

## Gül Yetiştiren Adam, Tedbîru'l-Mütevahhid'in Güncel Bir Örneği Sayılabilir mi? Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Murat Erten<sup>1</sup>

### Özet

İbn Bâcce'nin toplum felsefesinde önemli bir yer tutan *mütevahhid* kavramı, *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de, kendisi erdemli olduğu hâlde erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan, ortaya çıkan sorunlar dolayısıyla toplumla uyumlu olamayan, kendini ifade etmekte ve potansiyel kuvvetlerini gerçekleştirmekte güçlük çeken ferdi ifade eder. Erdemli ferdin erdemsiz toplumdaki durumu, istenmeyen yerde biten ayrık otlara/*nevâbit* benzemektedir. Erdemli kimseler için böylesi güç bir durumda yaşamak imkânı bulunamayabilir. Bu durumda erdemli ferdin, kendisi gibi erdemli fertlerden oluşan bir topluma göçmesi daha uygundur. Ancak bu türden bir göçe imkân bulunamaması durumunda toplumla ve insanların çoğuyla ilişkiyi/iletişimi kesmek ve yalnız bir yaşam düzeni benimsemek, toplumsal yaşamın zararlarından korunmak için gereklidir.

İbn Bâcce'nin bu radikal önerisi, günümüz toplumlarında yoğun biçimde yaşanan yalnızlık problemine yönelik bir değerlendirme kriteri ve çağdaş bir çözüm önerisi olabilir mi? Bu soruyu cevaplamak kolay değildir ancak Rasim Özdenören'in *Gül Yetiştiren Adam* romanında ele aldığı konu, gül yetiştiren adamla mütevahhidin durumunu birarada anlama imkânı vermektedir. Romanın ana karakteri tıpkı mütevahhid gibi toplumsal değişim hareketlerinden rahatsız olup kendi başına yaşamaya çekilmiş bir kimsedir. Karakterlerin bu ortak eylemi gerçekleştirirken neyi hedefledikleri, nasıl bir sonuç bekledikleri ve süreci nasıl planladıkları bilinmesi gereken önemli hususlardır. Ele alınan iki metinde de bu hususlara ilişkin karşılıklı etkiler görülmektedir. Mütevahhidin belirli bir hedefe yöneldiği *bekleme* edimi, sonucunda önemli toplumsal gelişmelere gebe dir. Gül yetiştiren adam ise

1 Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe Bölümü, muraterten1@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9933-4793.

belirli bir sonuca yönelmediği için sadece beklemekte ve kendiliğinden bir şeylerin olmasını ummaktadır. Buna karşın gül yetiştiren adam süreci sorgular ve hakikatle yüzleşmeyi göze alırken, mütevahhidin bu türden bir sorgulamaya girişmemesi, metni eksik kılmaktadır.

## Giriş

İnsanın toplumla ilişkileri çoğu kere mükemmel olmaktan uzak, eksik ve kusurludur. Buna rağmen toplumsal yaşamın içinde yer alabilmenin zorunlu kuralı, toplumda yerleşik kurallara uymak ve toplumla uyumlu olmaktır. Bu da yaşama yönelik kişisel istek ve yönelimlerin bir anlamda geri plana itilmesi anlamına gelir. Çünkü topluluk yaşamı, kolektif tecrübenin aktarılmasını, hüüzün veya sevinç içeren her türden duygu ve eylemin etkinliğini ve bu duygu ve eylemlerin paylaşılarak anlam kazanmasını kolaylaştıran kuşatıcı bir yapıya sahiptir. Ancak tüm bu *kolaylaştırmalara* karşın toplumun ferde bir takım kısıtlar/sınırlar dayattığı da bir realitedir. İnsanın bu kısıtlar/sınırlar karşısında şahsiliğini öne alması, özgürleştirici bir etkiyle ferdin toplum karşısında bireyselleşmesini sağlar fakat aynı zamanda fertle toplum arasındaki mesafenin açılmasına ve ferdin toplum karşısında *yalnızlaşmasına* da yol açar. Özgür ama yalnız, yalnız ama özgür ferdin toplum karşısında takındığı tavır ve yalnızlaşma, çalışmada ele aldığımız iki metnin ortak ögesi olarak felsefi ve edebî anlamlarda işlenmektedir.

Çalışmaya konu edilen iki eserden ilki olan, toplum karşısında düşünsel bazda tek başına kalmış ferdin yalnızlığını felsefi bir gözle ele alan İbn Bâcce'nin *Tedbirü'l-Mütevahhid* metni ve genel olarak toplum felsefesi, günümüz bakış açısıyla yeniden değerlendirmeye uygun bir yapı arz eder. Düşüncesinde yer verdiği *mütevahhid* veya *nevâbit* kavramlarının güncel karşılıklarını bulmak da güç değildir. Kaldı ki kendisini anlatmakta güçlük çekmiş, toplum karşısında yalnız kalmış, değeri bilinmemiş, marjinalize olmuş ve nihayet insanlarla mesafeli ve toplumdan kopuk bir yaşamı seçmiş pek çok insanın hem geçmişte hem günümüzde içinde bulunduğu *yalnızlık* olgusu, İbn Bâcce'nin kavramları ve düşüncesiyle rahatlıkla anlam kazanabilir. Çünkü onun düşüncesinde hem evrensel tespitler, hem *umut* yer alır.

İkinci eser olan, Rasim Özdenören'in toplumla uyumsuzluğu edebî ve siyasî bir gözle konu edindiği *Gül Yetiştiren Adam* romanında yer alan olay, durum ve karakterlerinse İbn Bâcce düşüncesinin güncel bir örneği olarak ele alınıp değerlendirilmesi mümkündür. Romanda kendince sessiz bir protesto gerçekleştirmekte olan gül yetiştiren adamın, kendisi ile toplum arasına yapay bir mesafe veya bir *ilişkisizlik* inşa etmesinin toplumsal/bireysel sebepleri, İbn Bâcce'nin sözünü ettiği felsefi/düşünsel sebeplerden farklıdır. Ancak her iki metinde de yer aldığı şekliyle birey-toplum ilişkileri benzerlik arz ettiği gibi,

Özdenören'in *yalnızlık eylemine* ilişkin sorgulamaları *Tedbîru'l-Mütevahhid*'i tamamlarken, mütevahhidin eylemin sonucuna ilişkin beklentileri de gül yetiştiren adamın beklentisizliğini anlaşılır kılacak bir nitelik arz eder. Cumhuriyet aydınları arasında kavramları, eleştirel ve düşünsel tutarlılığı ve uzun yıllara dayanan yazın tecrübesiyle önemli bir yere sahip olan Rasim Özdenören'in, bu çalışmada yalnızca mütevahhid kavramıyla ilişkilendirmeye imkân veren düşüncelerine yer verilmiştir. Böylece biri klasik felsefi bir metin, diğeri modern bir roman olan farklı türden iki metnin bir karşılaştırmaya konu edilmesi, önyargılardan doğması muhtemel engeller aşıldığında, ortaya ufuk açıcı düşünceler çıkaracaktır.

### **İbn Bâcce ve *Tedbîru'l-Mütevahhid***

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ b. Bâcce olan İbn Bâcce, Endülüs'ün kuzeyinde Sarakusta/*Zaragoza*'da H.470-M.1077 yılında doğmuştur. Sarakusta'nın saygın ailelerinden Tûcibî ailesine mensup olan ve Batı literatüründe *Avempace* olarak anılan İbn Bâcce'nin, hakkında detaylı bilgi bulunmayan gençlik yıllarında geleneksel bilim konularında iyi bir eğitim aldığı, müzik, astronomi, geometri, mantık, tabii ilimler ve felsefeye ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Şehrin Murâbitlar tarafından yönetilmeye başlamasının ardından vali İbn Tifelvî'tin (Masûmî'ye göre Ebû Bekr Şhrevî) yanında bir süre idarecilik yapan ve vezirliğe kadar yükselen düşünür, siyasal sebeplerle bir müddet hapis yatmış, İbn Tifelvî'tin ölümü (1117) ve şehrin Hıristiyanlar tarafından ele geçirilmesinin ardından (1118), bir daha dönmemek üzere Sarakusta'dan ayrılmış, Belensiye/*Valencia* üzerinden Gırnata/*Granada*'ya gitmiştir. Fakat Masûmî'ye göre, Aragona Kralı I. Alfonzo Sarakusta'yı işgal ettiğinde İbn Bâcce şehri çoktan terketmiş durumdaydı. Gırnata'dan sonra Şatiba'ya gitmiş ve bir süre geçimini hekimlikle sağlamıştır. İbn Bâcce'nin felsefe ve hekimlik gibi aklî alanlarda İbn Hazm ve İbnu'l-İmâm gibi çağdaşı olan felsefecilerin çok ötesinde bir bilgi, maharet ve düşünce derinliğine sahip olması, hem onun üstün tarafını hem de hayatı boyunca birden fazla kere muhatap olacağı zındıklık veya sapkınlık suçlamalarının kaynağını oluşturur. Bu suçlamaların ilki Şatiba'da gerçekleşmiş, tutuklanıp bir süre hapsedilmiştir. Böylece Endülüs'te yaşama imkânının artık kalmadığını anlayarak Mağrib'e yerleşmiş, Endülüs'ün tersine burada itibarı artmış, özellikle devlet adamlarından iltifat görmüş, Fes şehrinde kendisini himâye eden Yahyâ b. Yûsuf b. Tâşfin'in yanında uzun süre vezirlik ve saray tabipliği yapmıştır. Hayatına olumlu gelişmelerin hâkim olduğu bu dönemde çeşitli eserler kaleme alan düşünür, müzik ve felsefe alanlarında eğitim faaliyetleri de yürütmüştür. Yetiştirdiği öğrencilerin en ünlüsü, eserlerini de istinsâh edip günümüze ulaştıklarını sağlamış olan

İbnu'l-İmâm'dır. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'un de öğrencileri arasında olduğu rivayet edilmişse de, bu doğru değildir. Mağrib'de kaldığı uzun sürenin sonunda hakkındaki haklı-haksız eleştiriler yeniden artınca, çoğunlukla siyasî sebeplerden dolayı yine dinsizlik ve zındıklıkla suçlanmış ve bir rivayete göre siyasî bir entrikaya kurban giderek H.533-M.1139'da Fes'te ölmüştür. Siyasal rakiplerinden İbn Zuhr tarafından zehirlenerek öldürülmüş olabileceği ihtimali de kaydedilmektedir (İbn Bâcce'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Masûmî, 2020, 291-306; Aydınlı, 1999, 348-353).

Özellikle hareket fiziğine yönelik çalışmaları alana katkı verecek seviyeye ulaşmış ve etkilerini günümüze değin sürdürmüştür (Topdemir, 2012, 72. Bu çalışmanın konusu olmayan Aristoteles fiziği, İbn Bâcce'nin Aristoteles eleştirileri ve durumsal ağırlık, hareket fiziği ve kütle çekimi konularındaki düşünceleri için Topdemir'in çalışmasına bakılabilir). Akli temel alan düşünce yapısı ve felsefedeki yüksek başarısı hem hayranlık uyandırmış hem de onun zındıklık, sapkınlık ve dinsizlikle suçlanması ve nihayet hayatına kastedilmesinin temel sebebi olmuştur. İbn Bâcce, düşüncesine Antik Yunan felsefe geleneğini temel almış, Aristoteles'in mantık başta olmak üzere çeşitli eserlerini yorumlamış, telif eserlerini Aristoteles ve Fârâbî'ye referansla yazmış ve *felâsife* geleneğinin önde gelen düşünürlerinden biri kabul edilmiştir (Aydınlı, 1999, 349). Yaşadığı dönemde felsefede İbn Bâcce'den daha ileri bir araştırmacı olmadığını kaydeden İbn Tufeyl, dönemindeki hiçbir düşünürün İbn Bâcce'den daha keskin bir zekâyâ, daha doğru bir bakış açısına ve daha gerçekçi bir gözlem yeteneğine sahip olmadığını söyler (İbn Tufeyl, 2006, 5; Masûmî, 2020, 296). İbnu'l-İmâm, onun felsefe bilgisini ve Aristoteles'i anlamadaki yetkinliğini İbn Sînâ ve Gazâlî'nin önünde ve Fârâbî'den sonraki zirve olarak görür (İbnu'l-İmâm'dan akt. Masûmî, 2020, 296).

De Boer'e göre, Fârâbî'ye hayranlığı bilinen İbn Bâcce'nin astronomi, müzik, tıp, mantık, doğa felsefesi, metafizik ve felsefe alanlarında geliştirmiş olduğu düşünceleri, tümüyle Fârâbî ile uyumludur (De Boer, 1933, 177). Nasr'a göre de İbn Bâcce, düşüncesi ve eserlerinin örgüsü bakımından Fârâbî ile örtüşür. Tam da bu anlamda Fârâbî ile İbn Bâcce arasında kurulabilecek sıkı korelasyonun uzantısı olarak *Tedbirü'l-Mütevahhid* eksik bir metin sayılabilir. Çünkü Fârâbî'nin geniş yer ayırdığı filozofun faal akılla ittisali, vahiy ve peygamberlik teorilerine İbn Bâcce *Tedbir*'de değinmemiştir. Nasr bu durumun ancak planlanan fakat gerçekleşmeyen bir durum olarak açıklanabileceğini vurgular (Nasr, 2006, 152). Hem Nasr hem De Boer'in İbn Bâcce'nin düşüncelerinin Fârâbî ile benzerliği konusunda haklılık payı kuşkusuz vardır. Ancak İbn Bâcce'nin felsefi yaklaşımının Fârâbî'nin basit bir *kopyasından* ibaret olduğunu düşünmek doğru değildir. İbn Bâcce'nin toplum felsefesi yeni, farklı ve günümüz açısından yorumlanmaya imkân

veren derinliğiyle özgündür. Bu özgünlüğü destekleyen kavramların başında, bu çalışmanın da konusu olan cahil toplumda yaşadığı hâlde ilmi seviyesi, düşüncesi ve yaşantısıyla yalnız kalan/*mütevahhid* fert ve Fârâbî'den ödünç alıp dönüştürdüğü *nevâbit* kavramı gelir. Nevâbit kavramına *el-Siyâsetu'l-Medeniyye*'de geniş bir yer ayıran Fârâbî, bu noktada İbn Bâcce'nin düşünsel kaynaklarından biridir. Ancak İbn Bâcce nevâbiti, geliştirdiği farklı bir bağlamda kullanır ve düşüncesine kendine özgü bir boyut kazandırır.

İbn Bâcce'nin toplum teorisinin temelleri onun bilgi teorisi ve psikolojisinde aranabilir. Masûmî, İbn Bâcce'nin, insanın beş duyusu olan görme, işitme, koku ve tat alma ile dokunma duyularını esas itibarıyla tek ve ortak bir duyunun kısımları olarak ele aldığı kanaatinde. Nesnenin sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, ekşilik gibi çeşitli durumları bu duyular aracılığıyla algılanır ve nesneye ilişkin yargımız bu veriler ışığında oluşur. Dolayısıyla ortak duyu maddenin bir parçasıdır ve diğer duyuların kavrama yeteneğini mümkün kılan duyu izlenimlerini muhafaza ettiği ve beden bütünlüğüne yönelik olduğu için *nefs* olarak adlandırılır. Ortak duyu veya nefis, aynı zamanda tahayyül yetisi için de zemin oluşturur. Algı ve tahayyül gücü ruhun algı yetisinin iki türünü oluşturur. Algı gücü kişiye özel olduğu hâlde tahayyül gücü insan türüne özgüdür ve tahayyül gücünün zirve noktası muhakeme yetisidir. İnsan bu sayede bilgiyi elde eder, onu dönüştürüp çeşitli amaçlarla kullanır ve kendisini ifade eder (İbn Bâcce, 2022, 58, 124. Masûmî'nin İbn Bâcce'nin psikolojisi üzerine ufuk açıcı değerlendirmeleri için bkz. Masûmî, 1961, önsöz).

Bu bağlamda duyu verileri ve tahayyül gücü insanı çeşitli yönleriyle besleyen kuvvetlerdir. Canlılar öncelikle kendilerini besleyici temel arzulara meyillidir ancak bazı canlılar beslenmek, hayatta kalmak, korunup barınmak ve soyunu sürdürmek gibi doğal/temel arzular dışında tahayyül gücüne sahip değildir. Canlılar arasında yalnız insanlar doğal arzularla birlikte tahayyül gücüne sahiptir (İbn Bâcce, 2022, 36). Bu besleyici güçler canlılarda evrensel olduğundan, mümkün olduğunca evrensel arzulara yöneliktir. Haz olarak da adlandırılabilir bu arzusun yokluğu miskinlik, durgunluk, atalet gibi durumlar doğurur. Hayvanlar veya akıl sahibi olmayan canlılar, geçici hevesleri hatırlamadıkları için bu türden ızdırap verici hâller yaşamazlar. Ancak insanı diğer canlılardan ayıran niteliği olan tahayyül gücü, nesnelere duyularla algılanan izlenimlerinin bulunduğu ve nesnelere duyu organlarıyla doğrudan ilişkisi kesildikten sonra da izlenimlerinin korunduğu yer olduğundan, daha önce algılanmış veya algılanmamış olsun, doğru veya yanlış izlenimleri veya hayalî nesnelere birleştirme gücüne de sahiptir. Bu güç insanda uykudayken de uyanıkken de mevcuttur. Böylece bir nesne için uygun olmayan veya birden fazla nesne için uygun olan bir şey/durum

hayal edilebilir veya hayaller birleştirilebilir. Bu güç sadece hayal veya rüya bakımından değil akıl yürütme ve bilgiye erişme bakımından da iş görür. Örneğin, iyi ile kötü, yararlı ile zararlı arasındaki ayrımı içeren nesnelere bilgisine, tahminî varlık ve durumların bilgilerine, hatta var olmayan şeylerin bilgisine, akletmek suretiyle kendi kendine ulaşabilir. Nefsin bu kuvvetine idrak/nutk/logos denir (İbn Bâcce, 2022, 60, 64, 72; Masûmî, 2020, 303).

İdrak, nesnelere bilgisine ulaşan düşünme kuvvetinin potansiyel/*bi'l-kuvve* hâlidir. Çünkü insan nesnelere bilgisine doğuştan sahip değildir, onlara sonradan ulaşır, bu da insanın bu türden geliştirilebilir bir kuvveti olduğunun göstergesidir. Başka deyişle idrak kuvveti insan nefsinde nesnelere bilgisini elde etmek amacıyla potansiyel durumdan aktif/*bi'l-fi'l* duruma gelir. Böylesi bir kuvvet diğer canlılarda mevcut değildir. İnsanın dışında yer alan nesnelere dünyası ve buradaki her bir varlık, potansiyel olarak bilgi nesnelere dir. Ancak haklarında bir bilginin ortaya çıkabilmesi için duyuşal olarak tanınmaları, idrak edilmeleri ve haklarında ilk duyu algısının/*ma'lumât* edinilmesi gerekir. Bu ilk duyuş verileri bilgi olarak adlandırılır ve nesne hakkında gerçeği ifade eder. Ancak duyuş algısı yoluyla edinilen verilerin tahayyül gücü tarafından işlenmesi veya tahayyül gücünün bu ilk bilgiler üzerine uygulanması gerekir ki, buna *akletmek*, akledilen nesnelere ise *akledilirler* denir. Dolayısıyla akledilirlerin potansiyel durumdan aktif duruma getirildiği, tamamlandığı ve düşünme gücünün algıladığı ölçüde kabul edildiği hâle *düşünce* veya *idrak* denir. Bilgiyi elde etmenin çeşitli yolları bu bağlamda ortaya çıkar. Bilgi çoğu kere belirli bir nesnenin bilgisidir ki, nesneye ilişkin bilginin en zayıf biçimi budur. Özel ve yüksek kuvvette bir tahayyüle ihtiyaç yoktur, hayvanlarda da bulunan bir tür hayal gücüne benzer bir güçle ve bir takım kavramlar elde edilerek ortaya çıkar. Varlığa ilişkin belirli bir durum –örneğin bir insanın uzun boylu, zayıf ve beyaz tenli olması– tahayyül kuvvetinde yer alır, böylece bu özelliklerin nispet edildiği kişi veya aynı özellikleri taşıyan başka kişiler bu özelliklerle tanınır. Varlıkların tanınmasını sağlayan nitelikler, varlıktan soyutlandığında farklı niteliklerle bağıntı kurmak imkânı ortaya çıkar. Böylece uzun boylu olmak, zayıflık, şişmanlık veya farklı ten renkleriyle bir bağıntı içerisinde tahayyül edildiğinde, ortaya farklı kişileri tanıtan nitelikler çıkar. Bu bağıntılar, varlıklara özgü kesin ve belirli tanımlar içerdiğindeyse belirli bir insanın tanınmasını sağlar (İbn Bâcce, 2022, 126; Masûmî, 2020, 304).

Tahayyül kuvvetinde hayal edilen varlıklar ortaya çıktığında düşünce gücü bunlara idrak ile yaklaşır, tahayyül gücünde yer alan tümelleri (tümel kavramları) fark eder ve bunları kullanarak hem tahayyül yeteneğini geliştirir, hem de bunlara karşılık gelen anlamları ayırıştırıp aklın kullanımına sunar. Düşünce gücü bu tümel kavramları bazen önce akla sunar, ardından



onların düşünce gücünde yer alan tümellerden türeyen hayalî varlıklarda görür. Böylece tümel kavramlar birbirinden açık ve seçik biçimde ayrılır ve kendiliklerinden kavranırlar. Düşünce gücünün tümelleri kavraması ve diğerlerinden seçik biçimde ayırması için farklı bir yol olarak sezgi de etkilidir. Nesnelere duyusal olarak deneylediğinde, insan sezgi sayesinde nefse sunar, hayal gücünde görür ve birden fazla varlığın ortak formunu elde eder. Bu, sanatçılarda, zanaatkârlarda ve bilim adamlarında görülen türden bir kavrama ve ayırma modelidir. Bir heykeltıraşın işlenmemiş bir taş kütesinde at formunu hayalinde görmesi/canlandırması böyledir. Ancak açıktır ki, bu yöntem anlamın uygun olduğu her form için uygulanabilir değildir. Çünkü tahayyül kuvveti varlığı veya örnekte kullanılan atı, kişnemesi, koşması veya beslenmesi gibi tüm öz nitelikleriyle hayal eder. Oysa sanat eseri olarak tasarlanan heykel bu niteliklerin tümünü üzerinde barındırmak imkânına sahip değildir. Kaldı ki hayal edilen at miktar ve sonluluk açısından da o canlılığın tüm hâl ve türlerini kapsayan bir genişliğe sahip değildir. Örneğin tahayyül edilen nitelikler yetişkin ve belirli özelliklere sahip bir at içinse, bu aynı özellikler veya tasavvur yeni doğmuş bir at için değildir. Dolayısıyla hayal gücünün tasavvur ve canlandırmaları mükemmel formlar yaratır ancak bu formların karşılık geldiği gerçek varlıklarla uyumsuz veya örtüşmeyen tarafları vardır. Düşünce gücü, düşündüğü akledilirleri veya tümelleri mükemmel olsun olmasın, herhangi bir zorluk çekmeksizin ayırıştırır ve ayırt eder etmez aklın denetimine sunar. Bu iki yöntem, düşünce gücünün hayalî/zihinsel varlıklara, başka deyişle varlıkların duyu organlarıyla algılanması sona erdikten sonra zihinde kalan imajlarının yeniden canlandırılması veya hayal edilmesi sonucunda ortaya çıkan görüntülere uygulanması ve tümel anlamlar yüklenmesidir. Görme gücünü kullanarak güneş ışığı aracılığıyla görmeye benzeyen bu uygulama, İbn Bâcce'ye göre ilâhî bir lütuf gibidir. Çünkü bu türden yüksek bir yeteneğin elde edilmesinin, Faal Akılla bağlantıya geçmek dışında bir yolu yoktur (İbn Bâcce, 2022, 142; Masûmî, 2020, 305). Böylece İbn Bâcce Aristoteles'ten mülhem psikoloji veya nefis düşüncesini bilginin elde edilmesi süreciyle birleştirip epistemolojik bir bağlantıyla Fârâbî'nin Faal Akıl kavrayışına vardırı.

İbn Bâcce, *İttisâlu'l-Akl bi'l-İnsân*'da da insanın/ruhunun insanî akıl ve Faal Akıl vasıtasıyla Tanrı ile ittisalının mümkün olduğunu ve insanın Faal Akılla ittisalının ancak ilâhî bir lütufla mümkün olabileceğini ileri sürer. Buna göre insan ilkin duyulur veya hayâl edilir formları elde eder, bu formları kullanarak akledilir formlara ulaşır ve son olarak bu akledilirler yoluyla başka akıllarla birleşir. Bu durum, kognitif ve epistemik açılardan yetkinleşen insan aklının Faal Akılla temasa geçmesinden, ona bağlanmasından, onu kavramasından ve ondan bilgi edinmesinden ibarettir. Faal Akılla ittisalden söz eden ilk

düşünür olan Aristoteles'in (Aristoteles, 2012, 1049b: 20-25, 408; Tamtürk, 2020, 665) ve genel olarak Antik Yunan düşüncesinin bir takipçisi olarak İbn Bâcce akla son derece önem verir. Akıl sadece bilgi elde etme aracı değil, aynı zamanda elde edilen duyuşsal ve kognitif verileri doğrulayan, derecelendiren, ahlâkî veya siyasal edimlere dönüştüren ve bilgidен mutluluğa giden yolu inşa etmek suretiyle mütevahhidin arzu ettiği düzeni kurmasında temel yardımcı araçtır. Elde edilen ilk ve en alt derecedeki gündelik bilgilerden, en yüksek bilimsel bilgilere kadar, akıl insanın bilgi edinme sürecinde etkin durumdadır ve bu, ilk duyuşsal verilerden Faal Akla doğru yükselen bir süreçtir. Bu bağlamda her ne kadar risâlenin adından *Faal Aklın insan akıyla ittisali* ve bir düşüş anlaşılrsa da, esasen süreç insanî aklın Faal Akla doğru yükselerek hareket etmesini içermektedir (Tamtürk, 2020, 665).

Meşşâî filozoflar genel itibariyle Kindî'ye paralel olarak, güneş ışınlarının Güneşten gelmesi gibi ruhu da Yüce Yararıcıdan gelen bir cevher olarak kavrarlar (Kindî, 2014, 111). Bu itibarla insan aklının bilgi elde etme süreci verili potansiyel/*bi'l-kurve* bir yeteneğin açığa çıkarılması/*bi'l-fi'l*, yetkinleştirilmesi ve nihayet geri dönerek asıl kaynağı ile birleşmesi olarak anlaşılabilir. Taşma teorisi olarak bildiğimiz bu teori, özetle, bilginin ilahî bir yoldan tedricen aşağı inerek, mufârik akılların onuncusu olan Faal Akla dek ulaşması ve buradan tüm insanların üzerine yayılmasıdır. Böylece insan, akli sayesinde bilgiyi Faal Akıldan alır ki, bu durum insan aklının bilgiyi elde etme sürecinin başından itibaren dışsal yardıma muhtaç bir yetersizlik içinde olduğunun ifadesidir. Buna karşın İbn Bâcce taşma/*sudûr* teorisinden söz etmez. Bu durum, *Tedbîru'l-Mütevahhid'e* yakıştırılan bir eksiklik olabileceği gibi, İbn Bâcce'nin insan aklını yetersiz değil tersine çeşitli imkân ve yeterliliklere sahip bir yapıda gördüğünün delili olarak da anlaşılabilir. Böylece Faal Akılla ittisali sadece daha üst seviye bir bilgi alanına yükselmek için alınan fazladan ilahî bir yardıma dönüşür. Bu yaklaşım insan aklının başlangıçta, ayaltı fizik evrende yer alan doğal, ahlâkî ve sosyal alanlarda dışsal bir yardım almaksızın bilgiyi kendi başına elde etme ve üretme kabiliyetine sahip olduğunun, sadece ayüstü varlıklar ve mufârik akıllar konusunda ilahî bir lütuf olarak Faal Akıldan yardım aldığı açıklaması kabul edilebilir. Bu aynı zamanda akıl teorisinin toplum teorisine bağlantı noktasını oluşturur. Burada dikkat edilecek husus, İbn Bâcce'nin, Faal Akılla ittisali Fârâbî'nin tersine herkese açık bir opsiyon olarak değil, sadece filozofa veya filozof yaratılışlı bir kısım erdemli insana özgü bir imkân olarak tasarlamış olmasıdır.

İnsan diğer canlılardan farklı olarak akla ve iradeye sahiptir. Her eylemi bir tercih ifade eder ve tüm varlıklar arasındaki hiyerarşik konumunu belirleyen özelliği budur. Bu durum bir bakıma insanların Faal Akılla ittisali açısından bir sınıflamaya tâbi tutulabileceğini gösterir. İbn Bâcce'ye göre de insanlar



Faal Akılla ilişkileri bakımından üç gruba ayrılırlar: *Cumhur*, *nazar* ehli ve mutluluğa ulaşmış insanlar/*suedâ*. Gündelik halk yığınlarını ifade eden cumhurun akletme seviyesi ancak maddî suretler düzeyindedir. Bu düzeyin ötesine geçemeyen bu kimselerin hâli, Platon'un mağara benzetmesine bir göndermeyle, mağarada Güneşin varlığından ve aydınlığından haberdâr olmayan kimseler gibidir. Cismanî seviyede süregiden yaşamları özsel bir seçme ve iradeye dayanmadığı için, ömürlerini başkalarına hizmetle geçirirler. Nazarî ilimlerde derinleşmiş ilim adamları olarak anlaşılabilen nazar ehli/*nuzzâr*, mağaradan çıkmak için gayret eden, Güneş ışınlarını ise bir yüzeyden yansıdığı şekliyle değil mağaranın girişinden sızdığı şekliyle gören kimseler gibidirler. Kısmî bir takım araçlar vasıtasıyla ruhânî suretleri görme yetisine sahiptirler ancak gerçeğin kendisini görme yetileri gelişmemiştir. Mutluluğu bulmuş insanlar/*suedâ* ise suretleri maddeden soyutlayarak tümel biçiminde kavramış, eşyanın hakikâtini görmüş, gerçek mutluluğu elde etmiş, bir benzetmeyle Güneşle bir olmuş kimselerdir. Bu makam diğer ikisinden farklı, değerli ve benzeri olmayan bir yüceliğe sahiptir. Bu seviyede oluş-yok oluş bulunmaz. Bu nihaî mutluluk seviyesinde biricik ve en yüksek mutluluk/*el-sa'adetu'l-kusvâ* elde edildiği için, *suedâ* bir şeyi düşündüğünde o şeyin anlamını elde etmiş ve onu varlığından soyutlamış olur. Bu seviyeye ulaşmanın yolu yaşamı tümüyle felsefi ve ilmî prensiplere göre düzenlemektir (İbn Bâcce, 2022, 56-60, 68; Tamtürk, 2020, 671-72). Böylece İbn Bâcce *tedbîr* kavramını, insanın bedene ve ruha ait tüm arzu, istek, ilgi ve ihtiyaçlarını aynı ortak amaca yönelik olarak sıralaması ve düzenlemesi anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla beden-ruh *ikiliğinden* söz eden tüm diğer filozoflardan farklı olarak o, beden-ruh *birlikteliğinden* (birlikten/*vâhid* değil biraradalıktan/*te'lîf*) söz etmektedir. Bu minvâlde yürütülen bir yaşam alışkanlığı, sebep-sonuç ilişkisine vâkıf olmanın bir uzantısı olarak, *suedâ*da geleceğe dair öngörü sahibi olmayı, sâdık rüya görmeyi ve ilhamlar almayı doğurabilir. Geleceğe ilişkin öngörü ve tahminde bulunmak, yaşamında olgunlaşmış, bilgi ve yaşam tecrübesi edinmiş her insanda az-çok bulunur ve kişiyi aldanmaktan veya yanlış yapmaktan korur. Tecrübesiz genç insanların, yaşamlarında sıklıkla yanlış düşmeleri veya aldanmaları bundandır (İbn Bâcce, 2022, 52).

*Suedâ* grubunda yer alan ve olayları neden-sonuç ilişkisi içerisinde ele alan kimselerden kastın filozoflar/*bakîm* olduğu açıktır. Bunlar olayların seyrini doğru analiz ederek geleceğe ilişkin doğru öngörülerde bulunabilirler. Diğer bir grup olan ârifler veya sezgi/ilham sahibi kişiler/*muhaddes* doğru ve gerçek durumlar içinde yetiştikleri için, varoluşsal yapıları ve mantık ilkeleri bozulmaya uğramamıştır. Doğru (durum) ile onun zıddı zihinlerinde aynı anda bulunmadığı için farklı durumlar karşısında zihnen çelişki yaşamazlar.

Onlara neyin yanlış olduğunu öğreten veya hatırlatan bir veri, uyarıcı veya işaret de bulunmaz. Buna karşın ilham sahibi kimseler doğru ile yanlış arasındaki ayrımı kendiliğinden, akıl yürütme veya kıyasa başvurmaksızın ve kısmen ilahî bir lütufla yaparlar. Doğru durum onların zihinlerinde bir anda belirir. Çünkü ilham sahibi kimsede tasavvur ve tasdik birlikte bulunur. Bu tür bilgi edinme biçimine ilahî lütuf/*mevhibe* de denilebilir ve insanların çok azında bulunur (İbn Bâcce, 2022, 50-52, 58, 88). Yanlış veya yanıltıcı ruhanî suretlere dayandığı ve insanın öz iradesiyle bağlantılı eylemler olmadığı hâlde sûfilerce güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen rüya ise, âriflerin bilgi kaynağından farklı ve güvenilmezdir. Erdemli bir zihin, gerçeğin yanlış ve yanıltıcı örnekleri/*misâl(ât)* olan bu ruhanî suretlerden uzaklaşmayı bilmelidir (İbn Bâcce'nin *Tedbîr'* de oldukça geniş yer ayırdığı bu konuda genel itibarıyla Gazâlî'nin eleştirilerine dayandığı görülür. Bununla birlikte İbn Bâcce sûfiler hakkında karışık duygular içindedir; bkz. İbn Bâcce, 2022, 50, 58-62, 82-86).

Görüldüğü üzere İbn Bâcce için insan bir takım bilgileri farklı yollardan farklı biçimlerde elde edebilirse de, tecrübenin, sezginin ve rüyanın özneliği ve değişkenliği, ortaya sistemli, denetlenebilir ve aynı koşullar altında aynı sonuçları veren türden kesinlikli/*yakîni* bir bilginin çıkmasına imkân vermez. Bilginin elde edilmesi ile birey-toplum ilişkisi arasında bir korelasyon da bulunur. İbn Bâcce için insanın yakîni bilgiyi elde etmesi ve yetkinleşmesi ilk bilgileri elde etmesiyle başlar. Bu bir kendini keşfetme, potansiyel öz kuvvetlerini harekete geçirme ve kendini gerçekleştirme sürecidir. Ancak bu arayışın gelişmesi, toplumda yerleşik pratiklerle kendi doğruları arasına sıkışmış kişiyi yüceltip toplumun önüne geçirdiği kadar, onun diğer fertlerden farklılaşmasını, uzaklaşmasını ve yalnızlaşmasını da getirebilir. Ne var ki kendini gerçekleştirme veya kendilik bilincinin gelişmesi için öncelikle kendini diğerinden veya toplumun genelinden ayırma bilincinin gelişmesi gerektiği de felsefi bir hakikattir.

Sokrates, felsefi açıdan kendini bilmeyi (benlik/*enânîyyet*) ruhu bilmek olarak açıklar, bedeninin bilinmesi ise ruha veya kendiyeye *ait* bir şeyi bilmek gibidir (Platon, 2010, 85). Ruhun en derin ve ilahî noktasında ise akıl ve bilgi bulunur (Platon, 2010, 89). Böylece kişi kendini bilmekle, neyin kendisine ait, neyin kendisine ait olanlara ait, neyin başkasına ait olduğunu, kendi ruhunda neyin iyi neyin kötü olduğunu rahatlıkla bilebilir ve ayırabilir. Bu ayrım, yukarıda belirtilen bilme biçimlerinden, varlıkları, olayları veya durumları neden-sonuç ilişkisi içerisinde bilme biçiminin görevidir. Bu türden bir ayrıma sahip olmayan kimse devleti, şehri, toplumu yönetemediği gibi kendi hayatını da yönetip, düzenleyip yoluna koyamaz (Platon, 2010, 90-91). İbn Bâcce için de bireysel gelişme toplumsal gelişmenin önünde

ve öncelikli olduğundan toplum karşısında yalnız kalan/*mütevahhid* kimse bağlamında toplum-fert ayrımı mânen, ahlâkî, epistemolojik ve psikolojik bir anlam ihtiva eder. Onun geleneksel İslâm felsefesinden sapma ve farklılaşma yöneliminin açık örneklerinden biri olan Faal Akıl yorumu, Fârâbî-İbn Sînâ çizgisinde gelişen südüür teorisi ve bu teoride yer alan akılların sonuncusu olmaktan uzak bir anlam ifade eder. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin Platon-Fârâbî çizgisinde gelişen siyaset felsefesini fazlasıyla ütöpik bulduğu, bu çizgiden sapan ve daha gerçekçi bir çözüm arzusuyla mütevahhid birey tasarımını önerdiği ve bu hedefine de ulaşmış olduğu rahatlıkla söylenebilir (Köroğlu, 2021, 1686-87).

### Fert-Toplum İlişkisi Bağlamında Nevâbit

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinde temel referanslarından olan Fârâbî, toplumu Platon'dan hareketle *idealist* bir kavrayışla ele alır. Ona göre, erdemli toplum/*medînetu'l-fâzılâ* her bir ferdi erdemli olan topluluktur, neredeyse kusursuz bir organizasyondur. Ancak erdemli toplumda az sayıda da olsa bir kısım cahil insan bulunur. Bunlara *nevâbit*/ayrıkçı ot denir. Çeşitli kısımları ve özellikleri olmakla birlikte nevâbitin temel özelliği erdemli şehrin halkı gibi hareket edememek, bu toplulukla uyumlu olamamaktır. İnsanları bireysel ve topluluk hâlinde mutluluğa götüren rasyonel/felsefi (günümüz itibariyle bilimsel de denebilir) ilke ve kuralların hâkim olduğu erdemli şehirde, bir kısım nevâbit bu ilke ve kuralları fırsatçılık anlamında kullanır, iyiliğe kendisi bakımından, amaç olarak değil zenginliğe, şöhrete, liderliğe götüren bir araç olarak yönelir ve bu durumdan fayda sağlar. Bir başka kısmı, erdemli şehirde yaşadığı hâlde cahil şehrin halkı gibi hareket ederek kanunları kendisine göre yorumlar. Bir başka kısmınsa anlama yeteneği pek gelişmemiştir. Bu anlamda nevâbit, erdemli şehrin güncel durumunun sürdürülebilmesi veya geleceği açısından son derece tehlikeli bir gruptur, toplumu ifsat edici bir niteliğe sahiptir ve ilk başkan tarafından devamlı gözetim altında tutulup eylemleri kontrol edilmelidir. Kısaca Fârâbî'nin nevâbit yaklaşımı *olumsuz*dur. Ancak Aydın'ın ifadesiyle, Fârâbî ideal devletini kendi içinde tutarlı olduğu ölçüde teorik, statik, soğuk ve kuru bir yapıda tasarlar. Öyle ki, erdemli toplum, bu toplumu meydana getiren erdemli fertlerin her biri, yöneticiler ve nevâbit pratik karşılığı olmayan ve insan doğasını yansıtmaktan uzak kurgusal/plastik varlıklardır (Aydın, 2012, 31; Fârâbî'nin nevâbit konusundaki detaylı açıklamaları için bkz. Fârâbî, 2012, 113-118).

İbn Bâcce için de erdemli toplum, tüm işlerini akla uygun biçimde gerçekleştiren, akılsal yönelimleri nihaî iyi olarak kabul eden ve görüşlerini buna göre düzenleyen fertlerden oluşan toplumdur. Erdemli toplumun her ferdi iş ve işlemlerini aklın egemenliğinde yerine getirdiği için toplumda

örneğin *tabiplere* ihtiyaç olmaz. Bunun ötesinde erdemli toplumun temel özelliklerinden birisi, fertler arasında *sevgi/mahabbe* bağının hâkim olmasıdır (İbn Bâcce, 2022, 28; Dunlop, 1945, 75-6). İbn Haldûn'un 'belirli gruplara özgü, sınırları belli bir tür bağlılık kuvveti' olarak kullandığı *asabiyye* kavramından daha zayıf, fakat toplumun geneline yayılmış daha kapsayıcı bir birliktelik ifadesi olan *sevgi*, İbn Bâcce'ye göre toplumsal yaşamda cezalandırılması gereken, kasıtlı, yanlış veya hatalı davranışların ortaya çıkmasını önlediği için *yargaçlara* da ihtiyaç olmaz. Bu bağlamda, erdemli toplumda insan şehrin bir parçası olduğunda eylemlerinin tümünün amacı şehir olur. Toplumla ferdin amaçları ortaktır, fertlere özgü erdemsiz düşünce, yanlış görüş veya hatalı davranışların doğmasına uygun bir zemin bulunmaz (İbn Bâcce, 2022, 70; Dunlop, 1945, 77).

Bu ifadeler toplumun erdem seviyesinin bir göstegesi olarak kabul edilebildiği gibi, İbn Bâcce'nin Fârâbî'nin erdemli toplum teorisini inandırıcı bulmadığının veya onu hiçbir zaman gerçekleştirecek bir ütopya olarak gördüğünün bir göstergesi de sayılabilir. Çünkü Fârâbî'nin gözden kaçırdığı önemli bir husus şudur: Toplumsal kolektivite baskın bir etkiyle ferdi toplumun erdem seviyesine yükseltir. Böylece toplum erdemli olsa bile erdemli davranmayı beceremeyen bir kısım ferdin varlığını imkân dâhilinde gören Fârâbî'nin aksine, İbn Bâcce'ye göre teknik anlamda erdemli toplumu meydana getiren fertlerin tümü erdemli olduğundan erdemli toplumda nevâbit bulunamaz (İbn Bâcce, 2022, 32-34). Bu, Fârâbî'nin kuru ve mekanik toplum teorisine yönelik temel bir eleştiridir. İbn Bâcce'nin toplum tasarımı ise canlı, değişken, yaşamda karşılığı olan, tek arzusu erdemli bir yaşam kurmak olan insanları ifsat etmeye çabalayan, bunu başaramadığı durumlarda onları dışlayan, dolayısıyla mükemmel, ve erdemli olmaktan uzak kusurlu bir yapıdadır.

Bu anlamda İbn Bâcce için nevâbit pratik, sıcak ve olumlu bir anlama sahiptir. Arapça *nâbit* kelimesinin çoğulu olan *nevâbit*, 'ekili alanlarda kendiliğinden biten ve istenmeyen, koparılıp yok edilmesi gereken otlar' anlamına gelir (İbn Bâcce, 2022, 32), fakat İbn Bâcce felsefesinde *olumlu* bir anlama sahiptir ve filozof yaratılışı, işlerini akla uygun gerçekleştiren, felsefe, bilim, sanat ve düşünce meraklısı, erdemli bir yaşama yönelmiş seçkin bir zihindir. Nevâbit doğru görüşlü bir kimse olduğu için, her ferдинin erdemli ve doğru olduğu erdemli toplumda nevâbit bulunmaz. Ancak erdemli olmayan veya cahil toplumlarda doğru ve erdemli davrandığı için toplumla uyumlu yaşayamayan, toplumsal yerleşik kurallara uymakta güçlük çeken, topluma ayak uyduramadığı için giderek dışlanan veya kendi iradesiyle toplumdan uzaklaşıp yalnızlaşan erdemli kimseler bulunabilir ki, nevâbit ancak bunlar olabilir (İbn Bâcce, 2022, 24, 28, 30-32).

Kendisi gibi düşünüp kendisiyle uyumlu olmayan ve açıkça erdemsiz/kötü/ahlâksız bir toplumda yaşamak zorunda kalmak, nevâbit için varoluşsal bir problemdir. Peki, böylesi bir toplumda akılsal yaşamak, felsefeyle, düşünsel faaliyetlerle uğraşmak, *mutlu olmak* mümkün müdür? Bu soru nevâbiti, önüne çıkan iki yoldan birini tercih etmek zorunluluğuyla başbaşa bırakır. Ya toplumla uyumlu bir yaşamı seçip akıl, düşünce, felsefe ve mutluluk yolundan sapacaktır. Böyle bir durum filozof yaratılışlı bir kimse için ölümle eşdeğerde sayılabilir. Ya da toplumdan ayrı, izole, bireysel, kendine özgü bir yaşam kuracaktır ki, bu da iki şekilde olabilir. İlki ve en doğrusu kendisi gibi erdemli fertlerden müteşekkil bir topluma göçerek geçmiş yaşamını geride bırakmaktır. İkinci olaraksa ait olduğu toplumda kendine özgü bir yaşam düzeni kurup toplumla ilişkilerini en aza indirerek erdemli bir yönetimin gelmesini beklemektir (İbn Bâcce, 2022, 34). Bu noktada nevâbite ilişkin ortaya çıkan iki zıt anlamdan ilki, toplumdan bireye yönelmiş bir dışlanmayı, ikincisi ise bireyin topluma karşı eylemsel/*protest* duruşunu ifade eder.

Nevâbitin erdemsiz bir toplumda yaşamasının güçlüğü ortadadır, ancak toplumdan tamamen izole bir yaşam düzeni benimsemektense, bireysel özyönetim önerisinin insanın toplumsallığı düşüncesinin oluşturduğu sınırlar içerisinde yer alması öncelikli yaklaşım olmalıdır (Turan ve Turan, 2022, 182). Toplumdan fiziken uzaklaşmak veya uzlete çekilmek fikri, yalnızca bireysel nefsin gelişimi ve toplumun zararlarından uzak kalmanın giderek güçleştiği zorunlu durumlar için geçerlidir. Bu itibarla mütevahhid öncelikle toplumdan el etek çekip dost ve arkadaşlarıyla ilişkilerini en aza indirmelidir. Bunlar arasında yer alan kimselerden hem cismanîliği hem de ruhanîliği önceleyenlerle görüşmeyi kesmeli, uzleti boyunca sadece ilim ehli kimselerle arkadaşlık etmelidir. Bu görüşmeleri de asgarî seviyede tutmaya gayret etmelidir. Eğer bu yöntem de işe yaramazsa, çoğunluğu kendisi gibi ilim ve felsefe meraklısı kimselerden oluşan bir başka topluma göç etmelidir. İbn Bâcce'nin Sarakusta ve Gırnata gibi Endülüs şehirlerinde yaşayamadığı için Mağrib'e göçmesi ve doğup büyüdüğü toplumda görmediği itibar ve iltifatı buralarda görmesi, *göç* seçeneğinin kendi yaşamından alınmış bir örneği gibidir. Bu türden bir göç imkânı bulamayan kimselerinse, toplumdan zihnen ve fiziken izole bir yaşam alanı kurması ve toplumun içinde kalarak fakat onunla ilişkisiz bir yaşam sürmesi önerilir. Bu da düşünsel yalnızlığın bir uzantısı olarak doğan ve bilinçli bir toplumsal yalnızlığa dönüşen süresiz bir tür inziva olarak anlaşılabilir. Toplumda bu türden bir yönelime sahip fert sayısı birden çok olabilir, onlar birbirlerini bilir ve tanırlar. Benzer görüşler etrafında toplandıkları için bir kalabalık da ifade edebilirler ancak tek başına nevâbitlerden oluşmuş bir toplum yoktur. İnsan doğası gereği toplumsal/*medenî* bir varlık olduğundan toplumdan tümüyle uzaklaşmak ve insanlarla

ilişkiyi tümüyle kesmek doğru değildir. Ancak kendinde iyi olan toplumsallık ilkesi, bazı durumlarda geçici olarak iptal edilebilir. Bu durum, gıdaların vücut için yararlı, zehirlerince zararlı olmasına benzer. Bazı hastalık durumlarında geçici bir müddet için vücuda zarar veren gıdalar kesilir, zehirlerse ilaç olarak kullanılır (İbn Bâcce, 2022, 134. Toplumun zararlı etkilerinden uzaklaşp kendince bir yaşam düzeni kumak hayalinin birkaç kişiye değil genişçe bir gruba uygulandığı M. Night Shyamalan'ın *The Village* (2004) filmi bu gözle izlenmeye değer.

Bu yalnız yaşam, toplumun değişip düzeldiği, erdemin hâkim olduğu ve nevâbitlik durumun kendiliğinden ortadan kalktığı güne kadar sürecektir. Bu anlamda nevâbit, bireysel yönetim düzenini o büyük günün gelmesi ihtimalini hesaplayarak yürütür. Bu hesaplama topluma karşı isyan, eylemsel bir karşı duruş veya sivil itaatsizlik türünden bir yönelim değil, içe dönük umutlu bir bekleyiş içerir (M. Uyanık'ın sivil itaatsizlik bağlamındaki yorumları için bkz. Uyanık, 2022, 164 vd.). Ancak toplumların değişip dönüşmesinin pek de kolay olmadığı düşünülüğünde, İbn Bâcce'nin sabır gerektiren bu beklentisini gerçekten kuvvetli ifadelerle dile getirmesi çok dikkat çekicidir (İbn Bâcce, 2022, 34).

### **Rasim Özdenören ve *Gül Yetiştiren Adam***

1940 Kahramanmaraş doğumlu olan Rasim Özdenören, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi ve aynı üniversitenin Gazetecilik Enstitüsünü bitirdikten sonra, Devlet Planlama Teşkilatında çalışmaya başlamış ve 1970 yılında araştırma ve eğitim amacıyla iki yıllığına ABD'ye gitmiştir. Yurda dönmesinin ardından 1975'te Kültür Bakanlığında bakanlık müsteşarlığı ve müfettişlik görevlerinde bulunmuş, 1978'de devlet memurluğundan istifa etse de, bir süre sonra geri dönmüş ve genel sekreterlik görevini yürüttüğü DPT'den 2005'te emekli olmuştur. 2015 yılında Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülüne, 2016'da ise Necip Fazıl Kısakürek Saygı Ödülüne lâyık görülen Özdenören, 2022 yılında vefat etmiştir. Lise yıllarından beri birarada olduğu Cahit Zarifoğlu, Âdil Erdem Bayazıt, Mehmet Âkif İnan, Nuri Pakdil ve ikiz kardeşi Alaeddin Özdenören'le birlikte çeşitli dergilerin yayınında aktif görev almıştır. Bunların en ünlüsü kuşkusuz *Mâverâ Dergisi*'dir. Yazın hayatı üzerinde Sezai Karakoç'un önemli bir etkisi olan, son dönem Türk öykücülüğü ve deneme yazarlığının önde gelen ismi Rasim Özdenören, tek romanı olan *Gül Yetiştiren Adam*'da, Modern yaşam ile geleneksel yaşam arasında oluşan gerilimi, kültür karmaşasını ve kimlik bunalımını ele alır. Bir birine paralel ilerleyen iki öyküden birinde 1970'li yıllarda ABD'de yaşayan Modern yaşam kalıplarını benimsemiş bir grup arkadaşı arasında kendisini sıkışmış hisseden, kimliğinden uzaklaşmaya



zorlanan ve bunu korumaya kararlı birinci tekil şahıs veya anlatıcı üzerinden, Modernlik eleştirileri ve geleneksel yaşama olan özlemini dile getirir. Diğer öyküde ise Batılılaşma hareketinin önerdiği yeni yaşam biçiminin yerleşik/geleneksel yaşama uyumsuzluğunun ve yarattığı kültür karmaşasının giderek kimlik bunalımına ve varoluşsal bir probleme evrildiği dönemde, *gül yetiştiren adam*, toplumsal değişmelerde yer almamak, etrafında olup bitmekte olan şeyleri kendince ve sessizce protesto etmek ve tam olarak ne olduğunu bilemediği bir şeyi beklemek üzere, bir daha çıkmamak üzere evine kapanmıştır. Kahramanmaraş'ta 1930'lu yılların başında aldığı kararını elli yıldır yürüten gül yetiştiren adam, 1970'lerin sonuna gelindiği hâlde kendi zamanı durmuş gibi, içe dönük yaşamayı, okumak, öğrenmek, düşünmek ve ibadet etmek dışında güncel bir meşgale olarak bahçesinde gül yetiştirmeyi seçmiştir. Dış dünya ile teması, arada bir ziyaretine gelen çocukları, torunları ve onlar dışında kendisine gül tohumları getiren ve yetiştirdiği gülleri alan kimselerden ibarettir.

*Gül Yetiştiren Adam* romanına genel itibariyle karamsar, kötümser, yalnız ve umutsuz bir hava hâkimdir. Şehir, yıkıntı ve harabelerden ibarettir, çok katlı modern binalar kadvralar gibi görünmektedir. Eski şehre hâkim, yaşayan, nefes alan dar *toprak* sokakların aksine yeni şehir toprağı bastıran, örten, yok eden *asfaltın* hâkimiyetini haykırmaktadır. Toprak ve asfalt, eski ve yeni şehrin, bu şehirlerin kültürel yaşam kodlarının ve geleneksel ile modernin zıtlığını/çatışmasını işaret etmek üzere seçilmiş sembollerdir (Özdenören, 2016, 5, 6). Bir anlamda kentin yükselişi kırın yıkılışı ve yok oluşu demektir (Özdenören, 2016, 18). Kırdan kente doğru ilerleyen yapısal, kültürel, kurumsal vs. değişimler toplumun özüne dairdir. Topluların değişmeden kalması, dönüşüme veya dışsal etkilere direnmesi elbette düşünülemez. Kaldı ki bu değişimlerin olumlu veya olumsuz sonuçlarını önceden kestirmek de kolay değildir. Buna karşın gül yetiştiren adam, bu toplumsal hakikati bilmeyen veya kabul etmeyen/edemeyen bir tavır içindedir.

Onun gözünden Modern Batılı yaşam biçimi, geleneksel yerleşik hayatı bastırıp zamanla yok ettiği için ortaya olumsuz bir sosyal değişim çıkmıştır. Öyle ki yılın her ayını, her mevsimini kollektif bir faaliyete adanmış, ekin ekme/kaldırmak, bağ bozumunun ardından şire, pestil, sirke, pekmez yapmak, kış hazırlıkları bitince de yaz günlerinde yorulan bedenleri dinlenirken zihinlerini temizlemek/tazelemek için uzun kış gecelerini yine bir arada masal/hikâye anlatarak geçirmek üzerine kurulu, toplumsal birlikteliğin/*asabiyye* etkin olduğu geleneksel yaşamın tersine, modern yaşama yalnızlık ve bencillik hâkimdir. Çünkü zaman içinde insanlarla birlikte şehrin de *ahlâkı* değişmiştir (Özdenören, 2016, 6, 24, 90, 103). Özdenören eleştiri türündeki eserlerini genel anlamda modern toplum eleştirisi üzerine kurar. Bu, onun bir yazın

türü olarak benimsediği İslâmî edebiyattan, İslâm sanatı ve estetiğini etraflı bir kuram olarak kabul etmesinden ve topluma yönelik eleştirel bakışını buna göre şekillendirmesinden kaynaklanmaktadır (Özger, 2019, 408). Kendisine zemin olarak İslâmî bakış ve düşünüş biçimini belirlemesi, T.S. Eliot'un *eserin nesnel karşılığı* kavramına dayanan ve *öznel karşılık* olarak adlandırdığı eleştiri kuramının pratik bir uzantısıdır. Bir yazar ve eleştirmen olarak ele aldığı her konuyu bu minval üzere değerlendirir. Böylece Özdenören'e göre, İslâm doktrin ve geleneği zemininde duran bir düşünür için zamanın sorunlarıyla baş etmenin yegâne yolu Müslümanca bir düşünüş, görüş ve yaşayış geliştirmektir (Özger, 2019, 411-12). Gül yetiştiren adamın yaptığı da tam olarak budur. Ancak toplumsal değişimin hangi tarafında bulunursa bulunsun, Özdenören'in gözünde hiçbir karakter kahramanlaşmaz. Onun için her biri kültür şokuna maruz kalmış, yabancılaşmış ve kendi varoluşsal problemlerinden kaynaklanan yaşam mücadelesine gömülmüş sıradan insanlardır (Şahin ve Göküş, 2022, 857). *Gül Yetiştiren Adam*'da Modernleşme taraftarı olan Sitare ve arkadaşları da toplumda birliktelik duygusu ve genel geçer ahlâk ilkelerinin giderek kaybolmasından kendilerince olumsuz şekilde etkilenmektedirler. Sitare'nin, içine düştüğü yalnızlık ve güvensizlik hâlinde kurtulabileceği bir sığınak bulamayıp sonunda intihar etmesi, bu durumun göstergesidir.

Bu açıdan eleştiriye çok açık modern yaşam alışkanlıklarını benimsemiş anlatıcı ile yakın arkadaş çevresi de, aslında sürekli birarada olmayı arzu eden, bunun için davetler, piknikler, seyahatler düzenleyen, kumar oynamak, dans etmek, havuz partisi vs. gibi etkinlikler planlayan bir gruptur. Ancak onların bu *yakınlığı* ve benimsedikleri yaşam alışkanlıkları, anlatıcıya sıcak ve samimi değil iğreti, uyumsuz, yapay ve çocuksu gelmektedir (Özdenören, 2016, 43, 56, 113). Neden özlediği açıkça bilinmeyen ancak giderek daha çok özlemekte olduğu gözlenen geleneksel toplumsal birliktelik anlatıcı için daha sahici, içten ve samimidir. Böyle düşünmesinde ve arkadaş grubuna kendisini ait hissetmemesinde silik bir dindarlık ve gelenekselcilik içeren geçmişinin, onların Batılı veya modern hayatlarıyla uyumsuzluğunun da etkisi olabilir. Fakat görünür etken eşlere karşı sadakatsizliğe, aldatmaya ve grup üyeleri arasında süregiden tensel hazza dayalı bayağı ilişki ağdır (Özdenören, 2016, 21, 40, 43, 54, 77).

İkili ilişkilerdeki yozlaşma, toplumsal yozlaşmanın bir temsili gibidir ve bu sosyal ayırım, kendi içinde epistemik bir ayrılık da yaratır. Örneğin diğerleri için yaşamaya adanmış bir müddet olan zaman, anlatıcı için ölüme doğru bir tükeniş yolculuğudur. Bu anlamda arkadaş grubunun yaşam pratiklerini ölümü akla getirmeden daima yaşamak veya *hazcı/hedonist* yaklaşım, anlatıcının yaşamını ise ölüm ve ahiret teması belirlemektedir. Ona

göre şehirli yaşam yalnızca hırs, hız, oyalanmak, sahip olmak ve tüketmek üzerine kurulu *şıkıcı* bir deneyimden ibarettir. Gürültünün, maddenin ve sonrasızlığın etkisinde ortaya çıkan tüm yapıp etmeler, önceki günlerin ve başkalarının yapıp ettikleriyle bir *aynılık* içindedir (Özdenören, 2016, 12, 56, 59). Böylece Özdenören, belirgin olmayan zaman ve mekân betimlemelerini, yalnızca düşünsel bir düzlem kurmak üzere başvurduğu kavramlarını vurgulamak üzere kullanır. Bu anlamda Sitare'nin yaşamında kronolojik bir olaylar silsilesi gözlenirse de gül yetiştiren adamın anlatıldığı bölümlerde zamansal bir dizge gözlenmez. Ayrıca bir cephesinde gül yetiştiren adamın, diğer cephesinde Sitare'nin bulunduğu ve buldukları düşünsel cephenin en temel karakteristik özellikleriyle donatılmış oldukları bu zamansızlık ve mekânsızlık düzleminde, bu iki baskın karakter dışındakiler detaysız ve silik bir görüntü arz ederler. Elbette Doğu-Batı, geleneksel-modern çatışmasının sembol mekânları olarak Kahramanmaraş ve Las Vegas; zaman olarak da Cumhuriyetin ilk elli yılı ile yetmişli yılların sonu seçilmiştir ancak zamanlar ve mekânlar kendi öz anlamlarının uzağında yalnızca kavramsal bir anlam taşımaktadırlar (Şahin ve Göküş, 2022, 859, 61).

Roman, aynı zamanda anlatıcının içsel yolculuğunu anlatan bir süreç olarak ve diğerlerinde şikâyet ettiği eylemlerin bir kısmına yaşamının erken dönemlerinde kendisinin de katılmış olmasına, kumara ilgi duymasa da Sitare ve Marya arasında gidip gelen yakın ilişki sarmalında, uygunsuz bulduğu aldatma eylemlerinde rol almasına ve kısaca kendisine ve geçmişine yönelik bir eleştiri barındırdığı da düşünülebilir (Özdenören, 2016, 51, 54, 63, 81). Evine çekilip Batılı/modern/şehirli yaşamı sessizce protesto eden gül yetiştiren adamsa, modern çağ insanlarıyla kendisi arasında özsel bir farklılık görür (Karamsarlık, yalnızlık, temel eleştiriler ve meselenin serimi için bkz. Özdenören, 2016, 1-12). Toplumu bozan, insanı bunaltan, sığ ve tekdüze modern şehir yaşamından uzaklaşarak kendi başına kalmaya karar veren gül yetiştiren adamın bu kararı almasında, *hiçbir şey yapmamanın da bir eylem olduğu* düşüncesi belirleyici olmuştur. Toplumla arasına hem entelektüel hem fiziksel bir engel/bariyer koyup, kendine özgü ev hayatına çekilmek, ona göre olumsuz gidişata karşı bir tür *protesto ve direniş*dir. Kırk yıl boyunca evden çıkmayarak kendince protesto ettiği toplumsal düzeni, evden çıkmak veya insanların arasına karışarak meşrulaştırmak istememiştir. Kaldı ki genç-orta yaş döneminde başladığı sessiz protestosunun zamanla toplum tarafından da fark edildiğini ve yaşlılığına değin uzun bir süre sürdürmesine saygı duyulduğunu duymuştur (Özdenören, 2016, 13). Şahin & Göküş gül yetiştiren adamın eyleminin pasif bir direniş veya başkaldırı olduğu kanaatindedir. Benzer bir yaklaşımı Uyanık mütevahhid için ileri sürer. Ancak toplumun kısa süreliğine fark edip önemsiz bulduğu, olumlu veya

olumsuz hiçbir biçimde etkilenmediği, kişinin kendi kendine gerçekleştirdiği ve yalnızca kendisinin haberdâr olduğu bir eylemin, gerçek anlamda bir direniş olup olmadığı tartışmaya açıktır. Arkadaşları siyasal bir eylemin sonucunda idam edilmişken, kendisi bu türden bir eylemi göze alamayan ve evine kapanıp gül yetiştirmekle meşgul olmaya başlayan ana karakterin bu tavrı toplumsal olmaktan uzak olduğu için direniş veya başkaldırı olarak adlandırılmaz. Yazar da zaten eylemini protesto olarak değil, korkakça bir tavır olarak değerlendirir (Şahin ve Göküş, 2022, 862; Uyanık, 2022, 164; Özdenören, 2016, 32).

Toplumun bu sessiz protestoya saygı duymasının sebeplerinden biri ve belki en önemlisi, bu eylemin bir sonucu hedeflediğini düşünmesidir. Gerçi, gerçekleşmesi beklenen o *önemli gelişme* gecikmiş veya bir türlü gerçekleşmemiş, böylece direniş uzun yıllara yayılmıştır. Ancak toplumun ilgisini çeken ve saygısını uyandıran şey, ne olduğu bilinmeyen bir gelişmenin veya sonucun ısrarla ve tutarlılıkla beklenmesi olmuştur. Beklenen gelişme ortaya çıktığında belki toplum üzerinde meydana gelmesi arzu edilen etki de gün yüzüne çıkacaktır. Ancak meselenin uzaması, zamanın geçmeye ve insanların toplumla birlikte değişmeye devam etmesi, yalnız toplumun ilgisinin azalıp kaybolmasına değil gül yetiştiren adamın da bu durumu geç kalmış bir sorgulamaya mevzu-ı bahs etmesine neden olmuştur (Özdenören, 2016, 37-39). Zorlu bir hastalık sürecinden geçmekte olan Çarlı karakteri de belirsiz bir bekleme edimini yürütmektedir. İlk ağızda sağlığına yeniden kavuşmayı/sağalmayı beklediği düşünülürse, bu bekleyiş kişisel bir nitelik arz eder (Özdenören, 2016, 16, 17). Ancak söz konusu olan, sağalmanın mümkün olmadığı bir durumda acılarından kurtulmanın son çaresi olarak ölümü özlemek, arzu etmek ve beklemekse, Çarlı ile ömrünün son demlerindeki gül yetiştiren adam arasında duygusal ve beklentisel bir ortaklık kurulur. Bu iki karakter arasındaki; acı, hüznün ve ümitsizlik dolu bir yaşamı sürdürürken ölümü beklemek ortaklığı, romanın geneline hâkim karamsarlık atmosferini de desteklemektedir. Gül yetiştiren adam aslında neyi beklediğini bilmeden, bir hedef veya bir sonuç ümit etmeksizin sadece beklediğini fark ettiğinde hem yaşlanmış ve bir takım kayıpları telafi etme fırsatını elinden kaçırmış olduğunu fark eder, hem de hayatında ilk defa olarak eylemini sorgulamaya başlar. Böylece başlangıçta evine çekilerek toplumu protesto ve istemediği düzene karşı direniş olarak giriştiği eylem, şimdi gözüne beklemenin sonuç vermeyeceği, faydasızlığa mahkûm edilmiş bir ömür gibi görünmeye başlar (Özdenören, 2016, 37, 39). Bu bağlamda gerek mütevahhid gerekse gül yetiştiren adam, toplumdan uzaklaşıp kendileriyle başbaşa kalmak, eksiklerini gidermek, okumak, öğrenmek, kendini keşfetmeye devam etmek bakımlarından ortak olsalar da,

mütevahhid geleceğinden emin olduğu bir günü bekleyip ona hazırlanırken; gül yetiştiren adam bu türden bir ümidin olmadığı uzun bir beklemenin sonunda toplumsal gerçeklikle yüzyüze kaldığında yaşadığı şaşkınlık ve hayal kırıklığı tutuklanmakla son bulur. Onca sene uğrunda savaştığı şeylerin yok olduğunu görmekten kaynaklanan bu hayal kırıklığının asıl sebebi, ortada gerçek bir savaşın olmayışıdır. Çünkü uğrunda savaş verdiği şeylerin kaybolmaması için toplum nezdinde gerçek bir girişimde bulunmamıştır. Sessiz eylemine toplumca saygı duyulduğunu düşünür ancak toplumun değişken ve unutkan bir yapı arz ettiğini kavradığında artık çok geç olmuştur. Kaldı ki kendisi gibi eve kapanıp sessiz bir protestoya girişmiş birkaç kişi daha vardır. Bu kimselerin toplum nezdinde bir saygı uyandırmaktan çok, sağda solda gül yetiştirmekle iktifa eden, sosyal yaşamdan el etek çekmiş ve neyi niçin yaptığı belli olmayan birkaç *zararsız deli* olarak adlandırıldığını öğrenmiştir. Başka deyişle, kendisi için saygıya değer bir girişim olan eylemi toplumca anlaşılabilir görülmemekte, bir tek yetiştirdiği güller takdir edilmekte ve üzerinde uzun uzadıya durulmaya değmez olduğundan arada bir kısaca değinilip geçilmektedir. Bu durumun ayırımına varmak ve kendisinin de toplum nezdinde böylesi bir yere sahip olduğunu anlamak, gül yetiştiren adam için oldukça sarsıcı olmuştur (Özdenören, 2016, 71, 108).

Özdenören'in de dâhil olduğu yazar/düşünür kuşağı, hem Türk modernleşmesinin doğuşuna ve gelişip yerleşmesine, hem de Batı kaynaklı sert bir modernizm eleştirisine ve postmodern yaklaşımın yükselişine tanıklık etmiştir. Bu sancılı sürecin önemli bir bölümünü meydana getiren ve bu neslin temel düşünce kaynağı olan *modern dünyada Müslüman olmayı/kalmayı* konu alan sorgulama çabası, yerleşik yaşam alışkanlıklarının hızla değişmesi, geleneksel toplum yapısının tahrip olmasının ortaya çıkardığı umutsuzluk, yaygın bir karamsarlık, eleştirdikleri modern düşünceden ve yaşam biçiminden alabildiğine yararlanmaktan kaynaklanan çelişik durum vs. dolayısıyla sekteye uğramıştır. Bunun üzerine bir de Batılı düşünsel gündem ile Türkiye'deki entelektüel gündemin tam anlamıyla senkronize olamaması, Türk aydınınının zamansızlık ve bağlamsızlık problemini giderek büyütmüş ve ortaya kendi gündemini belirleyememe sorununu çıkarmıştır. Henüz Modern dünyada Müslüman olmanın güçlüklerini aşip bu amacın sınırlarını belirleyemeden, yeni bir durum olarak *postmodern dünyada Müslüman olmanın* sınır problemleriyle yüzleşmek zorunda kalmak, 21. yüzyıl başı itibariyle zamansızlık ve bağlamsızlık sorunun daha da içinden çıkılmaz bir hâle getirmiş görünüyor (Çağan, 2012, 178).

Böylece gül yetiştiren adam, 'acaba modern düşünce ve yaşama tarzının tahripkâr etkilerinden uzak kalınabilir mi, bunun için en etkili ne yapılabilir veya toplumdaki uzaklaşıp en güvenli yer olan eve sığınmak, istenen türden

bir sonuca ulaşmayı sağlar mı yoksa sürecin herhangi bir noktasında yeni bir eylemsel tavır alma ihtiyacı doğar mı? gibi sorulardan doğan varsayımsal bir sorgulamayı temsil etmeye başlar. Umutsuzluğun ve bir ihtimal geç kalınmış şeyleri kısmen de olsa telafi edebilmenin ümidi, gül yetiştiren adamı evinden çıkmaya, yeniden insan içine karışmaya ve toplumu ve dünyayı değiştirme mücadelesine, fakat bu sefer toplum içinde devam etmeye yöneltir. Böylece protesto amacıyla kapandığı evinden elli yıl sonra dışarı çıkar ve mücadelesine camiden çıkan insanlara elli yıllık birikiminin yardımıyla hitap ederek en başından başlar. Aldığı ilk tepkiler hem olumlu ve ümit vericidir, hem de evde geçen zamanın beyhudeliğini bir daha ve acı bir şekilde hatırlatmaktadır. Ancak 'toplumu kin ve nefrete teşvik etmek' suçlamasıyla tutuklanmak, bu ümitvâr başlangıcın realist sonunu oluşturur (Özdenören, 2016, 125, 131-134).

Benzer bir bekleyiş, adalet arayışı, boşluk hissi ve savrulma, romanın ana karakterlerinden ve modern yaşamın sembolü Sitare'de de gözlenmektedir. Ancak Sitare, kocası Çarlı'den farklı olarak beklediğinin ne olduğunu ayırmasına henüz varmış değildir. İçini dolduran boşluk hissinden kurtulmak için başvurduğu eğlence faaliyetleri, tersine bu hissini daha da artırmaktadır. Hem eşini sevdiğini tekrarlaması hem onu aldatması, hem onunla severek evlendiğini söylemesi hem de onu kendisine muhtaç bırakması, yaşadığı zihinsel ve duygusal karmaşanın izlerini taşımaktadır (Özdenören, 2016, 45). Grubunu maddî-manevî baskı ve kontrol altında tutma çabasının altında, kendine, arkadaşlarına ve giderek tüm insanlığa karşı duyduğu güvensizlik hissi yatmaktadır. Güçlüklerle dolu bir geçmişten geldiği anlaşılmaktadır. Aldatıla aldatıla aldatmayı öğrenmiş, insanlara duyduğu güvensizlikse onu içinden çıkılmaz bir yalnızlığa ve bencilce bir yaşama sürüklemiştir (Özdenören, 2016, 47, 53, 56). Ruhunu kaplayan umutsuzluktan bu yeni mücadelenin heyecanı ve azmiyle kurtulan gül yetiştiren adamın aksine, Sitare bu türden bir hedef veya kurtuluş ümidi göremediği için ve ruhuna arız olan ağır bunalımın/depresyonun etkisiyle intihar eder (Özdenören, 2016, 142).

### Değerlendirme

Çalışmada ele alınan her iki eser de kurgusal olduğu hâlde, *Tedbîru'l-Mütevahhid* felsefi/kavramsal altyapı üzerine pratik bir öneri inşa ederken, *Gül Yetiştiren Adam* yakın tarihimizde yaşanan siyasal değişimleri merkeze alarak gündelik olay ve durumlara çok yakın bir olay örgüsü oluşturmuştur. Yine her iki eserde de yazarların öz yaşamlarından bir takım örnek durumların bulunması akla yatkın gelmektedir. Her ikisinin de yüksek devlet görevlerinde bulunmuş olmaları bu bakımdan önemlidir. Eserlerin bu boyutlarını tespit etmek oldukça güç olsa da, İbn Bâcce'nin karşı karşıya kaldığı toplumsal sorunlardan dolayı yaşadığı iki farklı hapis süreci, yaşadığı şehri terk etmek



mecburiyeti ve nihayet siyasal entrikalar sonucunda öldürülmüş olduğu şüphesi, hem mütevahhidin toplumsal problemlere karşı düzenini hatırlatır, hem de Özdenören'le karşılaştırılamayacak düzeyde sıkıntılar yaşadığını gösterir. Özdenören'in bu türden bir hapis veya göç/uzlet tecrübesi yaşamadığı bilinmektedir ancak onun da Cumhuriyet dönemi önde gelen İslâmcı/Müslüman yazar kimliği ile toplumsal sıkıntı ve çalkantıları ruhunda ve derinden hissettiğine şüphe yoktur. Başka deyişle o da yakın çevresinde ve genel olarak toplumda meydana gelmekte olan olayların yakın tanığı olarak, bir toplum ve kültür filozofu hassasiyetinde incelemeler, analizler yapmış ve kavramlar üretmiştir. Hatta bu romanda yer alan Kahramanmaraş ve ABD ile ilgili kısımların, eğitim, araştırma ve görev dolayısıyla buralarda bulunduğu dönemlerde edindiği tecrübelerine dayandığı rahatlıkla söylenebilir.

Her iki metin de yazarların felsefî düşüncelerini ve toplumsal eleştirilerini ihtiva eden veya bu düşüncelerini dile getirmek üzere kurgulanmış birer araç konumundadır. İbn Bâcce bilgi teorisi, siyaset/toplum felsefesi ve psikolojisini felsefe temelinde kurgusal bir havada; Özdenören ise toplum/kültür felsefesi kavramları ile Türk modernleşmesine yönelik eleştirilerini roman formu içerisinde kaydetmiştir. Bununla birlikte her ne kadar İbn Bâcce daha aktif bir siyasal yaşam sürmüştü de, her ikisi de topluma veya yerleşik düzene karşı mücadelelerini eleştirel, düşünsel ve entelektüel bir zeminde yürütmüşlerdir. Hele hele Özdenören'in bu tavrını 70'li yılların çalkantılı ortamında da sürdürmüş ve siyasal çatışmalara etkin biçimde katılmamış olması kayda değerdir.

*Tebdürrü'l-Mütevahhid*, teknik ve felsefî bir metin olması hasebiyle belirgin ve edebî bir renge sahip değildir. Fakat *Gül Yetiştiren Adam*, ihtiva ettiği eleştirel düşünceleri yansıtan bir karamsarlık havasına sahiptir. Her iki düşünürün de uyumsuzluk içinde bulunduğu ve uzaklaşmak istediği toplum *şehirli* toplumdur. İbn Bâcce nefis ve bilgi teorisinde olduğu gibi toplum felsefesinde de Fârâbî'yi temel alır ancak ondan farklı sonuçlara varır. Fârâbî gibi toplumları erdemli-erdemsiz olarak iki gruba ayırır, erdemli toplumda birlik ve uyum, erdemsiz toplumda ise ayrılık ve kargaşa olduğunu vurgular (İbn Bâcce, 2014, 419-20). Toplum-fert arasındaki uyumsuzluk şehirli cahil toplumla burada yaşamak zorunda olan erdemli kimse arasında neşet eder. Realist ve pesimist bir çerçeveye oturan bu uyumsuzluk, idealist bir tutum benimseyen Platon ve Fârâbî'nin yaklaşımından farklıdır. *Gül Yetiştiren Adam* da, olumsuz bir değişim içindeki şehirli/şehirli toplumla değişime karşı duran fert arasındaki uyumsuzluk ve gerilimi yüksek edebî bir görüntü ile verir. Dolayısıyla iki metin arasında sosyal, düşünsel ve duygusal açılardan da ortak yönler mevcuttur.

İbn Bâcce erdemsiz toplumu irrasyonel yaşam alışkanlıkları, felsefeye, düşünsel faaliyetlere ve rasyoneliteye uzak oluşu bakımından eleştirirken,

Özdenören ahlâkın, dindarlığın, kültür ve tarihin kaybolmasından, kimliklerin silikleşmesinden, yozlaşmadan, hedefsiz, sığ, günü birlik ve tekdüze yaşamdan şikâyet etmektedir. Böylece her iki düşünür de toplumda eksik olarak gördükleri hususları sembol karakterlerinde tamamlama yolunu seçerler. Her iki toplumda da *birey* yalnızlaşmaktadır. İbn Bâcce'nin mütevahhidi rasyonel ve felsefi derinleşmeye yönelirken, Özdenören'in gül yetiştiren adamı yoğun ibadet, okuma ve tefekkür içeren bir yaşama yönelir. Bu itibarla iki düşünür arasında, toplumun zararlı ve tahrip edici etkilerine karşı giriştikleri eylemlerinin ortaya çıkış sebebi ve eylemi sürdürme biçimleri bakımından bir benzerlik; eylemlerinin içeriği bakımındansa bir farklılık olduğu söylenebilir. İbn Bâcce'nin mütevahhidi eylem öncesi bir niyeti temsil ederken, Özdenören'in gül yetiştiren adamı eylemin gerçekleştiği reel/fiilî durumu ifade eder. Ayrıca giriştikleri eylemlerinin toplumun zararlarını elimine etmeye yardımcı olduğu fakat yalnızlaşmanın önüne geçmeyip daha da derinleştirdiği söylenebilir. Yazarların özyaşamsal tecrübeleri bakımındansa, İbn Bâcce'nin yaşadığı bâdirelerden hareketle toplum karşısında yalnızlaşp marjinalize olduğu, fakat Özdenören'in bu türden bir tecrübeyi yalnızca düşünsel seviyede deneyimlediği rahatlıkla söylenebilir.

İki düşünürün de metinlerinin odak noktasına yerleştirdikleri ve tepkisel/protest eylemin bir yöntemi olarak *beklemek* olgusu, ana karakterlerin ortak noktasını oluşturur. Beklemek, kendinde bir fiil olarak protesto veya direniş içermez, bunun olabilmesi için nihaî ve somut bir sonuca yönelmesi gerekir. Buna karşın ikisi arasında eylemin hedef beklentisi veya sonucu açısından önemli bir fark bulunmaktadır. Yakın çevresinde yaşanan toplumsal hareketlere bir eleştiri olarak evine kapanan ve toplum içine çıkmayı reddeden gül yetiştiren adam, başlangıçta aldığı kararın radikalliğinden ve haklılığından şüphe etmez. Öyle ki eve kapanıp tam olarak neyi olduğu belli olmayan beklemeyi yücelten düşünceler geliştirir. Çünkü ona göre beklemek, eylemin tüm anlamını kendinde barındıran bir fiil ve bir kavramdır, hiçbir şekilde boşuna, sebepsiz ve yersiz değildir. Beklenen mutlaka gelecektir. Peki beklenen nedir ve tam olarak ne olduğu bilinmeyen bu *şey* geldiğinde/gerçekleştiğinde, gelip gelmediği nasıl bilinebilir? Bu sorunun yanıtlanması gerektiğini fark etmesinden sonra gül yetiştiren adamın yalnızlığının giderek arttığı görülür. Öncelikle kendisinin de muzdarip olduğu toplumsal problemlere yönelik toplum içinde hareket eden, sözünü insanlara karşı söyleyen, protesto veya eleştiri zemini olarak toplumun kendisini baz alan arkadaşları, zor zamanlardan geçmiş, savaşmış hatta ölmüşlerdir. Ancak o, evine çekilmeyi, gül yetiştirmeyi ve protestosunu sessizce sürdürmeyi tercih etmiştir. Peki bu tercihi korkaklık olarak adlandırılabilir mi? Daha güç bir mücadeleye girişmeye cesaret edemediği için bu yolu seçmiş

olabilir mi? Bu sorular/düşünceler, onu daha önce yürekli bir protesto diye adlandırdığı eylemi hakkında şüpheye sürüklemiştir. Eylemi onun için artık bir protesto perdesinin ardına gizlenmiş gülünç korkulardan ve kendi kendini aldatmaktan ibarettir. Başlangıçta benimsediği iyimser idealizmi son bulup bu ve benzeri soruların korkunç ağırlığıyla karşı karşıya kaldığında, vardığı sonuç bir karamsarlık ifadesidir: Onca zaman boyunca aslında hiçbir şey beklememiş, belki bir şeylerin kendiliğinden değişmesini ummuş ama hiçbir şeyi değiştirmeyi düşünmemiştir. Gül yetiştiren adam, sonuçlarına yönelik neredeyse hiçbir beklenti hesabı yapmaksızın eylemine başlamış ve sürdürmüştür. Yıllar süren bu tercihinin olası sonuçlarını veya eylemi ne için yaptığını ilişkin realist beklentilerini sorgulamayı düşünmemiş, bir anlamda toplumdan uzak olmanın verdiği huzuru yeterli bulup yaşamını böylece sürdürmüş görünmektedir. Bu türden bir yönelim veya yaşam tercihi elbette eleştiriye açık değildir. Kaldı ki bu türden yaşam alışkanlıklarını benimsemiş kimselere günümüzde de rastlanmaktadır. Ancak ömrünün çok uzun bir bölümünü harcadığı eyleminin doğurmasını beklediği sonuçları sorgulamaya başlaması, kendisi gibi okuyucunun da aklına bu eylemin bir sebepsizlik, harcanmışlık, boşunalık veya faydasızlık ifade ettiği düşüncesini getirir. Bu durumu içine sindiremeyen gül yetiştiren adam sorgulamasını derinleştirir ve bekleyişinin hedefine topluma yayılmış genel bir haksızlıktan/aldatılmışlıktan doğan *adâlet* arayışını yerleştirir (Özdenören, 2016, 39). Bu genel ve yaygın haksızlığın/aldatılmışlığın ortadan kalkmasını, toplumdan temizlenmesini veya telafi edilmesini beklerken, uzaklaşmış veya bilinçli bir şekilde koparılmış insan ilişkileri düzleminde dervişane bir yaşam benimseyen gül yetiştiren adam kendisi ile başbaşa kalmış, yoğun bir tefekküre dalmış; böylece duygulanımlarında yoğunlaşma, sezgilerinde incelleme, düşüncesinde ise bileyleme meydana gelmiştir. Ancak evinin içinde kendi kendine yükseldiği protestosunu duyan kimse yoktur veya arzu ettiği etkiyi uyandırması imkânsızdır. Şikayet edilen ve değiştirilmek istenen dünya, eve kapanmakla değiştirilemez. İnsan toplumsal bir varlıktır, sözünü de ancak insan içinde/toplum önünde yükseltebilir ve eylem ancak böyle anlam kazanır. Bu anlamda yalnız geçen yıllar boyunca, sözünü ve düşüncesini bir başka insana aktarmadığı için, gerçek anlamda bir etkinlik de yürütmüş sayılamaz. (Özdenören, 2016, 14, 39).

Oysa İbn Bâcce böylesi eleştirel bir durumdan çok uzaktır. O, mütevahhidin toplumdan uzaklaşmasını, gelecekte meydana gelmesi muhtemel bir düzelmeye yönelik bir hazırlık süreci olarak tasarlamıştır. Böylece mütevahhid okumaya, öğrenmeye, eksiklerini tamamlayıp kendisini yetiştirmeye devam etmelidir. Şimdiki durumda itilesi, görmezden-duymazdan gelinesi bir nevâbit iken, erdemin toplum geneline yayılması

durumunda nevâbitlik hâlinin ortadan kalkacağı günü beklemektedir. Bu da diğeri gibi ucu açık fakat daha hesaplı ve ümitvâr bir beklemedir. Fakat İbn Bâcce'nin, mütevahhidin bekleme sürecine ilişkin başından sonuna, gerçekçi ve detaylı bir sorgulama veya analiz yapmamış olması, metnin eksik kısmını oluşturur. Yine de İbn Bâcce'nin mütevahhidin toplum karşısında inşa edebileceği tedbîr önerisi, gül yetiştiren adam örneğinden de anlaşıldığı üzere, çağımız insanları üzerinde yaygın ve hastalıklı bir etkiye sahip olan ruhsal daralma veya yalnızlık hissini yapısal dönüşümünü ve düşünsel/entelektüel bir avantaja dönüştürülebilmesini imkân dâhiline alan bir içerikle yorumlanabilir.

## Kaynakça

- Aristoteles. (2012). *Metafizik*. 3. B. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aydın, M.S. (2012). “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”. *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*. Çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, ss.13-31.
- Aydın, Y. (1999). “İbn Bâcce”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.19, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, ss.348-353.
- Çağan, K. (2012). “Rasim Özdenören Düşüncesinin Temelleri ve Kavramsal Nitelikleri”. *Türkiye Yazarlar Birliği TYB Akademi Dergisi*. S.2/4, ss.177-198.
- De Boer, T.J. (1933). *The History of Philosophy in Islam*. Trans. Edward R. Jones, London: Routledge Press.
- Dunlop, D.M. (1945). “İbn Bajja's Tadbîru'l-Mutawahhid-Rule of the Solitary”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. S.1, ss.61-81.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (2012). *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*. Çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- İbn Bâcce. (2014). “Tedbîru'l-Mütevahhid-Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi”. Çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Bâcce. (2022). *Tedbîru'l-Mütevahhid-Bireysel Yönetim Okumaları*. Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Tufeyl. (2006). *Hay b. Yakzân*. Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzâde Reşid, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Kindî. (2014). *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Koroğlu, B. (2021). “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Tevahhüd-Hikmet İlişkisi: Karşılaştırmalı bir Analiz Denemesi”. *Beytulhikme International Journal of Philosophy*, S.11/4, ss.1679-1723.
- Masûmî, M.S.H. (2020). “Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce”. Çev. Bayram Tamtürk, *Mütefekkir*, C.7, S.13; ISSN: 2148-5631, DOI: 10.30532/mütefekkir.758043; ss.291-306.
- Masûmî, M.S.H. (1961). *Ibn Bajjah's Psychology*. Karaçi: Pakistan Historical Society.
- Nasr, S.H. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to The Present*. USA, New York: State University of New York Press.
- Özdenören, R. (2016). *Gül Yetiştiren Adam*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özger, M. (2019). “Müslüman Bir Sanatçı Olarak Rasim Özdenören'in Eleştiri Anlayışı”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*,

C.II, ed. Mahsum Aytepe ve Teceli Karasu, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss.407-412.

Platon. (2010). *Alkibiades I-II*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

Şahin, M. ve Ş. Göküş. (2022). “Rasim Özdenören’in Gül Yetiştiren Adam’ında Kültür ve Kimlik Krizi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9/3, ss.853-869.

Tamtürk, B. (2020). “Bir Bilgi Edinme Teorisi Olarak İttisal Kavramının Tahli- li-İbn Bâcce’nin İttisâl el-Akl bi’l-İnsân Risâlesi Merkezli Bir İnceleme”. *Journal of Islamic Research*, S.31/3, ss.661-674.

Topdemir, H. G. (2012). “İbn Bâcce”. *Bilim Teknik Dergisi*, Nisan, 2012, ss.72-74.

Turan, R. ve S. Turan. (2022). “Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcce’nin Ted- bîru'l-Mütevahhid Kavramı ile F.H. Bradley’in Kendini Gerçekleştirme (Self-Realisation) Kavramları Üzerine Bir İnceleme”. *Mevzu Sosyal Bilim- ler Dergisi*, e-ISSN: 2667-8772, S.7, ss.175-194.