katılmasını uygun görmez. Çünkü felsefenin ve filozofun göz ardı edildiği, dolayısıyla iktidarın bir bileşeni olmadığı erdemsiz şehirlerde, filozofun bu yüksek statüsünün tanınması kolay değildir. İbn Bacce filozofun toplumla ilişkisinde sahip olduğu statüsünün farkında olmakla birlikte, Platon'un *Devlet*'inde savunduğu şekilde, filozof-kral öğretisi üzerine ısrar etmez. Bunun yerine o, bir bakıma bireye doğru yön değiştirmek suretiyle, bireyin kendisine, kendi ruhsal yetkinliğini sağlamaya yönelik bir söylem tesis etmeye; deyim yerindeyse felsefenin psikolojik zeminini ortaya koymaya çalışır. İbn Bacce psikolojiyi tüm diğer ilimlerin önüne koyar:

Ruh ilmi tüm diğer ilimleri, tüm soyluluk türleriyle birlikte, doğa ve matematik ilimlerini önceler. Ayrıca her ilim, ruh ilmine gerek duyar, çünkü başka yerlerde gösterildiği gibi ruhu anlamadan ve onun ne olduğu bilinmeden başka ilimlerin ilkeleri kavranamaz. (...) Ruhlarımızın durumunu ve mahiyetini bilmezsek ve onun hakkında söylenenlerin doğru olup olmadığını netleştirmeden, geriye kalan hiç bir bilime de güvenemeyiz. (...) Siyasal bilgeliğe gelince, ruhun doğasını bilinmeden, o gereği gibi ele alınamaz. (...) Ruh ilmi, İlk İlke' (metafizik) nin ilmi dışında en soylu ilim olmaya değerlidir. (...) Ruh İlmi ve akıl tarafından öncelenmezse, İlk İlke'nin İlmi (de) imkânsızdır (Kitab en-Nefs, 1991: 29).

İbn Bacce için, Aristoteles de olduğu gibi, en soylu ilim olarak adlandırılan *İlk İlke'nin İlmi* (metafizik) bile, ancak ruhun/akılın tam bir bilgisiyle mümkündür. Bu noktada İbn Bacce yalnız insanın yönetimini, psikoloji temelinde ruhun tıbbi olarak takdim etmesiyle, felsefe tarihinde Stoacı gelenek ile ilişkisi sorgulanmaya değer hale gelmektedir. İbn Bacce'den çok önce, Hellenistik felsefede Stoacı çizgi, felsefeyi ruhun tıbbi olarak dikkate almıştı (Nussbaum, 1994: 317; Hadot, 2012: 243-254). İbn Bacce bu Stoacı ruhu yansıtıyor görünümündedir. Çünkü O, bir şekilde yalnız insanın ruhunda mutluluğa ulaşmasını engelleyen tüm arzuları ortadan kaldırmaya yönelik tedbirleri sunmaya çalışır. Yalnız insanın toplumdaki soyutlanmış bir şekilde mutluluk ve yetkinlik arayışı, Stoacı düşünce zemininde *ataraksia* kavramı ile açıklanabilir. Bu kavram, Grek felsefesi içerisinde ruh dinginliğine (*tranquility*), yani kişinin dışsal etkenlerden bağımsızlaşmış bir şekilde iç özgürlüğüne, sükûnet halindeki yaşamına işaret eder. Aristoteles açısından siyaset yaşamıyla ilgili şeyler, örneğin savaş, bizi dinginlikten yoksun bırakırken, akıl yaşamı dingince yaşamı sağlar (Aristoteles, X, 1177b: 207). Mutluluğun en üstün formu olan akıl yaşamı, tutkuyla ve maddi kaygıyla iç içe olan siyasal yaşamdan farklı olarak, dingin yaşamı temsil etmesi bakımından tüm sıkıntıları ve kaygıları bertaraf etmeyi amaçlar. Akıl yaşamı, kesintilere tabii olan, insanda bıkkınlığa ve kaygılara neden olan, tutkuları

besleyen siyasal yaşamdan farklı olarak, dingince ortamları gerektirmekte ve sürekli devam eden etkinlik tarzında haz vermektedir. Tüm sıkıntılardan ve kaygılardan uzak kalmak için ihtiyaç duyulan şeyler, boş vakittir, sükûnet halinde kalmaktır, dingin ortamlardır. Dingin bir yaşam için kişinin; sükûnet içinde kalması, toplumun gürültülerinden, çekişmelerinden, dolayısıyla siyasal yaşamın eylemselliğinden mümkün olduğunca uzaklaşması gerekmektedir.

Ataraksia'ya Ulaşmak: İbn Bacce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı bilge

Ataraksia, yani ruh dinginliği daha ayrıntılı bir şekilde Hellenistik felsefe okullarında, özellikle Stoacılar tarafından ele alınmıştır. Stoacı okul, siyasal yaşamdan önce insanın bireysel iyisi olarak ahlakla ilgilenmenin gerekliliğini savunmuşlardır (Sharples, 2003: 126). Stoacı filozoflar açısından felsefe, tutkuların terapisi. Onlara göre bilge (*sage*), yalnızca *ataraksia* ile, bu anlamda dışsal kaygılardan bağımsız bir şekilde içsel doğası tarafından yönlendirilmek suretiyle mutluluğu elde edebilir. Bu nedenle Stoacılar, bilge insanın *ataraksiasına* zarar verme olasılığı olan tüm dışsal durumlardan uzak tutmak amacıyla, kamusal yaşamdan ayrılmayı öneren arzularının terapisine dayalı bir ahlak öğretisi ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda Stoacı okulun kurucusu Zenon, "herhangi bir şey *bilgeyi* engellemedikçe, o kamusal yaşama katılacaktır" demektedir. Epikurosu okulun kurucusu Epikuros ise "bir şey *bilgeyi* alıkoymadıkça ya da rahatsız etmedikçe, o kamusal yaşama katılmayacak" demektedir (Seneca, 1995: 174). Bu her iki Hellenistik okul, siyasal yaşamla ilgili olarak bir koşul; Epikurosuçular siyaset yaşamından kaçmak için "özel yaşamı", Stoacılar ise siyaset yaşamına katılmak için "özel koşulları" öne sürerler.

Epikurosuçular özel yaşamı (*private life*), kamusal yaşama (*public life*) karşıt bir şekilde sunmaları bakımından siyasi görevler almamayı tercih ederler. Bu şekilde iç huzuru ve barışı, *ataraksia*yı kaybetmemek adına basit bir yaşamın peşinden koşarlar. Epikuros'un arzuların sınırlandırılması suretiyle dostlar ve öğrenciler arasında kalınarak mutluluğun istendiği *bahçedeki yaşamı* kamusal yaşamdan çekilmenin örneklerinden biridir (Sharples, 2003: 88). Anlaşıldığı gibi, Stoacılar *bilge*nin kamusal yaşama girmesini bir takım özel koşullara bağlarlar:

Bilge (fronimos/wise man), eğer kamusal alan yardım edilemeyecek kadar bozursa, kötülük tarafından idare ediliyorsa, faydasız bir şekilde mücadeleye girişmeyecek ve üstesinden gelemeyeceği bir şey için zaman harcamayacak. Eğer çok az güce sahipse, kamusal alan onu onaylamayacaksa ya da sağlığı onu alıkoysa başaramayacağını bildiği bir yola girmeyecek (Seneca, 1995: 174).

Bu açıdan bilgenin kamusal hayata girmeyi reddetmesinin nedeni, kendisi değil fakat toplumdur veya kendisi için uygun siyasi ortamın bulunmamasıdır. Nitekim geç-dönem Stoacı filozof Seneca bilge insan için uygun bir şehrin bulunmasının zor olduğunu kabul etmektedir: "Onun için uygun şehir Sokrates'in yargılanıp ölümüne mahkûm edildiği, Aristoteles'in ise yargılanmaktan korunmak için kaçtığı Atina mıdır? (...) eğer bizim hayal ettiğimiz türden bir devlet bulunmazsa tüm bilgelerin köşeye çekilmeleri bir zorunluluk olur" (Seneca, 1995: 180).

Bununla beraber Stoacıların genel pozisyonu, bilge insanın her şeyden önce kendi hayatını teminat altına almak amacıyla siyaset yaşamından alıkoyma koşulları değiştirip siyasi görevler alması yönündedir. Çünkü eğer bilge, öğrendiklerini başkalarına göstermeksizin bir köşeye çekilirse sahip olduğu erdem, kusurlu ve zayıf bir iyi olacaktır (Seneca, 1995: 177). Çünkü onun kişisel başarısı, başkalarının amaçlarını teşvik etmeyi içermelidir. Bu nedenle Seneca, "kendin için yaşamak istiyorsan başkası için yaşamak zorundasın" demektedir (Nussbaum, 1994: 341). Esas olarak tüm insani varlıklar, başkalarının iyisini gerçekleştirmeksizin, kendi iyisini gerçekleştirmeyeceği tarzda birbirleriyle ilişkili olmalı. Bu açıdan bilge insan, siyaset aracılığıyla kötülüğü engeller ve erdemi teşvik eder (DeBrabander, 2007: 70-71). Stoacılar insanın toplumsal doğasının onu siyasette etkin bir şekilde rol almaya zorladığı düşüncesinde ısrar ederler (Schofield, 1999: 125).

Sonuçta öyle anlaşılıyor ki, Stoacılar, bilge insanın en yüksek iyisi olarak içsel ilgilerini geliştirmesi tarzında, siyasi yaşama girmeyi belirli bir koşula bağlarlar. Stoacıların siyasete yönelik bu tutumlarının arkasında, burada makalemizin sınırlarını aşan mutlulukçu ve natüralist öğelerin bir

bileşiminden oluşan doğa ve insan anlayışları bulunmaktadır.⁵ Stoacılar tarafından siyaset yaşamı, sağlık ve refah gibi "tercih edilir ilgisizler" kategorisinde ele alınır. Kimilerince anti-politik bir çizgide değerlendirilen Stoacılar, (Irwin, 2005: 346) kendilerinde geliştirdikleri eylemleri tüm insanlığa aktarma görevini, doğru ve insani bir toplum meydana getirmeyi üstlenmişlerdir. Ancak onlar bu özel görevin, ruhun terapisi ile desteklenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu doğrultuda Stoacıların bilge insanı, her şeyden önce kendi ruhunda var olan tutku hastalıklarını teşhis edip *pathosu* (tutku) ortadan kaldırır ve sonra yalnızca doğru aklın denetimine girer. Doğru aklı izleyen bilge insan, ileride ortaya çıkacak "doğru yönetim" için bir model sunar (DeBrabander, 2007: 70). Doğru yönetim, ruhun akıl dışı hareketleri olarak tanımlanan *pathosun*, hastalıklı duyguların tamamen yok edilmesi suretiyle, ruhun iyileştirilmesi olmasına karşılık; yanlış yönetim, akıl-dışı hareketlerin yönlendirilmesine işaret eder. Stoacıların bilgisi, huzurunu kaçırıcı, rahatsız edici, *ataraksia* yaşamı için tehdit oluşturan duygular karşısında kendini nasıl kontrol edeceğini öğrenir. Eğer o, akıl-dışı duygularını denetlemeyi başarırsa zihinsel sükûnetini sağlayabilecektir. Bu yönüyle bilge insan, duygusal açıdan kendini başkasından ayıracaktır (Stephens, 1996: 204). Çünkü onun erdemi, "tüm dışsal kaygılardan uzak bir şekilde salt kendi içsel doğası, doğru akıl tarafından yönlendirilir" (Sharples, 2003: 102). Bu, hiçbir şekilde bilgenin sosyal, ailesel ve kentle ilgili işlevlerini yerine getirmeyeceği anlamına gelmemektedir. Fakat yalnızca mutluluğun herhangi bir dışsal koşula bağlı olmasının reddedilmesi demektir (Stephens, 1996:204). Zira bilgenin içsel durumu itibarıyla kendini başkalarından ayırması, onun kendine yeterliliğinin doğal bir sonucudur.

Kısacası bilge insanın *ataraksia*yı elde etmek amacıyla kendi içsel doğasına yönelimi, Stoacıların önerdiği ruhun felsefi terapisiyle yakından ilişkilidir. Stoacı felsefi terapi, insanın kendini rastgele ya da düzensiz bir tarzda değil, akıl tarafından yönetilen bir yaşam biçimini önermektedir. Böylece Stoacılar site düzeyinde yurttaşlarıyla ilgili kaygılardan çok, bir birey olarak insanın moral potansiyelleri üzerine yoğunlaşırlar (Sharples, 2003: 124-125).

Bu noktada İbn Bacce'nin yalnız insanına baktığımızda, onun da amacı; kesintisiz, sürekli (*muttasıl*) haz olarak temaşa yaşamının dinginliğidir (*sakîna*) (RV: 119-120). İbn Bacce'nin elimizde mevcut eserlerinde Stoacı filozoflara açık bir şekilde herhangi bir atıf mevcut değilse de, yalnız insanın yönetiminin ruhsal tıp olarak sunulması, Stoacı çağrışımlarına sahiptir. İbn Bacce içsel yetkinliğini hedefleyen yalnız insan açısından, var olan koşulların uygun olmadığını düşünmektedir. Var olan dışsal etkiler sürekli bir şekilde onun içsel dünyasında yıkıma yol açacak niteliktedir. İbn Bacce'ye göre, yalnız insanın mutluluğa ulaşmasına engel çok sayıda ilinek, yani onun ruhsal dünyasına ilisebilecek pek çok engel mevcuttur. İbni Bacce cisimselliğin ya da cisimsellikle karışmış ruhaniliğin, onun akıl ve moral yaşamına yönelik bir tehdit oluşturduğuna işaret eder. Cisimsellik ve cisimsellikle karışmış ruhanilik, yalnız insanın kendi akli yetkinliğini oluşturma amacıyla uyumsuz. Bu dış etkilerden uzak kalması için, onun tutkularını aklının denetimine alması gerekmektedir ki; tam da yalnız insanın yönetimi, aklın daha düşük derecedeki yetileri denetimine işaret eder. İbni Bacce açısından haz, Seneca'nın dediği gibi, ancak akılla dengelendiğinde, statik bir haz olarak onaylanabilir (Seneca, 1995: 179; RV: 122-123).

Böylece yalnız insan kendi özsel mutluluğu uğruna, duygusal ve ruhsal açıdan toplumdan soyutlanır. Ruhaniğin önemi noktasında cisimselliğin ikincil planda kalması, İbn Bacce düşüncesinde Stoacı bir tavır olarak görülebilir. İbn Bacce daha erdemli, soylu eylemler uğruna cisimsel varlığın bile tehlikeye atılabileceğini kabul eder (TM: 77). Ruhanilik uğruna cisimsel varlıktan vazgeçme, yaygın bir Stoacı tutumu anımsatır. Stoacı Epictetus "arkadaşım için kendimi riske atarım, hatta onun için ölmem benim için uygun olabilir" demektedir (Stephens, 1996: 205). Stoacıların bilge insanı rasyonel ve ahlaki bütünlüğünü korumak amacıyla hareket eder; dışsal koşullara ve başkalarına bağımlı olmaksızın kendi ruhsal özgürlüğünü tercih eder.

⁵Stoacıların bilgi ve varlık anlayışlarına göre, kendinde var olan tümeller söz konusu değildir. Buna göre basit bir şekilde asıl olarak var olan tözdür; tekil tözlerdir. Gerçeklik, örneğin at ya da insan ölümlüdür gibi bütünün bir ifadesi değildir, fakat, şu at veya şu insan ölümlüdür, diyerek işaret edilen dışarıdaki tekil varlıklardır. Onlara göre evren rasyoneldir; düzenlenmiş uyumlu bir bütündür ve bu düzenli alanın bir parçası olarak birey insan, doğayla bir bütün halinde uyumlu yaşamalıdır. En yüksek iyi doğayla uyumlu bir şekilde yaşamaktır. Doğaya uygun yaşamının nihai amaç olması, erdeme uygun yaşamak anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bizi evrensel akılla, kozmosla uyumlu hale getiren rasyonel doğamıza uygun yaşayarak, erdeme uygun yaşamış olacağız. Erdeme göre yaşamak tek başına mutluluk için yeterlidir (*self-sufficient*). Bu anlamda erdem; sağlık ve refah gibi değerlerden farklıdır.

Duyusal varlığı akli varlığının denetiminde olan yalnız insan, erdemsiz şehirlerin uygunsuz ortamlarında duyusal varlığının etkisinde bir yıkım yaşamamak, ebedilikten yoksun kalmamak ve başkaları gibi yok olup gitmemek için, formları gerektiği gibi uygulayarak, maksimum yetkinliğine ulaşmaya çalışır. Bu açıdan yalnız insanın arzulayan nefsin tuzaklarından, dalgalanmalarından, engellemelerinden, kısacası Stoacı anlamda *pathostan* bağımsızlaşmalıdır. Onun akıl yetisi, bundan böyle bir şeyi yapmaya karar verdiği her anda, arzusuyla çatışmaz. Yalnız insanın ruhunda, cisimsel formlara ve özel ruhani formlara yönelik ilgiler, kederler, tasalar ve üzüntüler ortadan kalkar. "Tüm acılar, doğadan ileri gelir ve her türlü haz, hayvani neftsen kaynaklanır" (*RV*: 140). Yalnız insan, yığınların ve onların görünüşler dünyasının üstüne çıkmayı, sadece akıl (*nous*) yoluyla elde edilebilecek bir gerçeklik düzeyine yükselmeyi arar. Kendisine Faal Akıl tarafından aktarılan ışıqla, düşünülür varlıklar derecesine ulaşır. İlahi bağışların onun tarafından kabul edileceği an budur. Bu aşamada ifadesi son derece zor bir gerçeklik durumu yaşanacaktır: Arzulayan nefis, tıpkı alışık olunmayan muazzam birinin, örneğin gösterişli bir kralın huzurunda bulunma gibi, saygıya dayanan bir korku ve kendinden geçme durumu yaşayacaktır. "Dehşete düşme", "sarsıntı geçirme" bu durumu yansıtan adlandırmalardır ve Mistikler bu dereceyi abartılı ifadelerle tasvir ederler. Arzulayan nefsi aklının denetiminde olan biri, böylesi bir kendinden geçme (*vecd/ekzta*) durumuyla birlikte, tanrısallığın, yüceliğin ve mutluluğun zirve noktasına ulaşacaktır. Bu ulaşılan noktasının gerisinde hiçbir şeyin bir değeri söz konusu olmayacaktır (Zainaty, 1979: 59). Bundan böyle hareketin imkân dâhilinde olmadığı temaşanın zirvesinde saf düşünülürler birleşme elde edilecektir. Artık değişimi gerektiren herhangi bir durum söz konusu olmayacaktır; çünkü bu aşamada tam bir *ataraksia*; sükûnet, iç dinginlik ve durgunluk hali elde edilecektir. Maddi dünyadan ve onun çelişkilerinden tam bir ayrılmanın elde edildiği; aklın basit, tek ve aynı durumda aklın kavrandığı bu yüksek entelektüel derecede tam anlamıyla *ataraksia*'ya ulaşılacaktır.

Bu noktada yalnız insan, içsel varlığına yönelen ve dışsal durumlara yönelik ilgisizlik (*apatheia*) sergileyen ve tam bir *ataraksia* hali içerisinde olan Stoacı bilge gibidir. Maddi kazanımlarla onur kazanma çabası, yalnız insana ne saygınlık kazandırır ne de o "hakiki anlamda" yetkinliğe ulaştırır. Çünkü mal-mülk gibi "yapma aletlerden elde edilen yetkinlikler" kategorisinde değerlendirilen yetkinlikler, insanın özsel varlığının dışındadır; onun içsel varlığına yabancıdır (*ğariban an-ha*) (*RV*: 133-134). Dışsal yetkinlikler, insanın kendisinde özsel bir eksikliğe işaret etmektedir. Çünkü insana dışarıdan gelen, onun özüne yabancı yetkinliklerle tatmin olmak, insanın özündeki bir eksiklik; mükemmellikten yoksunluk anlamına gelmektedir. İbn Bacce yapma aletler aracılığıyla duyulan zevki, rüyada uçtuğunu gören bir insanın duyduğu zevk gibi, düş derecesinde gerçek dışı, muhayyel olarak değerlendirmektedir (*RV*: 135). Yapma aletlerden elde edilen yetkinlikler, sadece ilk görünüşte gerçek görünen, ama hakikatte elde edilmemiş, sadece ruhun hoşlandığı hayali bir şey sağlamaktadır. İbn Bacce'nin yapma aletlerden elde edilen yetkinlikler kavrayışına yakın bir şekilde, Stoacı erdem öğretisinde "tercih edilir ilgisizler" (*preferred indifferents*) adında bir kategoriden söz edilebilir. Stoacılar açısından sağlık ve zenginlik, insanın özsel varlığına dışsal, insani öze yabancı olan tercih edilir ilgisizlerdir. Onlar, erdemin asli parçaları olmamaları bakımından "ilgisiz", doğaya uygun şeyler olarak dikkate alınmaları bakımından "tercih edilir" iyilerdir. Stoacılar'a göre, insanlar, özsel varlıklarına ait olmayan dışsal şeylerin peşinde koşmamaları, aksine yalnızca tercih ettikleri şeyleri izlemeleri ve geriye kalan her şeyi insana nasıl verilmişse öyle almaları gerekmektedir (Arslan, 2012: 378-379, 408).

Buna benzer olarak İbn Bacce'nin yalnız insanı da, esas olarak özsel yetkinliğini amaçlar. Eğer yalnız insan, özsel varlığı dışındaki yetkinliklerle; örneğin bedensel yetkinliğiyle ya da yapma aletlerden elde edilen yetkinliklerle veyahut salt ahlak erdemleri gibi sınırlı yetkinlik düzeyini temsil eden yetkinliklerle/iyilerle ilgilenirse, kendi özsel yetkinliğinden uzaklaşacaktır. Tüm bu yetkinlikler, insanın özsel yetkinliğine; entelektüel yetkinliğine hazırlayacak bir şekilde dikkate alınmalıdır. Bu noktada İbn Bacce'nin yalnız insanı, bizatihi kendisiyle ilgilenen bir insan tipidir. Stoacı Seneca'nin ifade ettiği gibi, "eğer mümkünse insanların çoğuna, mümkün değilse azına; daha az sayıdaysalar akrabalarına, ondanda daha az ise en azından kendine yararlı ol" (Lomba, trs.:1208). İbn Bacce'nin yalnız insanı tam da başkasına yararlı olması imkan dahilinde olmadığı bir durumda, bizatihi kendisiyle ilgilenir. Yalnız insan açısından kendi özsel yetkinliğiyle karşılaştırıldığında, geride kalan şeylerin hiç biri, ne tutkuların, ne toplumsal yaşamın, ne zenginliklerin değeri söz konusu olamaz. Tüm bunlar, Stoacı anlamda "ilgisiz şeyler" arasındadır. Akıl yaşamı elde edildikten sonra, ahlak erdemleri gibi araç olan şeylerin işlevleri kaybolur ve bundan böyle praxis/eylem yaşamı bir tarafa bırakılır. Dolayısıyla eğer toplum erdemsiz ise ve akli yetkinliğin kazanılmasında engel de oluşturuyorsa, moral ve entelektüel düzeyde terk

edilmelidir ve tek başına kalınmalıdır (Lomba, trs.: 1209). Kendileriyle (bilim insanları) birlikte tüm amaçlarını gerçekleştirdiği şehirden fiziksel olarak soyutlanması mümkün olmayan yalnız insan, şehrin geride kalanlarından, Stoacı bilge gibi yalnızca duygusal açıdan soyutlanmaktadır.

Bu noktada eğer toplum yönetilmeyecek kadar bozursa, İbn Bacce'nin ifade ettiği gibi, toplumun kendisinin görüşlerinde birleşmediği bir durumda, tam da Stoacı düşünce de öne sürülen toplumdan kaynaklanan engellerin yol açtığı "özel koşullar" nedeniyle, yalnız insanın kendini yönetimi ön plana çıkaracaktır (TM: 43). Stoacı bilge gibi; yalnız insan da, her şeyden önce kendi iç huzurunu sağlayacağı, kendisinde var olması olası ruhsal çatışmaları, dalgalanmaları veya çekişmeleri dindireceği bir tarzda kendini yönetir. Bu kendinin/bireyin yönetiminde, ileride ortaya çıkacak erdemli şehrin doğru yönetimin ilkeleri (cisimsel ve özel ruhaniler araç ve genel ruhaniler ya da akıl amaç) temsil edilmektedir. Doğru yönetim; yalnız insanın "teorik ufkunun" bir parçasıdır; onun adımlarına kılavuzluk eder (Genequand, 2010: 46). Erdemli olmayan şehirlerde yalnız insan, doğru aklın ve bilimin rehberliğinde bir yaşam tarzı sürdürür.

İbn Bacce düşüncesinde insanı özerk bir varlık haline getiren, insani benin yönetici ilkesi Stoacı düşüncede söz konusu olduğu gibi akıldır. Ne bedensel yetkinlikler, ne yapma aletlerden elde edilen yetkinlikler, ne ahlak erdemleri ve ne de pratik sanatlar ve yetiler, yetkin bir insanı, kendine yeter, kendi efendisi bir insani varlık haline getirir. İnsanın kendini yönetmesi, tamamen kendi özsel yetkinliğiyle; akılla yakından ilişkilidir (RV: 140). İnsani nihai amacı oluşturan şey, akılda yatmaktadır. İbn Bacce akı, "bıçakta keskinliğin" yeriyle karşılaştırır: eğer bıçağın tüm işlevi keskinliğindeyse, bunun gibi insanın asıl işlevi onun nihai amacını oluşturan şeydedir, yani akıldadır (RV: 135). İnsani eylemlerin kaynağında derin bir "ben" mevcuttur. İnsan kendisi aracılığıyla ben (*ene*) denilen Arapçanın ilk harfi olan elif ile ifade edilmiş ilk hareket ettiriciden oluşmaktadır. İnsani benin yöneticisi akıldır (RV: 125). Başkasına hizmetçi olmayan; fakat tam tersine kendisinin efendisi olan yetkin insan, insani benin yönetici ilkesine; yani akla tabiidir. Stoacılar açısından, örneğin Epiktetos'a göre *logos hegemikos*, yani yönetici akıl, aynı zamanda düşüncenin ve isteğin çıkış yeri içsel bendir. Bu yönetici akılı geliştirmek, özsel varlığına yönelen bilge insanın işidir (Lomba, trs.: 1206). Yalnız insan; tam da kendi özsel/akıl yetkinliğini sağlamak için çabalayan, yönetici akla göre hareket eden bir bilgeye karşılık gelmektedir (Zainaty, 1979: 64).

Sonuç olarak Stoacı bilge gibi, İbn Bacce'nin yalnız insanı, kendi kendine yeterli (*autarkhes*); kendisi dışında başka hiçbir ilkeye bağlı olmayan otonom bir insandır. Yalnız insanın bireysel varlığının derinliklerinde, en yetkin bir düzeye ulaşması yolunda, topluma yabancı olması ve toplumdan uzaklaşması fikri önem kazanmaktadır. Dışsallıktan uzak bir şekilde özsel varlığına yönelim ve bu yönelimde *logos hegemikosa* bağlılık, İbn Bacce'nin topluma yabancı ve toplumdan soyutlanmış yalnız insanına uygulanabilir.

KAYNAKÇA

- Abbes. Makrem. (2005). "Gouvernement de soi et gouvernement des autres chez Avempace". *Studia Islamica* No. 100/101. Maisonneuve&Larose. Paris.
- Altmann. Alexander. (1969). "Ibn Bajja On Man's Ultimate Felicity". *Studies In Religious Philosophy And Mysticism*. London.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*. çev: Saffet Babür. BilgeSu Yyn. Ankara.
- Arslan. Ahmet. (2012). *İlkçağ Felsefe Tarihi -Hellenistik Dönem Felsefesi: Epikuroşular Stoacılar Septikler*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul.
- Bland. Kalman P. (1982). *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with Commentary of Moses Narboni*. The Jewish Theological Seminary of America. New York.
- DeBrander. F. (2007). *Spinoza and the Stoics*. Continuum International Publishing Group. London.

- De Libera. Alain. (2005). *Ortaçağ Felsefesi*. çev: Ayşe Meral. Litera Yyn. İstanbul.
- Dunlop. D. M. (1955). "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajja". *Islamic Quarterly*. II.
- Endelüsi. Said. (1912). *Kitab Tabakat al-Umam*. al-Matba'al-Katolikiya. Beyrut.
- Farabi. (1980). *es-Siyase el-Medeniyye*. çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas. Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.
- Farabi. (1971). *Fusul Muntaza'ah*. ed. Fauzi M. Najjar. Darul-Maşrik. Beyrut.
- Farabi. (1999). *Mutluluğun Kazanılması*. çev: Ahmet Arslan. Vadi Yay. Ankara.
- Genequand. Charles. (2010). *Introduction*. içinde *La conduite de l'isole et deux autres epîtres*, Vrin. Paris.
- Hadot. Pierre. (2012). *Ruhani Araştırmalar ve Antik Felsefe*. çev: Kübra Gürkan. Pinhan Yyn. İstanbul.
- Irwin. T. H. (2005). "Stoic Naturalism and Its Critics", *The Cambridge Companion to The Stoics*. ed. Brad Inwood. Cambridge University Press. Cambridge.
- İbn Bacce. (1991). *Tedbirü'l-mütevahhid*. içinde *Resâil İbn Bacce el-İlahiye*. ed. Macit Fahri. Dar en-nehar. Beyrut.
- İbn Bacce. (1991). *Risaletü'l-veda*. içinde *Resâil İbn Bacce el-İlahiye*. ed. M. Fahri. Dar en-nehar. Beyrut.
- İbn Bacce. (1991). *İttisal el-'akl bi'l-insan*. içinde *Resâil İbn Bacce el-İlahiye*. ed. Macit Fahri. Dar en-nehar. Beyrut.
- İbn Bacce. (1991). *Kitab en-Nefs*. ed. M. S. H. Masumi. Dar es-Sadir. Beyrut.
- İbn Tufeyl. (2010). *Hay bin Yakzan*. çev: M. Şerafeddin Yalıtıkaya/Babanzâde Reşid. YKY. İstanbul.
- Leaman. Oliver. (1982). "Ibn Bajja on society and philosophy". *Der Islam* 57.
- Lomba. J. (trs.) "Un Aspecto De La Moral Estoica En El Pensamiento Andalusi". içinde *Homenaje Al Profesor Jose Maria Forneas Besteiro. Vol. II*. Granada.
- Lomba. J. (1993). "Lectura de la etica griega por el pensamiento de Ibn Bacca". *Al-Qantara Revista De Estudios Arabes. Vol. XIV*. Madrid.
- Lomba. J. (1997). *Introducción*. içinde *El Régimen Del Solitario*. Editorial Trotta. Madrid. 1997.
- Nussbaum. M. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press. Princeton.
- Palacios. M. A. (1978). *The Mystical Philosophy of IbnMasarra and His Followers*. trans. by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder. Leiden E. J. Brill. The Netherlands.
- Rosenthal. E. I. J. (1962). "Ibn Bajja: individualist deviation". içinde *Political thought in medieval Islam*. Cambridge.
- Schofield. Malcolm. (1999). *The Stoic Idea of the City*. The University Of Chicago Press. Chicago.
- Seneca. (1995). *Moral and Political Essays*. ed. and trans. by John M. Cooper. Cambridge University Press. Cambridge.
- Sharples. R. W. (2003). *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*. Routledge. London and New York.
- Stephens. W. O. (1996). "Epictetus On How The Stoic Sage loves" in *Oxford Studies In Ancient Philosophy. Vol. XIV*. ed. C. C. W. Taylor. Oxford University Press. Oxford.
- Zainaty. G. (1979). *La Morale d'Avempace*. Paris.