



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MEŞŞÂÎ GELENEK VE İBN BÂCCE’NİN NEFS ANLAYIŞI
-İNSAN PSİKOLOJİSİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN
“KİTABU’N-NEFS” BAĞLAMINDA İNCELENMESİ-

Doktora Tezi

Bayram TAMTÜRK

Çorum 2020

**MEŞŞÂÎ GELENEK VE İBN BÂCCE’NİN NEFS ANLAYIŞI
-İNSAN PSİKOLOJİSİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN
“KİTABU’N-NEFS” BAĞLAMINDA İNCELENMESİ-**

Bayram TAMTÜRK

**Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

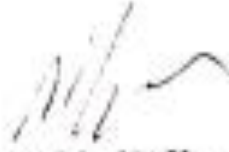
Doktora Tezi

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK**

Çorum 2020

KABUL VE ONAY

Bayram TAMTÖRK tarafından hazırlanan *Meşşai Gelenek Ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin "Kitabun'n Nefs" Bağlamında İncelenmesi-* başlıklı bu çalışma, 10/01/2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / ~~oyçokluğu~~ ile başarılı bulunarak doktora yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Mevlüt Uyansık (Danışman)



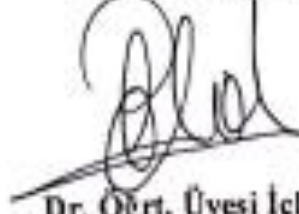
Prof. Dr. İsmail Erdoğan



Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT



Doç. Dr. Aygün AKYOL



Dr. Öğrt. Üyesi İclal ARSLAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.



Mehmet EKURAN

Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim.

(10.01.2020)

Bayram TAMTÜRK



ÖZET

TAMTÜRK, Bayram. *Meşşâî Gelenek Ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin "Kitabu'n-Nefs" Bağlamında İncelenmesi-*, (Doktora Tezi), Çorum, 2019.

İslam felsefesinde nefis kavramı epistemolojik, ontolojik, kozmolojik ve eskatolojik olarak pek çok rol üstlenmiştir. İslam filozoflarının tamamına yakını nefis hakkında ya bir eser kaleme almış ya da eserlerinde konuyla ilgili bir bölüm açıp bu kavramı ayrıntılı bir şekilde müzakere etmişlerdir. Bu nedenle İslam felsefesine dair bir metni analiz etmek için öncelikle filozofların nefis kavramı ve anlam çerçevesini nasıl çizdiklerini kavrayabilmek bizim için hayati bir önem taşır.

İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mütevahhid* adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşım biçimleri kişinin yetkinleşme ve kendini ifade etme becerisini ortaya koyması noktasında bizlere önemli ipuçları vermektedir. Bu eserin hazırlayıcısı aslında *Kitabu'n-Nefs* adlı metindir. Özellikle nefsin ne olduğu, duyum ve düşünce bakımından nasıl bir süreçle meseleleri çözümlendiği filozofumuzun düşünce biçimini göstermektedir.

Fârâbî ve İbn Sina'nın varlık, bilgi ve değer kavramlarını inceleyerek tüm sistemlerini Tanrı, Akıl ve Nefs çerçevesinde kurmaları, İbn Bâcce gibi daha sonraki filozofların fikirlerine tesir etmiştir. İbn Bâcce de *Kitabu'n-Nefs* adlı eserini kaleme alarak nefis konusunun önemini ortaya koymuş, nefsin ne olduğu ve bilgi edinme süreçlerini duysal ve akli anlamda ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Bâcce'de insani ve ilahi yönü inşa eden ruh, nefis anlamında da kullanılmaktadır. Nefs, cismin yetkinliği olarak ifade edilir. Kişinin sağlıklı bir ruh dünyasının olması onun vereceği kararlarına etki edeceği gibi beden sağlığını da sağlam temeller üzerine kurmasını sağlayacaktır. İrade ve sorumluluk, insan ruhunun ilahi yönünü sağlamasında ya da en aşağı konuma düşmesinde etkin bir role sahiptir. İnsanın tikelden çıkarak tümelin bilgisine ulaşmak suretiyle yetkinleşmesi kendi elindedir. Bu çaba ilahi olarak da desteklenmekte olup insanın yücelmesine yol açmaktadır.

Zihinsel yetkinlik bakımından en yüksek seviyeye çıkan insan bu kazanımını diğer insanlarla paylaşmak suretiyle toplumun da gelişim ve dönüşümüne etki edecektir. Son tahlilde; hem bireyin hem toplumun mutluluğunu hedef alıyor olması çağımızın sorunlarına önemli ölçüde ışık tutacaktır.

Anahtar Kavramlar: İbn Bâcce, Meşşâî Gelenek, Nefs Anlayışı, Kitabu'n-Nefs.



ABSTRACT

TAMTÜRK, Bayram. *Meshai Tradition And Ibn Bajjah's Nafs Idea - Investigating His Opinions About Human Psychology In The Context Of "Kitab'an Nafs"*- (PhD. Thesis), Çorum, 2019.

The concept of nafs in Islamic philosophy has played many roles in epistemology, ontology, cosmology and eschatology. Almost all of the Islamic philosophers have written a book about nafs or opened a section on the subject in their works and discussed this discussion in detail. Therefore, in order to analyze a text about Islamic philosophy, it is vital for us to comprehend how philosophers draw the concept of nafs and its meaning framework.

Ibn Bajjah's forms of approach presented in *Tadbir Al-Mutavahhit* gives us important clues on the man's of ripening and the point of revealing ability of self-expression. However, the preparatory of this work is actually *Kitabu'n-Nafs*, especially what nafs is and how it solves the issues in terms of sensation and thought shows the way of thinking of our philosopher.

The establishment of all systems of Farabi and Ibn Sina within the framework of God, Nous and Nafs influenced the ideas of later philosophers such as Ibn Bajjah. Ibn Bajjah also wrote the book called *Kitabu'n-Nafs* revealed the importance of nafs and he tried to put forward what the nafs is and the processes of acquiring knowledge in sensory and mental sense.

In Ibn Bâcce, the spirit that builds the humanistic and divine aspect is also used in the sense of nafs. Nafs is expressed as the competence of the body. The fact that a person has a healthy spirit world will affect his decisions as well as his body health on solid foundations. Will and responsibility play an active role in ensuring the divine aspect of the human soul or in its inferiority. It is in the person's own hands to become competent by coming out of the particular by reaching the knowledge of the universal. This effort is also supported divinely and leads to human perfection.

The person who reaches the highest level in terms of mental competence will affect the development and transformation of the society by sharing this gain with other people. The *Mutavahhit* Theory put forward by Ibn Bajjah is the activity of directing the whole society for the good starting from the individual. This transformative activity, with its peaceful nature, can be a role model for today's cosmopolitan societies. It has also been designed as an individual way out for intellectuals who are in conflict with the

contradictions of society. In any case, the fact that it targets the happiness of both the individual and the society will shed light on the problems of our age.

Keywords: Ibn Bajjah, Avempace, Messai Tradition, Ibn Bajjah's Nafs Idea, Human Psychology.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	i
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFEYİ ANADOLU'DA YENİDEN YURTLANDIRMAK BAĞLAMINDA FÂRÂBÎ'NİN İLİMLERİN SAYIMI ADLI ESERİNİN TAHLİLİ..... 9

1.1. FELSEFEYİ ANADOLU'DA YENİDEN YURTLANDIRMA PROJESİ.... 9

1.1.1. Projenin Yöntemi..... 9

1.1.2. Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak..... 11

1.2. İBN BÂCCE'NİN FİKRİ ÖNCÜSÜ OLARAK MEŞŞÂÎ GELENEK..... 13

1.3. FÂRÂBÎ'NİN İLİMLERİN SAYIMI ADLI ESERİNİN TAHLİLİ..... 18

1.3.1. Dil İlmî..... 19

1.3.2. Mantık İlmî 21

1.3.3. Talimî İlimler..... 22

1.3.3.1. Aritmetik İlmî 22

1.3.3.2. Geometri İlmî..... 22

1.3.3.3. Optik İlmî..... 23

1.3.3.4. Astronomi İlmî..... 23

1.3.3.5. Müzik İlmî 23

1.3.3.6. Ağırlıklar İlmî 23

1.3.3.7. Tedbirler İlmî..... 23

1.3.4. Tabiat ilmi ve İlahiyat İlmî Hakkında..... 23

1.3.4.1. Tabiat İlmî..... 23

1.3.4.2. İlahiyat İlmî..... 24

1.3.5. Siyaset İlmî, Fıkıh İlmî ve Kelam İlmî Hakkında 24

1.3.5.1. Siyaset ilmi 24

1.3.5.2. Fıkıh İlmî 24

1.3.5.3. Kelam İlmî 25

İKİNCİ BÖLÜM

İBN BÂCCE'NİN FELSEFÎ ALT YAPISI: ENDÜLÜSTE MEŞŞÂÎ GELENEĞİN TEŞEKKÜLÜ 26

2.1. İBN BÂCCE’NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	37
2.2. İBN BÂCCE’NİN FELSEFESİNE ETKİ EDEN KAYNAKLAR	42
2.3. NEFSİN BİLİNMESİ VE NEFS KAVRAMLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ	45
2.3.1. Meşşâî Gelenekte Nefsin Bilinmesi ve Nefs Kavramı	46
2.3.2. İbn Bâcce’de Nefsin Bilinmesi	51
2.3.3. Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce’de Nefsin Mahiyeti.....	54
2.3.4. İbn Bâcce’de Nefsin Güçleri.....	67
2.3.4.1. Besleyici Güç.....	74
2.3.4.2. Duyu/Algı Gücü.....	76
2.3.4.3. Düşünme Gücü/Natık Nefs	79
2.3.5. İslam Felsefesinde Nefs ve Kozmolojik Rolü	81
2.3.6. İbn Bâcce’de Nefs Eylem İlişkisi	85
2.3.6.1. Nefsin İnsan Eylemleri İle İlişkisi	90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN BÂCCE’NİN BİLGİ TEORİSİ	101
3.1. NEFSİN FAAL AKILLA İTTİSALİ	101
3.2. TEDBİR, MÜTEVAHHİT VE NEVABİT KAVRAMLARININ BİLGİ FELSEFESİ BAĞLAMINDA ELE ALINMASI	112
3.3. ERDEMSİZ TOPLUMU ERDEMLİ TOPLUMA DÖNÜŞTÜRMEDE FİLOZOFUN ROLÜ	130

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN BÂCCE’NİN ELEŞTİRİ VE ETKİLERİ	133
4.1. İBN BÂCCE’NİN GAZZÂLÎ’YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ.....	133
4.2. İBN BÂCCE’NİN İSLAM FİLOZOFLARINA VE BATI FELSEFESİNE ETKİLERİ.....	137
4.2.1. İbn Bâcce’nin İbn Tufeyl’e Etkisi Bağlamında Mütevahhid Anlayışı	141
SONUÇ.....	147
KAYNAKÇA	153

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.g.t.	: Adı geçen tez
Akt.	: Aktaran
Bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğum
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Krş	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
p	: Paragraf
pn.	: Paragraf Numarası
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
sy.	: Sayı
t.y	: Tarih yok
Terc	: Tercüme
thk.	: Tahkik eden
trans.	: translated
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve Diğerleri
vol.	: Volume
y.e.y	: Yayın Evi Yok
Yay.	: Yayınları

ÖN SÖZ

Endülüs'ün dikkat çeken filozoflarından biri olan Ebû Bekr Muhammed b. Yahya b. Es-Sâîğ b. Bâcce et-Tücîbî el-Endelüsî es-Sarakustî ahlak ve siyaset konusunda eserler vermiştir. Felsefesinin odak noktasını birey olarak insanın işgal ettiği İbn Bâcce, insanın ontolojik yapısından hareketle nefse ait güçlerinin farkına varıp, karşılaştığı bireysel/toplumsal sorunlara felsefeyi kullanarak çözümler üretme konusunda fikirler ortaya atmıştır.

Varlık, bilgi ve değer üzerine kapsamlı ve sistematik bir fikir üretme süreci olarak ifade edebileceğimiz felsefe tanımına uygun eserler üretmiş olan İbn Bâcce, özellikle Meşşâî felsefe anlamında Batı'nın ilk filozofudur. Meşşâî felsefe geleneğinden oluşu, antik felsefeyi özellikle Farâbî merkezli okuması, jeofelsefî olarak Batı kültür ve medeniyetini hazmetmiş olması, onun önemini bir basamak daha yukarı taşımaktadır. *Tedbiru'l-Mütevahhid* adlı eseri meşhur olsa da akli aydınlanmayı temellendirdiği, *Er-Risale fi'l-Akl*, felsefesinin kısa bir özetini sunduğu *Risaletü'l-Veda*, nefis üzerine kaleme aldığı, *Kitabu'n-Nefs* gibi eserleri de gerek muhteva gerek taşıdığı fikirler bakımından dikkatle okunması gereken metinlerdir.

Çalışmamızın odak noktasını ise zikrettiğimiz bu son eseri ve konusu oluşturmaktadır. Söz konusu eser Türkçeye çevrilmediği ve üzerinde yeterince inceleme yapılmadığı için ayrıca önem arz etmektedir. Tezimiz bu eserden hareket ederek insanın inorganik varlık alanından organik varlık alanına geçiş noktası olan nefsin ve güçlerini inceleyerek bunun bireyin tutum ve davranışlarına etkilerini ortaya çıkarmaktır. Bir sonraki aşamada ise birey toplum ilişkisini bu bakış açısı ile değerlendirerek felsefenin konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

Tezimizin amacı felsefenin varlık, bilgi ve değer üzerine eleştirel fikirler üretmek için ifadesini kapsayacak şekilde belirlenmiştir. İbn Bâcce "VARLIK"tan insana geçiş basamağı olarak gördüğü nefse büyük önem atfetmiştir. Nefsin küçük varlık olarak nitelendirebileceğimiz insana etkilerini Tanrı-insan, insan-toplum arasındaki yeri üzerinde durmuştur. İnsanın epistemik yapısında nefsin rolü ve buradan hareketle tikelde tümeli yakalayan insanın bunu topluma yaygınlaştırmayı nasıl sağladığı üzerinde de durulacaktır.

Tezimizin dayanak noktasını ise Meşşâî geleneğe bağlı düşünürlerin fikirleri oluşturacaktır. İbn Bâcce, Fârâbî (873/259) ile başlatabileceğimiz bu geleneğin önemli

bir halkasını oluşturmaktadır. Bu düşünce iklimi bütüncül bir sisteme sahip olup akli ve bilimi incelemesi bakımından tercih edilmiştir. Kullandıkları yol ve yöntem bizim benimsediğimiz felsefe tanımıyla örtüşen bir niteliktedir.

İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs'te*; fizik metafizik irtibatı sağlıklı olarak kurabilme kaygısı ile nefis konusunu ontoloji merkezli ele almıştır. İbn Bâcce nefis ile ilgili görüşlerinde Aristoteles merkezli bir yol izlemiştir. Yaptığı katkılar ile kimi zaman Aristoteles'in görüşlerini geliştirmiş bazen de onda olmayan yeni fikirler ortaya koyarak özgün yönünü ön plana çıkarmıştır. Nefsin kısa bir tanımını yaparak güçlerini tarif etmiş ve böylece karışması muhtemel içeriklerden uzak kalmaya gayret etmiştir. İbn Bâcce eserinde, nefsin güçleri ve etkin kullanımını üzerinde durarak insanî yetkinleşmenin ve ebedi mutluluğu temin etmenin aklî yollarını aramıştır. Konunun oldukça zor ve çetrefilli oluşu, bunu Arapça olarak ifade etmenin zorluğu ve hâlihazırdaki orijinal nüshanın kimi yerlerinin eksik veya hatalı olarak günümüze ulaşmış olması, filozofun konuyla ilgili görüşlerini ifade etmede bizleri zorlayan bir başka husustur.

Kitabu'n-Nefs adlı eseri Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol hocalarımla birlikte doktora dersleri esnasında okuyunca; kitabın Batı dillerine ve Rusça'ya çevirisinin 1960'lı yıllarda yapılmış olduğunu tespit ettik. Bu nedenle Türkçe baskısının olmamasını kendimiz adına eksiklik olarak gördük ve eserin tercümesine başladık. Bunun için de önce nefsi ve nefsin kuvvetlerini incelemeye karar verdik. Zira İbn Bâcce felsefesini “insandan ihsana” giden bir anlayış olarak değerlendirmek mümkündür. Meşşâî geleneğin ahlak anlayışının Sokrates'in “Bilgi eşittir erdem” anlayışından yola çıktığını varsayarsak doğru bilgiyle kendini tanımış birey, doğru eylemi gerçekleştirmek noktasında istekli olacaktır. Ve tek tek fertlerin yetkinleştiği toplum da dönüşerek, erdemli bir hale gelecektir.

Çalışmamıza İbn Bâcce'nin konuyla ilgili diğer eserlerini de inceleyerek devam edeceğiz. Bunun yanı sıra Yunan felsefe geleneğinden bu konuda İbn Bâcce'nin kaynak gösterdiği filozofları, İslam felsefe geleneğinde özellikle Farâbî gibi filozoflara yaptıkları atıfları, kendinden sonra gelen özellikle Endülüslü filozoflara etkilerini elimizden geldiği ölçüde değerlendireceğiz.

İbn Bâcce'nin bu teorisini daha iyi anlayabilmek için filozof ile ilgili ülkemizde müstakil çalışmalar yapan Yaşar Aydın, Burhan Koroğlu gibi İslam felsefecilerinin yanısıra *DİA*, “İbn Bâcce” maddesinin ve özellikle Batı dünyasında filozof ile ilgili eserler veren Macit Fahri, Oliver Leaman, D. M. Dunlop, gibi felsefecilerin

yayımladıkları kitap ve makalelerini dikkatle tetkik ettikten sonra kaynaklarında atıfta buldukları, dipnotlarında yer verdikleri ana ve talî kaynaklara ulaştık.

İbn Bâcce'nin eserlerini yayımlayan M. Saghir Masûmi'nin yanı sıra İbn Bâcce ile ilgili yerli ve yabancıların yazmış olduğu eserleri elde ettik. Yabancı eserlerin Arapça, İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca yazılmış olduklarını tespit ettik. Kahir ekseriyetinin İngilizce, Arapça yazılıp çok azının İtalyanca yazıldığını; Miguel Asin Palacios'un, ise İspanyolca makalesinin olduğunu tespit ettik. Sonuç itibarı ile tezimizde kaynakça bakımından mümkün olduğunca sorun yaşamamak için filozofla ilgili yazılmış eserlerin hemen hemen tamamına eriştik.

Şunu açıkça ifade etmeliyiz ki İngilizce olarak kaleme alınan aralarında Oliver Leaman gibi önemli İslam felsefecilerinin de bulunduğu yazarların makalelerini incelediğimizde; İbn Bâcce'nin Aristoteles'ten mülhem fikirleri Fârâbî kanalıyla naklettiği iddiasına cevap olarak filozofun özgün yönüne vurgu yapmamız gerektiğini tespit ettik. İbn Bâcce'nin özellikle “kalabalıklar içinde yalnız insan/filozof”unun, self condition/bireysel tedbir'inin işlevsel ve günümüz problemlerini çözmede önemli olduğunu belirtmek bizim için bir zorunluluktur. Bu konuda Arapça eserlerin, aynı gelenekten gelmiş olan filozofu, eserlerinde geçen önemli noktalara değinerek daha detaylı bilgiler verilmeye çalışıp daha ayrıntılı ele aldıklarını gördük. Öyle ki filozofun fikirlerinin basit bir taklit ve tekrardan ibaret olmayıp taşıdığı fonksiyonel ve güncel değerlerin ön plana çıkarılması son derece önem taşımaktadır. Bu çaba, aynı zamanda filozofun şahs-ı manevisine duyulması gereken saygının gereğinin yerine getirilmesidir.

İbn Bâcce ile ilgili yazılan yüksek lisans/doktora tezlerini de titizlikle inceledik. İlyas Özdemir tarafından yapılan *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı* (Ege Üniversitesi: 2015) isimli doktora tezinde yazar; İbn Bâcce'nin kitaplarının kiminin eksik olduğu noktasında bizimle aynı görüşü paylaşmıştır. Bu tespite İbn Bâcce'nin dil ve üslup yönünden de anlaşılması zor bir filozof olduğunu da eklememiz gerekmektedir.

Bütün bunlar neticesinde tezimizi giriş ve dört ana başlık ve onlara bağlı alt başlıklar altında hazırlamayı uygun bulduk. Giriş bölümünde İbn Bâcce ve felsefesinin öneminden ana hatlarıyla bahsettik. Birinci bölümde Meşşai Gelenek kavramını temellendirdik. Burada m.610 yılında tarihe müdahale eden İslamiyetin kısa süre içinde gelişmesi, kadim kültür ve medeniyetlerin (Antik Yunan, Bizans, Mısır ve Babil kültürlerini sentezleyen Helenestik tasavvur, Hind, Sasani/Fars, Çin ve Sabii kültürleri)

verileriyle yüzleşen ve kısa sürede bunları özümsemekle kalmayıp kendine özgü bir bilgi, bilim ve medeniyet kurmasının ilk felsefi geleneği olan Meşşâîlik üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Farâbî'nin özelde Meşşâî geleneğin genelde İslam Felsefesinin kurucu filozofu olması nedeniyle muallim-i sani sıfatını almasının önemi vurgulanacaktır. Meşşâî geleneğin İbn Sina tarafından daha sistematik hale getirilmesi bir "Doğu Felsefesi/Hikmetü'l-Meşrikiyye" çabası Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak projesi açısından son derece önemlidir. Bu tez de bu proje bağlamında yapılmaktadır.

Meşşâî geleneğin en önemli temsilcilerinden olan İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve İbn Bâcce de Batı yani Endülüs düşüncesi içinde yetişmiş insanlardır. Özellikle bu filozofların Antik Yunan felsefesine yaptıkları yorumlar, şerhlerin Avrupa Rönesansı'na yani Batı'nın fikri dirilişine olan katkısını düşündüğümüz zaman İbn Bâcce çalışmamız *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak* projesinde Doğu-Batı irtibatının ne derece kuvvetli olduğunun da bir göstergesidir. Çünkü *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, Doğu'dan Arap, Fars/Sasani, Çin-Hind geleneklerini devşirerek getirdiğimiz kültürel birikimle Anadolu'da bulduğumuz Bizans yani Helenistik kültür ve bunun alt birimleri ve besleyicileri olan Antik Yunan, Mısır kültürlerinin yeni bir dil ile ifadesidir.

İkinci bölümde, İbn Bâcce'nin felsefi dünyasını daha iyi tahlil etmek adına onun felsefi alt yapısını ele aldık. Endülüs'te Meşşâî Geleneğin teşekkülü, İbn Bâcce'nin hayatı ve eserlerini incelemeyi önce girizgâh olarak görülmektedir. Filozofun yaşadığı ortamın onun düşüncesine etkilerini değerlendirmek adına bu bölümde İbn Bâcce'ye gelene kadar Endülüs'te felsefe geleneğini ve onun döneminde çağdaşları diyebileceğimiz düşünörlere kısaca değindik. Son olarak ise İbn Bâcce'nin düşüncesine etki eden Yunan Felsefe Geleneği ve Meşşâî Geleneğin temsilcileri olan filozofların etkilerinden bahsedeceğiz. İbn Bâcce'nin Meşşâî geleneğe özgün katkıları da bu bölümde sözü edilecek konulardan olacaktır.

Bölümün devamında ise tezimizin kavramsal temellendirmesini yapacağız. İslam düşüncesinde psikoloji ve nefsin bilinmesi ayrımı ortaya konulduktan sonra Nefs ve Ruh terimlerinin analizi yapılacaktır. Nefsin kuvvetleri ve bireyin kimliğinin oluşumda aldıkları role değinildikten sonra Meşşâî Gelenekte nefis anlayışı ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde ise İbn Bâcce'nin bilgi teorisi bağlamında nefis anlayışının bireysel yönü ortaya konulacaktır. Kademeli yetkinleşme süreci anlatıldıktan sonra ittisal

yoluyla faal akıldan bilgi edinme sürecinden bahsedilecektir. İbn Bâcce'nin özellikle *Tedbiru'l-Mütevahhid*'de üzerinde çokça durduğu Heyûlanî ve Ruhanî suretler detaylı olarak irdelenecektir. Bu noktada özellikle Meşşâî Geleneğin sıkça ifade ettiği akıllar ve mertebeleri de ele alınacak olup insanın bilgisel yetkinleşmesi ile ilgili görüşleri anlatılacaktır.

Üçüncü bölümün devamında kademeli olarak yetkinleşen bireyin toplumla alakasından bahsedilecektir. Fizik-metafizik irtibatını sağlayıp tikelde tümeli yakalamış bireyin, bunu sosyal boyutta nasıl ifade edeceğini anlamaya çalışacağız. Bu bağlamda *tadbir*, *mütevahhid* ve *nevabit* kavramları üzerinde durulup bu yetkinliğe ulaşma mertebelerinden olan cumhur, nüzzar, süeda ve filozofların topluma karşı tutumlarından örnekler verilmeye çalışılacaktır. Erdemsiz toplumları erdemli topluma dönüştürmede filozofun rolü, yapabileceği olası katkılar ve günümüz aydınınının konumu ortaya konulacaktır.

Dördüncü bölüm, İbn Bâcce'nin İslam filozoflarına ve Batı düşüncesine etkilerine ayrılacaktır. İbn Bâcce'ye gelene kadar Aristoteles merkezli, hareketi, bir takım içsel nedenlere bağlayan anlayışı benimseyen Batı dünyası, İbn Bâcce'den sonra hareketin bir takım dışsal nedenlerin etkisinde olduğuna vurgu yapan Batlamyusçu anlayışı benimseyerek Rönesans'ın fitillerinden birini ateşlemiş olmaktadır. İslam dünyası açısından akla yaptığı vurgu ile düşünce dünyasını mantık ve matematik seviyesinden felsefe noktasına çıkarması bakımından Batı'nın gerçek anlamda ilk filozofu nitelmesini hak etmesi önem arz etmektedir. Yine Gâzâli üzerinden sûfileri akıl ve iradeyi dışlamakla eleştirdiği için bu konuya farklı bir bakış açısı getirdiğini, akli ve insanın biyolojik yapısını da gözeten bir irfanî geleneği öncelimesi üzerinde duracağız. Varlık ve varlık basamaklarını kitaplarında belirledikten ve ittihat fikrinin ontolojik olarak mümkün olup olmadığına dair söylemlerine yer verdikten sonra İbn Bâcce'nin mütevahhid fikrinin vücut bulduğu İbn Tufeyl ve Hayy b. Yakzan adlı eseri üzerinde de durup bu bölümü nihayete erdirmeyi düşünmekteyiz. Daha sonra tezimizin sonucunu açıklayacağımız bölümle çalışmamızı tamamlayacağız.

Tezimizin belirlenmesinden yazıya dökülmesine kadar her safhasıyla yakından ilgilenen, akademik gelişimimizi eleştiri, yorum ve katkıları ile şekillendiren, bizlere hoca-öğrenci ilişkisi yanında birer “yoldaş” olan, saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Mevlüt Uyanık ve Doç. Dr. Aygün Akyol beyefendilere, eğitimimin ilk gününde olduğu gibi doktora ders döneminden itibaren her daim yanımda olan anne ve babama, yoğun çalışma

temposunu zaman zaman kendilerinden feragat ederek benimle birlikte sırtlanan eşim Aylin hanıma ve can şenliklerimiz Gülsena ve Ahmet Durmuş'a canı gönülden teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca kaynak teminini büyük ölçüde sağladığım, kendileri ile yüzyüze müşerref olamama rağmen hiçbir yardımı esirgemeyen İSAM görevlilerine şükranlarımı sunuyorum.

Tedbir bizim takdir O'nundur. Tanrı en iyi bilendir.



GİRİŞ

İslâm düşüncesinde insanın duyu güçleri ve düşünme ile ilgili etkinliklerini ilmî bir disiplin çerçevesinde açıklamaya yönelik teorik çalışmaların tarihinin, İslâm toplumunun felsefeyle tanıştığı h.2/m.8. yüzyıla kadar uzandığı malumdur. Bu tecrübeye sahip İslam düşüncesinin özellikle felsefe alanındaki bu boşluğu doldurma konusunda yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

Böylesine önemli metafizik bir konuya ışık tutabilecek çalışmalar yapılmasının amacı; insanın dikkatini başkalarını ıslah etmekten ziyade kendi nefsinin güçlerini bilerek, gerçek potansiyelini kullanma noktasına nasıl çekileceğinin gösterilmesidir. Nefs ilmi ile ilgili yazılan, bilimsel gerçekler ve insanın fiziki yapısı göz ardı edilerek sadece metafizik bağlantının öncelenmesine dayalı çalışmalar daha yaygın olmasına rağmen; İbn Bâcce'nin fikirleri yeterince gündeme gelmemiştir. Bu nedenle O'nun felsefî yöntemini yeniden okumak ve günümüz tartışmaları bağlamında yeniden yorumlamak önemlidir.

Filozofun yaşamış olduğu Endülüs ise zihni uyanış ve yeniden yapılanma bakımından ikinci bir "Medine" olarak değerlendirilebilir. Bu değişim ve dönüşümün başında şehrin isminin Yesrib olduğu unutulmamalıdır. Yesrib'i Medinet'ün Nebi yapan şey ise ana kaynaklar etrafında kurgulanan, önce bireyi sonra toplumu dönüştürerek erdemlerin yaygınlaştırıldığı bir felsefî bakış açısıdır. İslam düşüncesinde gerek Abbasiler döneminde gerekse Endülüs'te ortaya çıkan fikri gelişim incelendiğinde Anadolu insanının fikri aydınlanmayı sağlayacak, bağınazlık ve taassuptan kurtulacak zihni ve kalbi büyük bir mirasa sahip olduğu ortaya çıkacaktır.

Hoşgörü ve dini çoğulculuk merkezinde şekillenen anlayış ile değişik inançlara sahip olanların bir arada yaşaması temin edilebilir. Dinin çeşitli kurumlar/güç odakları tarafından kullanılarak yıpratılma riski öngörülerek birey bilincinin kuvvetlendirilmesi gereğine vurgu yapılması da gerekmektedir. Böylelikle yarının gençleri grup psikolojisi ile hareket etmek yerine özgür ve özgüvenli bir bilinçlilikle hareket eden insanlar olacaktır.

Toplumsal bir gelişim için öncelikle bireyin ruhsal ilerlemesine yoğunlaşmayı öngörmesi İbn Bâcce'yi İslam felsefesinin özelde Meşşâî geleneğinin ana akımından ayıran nokta olmuştur. Filozof; bireysel tedbir yoluyla kitlelerin tahakkümünü kırıp akli kullanarak elde edilebilen bir gerçeklik seviyesine yükselmeye çalışmaktadır. Ona göre akıl; insanın aklın gereğine göre davranmasını sağlayarak onu maddi ya da hayvani

olmayan ruhsal varlıklara benzer kılan, ilahi bir güçtür. Bu nedenle filozof akli kullanmadaki yeteneğinden ve entelektüel birikiminden dolayı bu iş için özel olarak seçilmiş birisidir.

İslam filozofları bu teoriyi Platon ve Yeni Platoncu filozoflardan edinmiştir. Platon erdem kavramını bilgi ile tanımladı. Bu nedenle bir insanın insan olarak görevlerini yerine getirebilmek için “erdem”in ne olduğunu takdir edecek derecede akli güçlerini geliştirmesi gerekiyordu. Başka bir deyişle birisi gerçekten erdemli olabilmek için filozof olmalıydı. Ancak bu teori aynı zamanda Meşşâî geleneğin kucağına üstesinden gelmeleri için bir sorun bırakmıştır. Bu sorun onların Müslüman olarak Kur'an'ın tüm iman sahiplerine kurtuluş ve mutluluk için mükemmel bir rehber olarak verildiğine inanmaları idi. Böylece şeriatın emirlerine uyan herkes için hem bu dünyada hem de ahirette mutluluk garanti edilmiştir. Şüphesiz dinin dikkat çektiği nokta şudur; inanan ve dinin kurallarına uyarak hareket eden herkes zihinsel yetenekleri ne olursa olsun, o dinin kazançlarını elde etmeyi ummakta hak sahibidirler. Buradan hareketle insanların erdemli olmadığı ve sonuçta mutluluk halini paylaşmayı hak etmediğini iddia etmek zor olacaktır.

İbn Bâcce bu eserinde nefsin güçlerinin ne olduğunu tam olarak ortaya koyarak bir anlamda insana kendinin farkına vardırma amaçlamıştır. İnsan nefsinin sadece fizik temelli ele alınması bir Müslüman filozofun itikadî kaygılarına uygun olmadığından ve müteâil olanla bağlantısını boşa çıkardığından İbn Bâcce'nin özgün katkısını gerekli kılmıştır.

Bu noktada insanda potansiyel bir yeti olan aklın, insan nefsinin dengeleyici ve geliştirici yönde kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre fizik-metafizik irtibatı akıl yordamıyla kurulur. Kendisinde cismani ve gayri cismani potansiyel bulunan nefsin pratik erdemlerle yetkinleştirilerek ruh haline getirilmesinde başat aktör akıldır. Mikrokozmoz/Küçük Âlem olan insanın evrendeki sebep-sonuç ilişkisini kavrayarak cismanilikten kurtulup ruhaniliğe yükselmesi ise bu potansiyelini kullanması ile mümkün olacaktır.

Bu etkinlik sonucunda ilahi bir mevhibe ona verilmiş olacaktır. İbn Bâcce'nin tâbi olduğu şeriat insanın fitratını bozmadığında da bu armağana nâil olacağını, dünyevi ve uhrevi saadete sahip olabileceğini iddia etmektedir. İbn Bâcce'nin bu özgün katkısı her seviyede anlama kapasitesine sahip insanı aynı potaya koyarak hikmeti belli bir zümreye has kılma tutarsızlığından da uzaklaşılmasını sağlamıştır. İbn Bâcce'nin yönteminde

burhanî yöntemin yanında hatabî yöntemi de başlangıç olarak kabul ediyor olmasının her anlama düzeyine hitap ettiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında İbn Bâcce, bu ilahi hediye'nin peygamberlere has kısmının mahremiyetini de muhafaza edip onun vehbi yönüne vurgu yaparak altını net bir şekilde çizmiştir.

İbn Bâcce'nin akli aydınlanmasının sufilerin iddia ettiği gibi bir dış aydınlanmadan ziyade bir iç görü, tikelden yola çıkarak tümeli kavrama, ilahi bilginin taşıdığı sebep sonuç ilişkisine olabildiğince vakıf olmak olarak anladığımızı da belirtmemiz gerekmektedir.

Duyu verileri ile başlayıp sezgi ile tamamlanan bu yetkinleşme sürecinin felsefe ile mümkün olacağını da cümlelerimiz arasına eklemeliyiz. Tümelin bilgisini tikelde yakalamak suretiyle bireysel yetkinliğe erişen kişi artık yaşadığı dönüşümü bulunduğu ortama aktarmaya hazırdır. Aslında bu aktarım nefsin bedeni harekete geçirmesi gibi kendi içinde bir zorunluluktur. Tek tek bireylerin etkileşimi toplumu da dönüştürme noktasında önemlidir. Akletme yeteneği akamete uğramış bireylerin toplumda olumsuz dönüşüme/kötüye/geriye gidişe sebep olması gibi bazen tek bir ferdin iyiye evrilmesi topyekûn toplumu da dönüştürebilir.

Nefsin bilgisine sahip olarak kendini geliştirme faaliyeti/nazariyesi günümüz dünyasında toplumun yıkıcı ve dışlayıcı etkisi altında ezilen aydın için bireysel bir uğraş olup onu sıradanlaşmaktan ve anlaşılammaktan da kurtaracaktır. Toplumsal açıdan ise düşündüğü gibi eyleyemeyen, itikadî noktada münafıklık tehdidiyle karşı karşıya kalan sosyal insanın, yanlışta evet dememek adına yapmış olduğu bir çıkış yolu olarak değerlendirmek ve bu soruna iç-dış tutarlılığı bozmadan, yanlışta düşmeden, bir çözüm önerisi olarak sunmak istemekteyiz. Bu mertebeye erişen insan ise elde ettiği verilerle kendini toplumsal kaynaklı muhtemel tehlikelere karşı koruma konusunda avantajlı duruma geçecektir.

Son tahlilde, İbn Bâcce'nin “mütevahhid insan/filozof”un tedbiri ve faal akılla ittisal fikri öncelikle bireyin psiko-sosyal gelişimine katkıda bulunan bir teoridir. Toplumsal açıdan ise erdemsiz toplumun erdemli topluma dönüşüm sürecinde kargaşa çıkarmadan, sivil dönüşümün sağlam bir entelektüel altyapı ile şiddete bulaşmadan mümkün olabileceğine dair ortaya konulmuş en önemli teorilerden birisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Teorinin tarihsel kökleri bağlamında Aristoteles felsefesi ve Fârâbî'den etkilenmesinin, ondan izler taşımasının filozofun orijinalliğini ortadan kaldırarak,

evrensel karakterine zarar verdiği iddiası da vardır. Bunu tezde müzakere edeceğiz. İbn Bâcce'nin bu özgün teorisinde ilk aşamayı mütevahhid (bireyselliğini temin etmiş ve yalnızlaşmayı bilinçli bir şekilde tercih etmiş) insanın tedbiri bağlamında *Kitabu'n-Nefs* oluşturmaktadır. O, *Kitabu'n-Nefs'te* insanın kendini ve potansiyelini tanıyıp geliştirmesini konu almaktadır. *Tedbiru'l-Mütevahhid* adlı eseri ise bu teoriyi bir aşama daha ileri götürüp kendini tanımayı başarabilmiş insanın felsefe yoluyla sırasıyla toplumu ve akabinde dünyayı dönüştürme çabası olarak görmek mümkündür.

Bu nedenle *Tedbiru'l-Mütevahhid*'den de elimizden geldiğince istifade etmeye gayret ettik. İbn Bâcce erdemsiz bir toplumda yaşayan izole ve farklı bir bireyin en yüksek nedenle birleşmesini tedbir ütopyasında anlatmaktadır. Burada ütopya, olmayan ülke ve/veya düş ülke anlamından ziyade, mevcut aksaklıkları gidermenin yolunu yanlışa evet demeden arama çabalarını ifade etmektedir. Özellikle bu noktada bireysel tedbirin/yönetimin nasıl olacağı hususu ile doğrudan ilgilenmiştir. Aristoteles ve Fârâbî çizgisinde, akılcı bir filozof olan İbn Bâcce, insanın mükemmelleşmesi noktasında insan aklını yüceltmıştır. *Tedbiru'l-Mütevahhid*, onun felsefesinin özeti mahiyetindedir. Mütevahhid erdemsiz bir toplumda yalnız başına yaşayan erdemli bir insan demektir. Onun görevi “Bu erdemsiz toplumda karakterini koruyarak mutluluğa nasıl ulaşılabilir? Ve “Bu topluma nasıl entegre olunur?”, aynı şekilde “Olunamazsa ne yapmak gerekir?” sorularını cevaplamaktır.

Buna ilaveten İbn Bâcce *Risaletü'l-Veda* ve *İttisal el-Akl* adlı eserlerinde ilk hareket ettirici, insanın varlık nedeni ve insan aklının Tanrı ile ittisalini işlemiştir. İnsanın bu dünyadaki son hedefinin bu saydıklarımızdan üçüncüsü olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiaları tezimizde ayrıntılı olarak ele alacağız.

Felsefe varlık, bilgi ve değer üzerine rasyonel, sistematik ve bütüncül bir sistem oluşturmaktır. Bu sistemin sağlam bir temele sahip olması dil ve mantık ilmi ile sağlanmaktadır. Varlığı anlamak ve anlamlandırmak ise öncelikle doğa bilimleri sayesinde mümkün olmaktadır.¹ Böylece insan kendisinin ve evrendeki konumunun farkına varacaktır. Bu ilk ilimler bilinmeksizin yapılmaya çalışıldığında, konusu bakımından daha yüce ilimler olarak görülen metafizik ve ilahiyat ilmine geçmek bir takım yanlışlara ve tutarsızlıklara sebep olmaktadır. Hikmet, fizik ve metafizik

¹İlimlerin tasnifi için Bk., Fârâbî, *İhsau'l Ulum*, Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yay., 2017), 35.

irtibatının kurulması neticesinde ise “ilahî bir cevher olan ruhun ürünü düşünce”² ortaya çıkacaktır. İnsanı diğer canlılardan ayıran işte bu “değer”dir.

Değerli olanı elde etmek kolay olmadığı gibi onu korumak, elden gittikten sonra yeniden tesis etmek de bir hayli zordur. İnsanlığın bütün düşünce/felsefe birikimine hitap eden “İslam”ın muhafazası ve yeri geldiğinde bireysel ve sosyal mutluluğun temini için yeniden gözden geçirilerek değerlerimizin yeniden diriltilmesi, felsefe tahsili yolunda çaba sarf eden her araştırmacının görevidir.

Bu bağlamda İbn Bâcce, felsefesini yukarıdaki tanıma uygun bir şekilde varlıktan başlatarak bilgi ve değer üzerine inşa etmiş Meşşâî bir düşünür olarak; bizim için önem arz etmektedir. “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak” diye isimlendirdiğimiz okumaların odak noktasını da Meşşâî geleneğe bağlı düşünürler oluşturmaktadır. Bu bağlamda sözünü ettiğimiz filozofların bilgi-eylem ilişkisinde değişik bakış açılarına sahip olduklarının bilincindeyiz. Çalışmamızda bu yorumlara yapılan *rasyonel katkıları* değerlendirme maksadını gütmekteyiz.

“Meşşâî Gelenek” terimi, bizim anladığımız manada oluşturulmuş zamansal ve mekânsal bir birlikteliği ifade etmeyip, temel referanslar noktasında tespit ettiğimiz ortak düşünsel tavırlar nedeniyle yapmış olduğumuz bir isimlendirmeden ibarettir. Bu noktalardan en bariz olanı temel felsefî meselelere iç tutarlılıklarını Faal Akıl aracılığıyla restore ederek ve bu süreç boyunca akli yetkinleştirmek suretiyle çözüm önerileri sunmalarıdır; bu yaklaşım bizim için örnek teşkil etmiştir. Bilgi ve hakikat tasarımlarını yöntem olarak rasyonel temellere dayandırmakla beraber İbn Bâcce örneğinde olduğu gibi irfanî/gnostik bilgiyi yadsımayıp katı rasyonalist bir tutumdan uzak kalarak dini geleneğe de sırt çevirmemişlerdir. “Tanrı-İnsan-Evren ilişkisinin düzenlenmesinde

²Bu noktada felsefe, hikmetlerin hikmeti ve sanatların en üstünüdür. Çünkü felsefe, insanın kendini bilmesini sağlayan bilgileri verir. Diğer filozoflar da onu takip ederek felsefeyi “kendini bilen insan Rabbini bilir, gücü yettiğince onun fiillerine benzer davranışlarda bulunmaya çalışması açısından önemser. Çünkü nefsin felsefe ile disipline eden kişi, akli, ruhi, ahlaki etkinliklerde bulunur, olgun/kâmil biri haline gelir. İbn Rüşd’e göre bu “düşünen nefsin nihai kemale ulaşmaya kadar yetkinleşmesidir.” Dolayısıyla bu ilim fayda bakımından en üstüne derecede olandır. Çünkü onun bilgisi sayesinde uzak sebepler ile varlıkların bilgisi elde edilir ki bu insan bilgisinin nihai amacıdır.” Kindi, “*İlk Felsefe/Kitâb fi’l-Felsefeti’l-Ülâ*”, *Felsefî Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, (İstanbul: İz Yay., 1994), 1; a.g. mlf., “*Risâle fi’l-Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmiha*”, *Felsefî Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, (İstanbul: İz Yay., 1994), 67; Ebu Bekir Zekeriya er-Razi, “*Kitâbu’s-Sîreti’l-Felsefiyye*”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, Çev: Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2003), 80; İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, 51; Nasîreddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsirî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yay., 2007), 14, 15, 36; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera yay., 2004), 6; Mevlüt Uyanık, “Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi -İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım- *Felsefe Dünyası Dergisi*, (2018), 68: 59-68. İşte tam bu nokta da *felsefe ve metafizik disiplinlerinin alanlarını tespit etme imkânı* ortaya çıkmaktadır. Nurettin Topçu, *Var Olmak*, (İstanbul: Dergah Yay., 2017), 73.

kişinin fizik-metafizik irtibatının bireysel züht ve takva ile bezenmiş bir faal akıl yöntemiyle olabileceğine vurgu yapmaktadırlar.”³

Meşşâî Geleneğin diğer bir önemli karakteristiği ise Aristoteles felsefesini merkeze alarak eksik yönlerini tamamlayıp katkı ve eleştirileriyle onu olgunlaştırmış olmasıdır. Bu manada insanı, psikolojik ve sosyal yönleri birbiri ile sıkı sıkıya bağlı bir varlık olarak görmektedir. İnsanın karakter ve mizacı kendine has olup biriciktir, bireyselliği ve önemi de buradan kaynaklanır; ancak yaşadığı toplumdan hareketle şekillenen kişiliği çoğu zaman topluma ters düşebilmektedir. Bu çatışmayı çözmek ya da daha karmaşık hale getirmek insanın kendi elindedir. Dünyada refahı, huzuru ve dinginliği (tahsilu’s-saade); ahirette felahı (saadetu’l-kusva) arayan İslam filozofları, her iki âlemde de mutlu olmanın yollarını aramışlar ve bunu sağlamak için çözüm önerileri üretmişlerdir.

Bu bakımdan İbn Bâcce’nin yaşadığı sosyo-politik evreni analiz ederek temel ilkelerine ters düşen durumlar ve uygulamalar karşısında ne yaptığını ve nasıl bir tutum izlediğini araştırmak özellikle zahiri ve batını okumaların farkının iyice kaybolduğu, ezoterik yorumların yaygınlaştığı bir dönemde, büyük önemi haizdir. Bu manada Meşşâî Geleneğin rasyonel okumalarının bu sorunların çözüm yollarından biri olduğunu düşünüyoruz.

Bireyin kişilik özelliklerini yok saymadan bireysel tedbir/özyönetim, ailenin huzur ve mutluluğunu temin ve istikrarını muhafaza/tedbiru’l menzil, toplumun yapısını bozmadan toplulukları aynı yüce gayeye yönlendirme, tedbiru’l-mudun/siyaset; nasıl sağlanır? Her biri karakterini muhafaza edebilmiş, ilgi ve ihtiyaçları ile farklı bireylerden müteşekkil, en yüce mutluluğu amaç edinmiş erdemli bir toplum nasıl tesis edilir ve erdemli bir birey entelektüel birikimini toplumun hizmetine sunarak onun değişim ve dönüşümüne ne ölçüde katkı sağlayabilir? Bu sorular, tezimizin çıkış noktasıdır. Tezimiz kapsamında bu sorulara İbn Bâcce’nin rasyonel okumaları merkeze alınarak verilecek yanıtlar, ülke içindeki ve dışındaki ezoterik/batını grupların bireyi ve toplumu kendi amaçlarına göre kullanmalarına da engel olacaktır.

Yeni bir zihni ve felsefi uyanışın aynı zamanda toplumsal ve bilimsel ilerlemenin de önünü açacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle hali hazırdaki Batı uygarlığının fitillerinden birinin Endülüs’ten ateşlendiğini ve Endülüs’ün de İbn Bâcce ile aklen ve fikren

³Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, “Önsöz”, *Tedbiru’l-Mütevahhid içinde*, (Ankara: Elis Yay, 2017), 12.

uyandığını düşünerek ele aldığımız birikimin coğrafyamıza katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Öte yandan akli ve felsefeyi yadsıyan dâhili ve harici ezoterik/bâtını zihniyetlerin rasyonel okumaları ve yorumlamaları benimseyenler üzerinde oluşturdukları etkiyi kırmak için; birey ve toplumun, farklı bakış açıları ile bir arada fikri bir çoğulculuk oluşturabileceğini de tartışmaya açmaktayız.

Bireyin erdemsiz toplumu erdemli bir yapıya dönüştürürken kalabalıklar içinde benliğinden kişiliğinden sıyrılmadan nasıl birey kalmayı başardığını incelemeye çalışacağız. Alt kıtası kabilevi anlayışa dayalı monarşik devletlerle üst kıtası kilisenin baskısı ve aydınlanma sürecinin sancılılarıyla boğuşmakta olan Avrupa devletleri ile çevrili oldukça kozmopolit bir ortamda; siyasi, sosyal ve dini kargaşaların önemli ölçüde etkilediği Endülüs yarımadasında yaşayan İbn Bâcce, günümüze rol model olma imkânı nedeniyle, özellikle tercih edilmiştir.

Bu bakımdan İbn Bâcce'nin söz konusu fikirlerinin geçerliliği ve tutarlılığı müzakereye açılmıştır. Nihâî amaç felsefe denilince filozofların gayet elit bir ortamda, toplumdan uzak, fildişi kulelerinde, salt teorik tartışmalar yapan insanlar olmadığını göstermek; öğretilerinin gerçek hayatta yaşanan sorunlara birer çözüm önerisi olarak sunulduğunu ortaya çıkarmaya katkıda bulunmaktır. Nitekim İslam felsefe geleneğinde, felsefi temeli olan bir birey, ardından bir toplum oluşturma fikri Farâbî ile başlayıp İbn Bâcce ile zirveye ulaşmıştır.

Bu süreç başarı ile ortaya konulursa; birey, aile ve toplum ilişkilerinin düzenlenmesinde felsefi düşüncelerin önemi bir kez daha ortaya çıkacaktır. Her iki filozofun felsefelerini bu alt yapı üzerine kurmuş olmalarına rağmen “Varlık” ile insan arasındaki metafizik bağın niteliği üzerinde fazlaca durulmamış olması da önemli bir husustur. Bu net bir şekilde ortaya çıkarılabilirse insanın kendisini anlamayı kolaylaştırıp nefsanî güçlerinin farkına varması sağlanır. Buhran zamanlarının birey ve toplum için son değil, adeta küllerinden yeniden doğması için bir fırsat olduğunu topluma hatırlatmak; filozofun/felsefecinin görevidir.

Bu bağlamda tezde incelediğimiz varsayımları ana hatlarıyla ifade edecek olursak; insanda fizik âlemden metafizik âleme geçiş basamağının nefis olduğu ve böylelikle insanın bu sürecin belirleyicisi olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İbn Bâcce'de Tanrı-Âlem ilişkisinin epistemik bir damardan beslenerek sağlandığı ve insanın hakikatin bilgisine bu yolla ulaşabileceği ele alınmıştır. İnsanın ontik yapısının iyi bir şekilde tahlil edilmesi bilgi-eylem ilişkisi açısından gereklidir.

İnsanın dünyada refahı, ahirette felahı, erdemli insan olmasında yatmaktadır. Bu sağlandığında alınan netice hem birey için hem toplum için nihai mutluluk olarak ifade edilebilecektir.

İbn Bâcce'nin insan anlayışı Stoacılıkta olduğu gibi egoizmle sonuçlanmayıp apolitik bir tavır taşımaz. Tam tersine bir içe dönüş, kendini bilgisel ve eylemsel olarak yeniden gözden geçirir. Bu yönüyle yeni bir felsefi uyanış için rol model olarak sunulması imkân dâhilindedir.

Son tahlilde bilme-eyleme tutarlığını sağlayan insan önce kendi felahını sonra sırasıyla toplumu ve tüm insanlığı erdemli olma yoluna götürecektir. Temellendirilmeye çalışılan ve görünüşte apolitik olan tavır, sivil itaatsizlik çerçevesinde bir yeniden diriliş projesidir. Süreç anarşizm ve teröre kaymaksızın idareyi ve idare edileni adalete ve mutluluğa sevk etmek amacındadır.

İnsanı mikrokozmoz/küçük âlem olarak gören Aristocu gelenek çerçevesinde, bireyin felsefi birikimine kendini ve nefsin tanıyarak başlamasının tikelden tümele giden bir yol olarak daha tutarlı olacağı kanaatindeyiz. Bu başlangıç hem Meşşâî geleneğin hem de bu gelenekten olan İbn Bâcce'nin ortak tavrı olması bakımından da önemlidir. Bu noktada Meşşâî geleneğin öncü ismi Fârâbî'yi ve onun "*İlimlerin Sayımı*" eserini kavramak bu teorinin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFİYİ ANADOLU'DA YENİDEN YURTLANDIRMA BAĞLAMINDA FÂRÂBÎ'NİN İLİMLERİN SAYIMI ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

1.1. FELSEFİYİ ANADOLU'DA YENİDEN YURTLANDIRMA PROJESİ

Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak projesi Fârâbî temelli bir proje olup, bunun bireysel ve toplumsal alandaki yansımalarını ise İbn Bâcce ile tamamlamayı hedeflemektedir. Bu nedenle İslam Felsefesinin önemli filozoflarından İbn Bâcce de *Felsefeyi Anadolu'da Yurtlandırma Projesinin* önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu kapsamda öncelikle bu projenin yöntemi ve kapsamı ile ilgili bilgi vererek, İbn Bâcce'nin felsefi düşünce biçiminin ve buradan hareketle kurgulanan birey ve toplum anlayışının bu projedeki rolü ve önemine değinmek istiyoruz.

1.1.1. Projenin Yöntemi

"*Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*" için yapılan çalışmalarda takip edilen yöntem Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserine dayanmaktadır. Bir fikrin mükemmel bir şekilde muhabata sunulmasında ve tasdik talebinde hem mantık hem fıkıh, hem de kelam disiplinlerinde merkezi bir role sahip olan kıyası kullanma yöntemleri önem arz eder. Biz de bunu belirlerken Fârâbî'nin zikrettiği üzere beş sanattan hareketle yöntemlerimizi belirliyoruz. Fârâbî'ye göre bunlar bilinmesi istenilen şey hakkında kesin bilgi vermeye yarayan burhani, cedeli, sofistai, hatabi ve şi'ridir.⁴

Burhani sözler, bilinmesi istenilen "matlup" hakkında kesin bilgi vermeğe yarayan sözlerdir.⁵ İslam felsefesi, "Hakikat"i aramak için burhan yöntemini merkeze alarak farklı perspektiflerden almaya çalışan modelleri bir "düşünce pazarı" kurarak sergilemeye çalışır. Hakikat adına bize kim ne getirirse getirsin, ona şükran duyulması esas alınır, fakat bu şükran sunulanın aynen kabul edilmesini gerektirmez, eleştirel bir şekilde içinde bulunan şartlar bağlamında yeniden yorumlanma ve yeniden sunum söz konusudur.⁶

⁴Fârâbî, *a.g.e.*, 79-85; Uyanık, Akyol, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak* Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâ'ul Ulum Adlı Eseri, 21; Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), Dipnot 19.

⁵Fârâbî, *İhsâ'ul Ulum*, 79.

⁶Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, 128; Mevlüt Uyanık, "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum-" *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti* içinde, edit.: B. B. Özipek, (Ankara: Liberal Düşünce, 2003), 146.

Cedeli ifadeler (kavl) iki şeyde kullanılan sözler olup şöyle açıklanır: İlki soran cevap verenin, meşhur sözler korumak veya zafer temin etmek istediğini görünce, kendisinin de ona karşı üstünlük ve galebe temin etmek için, bütün insanların kabul ettikleri meşhur şeyleri, sözleri kullanmasıdır. İkincisi ise insanın ya kendisinde veya başkasında düzeltmek istediği bir fikir hakkında kuvvetli bir zan hâsıl etmek için kullandığı sözlerdir.⁷

Bu cedel yöntemini esas olarak kelamcılar benimseyip kullanmasına mukabil İslam felsefecilerin burhan yöntemini öncelermelerinin gereği olarak, birbirleriyle çatışır gibi gözükken hatta bazen eleştirdiği düşünürü tekfir etmeye kadar giden farklı öğretilerin aslında 'Hakikat'i aramaya çalışan değişik yollar olduğu bilinci kuvvetlenecek, cedel yöntemiyle çalışan kelamın dışlayıcılığından ve hakikat tekerciliği yapma sonucunda oluşan zihin kilitlenmesinden kurtulmak mümkün olacaktır. Böylece "Âlimlerin ihtilafında rahmet" olduğu öncelenecek ve güncel bir sorunun çözümü de farklı alternatifler ve verilerin yeri araştırılmaya başlanacak, insan psikososyal olarak rahatlayacaktır.⁸

Sofistai sözler, insanı şaşkırtmak, sapıtmak ve yanlışla düşürmek için kullanılan sözlerdir, gerçek olmayan şeyler hakkında gerçek ve gerçek olan şeyler hakkında ise gerçek değil zannını verir; âlim olmayan kimseyi kuvvetli bir âlim zannettirir, hâkim olan bir kimse hakkında da öyle değilmiş zannını verir. Bu isim, yani safsata ismi söz ve şüphe ile insanı mugalataya düşürmeye şaşkırtma ve aldatmaya muktedir kılan maharetin adıdır.⁹

Hatabi sözler, insanı herhangi bir fikre kandırmak için kullanılan ve zihni kendine söylenilen şeylerle sükûnet bulmaya ve ister daha zayıf ister daha kuvveli olsun, herhangi bir şekilde o fikri kabul ve tasdik ettirmeye meylettiren sözlerdir.¹⁰

Şi'ri sözlere gelince, bu da konuşulan şeyde herhangi bir hal veya şeyi daha üstün veya daha alçak tasavvur ettirmeye yarayan şeylerden terkip edilendir. Bu da güzellik veya çirkinlik, yükseklik veya alçaklık yahut bunlara benzeyen başka bir bakımdan olur.¹¹

1.1.2. Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak

"Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak" Türkistan'dan getirdiklerimiz ile Anadolu'da bulduklarımızı (Arap, Fars, Bizans ve diğer kültürler ve felsefeleri) taşıyan

⁷Fârâbî, *a.g.e.*, 112.

⁸Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak -İslami Felsefenin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme-*, İslamiyat, sy.4, (2005), 62.

⁹Fârâbî, *a.g.e.*, 114.

¹⁰Fârâbî, *a.g.e.*, 114.

¹¹Fârâbî, *a.g.e.*, 116.

birimlerin oluşturduğu yeni yapının tahlilidir. Bizler Arap, Fars kültürel söyleminin dışında gelişmiş, “Türk” aklının, Türkistan yani Atayurt’ta ortaya koymaya başladığı felsefi birikimiyle, Türkiye’de yani Ön Asya’da bulduğumuz felsefeleri, Anadolu’da yeniden yurtlandırmaya çalışıyoruz. Bu, evrensel felsefedeki öneminden ötürü Türk felsefesine vazgeçilmez bir yer sağlama çabasıdır. Bu noktada “*Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak*” projesini İslam felsefesi bağlamında niçin yaptığımızı açıklamak gerekir.¹² Öncelikle Nihat Keklik hocamızın tespitiyle söyleyecek olursak;

“Nasıl ki san’at, tarih ve kültürümüzde İslamiyet’in izleri varsa, Türk filozofları üzerinde de aynı izler mevcuttur. Zaten bu sayededir ki yüce milletimiz, bugün kabul edildiği manada felsefe yapabilmıştır. Bu sebeptendir ki Türk san’atı, Türk tarihi ve Türk dili paralelinde Türk Felsefesi de elbette olacaktır ve olmalıdır: Bu gerçeği inkâr etmeye yeltenmek, güneşi balçıkla sıvamaya kalkışmaktan farklı değildir.”¹³

Bu bağlamda Muallim-i Evvel Aristoteles’ten sonra Muallim-i Sanî diye nitelendirilen Fârâbî’nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserini felsefeye giriş ve Anadolu’da yeniden yurtlandırma çabasının ilk klasik kaynağı olarak görüyoruz. Asabiyetimizi yani toplumsal aidiyetimizi ise İbn Haldun’un *sebeb/ırk* ve *nesep/din* tasavvurlarını merkeze alarak Türkistan-Türkiye irtibatının felsefî temellerini araştırıyoruz. Böylece Arap-Fars iktidar çatışmasına meşruiyet arayan felsefî, kelimî müzakereler dışında gelişen süreci önceleyerek jeo-felsefe yapmayı deniyoruz.¹⁴

Bu bağlamda eğer günümüzün sorunlarına dair çözüm önerilerini çoğaltmak ve alternatif önerilerle zenginleştirmek istiyorsak, Atayurt’tan getirdiğimiz düşünce birikimiyle, Anadolu’da bulduğumuz kültürel yapıya dikkat ederek, düşünce-yurtluk ilişkisini yeniden kuralıyız.

Bunun fikhî boyutunu Ebu Hanife’ye; kelim ve akaid boyutunu İmam Maturidî’ye; halka taşınması kısmını Ahmet Yesevî’ye yönlendiriyoruz. Teknik/pozitif bilimler kısmının araştırılmasının tarihsel temelini de Birunî ve yöntemi ile olabileceğini vurgulamak projenin hedefidir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere dil, düşünce ve kültür arasındaki irtibatın tarihsel sürecini takip ederek, kültür dediğimizin aslında bir inançlar dokusu olduğu sonucuna

¹²Mevlüt Uyanık, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme”, 57-78.

¹³Nihat Keklik, *Türkler ve Felsefe*, (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1986), 6; Mevlüt Uyanık, “*Türk Felsefesi: İmkânı ve Gerekçeleri Üzerine Notlar*” *Journal of Islamic Research*. 2019; 30 (1): 8-23.

¹⁴Mevlüt Uyanık, “Türk Felsefesi İmkân ve Ufku”, *Türk Felsefesi* içinde, ed. Levent Bayraktar, (Eskişehir: Kırmızı Yay., 2018), 163; Aygün Akyol, *İbn Haldun’da Kültür ve Medeniyet Tasavvuru*, (Ankara: Elis Yay., 2019), 130, 131.

varıyoruz. Bu da dil ile ortaya çıkmaktadır. Özellikle 10. Yüzyıldan itibaren İslam kültür evrenine dâhil olduğunu düşündüğümüz zaman düşünce şeklimizin İslam Felsefesinin ana kaynaklarının ve yazım dilinin de uzun süre Arapça olması doğaldır. Bununla birlikte Türkistan coğrafyasının kalıcı dili Türkçe'dir. Nitekim İslam öncesinde *Orhun abideleri* (7.yy), İslam sonrasında da Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti't-Türk* (1072), Yusuf Hâs Hâcib'in *Kutadgu Bilig*, (1069) Edip Ahmet Yükneki'nin *Atabet'ül Hakayık* (12.yy), Ahmed Yesevi'nin *Divan* (13.yy), *Dede Korkut Kitabı* adlı eserleri bu bağlamda Türkçe Felsefenin ve/ya Türk Felsefesinin kurucu metinleri olarak görülebilir. Çünkü bu metinler (biri hariç) Türkçedir. Bir kısmı Göktürk, bir kısmı Uygur, bir kısmı da Arap alfabesiyle yazılmıştır.¹⁵

Bu metinleri merkeze almamızın nedeni, Türklerin coğrafi açıdan çok geniş bir alana yayılmaları, diğer medeniyetler ve onların ortaya çıkardığı kültürlerle sıkı irtibatla olmaları, dolayısıyla o dillere hâkim olup metinlerini Arapça ve Farsça yerine Türkçe yazmalarındır. Coğrafya, dil ve düşünce arasındaki irtibatının tespitinde oldukça karmaşık sorunlar olduğunun bilincinde olarak jeo-felsefe yapmayı bu metinlerin yeni okumalarıyla mümkün olacağını düşünüyoruz. Böylece hangi alfabeyle yazılırsa yazılsın Türkçe ifade edilen, Türk düşüncesi ve felsefesine dair unsurların tespiti mümkün olacaktır. Bu bağlamda biz, Meşşâî geleneğe yaslanarak çalışıyoruz. Fârâbî'yi kurucu filozof olarak görüp yol ve yöntemimizi Fârâbî merkezli belirliyoruz.¹⁶ İbn Bacce'yi muallim-i salis olarak incelediğimiz zaman ise hem Meşşai geleneği hem de Endülüs/Avrupa birikimini Anadolu'ya taşımış olacağız.

İslam felsefe geleneğinde Fârâbî belirleyici bir role sahiptir. Bu onun sisteminin bütüncül bir yapı arz etmesi sebebiyledir. Bu nedenle olsa gerek, Fârâbî'den sonra İslam

¹⁵Mevlüt Uyanık, "Türk Felsefesi: İmkânı ve Gerekçeleri Üzerine Notlar", *Journal of Islamic Research*. (2019), 30: 8-23; "Türk Felsefesi İmkân ve Ufku", Türk Felsefesi içinde, ed. Levent Bayraktar, (Eskişehir: Kırmızı Yay., 2018), 138.; Emrah Kanlıkama, *Yaşar Kemal'de Sivil İtaatsizlik. Türk Felsefesinin İmkânı Bağlamında Bir İnceleme- HÜSBE*, (Çorum: 2017), 24-61; Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, (Ankara: Araştırma Yay., 2017), 17.

¹⁶Bu bağlamda yapılan çalışmalar: Duygu Bayram: *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: Dede Korkut Hikayelerinin Felsefi Analizi*, (Ankara: Araştırma yay., 2019), 13-20; Emrah Kanlıkama, *Yaşar Kemal'de Sivil İtaatsizlik. Türk Felsefesinin İmkânı Bağlamında Bir İnceleme- HÜSBE*, Çorum: 2017, 10-61; Nihat Piriçi, *Anadolu'da Fikrî Gelişmelerin Cemal Süreya'nın Düşüncesine Etkileleri Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Bağlamında Bir İnceleme-HÜSBE*, Çorum: 2016, 1-22.

Mevlüt Uyanık, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Felsefesinin Tarihsel Temellerini Anlama Çabaları, erişim tarihi: 16 Ocak 2019,

<http://www.yaylahaber.com.tr/turkiye-cumhuriyetinin-kurulus-felsefesinin-tarihsel-temellerini-anlama-cabalari-makale,3282.html>.

Mevlüt Uyanık, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Felsefesinin Tarihsel Temelleri, erişim tarihi: 16 Ocak 2019,

<http://www.maturidiyeseviotagi.com/turkiye-cumhuriyetinin-kurulus-felsefesinin-tarihsel-temelleri>.

felsefe geleneğinde Meşşâî akım ortaya çıkmıştır. Meşşâî gelenek, gerek Tanrı, evren, insan gerekse varlık, bilgi, değer alanlarında bütüncül yorumlamalarla İslam bilim ve felsefi düşüncesine önemli katkılar sunmuştur. Biz de İbn Bâcce'nin sistemini daha iyi anlayabilmek için Meşşâî geleneğin incelenmesi gerektiği düşüncesinden hareketle bu akımı ve felsefi anlayışını müzakere etmek istiyoruz.

1.2. İBN BÂCCCE'NİN FİKRİ ÖNCÜSÜ OLARAK MEŞŞÂÎ GELENEK

“Meşâ” kelimesi, Arapça yürümek anlamına gelmekte olup İslam felsefesinde genel anlamda derslerini yürüyerek yapan Aristoteles'i merkeze alan filozoflar için kullanılmaktadır. Peripatetik kelimesi Batı dilindeki karşılığıdır. Bu manada “Meşşâî gelenek” teriminden kastımız Sokrates'in ahlak anlayışından yola çıkarak Aristoteles felsefesi bağlamında kalıp Yeni Platoncu nazariyeler çerçevesinde akli ön plana çıkarmak suretiyle bir felsefi duruş ortaya koyan filozofların ortak tavrıdır.¹⁷ Bu tavırda rasyonellik ön planda olmasına rağmen sezgisel bilgi ve/ya irfanî/gnostik bilgi de dışlanmamıştır. Bu çerçevede bahsettiğimiz düşünce dünyasını irdelemeye geçebiliriz.

İslam filozofları kendi sistemlerini oluştururken öncelikle kavram ve yöntem bilimlerini belirlemekte ve bunlar üzerine fikirlerini kurmaktadırlar. Meşşâî geleneğe bağlı düşünürlerin de bu tavrı devam ettirdikleri söylenebilir. Aslında bu tavrı İslam düşüncesinin iç dinamiklerinin oluşturduğunu söyleyerek onu kadim insanlık kültürünü ve dini geleneğimizi doğru okuyabilmenin de doğru bir yöntemi olarak müzakere edebiliriz.

Bu birikimi, eleştiri ve yorumdan uzak öğrendiğimiz şekliyle devam ettirmek bize yeni bir şey kazandırmayacağı gibi tabuların oluşarak ötekileşmenin yükseldiği tek doğrucu, tarihsici ve totaliter bir zihniyetin gelişmesine sebebiyet verecektir.¹⁸ Bunun yanısıra salt akla dayalı bir yaklaşım geleneğe yabancılaşmayla sonuçlanacak, elimizdekini tüketip boşlukta sallanmamıza neden olacaktır. Oysa Meşşâî gelenek akla ve kalbe uygun ağırlığı verdiği yaklaşımıyla geleneği doğru bir şekilde okuyarak onun yeni sorunlara çözümler üretebilen evrensel yönüne vurgu yapmıştır. Bunu yaparken kümülatif verilerin sahiplerine şükran borcunu dile getirip kendi özgün katkılarını da ihmal etmemiştir. Son tahlilde gücünü köklerinden alan ama geleneğine sırtını dönmeden

¹⁷Bk., Mahmut Kaya, “Meşşâîyye” *Dia*, 29: 393; Aristoteles doktrinini benimseyen kimseyi ifade eden Grekçe peripatetikos terimini karşılamak için kullanılmakta, söz konusu doktrine de meşşâîyye (peripatetizm) denilmektedir.

¹⁸Bk. Mevlüt Uyanık, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu” Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu, edit., M.Uyanık, (Ankara: Fecr yay., 2017),175 vd.

gereğince ondan da istifade edebilmiş bir felsefe ve hayat ağacını yetiştirmişlerdir. Araştırma ve sorgulamayı önceleyen bireylerin katkıları ise bu ağacın dalı, meyvesi olmuştur.

Sasânî, Grek/Bizans ve Çin Hint medeniyetleri ile karşılaşan İslamiyet kısa sürede kendine özgü bir bilim ve medeniyet kurgusu oluşturmuştur. Âlimlerimiz bu medeniyetlerle karşılaşmadan önce tefekkürü kendi öncülleri/temel ilkeleri üzerinden yaparak sorunlara çözüm önerileri üretmeye çalışmışlardır. Bu döneme “Saf İslam Felsefesi” diyebiliriz. Felsefe dediğimiz şey varlık ve değer üzerine düşünmek olarak tarif ediliyorsa ilk dönem düşünürlerin yaptıkları bundan başkası da değildir. O halde düşünmenin filizlenmesi bu şekilde başlamış daha sonra diğer bilgi-bilim ve medeniyetlerle yüzleşme devam etmiştir.¹⁹

Bir medeniyet tasavvuru olan düşünürler, bunu temin edecek ilimleri elde etmek için ilk olarak kelime ve kavramların kullanılmasına yardımcı olacak bir dil felsefesi üzerinde durmuşlar daha sonra iç-dış tutarlılığı sağlamak amacıyla mantık ilmine yönelmişlerdir. Bu girişi sağladıktan sonra varlığın tanınması için metafizik, insanın dünya ve ahiret saadetini elde etmek için siyaset felsefesini oluşturmuşlardır. İfade etmeye çalıştığımız medeniyetin kurucu metinleri Muallim-i Sâni olarak tanımlanan Fârâbî ile ilk örneklerini vermiştir. İbn Bâcce ise benzer şekilde insanın Tanrı ve evrene karşı konumunu belirlemek için metafizik, dünya ve ahiret saadetini temin için ise bireysel yönetime dayanan bir siyaset felsefesi geliştirmiştir. Bunların nihai amacı sözkonusu medeniyeti sürü metaforu ile değil de dil-düşünce-mantık kurgusunu tamamlamış kısaca yanlışa evet dememeyi öğrenmiş, bu çerçevede kararlarını doğru bir şekilde verebilecek bireylerden oluşturmaktır.

Meşşâî geleneğin aracını felsefe olarak belirledikten sonra yönteminin de bu bağlamda burhan olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Burhan yöntemi zorunlu olarak aklî ve yakînî bilgiye götürür. Bu nedenle başka bir “hakikat tasarımı”nı dışlayarak kendisine ait olanın mutlaklığı iddiası yoktur. Paradigmalar arası rekabeti öngören bir düşünce pazarı kurularak aynı zamanda Hak’tan yansımaları barındıran hususlar dışlanmaz.²⁰ Bu anlamda bilgi insanda gömülü olan hazinenin Faal Akıl irtibatı ile gün yüzüne çıkarılmasıdır. Dolayısıyla dıştan gelen bir aydınlanma olmayıp insanın öz

¹⁹Uyanık, Akyol, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak” Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâ’ul Ulum Adlı Eseri, İlimlerin Sayımı İçinde, (Ankara:Elis Yay., 2017), 21.

²⁰Uyanık, Akyol, a.g.e., 36.

potansiyelini kullanması suretiyle ortaya çıkan bu durum, kadim gelenekten gelen Sokratik yöntemin bir iz düşümü olarak telakki edilebilir. Bu da genel anlamda insanlığın bilgi birikimine işaret eden “İslam”ın özel anlamda Hz. Muhammed’e indirilen ve önceki bütün uygulamaları kapsayan, onların aksayan, tahrif edilmiş yönlerini tashih eden ve kıyamete kadar geçerli olacak yol ve yönleme işaret eder.

Meşşâî geleneğe göre birey ve onun yetkinleşmesi medeniyetin yetkinleşmesinin ilk adımıdır. Başta Fârâbî Meşşâî gelenekte olduğu gibi insanı toplumsal ve siyasi bir varlık olarak görür ve toplumsal uyumu için gerekli aşamaları inceler.²¹

İbn Bâcce bu süreci *Tedbiru’l-Mütevahhid*’de üç aşamalı olarak değerlendirmektedir. *Tedbiru’l-Mütevahhid* insanın mutluluğu için gerekli önlemleri almasına, tedbire işaret eder. Dış şartları değiştiremeyen kişi kendi şartlarını geliştirebilir, içine yönelerek yeteneklerini artırır. Yani fiili olarak bireysel özgürlüğünü temin eder. Fikri yetkinliğini sağlayan kimse özgüvenini sağlamıştır. Fıkhi özgürlük ise bu aşamadan sonra gelmektedir.²² Daha sonra bu yetkinliği aileye aktarır (Tedbiru’l-Menzil). Bu ailelerden oluşan toplum da aynı dönüşümü sağlayarak (Tedbiru’l-Müdün) bu yetkinliği yerelden evrensel boyuta taşıyacaktır.

Tümel ile irtibatını bu şekilde kuran birey aynı zamanda pasif/edilgen bir zihinden kurtulmuş, tabularını kesin kurallar olarak gören kitlelerin aldatıcı girdabından sıyrılarak, idare edilen bir varlık değil aksine bulunduğu ortamı doğruya doğru eviren, yönetici ve yönlendirici bir rol üstlenmiştir. Ama gelmiş olduğu bu zihni olgunluk seviyesi onun öz eleştiri yapmasını engellemez çünkü davranışlarının tümel olanla irtibatı neticesinde hesap vereceği düşüncesiyle davranışlarını kontrol altında tutar.²³

Tümel ile irtibat noktası bilgi felsefesi açısından Meşşâî geleneğin ana damarıdır. Çünkü bu teori Batı’da Rönesans yani ilk çağın (doğa ve insan merkezli) yeniden doğuşu bağlamında kilisenin evrensel gerçeklik tasarımı olarak sunduğu Baba-Oğul-Kutsal ruh anlayışının, sadece bir paradigma açısından üzerinde uzlaşılan isimler olduğunu söyleyen nominalizm gibi değildir. Aydınlanmanın önemli filozoflarından Kant’ın “insanın artık aklını kendisinin kullanmaya başladığı” dönem diye sunulan bunun bir ileri aşaması da

²¹Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tuncay, (İstanbul:Remzi Kitabevi, 1975), 9 ve 85.; Aygün Akyol, “İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi Değerler Özel Sayısı*, (2013), 36:42.

²²Fârâbî, *İhsa’ul Ulum*, 40.

²³Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 137-138.

tümellerin içeriğinin boş olduğunu söyleyerek hiçbir ahlaki değer ve kuralın olmadığını söyleyen nihilizmden de uzaktır.²⁴

Bu noktada Fârâbî kavramcı realizm öğretisiyle bu açmaza düşmemiştir. Platon'dan mülhem bu görüşe göre; insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin kabulünün yanısıra, bilginin konusunun/nesnesinin insanların dışında olduğunu savunan ama bu gerçekliği idea veya kavram cinsinden tanımlayan veya eni boyu derinliği olmayan bir tümel güç ya da ilke ile özdeşleştiren tavrı anlatır.²⁵ Meşşâî geleneğe göre bilgi, erdemin ön koşulu, olmazsa olmazdır. Erdem ise varılacak nihai hedef olan gerçek mutluluğu temin edecek olan şeydir. Fârâbî'ye göre gerçek mutluluğa birey, aile, devlet ile ulaşılır.²⁶

Meşşâî gelenek hakikati elde etme noktasından Kindî'den hareketle kümülatif geleneği bize ulaştıranlara teşekkür ile başlamaktadır. Fârâbî kanallı yorum ise bu geleneğin Aristocu söylemine Platoncu bir kılıf giydirerek İslam akidesiyle uyumlu hale getirmek olmuştur. Hakikat bu şekilde tek olduğuna göre bizim farklı görüşlere ulaşmamızın nedeni ise yöntem farklılıkları ya da hatalı değerlendirmelerde bulunmaktır.²⁷ Bu açmazdan çıkmanın yolu ise hangi ilme hangi yöntemin uygun olduğunu bilebileceğimiz mantık ilmini talim etmekle olacaktır.

Netice itibarı ile bu kültürü devşiren Fârâbî ve İbn Sîna gibi Türk kökenli âlimler, Meşşâî akımı bir sistem felsefesi olarak temellendirmişlerdir. Bu noktada Kindî'yi salt felsefi düşünceye geçiş âlimi, Fârâbî'yi ise sistem kurucu filozof olarak değerlendirdiğimizi belirtmek istiyoruz. Bundan dolayı da “Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak” için Fârâbî'yi hareket noktası olarak görüyoruz. Çünkü Fârâbî, felsefenin her yerde sona erdiğini belirtir ve İslam dünyasında yeni bir vatan ve yeni bir yaşam bulduğundan söz eder. Ona göre, “felsefe İslam dünyasına Yunanlılardan, Platon ve Aristoteles'ten gelmiştir. Bunlar Müslümanlara hem felsefelerinin sonuçlarını öğretmişler, hem de bu sonuçlara ileten esasları ve böylece eksilmesi ya da kaybolması halinde felsefeyi yeniden canlandırma yolunu göstermişlerdir.” Fârâbî'nin bu sözlerinden felsefenin doğuşunu Yunanlılara dayandırdığı sanılabilir. Ancak o felsefenin İslam dünyasına aktarılmasında Yunanlıların katkısını kabul etmekle birlikte, felsefenin doğuşunu çok daha gerilere götürür ve

²⁴Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, (Ankara: Elis Yay., 2012), 41.

²⁵Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1, 158-159.

²⁶Fârâbî, *et-Tenbih Ala Sebili Saade*, 177; Fârâbî, *el-Medinetu'l Fazıla*, 100.

²⁷Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, Kindî Felsefi Risaleler içinde, Çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay, 2013), 134.

Mezopotamya'nın ilk yerlileri olan Keldani'lere dayandırır. Felsefe buradan Mısır'a, Mısır'dan Yunanistan'a geçmiştir. Yunanlılar bu ilme “yüce bilgelik” ya da “büyük bilgelik” adını vermişler; felsefenin sahip olduğu şeye ilim, onu elde etmeye hazırlıklı olmaya “bilgelğin yeğlenmesi” ve “bilgelik sevgisi” anlamına gelen “felsefe” (philosophia) demişlerdir. Fârâbî böylece felsefenin İslam dünyasına girmekle asli yurduna geri döndüğü düşüncesindedir”²⁸

Meşşailiğe ilaveten İshrakilik akımı da önemli oranda buradan mülhemdir. Kısacası tarihsel bir olgu olarak hiçbir düşünsel sistem ve olayın aynı ile tekrarı mümkün değildir ilkesinden hareketle, düşünce tarihinde de hiçbir akım, eklektik olmaktan kurtulamaz. Bu bakımdan bu özgün ve özgül felsefi akım oluşmuştur.²⁹

İslam felsefesi tarihinin kronolojik/tarihsel verilerini sunmanın yanında bir sorun olarak bu verilerin değerlendirmesini, yaşadığımız toprağı yurtlandıracak şekilde merkeze alan *Türkçe* yeniden bir üretim yapılması daha verimli olacaktır. Kısacası jeo-felsefe kavramsallaştırmasından hareketle bir İslam felsefesi ifadesinin yanısıra bunun temellendirmesine ve yeniden yurtlandırılmasına Anadolu coğrafyasından katkıda bulunan bir “*Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak*” projesi bağlamında Arap, Fars ve Türk Müslümanlık tasavvurlarının analizi yapılmalıdır. Bu çerçevede de “*Türk Felsefesi*”nden bahsetme imkânını müzakereye açmak önemlidir.³⁰

Bu topraklarda yeniden bir düşünce iklimi oluşturmak için elimizde yeterince veri bulunmaktadır. Bahsettiğimiz proje, geleneği yeniden okumak suretiyle içinde bulunduğu zaman dilimi ile uyumsuzluğa da düşmeden yeni bir bakış açısı tesis etmek istemektedir. Bizim sorumluluk alanımız ise bu düşünce ikliminin bilgi kodlarını oluşturan düşünürlerin fikirlerini ortaya çıkarıp, günümüze uyarlamak suretiyle işlevsel hale getirmektir.

Felsefenin kaygıları paylaşmak olduğu gerçeğinden yola çıkarak eğitim, ahlak ve birlikte yaşama kültürü anlamında gereken önlemleri alabilirsek bu coğrafyadaki varlığımızı felsefi ve kültürel anlamda da devam ettirebileceğimiz kanaatindeyiz. Kültürel mirasımızı değişen zaman ve koşullara göre yeniden yorumlama ve güncelleme konusundaki tecrübemiz ortadadır. Önce “*Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak*”

²⁸Bk. Mehmet Dağ, “Farabi'nin İki Yapıtı”: “Felsefenin Temel Önergeleri” ve “Mantık ve Eski Felsefenin Temel İlkeleri konusunda Sorunların Kaynakları.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, 25.

²⁹Uyanık, Akyol, *İlimlerin Sayımı*, 54.

³⁰Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindi-Farabi-İbni Sina*, (Ankara:Elis Yay., 2017), 44.

projesini Fârâbî merkezli kurmamızın gerekçesini ortaya koyduktan sonra Meşşâî Geleneğin önemli simaları olan Fârâbî, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'den ana hatlarıyla bahsederek, İbn Bâcce'nin yaşadığı ortamın düşünce ikliminin tahliline geçeceğiz. *Muallim-i Evvel* Aristoteles merkezli öğretinin *Muallim-i Sanî* Fârâbî tarafından İslam kültüründe Meşşâî gelenek olarak değiştirilip, dönüştürülüp felsefeyi yeniden anayurduna getirme çabasını "*Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırma*" olarak temellendirmiş olacağız. Böylece İbn Bâcce'nin *Muallim-i Salis* diye nitelendirilmesini ve Endülüs'te yani Batı'da bu geleneği zirveye taşıma sürecini ana hatlarıyla ortaya koymuş olacağız.

1.3. FÂRÂBÎ'NİN İLİMLERİN SAYIMI ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

Felsefe tarihinde Aristoteles'ten sonra "İkinci Muallim" sıfatını kazanan Fârâbî, Porfiryus'un *İsagoji* adlı eserine John Philoponos (Yahya en-Nahvi) tarafından yazılmış şerh aracılığıyla İslam dünyasına intikal etmiş olan Aristocu ilimler tasnifiyle, Kur'an ve özellikle Şeriat'tan türetilen disiplinleri uzlaştırmaya çalışır.³¹ Bu çaba, kanaatimizce bilimlerin İslamileştirilme ve/ya İslamî bilim projelerinin ilk örneğidir.³²

Fârâbî, İlimleri ilk olarak beş büyük kısma böler: 1. Dil, 2. Mantık, 3. Talimî İlimler, 4. İlahiyat, 5. Medenî ilimler. Ardından daha temel bir ayırım yaparak Nazarî ilimler, Talimî ilimler, Tabiî ilimler ve İlahiyat ilmini inceler. Amelî ve Felsefî ilimleri ise Ahlak ve Siyaset ilmi olarak tasnif eder.³³

İhsau'l-Ulum (İlimlerin Sayımı) eseri ile Fârâbî de bir "sistem filozofu" olduğunu ortaya koymuştur. Fârâbî'nin, genel olarak orta çağ İslam felsefesinin özel olarak orta çağ İslam dünyasında felsefî siyasetin kurucusu olduğu kabul edilmektedir. Öte yandan onun kendisine verilen *Muallim-i Sanî* lakabının işaret ettiği şekilde Orta Çağ İslam dünyasına antik felsefî-bilimsel mirası tanıtmak bakımından büyük hizmette bulunduğu herkesçe malumdur. Felsefenin kendisi, dalları, filozofları, onların eserleri, amaçları, yöntemleri üzerinde bilgi verici, tanıtıcı mahiyette yazılar, yorumlar (şerhler, telhisler) vb. kaleme

³¹Fârâbî, "*Kitabu'l-Burhan*", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, tahk.: Macit Fahri, (Beyrut: 1986), 53; "*Kitabu'l-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn*", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, Çev: Mahmut Kaya, (İstanbul: 2003), 151-181.

³²Bk., Mevlüt Uyanık, "İslami İlim Kavramsallaştırması", *İslamiyat*, c. 6, sayı: 4, (2003), 13-36.

³³Fârâbî, "*Kitabu'l-Burhan*", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, tahk.: Macit Fahri, (Beyrut: 1986), 53; "*Kitabu'l-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn*", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, (İstanbul: 2003), ss. 151-181., Kindi, "*Risale fi Kemiyeti Kutubi Aristutalis ve ma Yuhtacı İleyhi fi Tahsili'l-Felsefe*", *Kindi Felsefî Risaleler*, Çev: Mahmut Kaya, (İstanbul: 2002), 17, 263; Mevlüt Uyanık, "İslami İlim Kavramsallaştırması", *İslamiyat*, c. 6, sayı: 4, 2003, ss. 13-36; a.mlf, "*İslam Medeniyeti ve Felsefesinin Teşekkülünde İlk Bilim Tasnifleri*", 64-67.

almak suretiyle hizmetini yerine getirmiştir. *İlimlerin Sayımı* eseri de bu çalışmaların ürünlerinden birisidir.³⁴

Farâbî'nin *İlimlerin Sayımı*'nda sınıflandırmasını yaptığı (b)ilimlerden birini öğrenmek isteyen ve bu amaçla kitaba bakan insan, neye giriştiğini, neyi incelediğini ve bu incelemesinin kendisine ne faydası olacağını, bütün bunlardan ne kazanacağını, hangi üstünlüğü elde edeceğini öğrenir. Bu kitaptan her ilimde bulunan bütünleri bilmek isteyen kültürlü ve zengin bilgi sahibi kimselerle bilginlerden zannedilmeleri için onlara benzemeyi arzu eden kişiler de faydalanabilir.³⁵

Netice itibariyle kendisine yöneldiği ilme körü körüne ve bilgisizce değil, bilgi ve bilinçle yönelmesi sağlanmış olacaktır. Yine bahsedilen kitap sayesinde sözkonusu ilimlerden herhangi birisinde aslında öyle olmadığı halde bilgisi olduğunu ileri süren kişinin ortaya çıkarılması mümkün olacaktır. Çünkü o kişiden bildiğini iddia ettiği ilmin bütünü hakkında bilgi vermesi, kısımlarını ve bu kısımların her birinde bulunan şeyleri sayması istenir, onun açıklamaya gücü yetmezse ki muhtemelen yetmeyecektir, iddiasının yalan olduğu ve kendisinin yalancı olduğu ortaya çıkar. Yine bu kitap sayesinde ifade edilen ilimlerden birini iyi bilen bir kişinin, onun tümünü mü yoksa kısımlarından birini mi iyi bildiği, bu iyi bildiği kısmın miktarının ne kadar olduğu ortaya çıkar.³⁶

Farâbî'nin eserlerindeki medeni ilimleri ayrıntılı olarak incelemeden önce ana hatlarıyla diğer disiplinlerden nasıl bahsettiğini açıklarsak, ilimler tasnifinin ne derece tutarlı olduğu da ortaya çıkacaktır.

1.3.1. Dil İlimi

Dil ilmi bütün olarak iki kısma ayrılır. İlki herhangi bir halk (umma) arasında bir manaya delalet eden kelimeleri/sözleri (elfaz) ezberlemek ve onlardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmektir. İkincisi kelimelerin "kanun"larını bilmektir. Her sınaatta kanunlar küllî yani umumi sözlerdir ve bunlardan her biri yalnız başına bu sınaatta bulunan birçok şeyleri içine alır ve kendileri için bir sınaat meydana getirilen şeylerin hepsini veya pek çoğunu kaplar. Bu anlamda tümeldir.³⁷

³⁴Farâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsau'l-Ulüm)*, Önsöz, çeviri: Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap Yay., 2011), 7-8.; Esra Fırat, İbn Sina, *Makamatü'l-Arifin*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi, (Çorum: 2015), 4 vd.

³⁵Farâbî, *İhsau'l Ulum*, Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yay., 2017); Krş., Farâbî, "İhsau'l-'Ulum", çev. Prof. Dr. A. Arslan (Ankara: Divan Kitap Yay. 3. Basım, 2011), 7-8.

³⁶Farâbî, *İhsau'l Ulum*, 7-8.

³⁷Farâbî, *İhsau'l Ulum*, Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yay., 2017); Krş., Farâbî, *İhsa'ül-Ulum (İlimlerin Sayımı)*, Çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990), 57.

Dil ilmi her toplulukta yedi büyük kısma ayrılır: tekil sözler ilmi, bileşik sözler ilmi, sözlerin tekil oldukları durumdaki kanunların ilmi, sözlerin birbirleriyle birleştikleri durumdaki kanunlarının ilmi, doğru yazma kanunları, doğru okuma kanunları ve şiir kanunları ilmidir. Bir anlama işaret eden tekil sözlerin ilmi, şeylerin cinsleri ve türlerine işaret eden bütün tekil sözlerin birer birer neye işaret ettiğinin bilinmesi, akılda tutulması ve rivayet edilmesini içine alır. Bileşik sözler ilmi, topluluğun hatipleri ve şairlerinin ortaya koydukları belagat ve fesahat ustalarının söyledikleri sözlerdir. Bu ilim, uzun veya kısa, vezinli veya vezinsiz bu sözlerin bilinmesi, ezberlenmesi ve akılda tutulmasını içerir. Tekil sözlerin kanunları ilmi, seslerin sayıları, meydana geldikleri organlarla ilgilenir. İkilik, çoğulluk, erkeklik, dişilik, türemişlik ve benzerini gösteren ekler değişen, değişmeyen sesler vb. konuları araştırır.³⁸

Sözlerin birbirleriyle birleştikleri durumdaki kanunlarının ilmi iki çeşittir; birincisi isimler ve fiillerin birbirleriyle birleştikleri ve bir düzen içine sokuldukları durumda baş ve sonlarının nasıl olacağını gösteren kanunları verir. İkincisi, üzerinde konuşulan dilde bu birleşme ve bir düzen içinde olmanın kendisinin kanunlarını verir.³⁹ Doğru yazma kanunları ilmi, önce satırlarda yazılan harflerle yazılmayanları birbirinden ayırır. Sonra onlar içinde yazılanlarının nasıl yazılması gerektiğini açıklar. Doğru okuma kanunları ilmi ise noktaların yerlerini, sözü edilen dilde satırlarda yazılmayan harflerle yazılanları belirtmek için konulan işaretleri, birbirine benzeyen harfleri birbirinden ayırmak için konulan işaretleri, birbirleriyle birleştiklerinde benzeşen harflerle birbirinden uzaklaşan harfler için kullanılan işaretleri, cümlelerin birbirinden ayrılmasında kullanılan işaretleri bildirir.⁴⁰

Şiir ilmi, dil ilmine benzemesi bakımından üç kısma ayrılır. Birincisi, sözü edilen dildeki şiirlerde kullanılan vezinlerin sayımıdır. İkincisi, ayrı ayrı beyitlerin sonlarını, sözü edilen dilde onların hangilerinin tek bir biçimde kalıp hangilerinin birden fazla biçimde ortaya çıktığını, hangisinin tam, fazla veya eksik olduğunu, muhafaza edilenleri, beyit sonlarının kaç sesten meydana geldiklerini vb. şeyleri araştırır. Üçüncüsü, sözü edilen dilde var olan sözlerden hangilerinin şiirlerde kullanılmasının uygun olduğunu, hangilerinin şiir olmayan sözlerde kullanılmasının uygun olduğunu araştırır.⁴¹

³⁸Fârâbî, *a.g.e.*, 82.

³⁹Fârâbî, *a.g.e.*, 84.

⁴⁰Fârâbî, *a.g.e.*, 90.

⁴¹Fârâbî, *a.g.e.*, 92.

1.3.2. Mantık İlmi

Mantık sanatı, bütün olarak, akli düzeltmeye ve insanı haklarında yanılmasının mümkün olduğu bütün akılsallarda (ma'kulat) doğru yola, hakikate götürmeye yarayan kanunları, akılsallar konusunda insanı hata yapmaktan koruyan kanunları, akılsalların kontrol edilmesi için gerekli olan kanunları verir. Akılsallar içinde öyleleri vardır ki onlarla ilgili hata yapılması kesinlikle mümkün değildir. Bunlar bütünün parçasından daha büyük olduğu gibi kendileri hakkında insanın adeta doğuştan bir bilgiye ve kesinliğe sahip olduğu şeylerdir. Ancak bazı şeyler vardır ki onlarla ilgili hata yapılması, doğrudan uzaklaşılması mümkündür. Bunlar, düşünce, teemmül, kıyas ve akıl yürütme ile idrak edilme özelliğine sahip olan şeylerdir; işte mantık ilmine önce bahsedilenlerde değil ikinci kısma giren insani çabalarla elde edilen bilgilerde muhtacız.

Bilgi kaynakları olarak gördüğümüz duyular, akıl ve haber-i mütevatirin; neliği nasıllığı veya kesinliğini tespit etmek, güvenilirlik açısından kontrol etmek gibi konularda mantık kanunlarına ihtiyacımız vardır. İbn-i Sîna'nın faal akılla ittisalının, Gazzâlî'nin kalbi bilgisinin, tutarlı tutarsız yanlarını, bu bilgilerin hangi aşamalara ait olduğunu, bu bilgiyi elde edenin faydasını/zararını, başka insanlar açısından bu bilginin önemli/önemsiz yanlarını ortaya koyabilmek için mantık ilmi kuracağımız binanın temeli görevini görmektedir.

Fârâbî bu bölümde mantık bilmenin yararlarını ve zararlarını açıklamıştır. Bunlardan bazıları; sahip olduğumuz veya olmak istediğimiz şeylere nasıl ulaşacağımızı hangi yolları kullanırsak işe yarayacağını bize gösterir. Aslında mantığın en büyük yararı zanni bilgidir, taklit bağından kopmanın tek yolu olmasıdır. Fârâbî'ye göre zanni bilgi sahibi halinden memnun ise mantık bilmesi zorunlu değildir. Zararı ise; mantık bilmeden ilimlerde derinleşmeye çalışanın durumu 'geceleyin odun toplayan' gibidir. Nerden ne aldığını, alacağını bilmeden işe yaramayan bir yığın sahibi olur.

Mantığın adına gelince, o amacının bütününü gösterir. Çünkü bu kelime 'nutk'tan türemiştir. Nutk ise eskiler tarafından üç anlamda kullanılmıştır. Kavı, sesle dışlaşan sözdür. İnsanın ruhunda olan şeyi dil, bu sözle ifade eder. İkincisi ruhta bulunan sözdür. Bu da kelimelerin kendilerine işaret ettiği akılsallardır. Üçüncüsü, insanın yaratılışı itibarıyla sahip olduğu ruh kuvvetidir. Bu ruh kuvvesi başka hiçbir canlıda bulunmayıp insana has kılınmış bir yetidir.

Doğru düşünmeyi konu alan mantık, geçerli akıl yürütmenin biçimlerini araştırmıştır. Bu noktada beş sanat, akıl yürütme ve yargı biçimlerinin uygulanma alanları

olarak ortaya konulmuştur. Mantığı sistemleştiren Aristoteles, bu sanatları oldukça ayrıntılı olarak ele almıştır. Bu doğrultuda İslam Mantıkçıları da beş sanatı bir takım değişikliklerle yenileyip incelemişlerdir. Bu sanat çerçevesinde kullanılan önerme türleri de başarılı bir biçimde ele alınmıştır. Söz konusu beş sanat; burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalâttır. Kullanılan önermeler ise, yakiniyyat, maznunat, meşhurat, vehmiyat, müsellemat, makbulat, müşebbihat ve muhayyelat olmak üzere sekiz bölüme ayrılmaktadır. Her bir önerme türü niteliğine göre, bilimsel çıkarımlarda ve uygulamaya dönük konularda kullanılmış, felsefi düşünceye büyük katkıları olmuştur.

Bu kitabın bizi ilgilendiren asıl kısmı mantık ilmi hakkında yazılanlar bölümü olmuştur. Beş sanattan bahsedilirken öncülleri konusu detaylıca işlenmiştir. Bizim konumuzla bağlantısı burada ortaya çıkmaktadır. Sezgisel bilginin öncesine, ona ulaşma yollarına ve sonrasına baktığımız zaman bu tümellerden ve öncüllerden bahsetmeden, faydalanmadan sonuca, varış noktasına ulaşılması mümkün değildir. Gazzâlî'nin kalbî bilgi dediği bizim konumuz olan sezgisel bilgiyi, her insan elde edebilecek yetiye sahip olarak doğmaktadır fakat bu bilgiye ulaşma isteği ve çabası herkeste olmadığından sadece isteyenler ve buna layık bir hayat yaşayanlar ulaşmaktadırlar.

1.3.3. Talimî İlimler

1.3.3.1. Aritmetik İlimi

Bu ilim ameli ve nazari olarak ikiye ayrılmaktadır. Ameli aritmetik ilmi, pazarlarda ve şehirlerde insanların alışverişlerinde kullandıkları sayılar bunlardır. Nazari aritmetik ise sayıları zihinsel bakımdan sayılan cisimlerden ve sayılan her şeyden bağımsız olarak inceleyen ilimdir.⁴²

1.3.3.2. Geometri İlimi

Bu ilim, aritmetik ilmi gibi nazari ve ameli olarak iki kısma ayrılmaktadır. Ameli geometri ilmi, kendisini kullanan kişi marangoz ise ağaç cisminde, demirci ise demir cisminde, yapı ustası ise duvar cisminde mevcut olan doğruları ve yüzeyleri incelemesidir. Nazari geometri ilmi, genel ve mutlak olarak, bütün cisimlerde bulunması bakımından cisimlerin doğru ve yüzeylerini inceler.⁴³

1.3.3.3. Optik İlimi

Optik ilmi de geometri ilmi gibi şekiller, büyüklükler, düzen, durum, eşitlik, üstünlük ve benzerlerini inceler. Ancak geometri daha genel, optik ilmi daha dar anlamda inceleme yapar. Optik ilminde göze aslında olduğundan farklı görünenlerle aslında

⁴²Fârâbî, *a.g.e.*, 124.

⁴³Fârâbî, *a.g.e.*, 126.

olduğu gibi görünenler birbirinden ayırt edilir. Bunların sebeplerini, neden öyle olduklarını burhan ile ispat eder.⁴⁴

1.3.3.4. Astronomi İlimi

Bu isimle bilinen ilim iki tanedir; 1-Yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi (astroloji) ve 2-Matematiksel yıldızlar ilmi (rüya tabiri, kehanet, falcılık vb.)⁴⁵ Matematiksel astronomi ilmi göksel cisimler ve dünyada üç konuyu inceler, gök cisimlerinin şekilleri, hareketleri ve yeryüzünde bayındır bölgelerle bayındır olmayan bölgeleri araştırır.⁴⁶

1.3.3.5. Müzik İlimi

Bu ilimde tıpkı aritmetik ve geometri gibi ameli ve nazari olarak iki kısma ayrılmaktadır. Ameli müzik ilmi, nağme çeşitlerinin ister tabii ister sun'i bir tarzda kendileri için hazırlanmış olan aletlerde duyulmasını sağlamaya yarayan ilimdir. Nazari müzik ilmi, müzik ilminin akla dayanan ve nağmelerin kendilerinden meydana geldiği her şeyin sebeplerini verir.⁴⁷

1.3.3.6. Ağırlıklar İlimi

İki bakımdan ağırlıkların çekilmesini ele alır; birincisi ağırlıkları, onları ölçme veya onlarla başka şeylerin ağırlıklarını ölçme bakımından ele alınmasıdır. İkincisi, ağırlıkları hareket ettirilmeleri veya onlarla başka şeylerin hareket ettirilmesi bakımından ele alınmasıdır.⁴⁸

1.3.3.7. Tedbirler İlimi

Bu ilme gelince, yukarıda bahsettiğimiz matematik ilimlerinde varlığı burhanla ispat edilmiş olan her şeyin tabii cisimlere uygulanması ve onlarda fiilen gerçekleştirilmesi için alınması gereken tedbirlerin ilmidir.⁴⁹

1.3.4. Tabiat ilmi ve İlahiyat İlimi Hakkında

1.3.4.1. Tabiat İlimi

Tabii cisimleri ve bu cisimlerle kaim olan arazları inceler ve bu cisimleri yanında bu cisimlerle kaim olan arazların kendileriyle, kendilerinden ötürü ve kendileri için var oldukları şeyleri bildirir. Cisimler tabii ve sinai olarak ikiye ayrılır. Sanat ürünü diyebileceğimiz ürünler cam, kılıç, yatak, elbise gibi şeylerdir. Tabii şeyler gök, yer ve

⁴⁴Fârâbi, *a.g.e.*, 130.

⁴⁵Fârâbi, *a.g.e.*, 134.

⁴⁶Fârâbi, *a.g.e.*, 136.

⁴⁷Fârâbi, *a.g.e.*, 138.

⁴⁸Fârâbi, *a.g.e.*, 140.

⁴⁹Fârâbi, *a.g.e.*, 142.

bu ikisi arasında olanlar şeklinde özetlenebilir. Tabii cisimlerin bir bölümü basit, bir bölümü bileşik yapıdadır.⁵⁰

1.3.4.2. İlahiyat İlmî

Üç kısma ayrılır, birincisi varlıklar ve onlara varlıklar olmaları bakımından arız olan şeyleri araştırır. İkincisi, tek tek nazari ilimlerde bulunan burhanların ilkeleri araştırılır. Bunlar mantık, geometri, aritmetik ve bu ilimlere benzer olan diğerleri gibi her ilmin özel bir varlık türünü incelerken karşılaştığı şeylerdir. Üçüncüsü ne cisim olan ne de cisimlerde bulunan varlık araştırılır. Önce onların var olup olmadıkları araştırılır ve var olduklarına dair kesin deliller sunulur.⁵¹ Kısacası ilahiyat ilmi varlık alanında soruların cevaplarını arayan ilimdir.

1.3.5. Siyaset İlmî, Fıkıh İlmî ve Kelam İlmî Hakkında

1.3.5.1. Siyaset ilmi

İradi fiillerle iradi hayat tarzlarının çeşitlerini, bu fiiller ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiğini ve onları korumanın yollarını araştırır ve fiillerin kendileri için icra edildikleri hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirdikleri amaçlar arasında ayırım yapar. Onlar içinde gerçekten mutluluk olan şeylerle öyle olmadıkları halde öyle zannedilen şeyler olduğunu, gerçekten mutluluk olan şeyin bu dünyada var olmasının imkânsız olduğunu onun ancak bu hayattan sonraki hayatta, yani ahirette mümkün olduğunu, zenginlik, şeref, hazlar gibi mutluluk olduğu zannedilen şeylerin amaçlar olarak alındıkları takdirde ancak bu dünyadaki hayatta söz konusu olduğu ortaya koyar.⁵²

1.3.5.2. Fıkıh İlmî

Her dinde inançlar ve fiiller vardır. İnançlar Tanrı, O'nu nitelemek üzere verilen sıfatlar, âlem ve bundan başka şeyler hakkında dince vaz edilmiş olan görüşler türünden şeylerdir. Fiiller ise Tanrı'ya ibadette bulunmak için yapılan fiillerle şehirlerde çeşitli muamelelerin kendileriyle gerçekleştiği fiiller türünden şeylerdir. Bundan dolayı fıkıh iki bölüme ayrılır: İnançlarla ilgili bölüm ve fiillerle ilgili bölümdür.⁵³

⁵⁰Fârâbî, *a.g.e.*, 144.

⁵¹Fârâbî, *a.g.e.*, 156.

⁵²Fârâbî, *a.g.e.*, 160.

⁵³Fârâbî, *a.g.e.*, 168.

1.3.5.3. Kalam İlmî

Dinin kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu belli inanç ve fiilleri muzaffer kılmaya ve bu fiiller ve inançlara aykırı olan her şeyi sözle çürütmeye muktedir kılan bir yetidir. Bu sanat da iki bölüme ayrılır. İnançlarla ilgili bölüm ve fiillerle ilgili bölümdür.⁵⁴



İKİNCİ BÖLÜM

İBN BÂCCE’NİN FELSEFÎ ALT YAPISI: ENDÜLÜSTE MEŞŞÂÎ GELENEĞİN TEŞEKKÜLÜ

⁵⁴Fârâbî, *a.g.e.*, 168.

İslam düşünce geleneğinde “Meşşâî öğreti”nin teşekkülü İslam felsefesinin teşekkülünün önemli bir unsurudur. Ancak İslam düşünce geleneğinin tamamını düşündüğümüzde durum biraz farklılık arz etmektedir. Çünkü İslam felsefesine yönelik eleştiriler ve tekfirle varan ithamların hedefi Meşşâî filozoflar olup, buradan hareketle felsefi düşüncenin genel olarak dışlanması söz konusudur. Bu tesbitten hareketle Meşşâî öğretinin kurucu filozofları olan Fârâbî ve İbn Sîna’ya yöneltilen eleştirilerin tutarsızlığı yine Endülüslü bir hekim, hâkim ve fakih olan İbn Rüşd tarafından ayrıntılı bir şekilde açıklandığı malumdur.⁵⁵

Bu konuda vurgulamak istediğimiz husus, Meşşâî öğretinin teşekkülünden önce de İslam’da felsefi düşüncenin var olduğudur. Çünkü felsefeyi dinî metinler üzerinde akıl yürütmek olarak anladığımız zaman daha Peygamber hayattayken sahabenin tefekkür ve tezekkür ile meşgul olduğunu görürüz. Hatta bizzat peygamber efendimiz Yemen’e vali olarak gönderdiği Muaz bin Cebel’i de kitap ve sünnette bulamadığı konularda aklına başvurması gerektiğini vurgulayarak bunu resmi boyuta taşımıştır. Bu anlamda Çorum İlahiyat Fakültesi’nde Mantık dersine Fârâbî’nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserin dil, düşünce mantık kısmı müzare edilerek kıyas ve türleri üzerinde ayrıntılı durulmakta ve Muaz b. Cebel hadisi, tümünden gelim yöntemi olarak düşünmenin teşviki olarak verilmektedir. Bu manada Kur’an’dan dinî, siyasi, hukukî hükümler çıkaran fakihler ve itikadî konularda tartışan kelimciler, İslam’ın tercüme öncesi saf İslami düşünce etkinliğinde bulunan ilk âlimleri olarak anılmaya layık kişilerdir.⁵⁶

Bu noktada gerçek anlamda felsefe ve filozof olmak bakımından özellikle Meşşâî düşünce biçimini hazırlayan akli ve felsefi yoğun bir birikim olduğunu vurgulamak

⁵⁵İslam düşüncesindeki felsefe ve kelim tartışmaları için bkz.: Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, neşr.: (Kahire: Darü’l-Mearif, 1987); İbn Rüşd, *Faşlu’l-Makâl*, met. ve terc.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.: İclal Arslan, (Ankara: Elis Yay., 2018), 36; a.g. mlf., *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, neşr.: (Beyrut: Darü’l-Maşrik, 1992); Mustafa b. Halil Hocasade, *Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife*, neşr.: (Mısır: el-Matbaatü’l-Alemiyye, 1885); İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tehâfüt Haşiyesi-Haşiye ala Tehâfütü’l-Felâsife*, çev.: Ahmet Arslan, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987); Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1991); Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, (İstanbul: Litera Yay., 2010), 3; Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fak. Yay., 1956); İbn Hazm, *Filozof Kindî’ye Reddiye*, ed.: İclal Arslan, met. ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Sema Bolat, (Ankara: Elis Yay., 2015); Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, (Ankara: Fecr Yay., 2009); Aygün Akyol, Şehristânî’nin Filozoflarla Mücadelesi, (Ankara: Araştırma Yay., 2016), 18, 19.

⁵⁶Mevlüt Uyanık vahyin indirilişinden itibaren onu anlamak için yapılmış bütün düşünsel çabaları felsefi bir birikim olarak değerlendirmektedir. Bk., Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 114 vd.; “Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi - İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım-” *Felsefe Dünyası Dergisi*, (2018), 68: 59-68; Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Felsefesi: Tenkid Dönemi*, (Ankara: Elis yay., 2018), 9-13.

gerekmektedir. Özellikle Kindi ile başlatılan İslam Felsefesi, Kindi öncesi Cabir b. Hayyân gibi bir bilim adamı yetiştirmiş ve ilim tasnifinden pozitif bilimlere kadar pek çok konuda felsefî düşüncenin pek çok yönünü aydınlatan eserler ortaya koymuştur. Cabir b. Hayyân bizlere İslam’da felsefî düşüncenin başlangıcının ilk evrelerden itibaren olduğunun da göstergesidir.⁵⁷

Başta Fârâbî, İbn Sîna Doğu’da, İbn Rüşd ve İbn Bâcce Batı’da olmak üzere Meşşâî gelenekten gelen filozofların temellendirmesi ile oluşan felsefî tavır kendine has bir yapıda ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Endülüs felsefesi Doğu ile Batı arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Endülüs’te Meşşâî gelenekten beslenen İbn Bâcce gibi filozoflar sosyal kargaşalar ve felsefeye karşı takınılan olumsuz tutumlara rağmen bireyin kendi yeteneklerinin farkına vararak bunları toplumun ilerlemesi için kullandığı bir sistem kurmayı amaçlamıştır.

İnsanın fiilleri, âlemin tedbiri, cevher gibi konular etrafında yapılan tartışmalarda konuların derinlemesine tartışılmasında ve felsefenin ilerlemesine katkıda bulunması noktasında ise Grek/Yunan felsefesinden söz edebiliriz. Bu ilerlemede Yunanca ve Süryaniceden Arapçaya yapılan felsefî tercümelemler de etkili oldu. Bu durum aynı zamanda bir insanın hem inanıp hem de Yunan felsefesinin metinlerini kabul edip etmeyeceğine dair bir tartışma daha ortaya çıkardı. Özellikle hadis imamlarının bu işle uğraşanlara “Kâfir” nitelemesinden başka bir cevap vermediğini de ifade etmeliyiz. Bunların en önde geleni hepimizin malumu Gazzâlî olmuştur. Ancak Gazzâlî’nin eleştirilerinin aynı zamanda felsefeye zımnen bir teşviği de beraberinde getirdiğini düşünüyoruz. Çünkü Fârâbî ve İbn Sîna gibi filozoflara yönelik eleştirilerin tekfir ve bidat şeklinde dini kavramlarla açıklamaya çalışılması karşısında felsefî düşünceye ilgi duymayan insanların da dikkatini çekmiş, okumalar yapmaya başlamış ve paradoksal bir şekilde felsefenin popüleştirilmesine katkıda bulunmuştur.⁵⁸

Bu iklimde İbn Bâcce ve kendinden sonra gelen İbn Rüşd gibi filozoflar Batı’da Meşşâî anlamda ilk filozoflar olma şerefine nail olmuşlardır.⁵⁹ Bu ekole dâhil edilen filozoflar üzerine ve genelde İslam felsefesine Aristoteles’in tesiri ne kadar büyük olursa

⁵⁷Bu konuda bkz.: Cabir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, ed.: Mevlüt Uyanık, (Ankara: Elis Yay., 2015), 38; Aygün Akyol, “Jabir Ibn Hayyan's Classification Of Science And Its Place In Islamic Epistemology”, *Marife Dergisi*, 18: 1, (Haziran 2018), ss. 14-16; Aygün Akyol, İclal Arslan, “*Câbir b. Hayyân –Felsefe ve Bilimin Teşekkülü-*”, İslam Felsefesi El Kitabı içinde, (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 80, 81.

⁵⁸Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesi: Tenkid Dönemi*, 57, 109 vd.

⁵⁹Müncü Şemlî, *Ebu Bekr b. İbn Bâcce ve Nüzûatihi-l Felsefeti min Hilali “Tedbir’ul-Mütevahhid”*, (Tunus: Havliyatu Camiatu Tunusiyyetu, 1964), 42-46.

olsun onları tam manasıyla Aristocu saymak mümkün değildir. Yeri gelince Aristoteles'ten esinlendikleri gibi, Platon'dan ve Yeni Platonculuk'tan da esinlenmişlerdir. Özellikle onlarda mantık sahasında Aristoculuk daha fazla baskınsa da, metafizik, siyaset ve ahlak sahalarda daha çok Platonculuk ile Yeni Platonculuk ağır basar.⁶⁰

Kronolojik olarak başlayacak olursak; İbn Sina her ne kadar başta ruh ve beden tarifinde Aristoteles tanımlarına benzer bir tanım yaparsa da bu terimlerin kozmolojide ve yaratılış veya en azından oluş doktrinindeki manasını ve fonksiyonlarında Aristoteles'ten sadece bazı noktalarda ayrılmakla kalmaz tamamen zıt bir tez savunur. Aristoteles, her şeyi, maddeyi esas alarak maddenin ruhlaşması olarak açıklarken; İbn Sina ruhu esas alır ve her şeyin, ruhun derece derece maddeleşmesi olarak kabul eder ve açıklar.⁶¹

İbn Rüşd'e gelince durum biraz değişir. İbn Rüşd'ün özellikle Fârâbi ve İbn Sina'yı Aristoteles'in felsefesini bozmak Platon ve Yeni Plâtonculukla karıştırmakla suçlaması kendisinin nitelikli bir Aristoteles yorumcusu olduğuna delildir.⁶² Ancak filozofların Yunan felsefesini anlayış tarzları basit bir tekrar ve taklitten de ibaret değildir. Felsefî öğretinin hepsinin kaynağının antik Grek düşüncesi olduğu iddiasının aksine Müslüman filozoflar bazı durumlarda onları ayrıntılı bir şekilde incelemişler, sadeleştirmişler, her şeyden önemlisi nebevi öğretiye uyması için yeniden kurgulamışlardır.⁶³ Bu nedenle Endülüs'te hayata geçirilmiş olan özgür, özgüvenli ve yalnızca evet demeyen kişilik geliştirmeye yönelik bireysel yönetim (tedbiru'l-mütevahhid) tarzı da antik grek düşüncesinin bir tekrarı olmayıp içinde bulunduğu sosyal koşullardan rahatsız olan filozofun, peygamber öğretisine uygun olarak kurguladığı bir ara çözüm yolu olduğunu söylemek mümkündür. Bu çözüm önerisi bağlamında filozof; bir olumsuz durumu başka bir olumsuzlukla çözmek/örtmek yerine sistem içinde kalarak önce kendini sonra toplumu dönüştürmeyi daha uygun görmüştür.

Meşşâî geleneğin oluşumunu yukarıda ifade ettiğimiz iki kaynaktan biriken bir süreç olduğunu ifade edelim. Bu süreç Müslümanların yarımadaaya ayak basmasıyla

⁶⁰Oya Şimşek, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü*, (Bursa: 2007), 12.

⁶¹Şimşek, *a.g.t.*, 13; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: T.D.V. Yay., 1988), 117- 119.

⁶²Şimşek, *a.g.t.*, 13.

⁶³M. Saghir Masûmi, *Ibn Bajjah on Prophecy*, (Haydarabat: Sind University Research Journal, 1961), 1: 22, Çev. Bayram Tamtürk, "İbn Bâcce'de Nübüvvet", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, sy.13, (2018) ss. 337-354.

başlamıştır. Müslümanların İspanya'ya geçmesiyle birlikte İslamiyet bu kıtada hızla yayılmış, Araplar buraya “el-Endülüs” veya “el-Cezire” adını vermişlerdir. Kurtuba, Tuleytula, İşbiliye, Sarakusta gibi eski şehirleri geliştirmişler bunların yanı sıra Mecrid (Madrid), Medinetü's Salim, Mursiye, gibi yeni şehirler inşa etmişlerdir. I. Abdurrahman tarafından kurulan Kurtuba Büyük Cami kültürel yayılma merkezi olmuştur. Tıp, astronomi, matematik, gibi ilimler önceleri camilerde ve malikânelerde daha sonra medreselerde verilmeye başlanmıştır.⁶⁴

Doğu'da Halife Mansur (754-775), Harun Reşit (786-809) zamanlarında, Bağdat caddelerinde felsefe hareketi başlamışken Endülüs'te Emir Muhammed b. Abdurrahman (852-886) zamanında felsefeyle uğraşan âlimler henüz ortaya çıkıyordu. O zaman ki ilim Doğu'daki başlangıcında olduğu gibi matematik, fıkıh ve hadis ilimleri etrafında yoğunlaşmakta idi.⁶⁵

Endülüs'lü bilginlerin pozitif bilimlere, matematik ve mantığa olan ilgileri onları felsefeye yöneltmiş tercüme yoluyla İslam filozofları özellikle Meşşâî gelenek üzerinden Antik Yunan düşüncesine vakıf olmuşlardır. Sağduyulu devlet adamları bilimsel ve felsefi düşüncenin gelişmesine katkıda bulunmuş bu konuda teşviklerini esirgememişlerdir. Hicri 4. asır, miladi 10. asırdan itibaren Doğu ile Batı arasında karşılıklı ilim yolculukları yapılmış. Endülüslü âlimler, ilim talep etmek ve kitap getirmek için Doğu'ya gitmişlerdir.⁶⁶

II. Abdurrahman, Şair Abbas b. Nesih es-Sekafi ve edip Yahya b. Hakem el-Gazal'ı kitap getirmeleri için Doğu'ya göndermiştir.⁶⁷ Muhammed b. Abdun El-Cebeli Doğu'ya 952'de seyahat etmiş ve Ebu Süleyman es-Sicistanî ile mantık üzerine çalışmıştır.⁶⁸ Tarihçiler Endülüs'te Abdullah b. Messere'nin (d.269/883-ö.319/931) Kurtuba'da şehirden uzak bir dağa kurmuş olduğu felsefe okulu olduğunu ve İbn Messere'nin bu okulda otuz civarında eser telif ettiğini belirtmiştir.⁶⁹

⁶⁴Dunlop, D. M., “Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajjah”, *The Islamic Quarterly*, vol H, m. 2, (July 1955: London), 100-101; Çev: Bayram Tamtürk, “İbn Bâcce'nin Felsefi Öncüleri ve Çağdaşları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2018), 45:161; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ankara: Elis Yay., 2016), 234.

⁶⁵Ahmet Favi, “İbn Bacce ve Felsefetuhi”, *Havliyatü Külliyyeti Daru'l Ulum*, (Kahire:1988), XI: 135.

⁶⁶Favi, *a.g.e.*, 135.

⁶⁷Vural, *a.g.e.*, 234.

⁶⁸M. Saghir Hasan Masumi, “*Avempace*” *The Great Philosopher of Andalus, Islamic Culture*, (Haydarabat: 1962), sy. XXXVI/1-2: 37; Ayrıca Bk., Leaman, *a.g.e.*, 174.

⁶⁹ Muhammed İbrahim Feyyumi, *Mecellet'ul Ezher*, sy. 5, (Kahire:1982), 24: 713.; Ayrıca Feyyumi, *İbn Bâcce ve Felsefetu'l İğtirab*, (Beyrut: Dirasetu'l Arabiyyeti ve'l İslamiyyeti, 1988) 25- 26'da: Kurtuba dağında münazil bir mekanda bir medrese kurduğu ve 30 civarı öğrencisi olduğunu rivayet etti. Daha sonra zındıklık iddiasıyla medresesi kapatıldı ve İbn Messere başka bir diyara göç etti. Bu olaydan sonra

Bağdat'ta h. 3. yüzyılda İslam felsefesinin teşekkülünü tetikleyen Yunan ilmi eserlerinin Arapçaya tercümesi faaliyeti Kurtuba'da da devam etti. Mesela 340/952'de Diocorides'in "*Materia Medica*"sının parıltılı bir şekilde süslenmiş, Yunanca el yazmasının tercümesi yapıldı. Asıl metin Bizans İmparatoru VII. Konstantin'nin Emevi Halifesi III. Abdurrahman'a (4./10. Yy.) bir hediyesiydi. Bu halifenin veziri olan Yahudi asıllı Hasday b. Şaprut (905/975), âlim, dilci, tabip ve bir devlet adamıydı. Sarayın himayesinde tercüme faaliyetine ve diğer ilmi faaliyetlere şahsen nezaret ediyordu.⁷⁰

Mantık ve felsefe gibi kadim ilimlerin ikbali ise daha sonra ikinci Mustansır Billah'ın⁷¹ (961-976) cesaret ve teşvikiyle olacaktır. Hatta halifeliği döneminde kitapların istinsahı ve Doğu beldelerinden onları temin edip kütüphanelerine doldurmak suretiyle Kurtuba, İslam dünyasında ilim talebi için bir merkez olması bakımından Bağdat ile yarışır duruma gelmiştir.⁷²

II. Hakem de dedesinin yolundan giderek İslam dünyasında yeni çıkan kitapları Endülüs'e getirtmek için özel memurlar görevlendirmiş, İskenderiye, Dımeşk, Bağdat ve Kahire gibi şehirlerdeki çalışmalar yüksek ücretler ödenerek Endülüs'e nakledilmiştir. Öyle ki yeni yazılan kitaplar bu şehirlerden önce Endülüs'te okunur olmuştu. II. Hakem'in ilim ve felsefeye olan bu ilgisi siyasetine de yansımış, diğer kavim ve inançlarla birlikte Müslümanlar barış içinde yaşamıştır. Onun zamanında Kurtuba, Müslüman ve gayri Müslim bilginlerin cazibe merkezi haline gelmiş, imarı ve faaliyetleriyle örnek bir şehir olmuştur.⁷³ II. Hakem (961-976) Kurtuba'da muhtaç durumdaki âlimler için maaş verilmek üzere vakfiyeleri bulunan yedi mektep ve yaklaşık 400.000 ciltlik bir kütüphane kurdu muştur.⁷⁴ İbn Bâcce'nin II. Hakem döneminde (961-976) kurulan bu kütüphaneden daha sonra istifade ederek felsefi kitapları temize çekip istinsah ettiğine dair bir takım iddialar olsa da II. Hakem'den sonra yerine geçen II. Hişam babasının kurduğu bu kütüphanedeki kitapları büyük ölçüde yaktırmıştır.⁷⁵

Endülüs'te felsefe özel meclisler ve felsefeciler arasında tartışılmak dışında Mulûk'u Tavaif'e kadar yer bulamadı.

⁷⁰L. E. Goodman, "*Ibn Bajjah*", History of Islamic Philosophy, ed. S. Hossein Nasr- O. Leaman, (London: 1996), 1: 294.

⁷¹Endülüs Emevî halifesi (961-976). 303 (915) yılında doğdu. Annesi Mihrican adlı bir cârîyedir. Velihtlığı esnasında valilik ve ordu kumandanlığı yaptığı için iyi bir idareci olarak yetişti. Babası III. Abdurrahman'ın ölümü üzerine el-Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (3 Ramazan 350/16 Ekim 961). Mehmet Özdemir, "II. Hakem" *Dia*, c. 15: 174. Bundan sonra II. Hakem ismi kullanılacaktır.

⁷²Favi, *a.g.e.*, 136.

⁷³Yaltkaya Şerafettin, "*İbn Bâcce "Avempace"*" Felsefe Arkivi, (İstanbul:1945), sy.,1:1, 577.

⁷⁴Goodman, *a.g.e.*, 294.

⁷⁵Masumi, *a.g.e.*, 39.'de İbn Bâcce'nin bu kitaplardan faydalandığını belirtiyor olsa da tarihsel gerçekler bunun aksini ispatlamaktadır. Muhtemelen İbn Bâcce bu kütüphaneyi hiç görmemiştir.

Batı'da felsefenin ve mantık ilimlerinin yayılmasından önce tüm yetenekli yerli Endülüslüler hayatlarını riyazete (matematik) adanmışlardı. Bu sahada büyük bir seviyeye ulaşmışlar ama daha fazla bir şey yapamamışlardı. Sonraki nesil bir miktar mantık bilmeleri bakımından onları aşmıştı. Ancak mantık hakkında tetkikte bulunsalar da bu, onları kemalin hakikatine ilerletememişti. Bu riyaziyatçıların çoğu tabip idi. Onların astronomisi Batlamyusçu sisteme karşı Endülüs isyanının temelini attı. Abdurrahman bin İsmail el-Öklidî ilmi eserler aramak için Doğu'ya seyahat etti. Nisbesi Madrit'li olduğunu gösteren Kurtuba'lı astronom el-Mecritî (ö.398/1007), geometri ustası Abdul Gafur tarafından eğitilmişti. O da Doğu'ya seyahat etmiş ve bir Doğu İranlı olan Harezmi'nin⁷⁶, astronomi ziclerini Kurtuba meridyenine uyarlamış, usturlap hakkında küçük bir kitap yazmıştı. Ticari aritmetik üzerine de bir başka kitap yazmış ve hesap, geometri ve cebri, satış, kıymet biçme ve vergi meselelerine tatbik etmişti. Öyle görünüyor ki o, matematiğin kalıplarının dışına çıkmaya çalışmıştı. Çünkü Basra'lı İhvân-ı Safâ'nın avâmî Yeni Platonculuğunu Endülüs'e taşımıştı.⁷⁷ Velhasıl tercüme yoluyla edindikleri kitaplar üzerinden dil, düşünce, mantık kurgusunu tamamlayan ilk felsefeciler Endülüs felsefi birikiminin ileri gitmesine ön ayak oldular. İkinci kuşak felsefeciler artık daha derin konular üzerine tartışmalara giriştiler.⁷⁸

Mecritî'nin öğrencileri Ebu Müslim Amr b. Haldun el Hadramî (ö. 1057) ve İbn Bergut (ö. 1052), olarak tanınan Muhammed b. Ömer felsefe ile meşgul olmaya devam ettiler. Bunlara ek olarak Ebu Said el-Endelusî, Ebu Amir b. Emir b. Hûd ve Ebu Muhammed Ali b. Hazm Ez-Zahirî ve İbn Messere (ö. 1064) de Endülüs'te felsefeye katkıda bulunan âlimler olmuşlardır. Burada özellikle Yahudi âlim İbn Cebrol'un katkısını da zikretmek gerekir.⁷⁹

İlme, felsefeye, bilim adamlarına verilen bu önem ve destek hızla sonuç vermeye başlamış Endülüs üçüncü kuşak felsefecilerini yetiştirmeye başlamıştır. "Endülüs'te biri İbn Messere ile başlayıp, İbn Arâbî ile zirvesine ulaşan mistik ve diğeri ise İbn Bâcce ile başlayıp İbn Rüşd ile olgunlaşan Grek kaynaklı bir felsefe geleneği söz konusudur. İbn Bâcce, Endülüs felsefe geleneğini matematik ve mantık merhalelerinden çıkarıp gerçek

⁷⁶Muhammed bin Mûsâ el-Harezmi olup, künyesi Ebû Abdullah'dır. Bahsedilen eserin ismi; Zicü's-Sind-Hind (Zicü'l-Hârizmi)dir. *DİA*, "Hârizmi, Muhammed b. Mûsâ" md. Müellif; İhsan Fazlıoğlu, 16: 224.

⁷⁷Goodman, *a.g.e.*, 295.

⁷⁸Favi, *a.g.e.*, 137. Ayrıca Bk., "Mesleme b. Ahmet el-Mecritî (ö.1003), İbn Haldun el-Hadramî (1054), el-Kirmanî (1063), İhvân-ı Safâ eserleri üzerine kafa yoran felsefecilerdendi." Masumi, *a.g.e.*, 35.

⁷⁹Favi, *a.g.e.*, 137.

anlamda felsefi bir merhaleye ulaştırmıştır.”⁸⁰ Artık kendilerine has düşünceleri oluştuğu için onlara filozof demek daha uygun olacaktır. *Risaletü'l-Veda* adlı eserinde öğrencisi İbn el-İmam'ın ifadesi ile Endülüs'te ilk defa İbn Bâcce ile nitelikli eserler verilmiştir.⁸¹ Bu noktada İbn Bâcce'nin çağdaşı olan ama daha çok dil felsefesi ile ilgili eserler verdiği için pek fazla ismi anılmayan Batalyevsî'yi de zikretmek gereklidir. İbn Bâcce'nin dil konusunda Batalyevsî ile tartışmaya girdiği ve aralarında geçen bir mesele nedeniyle Batalyevsî'nin İbn Bâcce'yi dönemin idarecilerine şikâyet ettiği de kayıtlar arasındadır.⁸²

Öğretmenleri hakkında net bilgimiz olmasa da öğrencilerden bazıları şunlardır: Ebu'l Hasan El-Cudi, İshak b. Şamun el Yahudî el Kurtubî, Ebu Amr el-Himarî, Ebu Amr Osman b. Ali b. Osman el-Ensarî, El Vezir Ebul Hasan Ali b. Abdul Aziz el-İmam. Sonuncu öğrencinin İbn Bâcce'nin eserlerini saklayıp kopyalaması nedeniyle özel bir önemi vardır. El-Emir el-Muktedir b. Hûd (438/74-1046/81) Sarakusta'nın yöneticilerindedir, matematikçi aynı zamanda felsefeci olup İbn Bâcce'nin çağdaşıdır.⁸³

İbn Bâcce'nin çağdaşı olan bir diğer önemli isim de Malik b. Vuheyb'dir. Ancak Malik b. Vuheyb giderek artan felsefe karşıtlığı ve kendisi ile ilgili bir takım dünyevi hırslar nedeniyle felsefeyi bıraktığını geride mantıkla ilgili birkaç yazı dışında bir şey bırakmadığından anlıyoruz.⁸⁴ Kimi kaynaklar da Malik b. Vuheyb'in Kabalacı öğretiyile ilgilendiğinden bahsetmektedir.⁸⁵

İbn Bâcce için önemli olan bir başka isim ise öğrencileri arasında zikredebileceğimiz İbn Hasdâî'dir. İbn Hasdâî de İbn Bâcce gibi çok yönlü bir âlimdir.

⁸⁰Özdemir, *a.g.t.*, 13.

⁸¹İbnu'l-İmam, *el-Mülhak*, Resailü İbn Bâcce el-İlahiye içerisinde, ed. Macid Fahri, 175-176.; Shams C. İnati, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, (Londra:1998), 4: 606.; Endülüs felsefi hareketini kabaca iki kuşak altında değerlendirmektedir. Ancak kronolojik değerlendirme bize daha kolay anlaşılır geldiği için bunu kullanmayı uygun gördük. “11. Y.y. sonu 12. Y.y. başı Arap-İspanyol düşünürleri iki kuşağa ayıracak olursak İbn Bâcce ile ikinci kuşağın başladığını söyleyebiliriz. Birinci kuşak düşünürler daha çok antik Yunan felsefesi ve mantığının öğrenimi ile karakterize olmuşken İbn Bâcce ile temel felsefi eserlere hâkimiyet sağlanmıştır.” Her iki değerlendirme de nitelikli felsefi eserlerin verilmesi ve Endülüs'te felsefenin başlangıcı konusunda İbn Bâcce'yi işaret etmektedir. Ancak Batalyevsî'nin eserlerinin azlığı onun geri planda kalmasına sebep olmuştur. Bu bakımdan kronolojik olarak Batalyevsî'yi de İbn Bâcce'nin çağdaşı olarak değerlendirip literatüre yaptığı önemli katkı vurgulanmalıdır. Bk. Cengiz Çuhadar, “Mağrib/Endülüs'te Felsefe-I”, *İslam Felsefesi* içinde, ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat, (İstanbul: Lisans Yay., 2018), 248.

⁸²İsmail Erdoğan “İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsî'nin Etkisi The Effect of Batalyawsi on the Opinion of İbn Rushd” (Sivas:2009), 1:14.

⁸³Leaman, *a.g.e.* 174.

⁸⁴Masumi, *a.g.e.*, 39.

⁸⁵Bk., Dunlop D.M., *Philosophical Predecessor and Contemporaries of İbn Bâcce*, The Islamic Quarterly, (Londra:1995), II: 102., Çev. Bayram Tamtürk, “İbn Bâcce'nin Felsefi Öncüleri ve Çağdaşları”, sy. 45, (*Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*: 2018), 161-180.

İlgi alanları arasında astronomi de bulunmaktadır. Kahire’de bir gözlemevinde görev aldığı bilinmektedir. İbn Ebi Useybia; İbn Bâcce ile İbn Hasdâî’nin dostluğunu bildirir ve Kahire’den sürekli onunla mektuplaştığını aktarır.⁸⁶

Yusuf b. Ahmed b. Hasdâî ve İbn Bâcce’nin Endülüs felsefesinin başlangıcında edindikleri entelektüel eğitimden dolayı 11. yüzyıl sonlarındaki Saragusta devri, İbn Meymun’un İbn Bâcce’nin çalışmalarını iyi tanıyor olmasından kaynaklı, Aristocu felsefe etrafındaki Endülüslü fizikçi-filozofların yarattığı etkinin bir sonucu olarak görülebilir.⁸⁷

Yahudi filozof İbn Meymun (1138-1204) İbn Bâcce’nin felsefesine öğrencilerinden biri aracılığıyla vakıf olmuştur. Ama bu öğrencinin hangisi olduğu konusunda kesin bilgimiz bulunmamaktadır.⁸⁸

Endülüs bir toplumda felsefeye olan ilginin ve teşviğin arttığında ya da tersi olduğunda neler yaşanabileceğine dair pek çok örnek vermektedir. II. Hakem’in vefatının ardından yerine geçen oğlu II. Hişam (965-1033), babasının aksine bilim ve felsefeye cephe almıştır. Babası tarafından kurulan kütüphanedeki kitapların çoğu Doğu’daki casuslar vasıtasıyla toplandı ve birçoğu bilhassa mantık ve astronomiyle ilgili olanlar kadim ilme karşı bir halk ayaklanması sırasında Halife Hişam’ın emriyle yakıldı.⁸⁹

Hişam’ın bu emrinden sonra felsefe ile uğraşanlar zındık ve sapkın derecesine geldi. Bundan sonra felsefe ilimleri Benî Ümeyye devleti yıkılıp Mulûk-u Tavaif ortaya çıkana kadar Endülüs’te yer bulamadı.⁹⁰

Emevi tarihinde 1031 yılından başlayıp 1090 yılına kadar süren bu döneme “Mulûk-u Tavaif” dönemi adı verilmektedir.⁹¹ Bu dönem felsefi düşüncenin hor görülmesinin cezasının tekrar ona yönelmekten başkası olmadığını göstermektedir. Mulûk-u Tavaif döneminde özellikle Saragusta 11. yüzyılda geniş bir edebî, ilmî ve felsefî faaliyetle meşhur idi. Tefsir hadis, dil gibi konularda yapılan teliflerinin yanında matematik, fizik ve astronomi alanında da eserler veriliyordu. Tabi bunların neticesinde, tekrar felsefeye meşguliyet de ortaya çıktı.⁹² Bu çağda felsefe alanında bazı isimler

⁸⁶Dunlop, *a.g.e.*, 111.

⁸⁷Miquel Forcada, “İbn Bajja on Medicine and Medical Experience”, *Arabic Science and Philosophy*, (Cambridge Yay., 2011) sy. 21, 1: 121.

⁸⁸Leaman, *a.g.e.*, 174.

⁸⁹Goodman, *a.g.e.*, 294.

⁹⁰Abdulkadir Belâlem, *Cedeliyetül İnsani Ve’s Siyaseti ve’t Tarihi fi’l Felsefeti İbn Bâcce*, (Ürdün: Alemü’l-Kütübi’l-Hadis, 2013), 25.

⁹¹Vural, *a.g.e.*, 236.

⁹²Belâlem, *a.g.e.*, 25.

parladı. Bunlar Aristoteles'in mantıkla ilgili kitabına şerh yazan Abdurrahman bin İsmailî ve "Hammar" olarak meşhur olan ve "eş-Şeceretu'l Hikmet/Hikmet Ağacı"⁹³ adlı felsefe ilimlerine giriş mahiyetinde bir risale yazan Ebu Osman Sait b. Fethûndur.⁹⁴

İbn Bâcce'nin felsefî çalışmaları ile attığı bu tohum Murabıtların çöküşü ve Muvahhitlerin kuruluşundan sonra meyvesini verdi. Muvahhitler hareketinin kurucusu İbn Tumert (1080-1130) bir ilahiyatçı idi, filozof değildi, fakat ilahiyatın felsefî biçimlerinden yana idi.⁹⁵

İbn Bâcce, dini cemaatler olarak temeyyüz etmiş Murabıtlar devletinde yaşamıştır. "Ribât" kelimesi de zaten insanların dini maksatla ya da ibadet kastıyla veya dini ilimlerin öğrenilmesi için inzivaya çekildikleri mekân anlamına gelmektedir. Bunun için murabıtlar devleti Yusuf b. Taşfîn (ö. 530/1110) tarafından dinî eğilimli olarak tesis edildi. Dolayısıyla, Yusuf b. Taşfîn fukahaya özel bir önem verdi. Böylece Malikî fakihlerin yöneldiği dinî cemaat fikri ortaya çıktı.⁹⁶ Bu dönemde felsefe ve bilim önceki dönemlere göre sessizlik dönemini yaşamasına rağmen Batalyevsî gibi önemli filozoflar da yetişmiştir.⁹⁷ Dinin felsefeyle uyumunu dile getirerek cemaatin aklî hareket etmesinin mümkün olmadığını ortaya koymak amacıyla, İbn Bâcce *Tedbiru'l-Mütevahhid* adlı eserini, İbn Tufeyl *Hayy b. Yakzan*'ı yazarak bireyin ve birey aklının gücüne işaret etmiş, İbn Rüşd de *Fasl'ul Makal*'ı kaleme alarak felsefeye karşı takınılan olumsuz tutumu düzeltmeye çalışmışlardır. İslam felsefesinin İbn Bâcce ile birlikte, Aristoteles lehine renk değiştirmeye başladığını görmekteyiz.⁹⁸

Bu çabalara rağmen sistematik anlamda bir felsefe eğitiminin devletin politikalarından ve toplumun kabulünden uzak kaldığını söylememiz mümkündür. Genel anlamda felsefe bireysel mahiyette kalmıştır.⁹⁹ Felsefenin Endülüs'te kamusallaşamayıp bireysel seviyede kalmasının nedenlerini şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

- a) Emevi hâkimiyeti nedeniyle felsefeye ve felsefî kitapların tercümesine öncelikli ilimler gözüyle bakılmaması.
- b) Ülkede sürekli var olan siyasi çalkantılar.

⁹³Yazması günümüze ulaşmamıştır.

⁹⁴Favi, *a.g.e.*, 136.; Ayrıca; *Tabakat'ul Umem*, (Beyrut: 1912), 68.

⁹⁵W Montgomery Watt, Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, Terc. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel ve Piyas Şükürov, (İstanbul: Küre Yay., 2015), 144-145.

⁹⁶Belâlem, *a.g.e.*, 41.

⁹⁷Vural, *a.g.e.*, 236

⁹⁸Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, (İstanbul: MÜİF. Yay., 1997), 14.

⁹⁹Favi, *a.g.e.*, 138.

- c) Endülüs'ün küçük devletçiliklere bölünmüş olması devletlerin birimlerinin birbiri ile alakasının az olması gibi nedenlerle ortaya çıkan kabile asabiyetinden dolayı tek bir kültürel görüş altında birleşme çabaları.¹⁰⁰

Endülüs'te gelecek vaat ederek kurulan İslam devletlerinin uzun soluklu olamama nedenlerinden biri de sonraki gelen devlet adamlarının kendisi de bir devlet adamı olan İbn Bâcce gibi felsefeyi ve aklî düşüncüyü önceler karakterde olmayıp Afro-Arap kültürünü devam ettirme ısrarı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenle taassup felsefenin aksine akli zayıflatmış felsefeye karşı tepki, Doğu'da olduğundan fazla olmuştur.

Aktaracağımız şu örnek söylediklerimizi destekler mahiyettedir. Fatîmî vezir Efdal tarafından Kahire'de bir rasathane kurulması planlandı. El-Efdal'ın 1121'de öldüğünde halefi 1125'e kadar önemli bir rol oynayan İspanyol bilim adamı, Me'mun el-Batâihî, gökbilimciler, Mısır halkı ve yabancılarla birlikte işe koyuldu. O yıl Me'mun halifenin hoşnutsuzluğuna uğradı ve görevden alındı. Kendisine yöneltilen suçlar arasında rasathanenin yapımı olduğu ve kendi adını vermesinin (el-Memunî), hilafete talip olduğunun kanıtı olduğu iddia edildi. Halk rasathanenin Zuhal (saturn) ile sohbet etmek ve gelecekte haber vermek için inşa edildiğini ya da sihir amaçlı yapıldığını söyledi. Vezir tutuklanınca halife işi devam ettirmedi ve oranın yıkılmasını emretti, malzemeler devletin depolarına kaldırıldı. Çalışanlar ve uzmanlar kaçtı.¹⁰¹

İbn Bâcce'nin akla dayanan görüşleri dindaşları tarafından hüsnü kabul görmeyip tekfire maruz kalsa da Endülüs devleti gibi İber yarımadasına hapsolmayıp İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi Meşşâî geleneğin temsilcileri ile birlikte Avrupa'ya yayılarak Rönesans'ın oluşumunda öncü rol oynamıştır. Bağdat ile Endülüs arasında bir köprü vazifesi gören bu âlimler aynı zamanda felsefe ve mantık gibi ilimlerin Avrupa'ya taşınmasına vesile olmuşlardır. Antik Yunan İslam felsefecileri üzerinden okuyan bilim insanları karanlık çağları kapatıp bilimin ışığını yeniden aydınlatmak için Avrupalılara tutmuşlardır. İbn Bâcce'nin özellikle Aristoteles'in hareket teorisinin yerine Batlamyus'u tercih etmesi Batı felsefe ve kozmolojisini derinden etkileyerek aydınlanma hareketine ön ayak olmuştur. Bu bağlamda bilimleri, sanatı, edebiyatı ve felsefeyi ön plana çıkaran Endülüs

¹⁰⁰İbrahim Feyyumî, *İbn Bâcce ve Felsefetu'l İğtirab*, (Beyrut: 1988), 25.

¹⁰¹ Dunlop, *a.g.e.*, 111.

uygarlığı kimi yerde “Endülüs Mucizesi” diye anılır ve Avrupa Rönesans’ının ve aydınlanmasının kaynaklarından biri olarak gösterilir.¹⁰²

Endülüs’ten bilim ve felsefenin batıya geçişi tercüme faaliyetleri ve Müslüman medreselerinde eğitim alan Batılı din adamları üzerinden iki şekilde gerçekleşmiştir. En parlak evresinde olan İslam düşüncesi ile uyanışının ilk yıllarını yaşayan Batı aklı arasındaki “aşılama” işlemi iki merkezde olmuştur. Bunların ilki İspanya özellikle Tuleytula şehri diğeri ise Sicilya ve Güney İtalya’dır.¹⁰³ İspanya ve Sicilya’daki birçok İngiliz ve Alman, burada Arapça’yı öğrenerek, İslam kültür ve medeniyetinin diğer ülkelere taşınması hareketine katılmışlardır.¹⁰⁴

Tuleytula başpiskoposu Raimundus Müslümanların Beytu’l-Hikme’sinden esinlenerek ona benzer bir kurumu Tuleytula’da kurarak, Müslümanların felsefe ve tabii ilimlere dair eserlerini Latinceye tercüme ettirmiştir.¹⁰⁵ Raimundus’un yerine geçen Rodrigo Jimenes de Rada aynı çeviri faaliyetlerine devam etmiştir.¹⁰⁶ Böylelikle Raimundus’un başpiskoposluğunda (1125) başlayan çeviri faaliyetleri halefinin de çabalarıyla yüz yılı aşkın bir süre devam etmiş gibi görünmektedir. Tercüme edilen kitaplar Fransa’nın içlerinde Chartres’da bulunan okullara ulaştırılmakta Hristiyanların istifadesine sunulmaktadır.¹⁰⁷ Tercüme edilen bu eserler sayesinde batılılar hem Antik Yunan düşüncesinden hem de İslam Felsefesinden haberdar olmuşlardır. İslam filozoflarının düşünceleri Aquinolu Thomas ve Albertus Magnus gibi düşünürleri etkilemiş İbn Rüşd’ün görüşleri ise kilise bağınazlığının kırılmasında rol almıştır.¹⁰⁸

Müslümanların medreseleri, Hristiyan ve diğer dinlere mensup öğrenciler için eğitim görmek istenilen kurumlar olmuşlardır. Örneğin II. Sylvester adıyla papalık koltuğuna oturan Aurillaclı Gerbert (938-1005) ve Batı felsefesinin önemli isimleri, Adelart of Bart (ö.1130) ve Roger Bacon (1214-1294) eğitimini buralardan almışlardır.¹⁰⁹ Bu noktada İbn Bâcce tam anlamıyla siyasi ve kültürel bir devrim ve geçiş sürecinde

¹⁰² Zeki Tez, *İslam’ın Batı Cephesi*, (İstanbul: Hayy Kitap, 2014), 74.

¹⁰³ Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam’ın Rolü*, Terc: Muharrem Tan, (İstanbul: 2012), 7; Mevlüt Uyanık, “İslâm Dünyasında Bilgi Ve Bilim Tasavvurunun Yeniden İnşası: -Fuat Sezgin Merkezli Bir İnceleme-“ *İslâm Bilim Tarihi Ve Felsefesi*, (İstanbul: Divan yay., 2019), 357.

¹⁰⁴ Enver Demirpolat, “İslam Felsefesinin Batı Düşüncesine Etkisi”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2003), 9: 436.

¹⁰⁵ Vural, *a.g.e.*, 237.

¹⁰⁶ Hasan Özalp, *İslam Felsefesinin Batıya Yansımaları, Arapçadan Latinceye*, İslam Felsefesi Tarihi İçinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 258.

¹⁰⁷ Vural, *a.g.e.*, 237.

¹⁰⁸ Zeki Tez, *a.g.e.*, 74.

¹⁰⁹ Lütfi Şeyban, *Endülüste Müslüman Hristiyan İlişkileri*, (İstanbul: İz Yay., 2003), 82’den akt., Mehmet Vural, *a.g.e.*, 237.

yaşadı.¹¹⁰ Doğal olarak da bu süreç onun felsefesine yansımıştır. Ancak İbn Bâcce, tüm bu olanların ortasında kendine has düşünme tarzı ile temeyyüz etmeyi bilmiştir. İbn Bâcce'nin yetiştiği fikir ortamını bu şekilde özetledikten sonra onun tarzını ve eserlerini incelemeye geçebiliriz.

2.1. İBN BÂCCCE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. Yahya b. Es-Sâiğ b. Bâcce et-Tücîbî el-Endelüsî es-Sarakustî'dir. Batıda Avempace olarak da bilinir.¹¹¹ İbn Bâcce isminin kökeni tam olarak bilinmemektedir, ancak İbn'us-Saiğ kelimesinin Arapçada kuyumcunun oğlu anlamına geldiği bilinmektedir. Bu nesebî işaretin onun soylu bir aile olan Tucibîlere mensup olduğuna dair iddiaları desteklediğini söyleyebiliriz. Hayatıyla ilgili bilgilerimiz sınırlıdır. İspanya'nın Sarakusta şehrinde H.470-475/M.1077-1082 yılları arasında doğduğu biliniyor. Fas'ta 533/1138'de öldüğü bilinmektedir.¹¹²

İbn Tifelvit olarak meşhur olan Murabıt Devleti Emiri Ebubekir b. İbrahim el-Şahravi onu vezir olarak atadı. Ancak Emir, Saragusta'nın sabık yöneticisi İmadu'd Devle b. Hûd'a elçi olarak gönderdiği ilk önemli görevde başarısız olması nedeniyle O'nu hapse attırdı. I. Alfonso'nun 513/1118'de şehri ele geçirmesinden önce Belensiya'ya kaçtı.¹¹³ Aynı yıl İşbiliye'de sonra Gırnata'da görüyoruz.¹¹⁴ Burada olduğu süreçte Gırnata valisi Ebu Bekr b. İbrahim'e vezirlik yapmıştır.¹¹⁵ Sonra kuzeybatı Afrika'daki Şatiba'ya gitti. İbn Bâcce burada sapkınlık iddiasıyla tutuklandı. İbn Rüşd'ün babası veya dedesi -ki kendisi bir kadıdır- onun serbest bırakılması için devreye girdi. Serbest kalınca Murabıtların yöneticisi Ebu Bekr Yahya Yusuf b. Taşfin ile buluştu ve onun beğenisini kazandı.¹¹⁶ Yusuf b. Taşfin zındıklık iddiasıyla filozofumuzu ikinci kez hapse attırmış ve sonra çıkartıp tekrar vezir olarak tayin etmiştir.¹¹⁷ İkinci vezareti ise oldukça uzun

¹¹⁰Muhammed Abid el- Cabiri, *Nahnü ve 't-türâs: Kırâ'e mu'âşıra fi türâşine'l-felsefi* (Beyrut: Dârülbeyzâ, 1982), 208. Türkçesi; *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. A. Said Aykut, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2003).

¹¹¹Julie Scott, Poul Starkey, "İbn Bajja", *Encyclopedia of Arabic*, (London:1998), 317.; Sholomo Pines, *DSB*, c.1, (Newyork:1981), 408.

¹¹²İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım, *Uyunü'l-enba' fi tabakati'l-etibba/Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebû Usaybia*; thk. Nizar Rıza, (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat), 515.; Olivier Leaman, *The Biographical Encyclopedia of İslamic Philosophy*, (London:2015), 173.

¹¹³Muhammed Misbaki, Ziyad Hüseyin Mısrî, *Musiati İ'lami'l Ulemai ve'l Udeba'i Arabi'l Müslimin*, (Beyrut:2005), 3: 23.

¹¹⁴Kemal Yazıcı, A. Gattas., *İbn Bâcce*, (Lübnan: A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, 1990), 651.

¹¹⁵M. Saghir Masûmî, "İbn Bâcce" (MLF: Beyrut), 12: 103.

¹¹⁶Leaman, *a.g.e.*, 174.

¹¹⁷George Zinati, *Mulahazatu Havle Hayatuhu İbn Bâcce Müellafatihi ve Mecmuatihi ve Makalatuhu*, Ebhas içinde, (Beyrut:1979), 28.

sürmüştür. Bu da ömrünün son demlerine denk gelmektedir. Daha sonra kendi isteği ile vezirliği bırakıp ilme ve düşünceye dönmüştür.¹¹⁸

İbn Bâcce, dil konusunda uzman¹¹⁹ ve Kur'an hafızı idi. Aynı zamanda İbn Bâcce'nin bir nesep bilgini olduğunu da belirtmeliyiz.¹²⁰ Goodman, onun astronomi bilgini olduğunu kendisine ait bir rasathane işlettiğini de belirtir.¹²¹ Meşşâî geleneğin klasik rengi olan müzik ile ilgilenme özelliği İbn Bâcce'de de mevcuttu, kendisi ud çalar idi.¹²² İbn Bâcce'nin Hıristiyan ve Doğu ezgilerini birleştirerek kendine has bir musiki tarzı olduğu besteler yaptığı ve Endülüs'te Ali b. Hudî, Ebu Hasan Ali b. Hamarâfî isminde bestekâr iki öğrenci yetiştirdiği kayda geçmiştir.¹²³ Ayrıca Luth (lavta) adlı başka bir müzik aleti çaldığı da belirtilmiştir.¹²⁴ O aynı zamanda bir şair olup yazdığı pek çok şiiri İbranice'ye çevrilmiştir.¹²⁵

İbn Bâcce'nin İbn Tifelvit'in zaferlerini öven ve ölüm tehditleri aldığı zamanlarda yazmış olduğu şiirlere rastlıyoruz. Yine onun şiirle ilgili yeteneği gramer âlimi Ebu'l Kasım tarafından şu dizelerle ifade edilmiştir.¹²⁶

“O konuştuğunda kimse galip gelemedi,
İbn Bâcce'den öncekiler ancak ona öğrenci olabilirdi.”¹²⁷

İbn Bâcce'nin sosyal bilimlerdeki başarısı kadar pozitif bilimlerde de önemli bir yeri vardır. Batıda Fârâbî'den sonra fen bilimlerinde onun gibi yetkin birisi olmadığını, Aristoteles'in ifadelerini anlamasındaki güzellikten dolayı *üçüncü imam/muallim-i salis* olarak nitelendiğinin de altını çizmek gerekmektedir. Onunla ilişkilendirilen bir diğer iddia da Kadı Ebu Velid Muhammed b. Rüşd'ün de onun öğrencileri arasında olmasıdır.¹²⁸ Ancak tarihsel tutarlılık açısından bu pek muhtemel gözükmemektedir.

¹¹⁸Makkarî, *Nefh 'ut-Tıb*, thk Dr. Hasan Abbas, (Beyrut: Daru's-Sadr, 1978), 28.

¹¹⁹Abdullah b. Hasan El-Abbadî, “el-Fikru'l İctimaî İnde İbn Bâcce”, *Mecelletu Camiatu Melik Suud* içinde, sy. 7, (Riyad:1995), 549.

¹²⁰Zeyneb Afifi, *İbn Bâcce ve Ârâuhu'l Felsefiyyeti*, (Kahire: Mektebi Sekafe Ed-Diniyye, 2009), 21.

¹²¹Goodman, Lenn E., “İbn Bâcce” (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Açılımkitap Yay., 2011), 1: 343.

¹²²İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l Enba*, 515; İbn Ebi Useybia onu felsefi ilimlerde allame olarak tanımlamıştır. İbn Fadlullah Umari, Telif Fuad Sezgin, *Mesaliku'l Ebsar fî Memaliki'l Emsar*, (Frankfurt:1988), 140.

¹²³Abdulaziz b. Abdulcelil, *Ma'lemetu'l Mağribiyye Mulhak*, (Rabat:2008), 1: 36.

¹²⁴Henry Corbin, *History of İslamic Philosophy*, (London:1993), 231.; Türkçesi, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim yay. 2017), 1: 397.

¹²⁵Bk., Fatih Toktaş, İbn Bâcce ve Şiir, *DEUİFD*, sy. XLIII (2016), ss 53-99.

¹²⁶A. R. Nyill, *Hispano-Arabic Poetry and its Relations With The Old Prouvencal Troubadours*, (Baltimore:1946), 253.

¹²⁷A. R. Nyill, *a.g.e.*, 254.

¹²⁸Bazı tarihçilerin İbn Rüşd'ü (520/95-1126/98) de onun öğrencileri Arasında zikretmeleri doğum ve ölüm tarihleri göz önüne alındığında çok gerçekçi görünmemektedir. Şu halde İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce'nin

Fen bilimleri bağlamında o botanik ilmi ile de ilgilenmiştir. Botanik konusunda bitkilerin medikal özelliklerini konu alan “*Kitabe’t-Tagribeteyn*” ve bitkilerin fizyolojik özelliklerini konu alan “*Kitabu’n-Nebat*” olmak üzere iki kitap yazdı.¹²⁹

Burada Endülüs’te felsefe ile ilgilenenler için yapılan özellikle İbn Bâcce hakkında da tekrar edilen Yahudi kökenli olma iddiası ile ilgili kısa bir bilgilendirme yapmak yerinde olacaktır. “Endülüs gezginlerinden Leo Africanus (1485-1554) orijinal adı Hasan b. Muhammed el-Fasî İbn Bacce’nin Yahudi bir aileye mensup olduğunu iddia etmiştir.”¹³⁰ Olivier Leaman’ın da ifade ettiği gibi elimizde bunu destekleyecek herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Bu iddia ona yönelik ithamları desteklemek ve halk nazarında olumsuz yargıyı pekiştirmek için yapılan kampanyanın bir parçası olarak görülebilir.

Meşşâî geleneğin Batı’daki en önemli temsilcisi olarak İbn Bâcce de çoğu felsefe talibinin yaşadığı anlaşılammaya dayalı zındıklık yaftasına maruz kalmıştır. Fatih b. Hâkan, İbn Bâcce’nin gökcisimleri ile ilgili fikirlerinde sapkınlığa düştüğünü ve Allah’ı inkâr ettiğini söylemiştir.¹³¹ Söylentilere göre meşhur İbn Zuhr’un (Avenzoar) verdiği zehirli bir meyve¹³² ile hekimlik/tabiplik yeteneklerini kıskanan bir takım fizikçiler tarafından zehirlenmiştir.¹³³ Ve maalesef son nefesini de bu olumsuz nitelermeler nedeniyle kurulan cahilane bir tuzak nedeniyle vermiştir.¹³⁴ İbn Ebi Useybia’ya göre öğrencisi İbnu’l-İmam; İbn Bâcce’nin kabrini Fas’ta fakih Ebu Bekir İbn Arâbî’nin yakınında gördüğünü bildirmektedir.¹³⁵

derslerine katılmış olması, ancak Onun, 12 veya daha küçük bir yaş aralığında olduğu zamana denk gelmektedir. İbn Ebi Useybia, *a.g.e.*, 516.; Leaman, *a.g.e.*, 174.

¹²⁹İlias Fernini, “İbn Bâjjah”, *A Bibliography of Scholars in Medieval İslam*, (Abudabi:1998), 25.

¹³⁰Leaman, *a.g.e.*, 173.

¹³¹Feth İbni Hakan, *Kalâ’idu’l-İkyân*, nşr. Hasan Yusuf, (Amman:1989), 4: 931.; Muhammed Abdullah İnan, *Asr’ul Murabitin ve’l Muvahhidin Fi’l Mağrib ve’l Endülüs*, (Kahire:1964), 470.; Asıl adı; Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbilî (ö. 529/1135 [?])

¹³²Leiden, E.J. Brill, *The Encyclopedia of İslam*, (1971), 3: 728.

¹³³Sadek Viladimir, *Dictionary Of Oriental Literatures*, Ed. Jiri Becka, (Londra:1991), III: 77; Kemal Yazıcı, A. Guttas, *İlamu Felsefeti Arabiyyeti*, (Lübnan:1990), 653.

¹³⁴Shams C. İnati, “İbn Bajja”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, say: 4. Ed. Edward Craig, (London: 1998), 605; Ahbar’ul Hukema’da el-Kıfti onun medikal yeteneklerinin kıskanıldığı için öldürüldüğünü ifade eder.; Oliver Leaman, *The Biographical Encyclopedia of İslamic Philosophy*, (London: 2015), 175; İbn Bâcce’nin Al-Maarri ve Al-Tevhidi gibiler tarafından sapkınlıkla suçlanmış ve suikastın altında da bu nedenin olduğunu ifade etmişlerdir. Muhtemelen muhalifler onun katı rasyonalizmini saptırmışlardır.; İlias Fernini, *A Bibliography of Scholars In Medieval İslam*, (Abu Dabi: 1998), 25; Medikal yeteneklerinin kıskanan fizikçiler tarafından öldürüldüğüne dair.; Kemal Yazıcı, A. Guttas, *İlamul Felsefeti Arabiyyeti*, (Lübnan: 1990), 651; Leiden, E. J. Brill, *The Encyclopedia Of İslam*, Vol III., (1971), 728; Meşhur İbn Zuhr’un (Avenzoar) verdiği zehirli bir meyve nedeniyle ölmüştür.; Muhammed Abdullah İnan, *Asrul Murabitin vel Muvahhidin fil Mağrib vel Endülüs*, (Kahire:1964), 470.

¹³⁵İbn Ebû Usaybia, *Uyunü’l-enba*, 516.

İbn Bâcce, bir Ortaçağ filozofunun araştırmaya değer gördüğü bütün konuları inceledi ve metafizikten müziğe, canlıların anatomisinden insan nefesine kadar pek çok konuda eser kaleme aldı. Klasik kaynaklar içerisinde ona ait eserlerin listesini veren iki kaynak bulunmaktadır. İbn Ebû Usaybia'nın *Uyunu'l-Enba* diğeri ise filozofun en önemli eserlerinin yazmalarını ihtiva eden Oxford Bodleian Kütüphanesi'ndeki el yazmasıdır. Bu yazmadaki listenin İbnü'n-Nadr tarafından yapıldığı sanılmaktadır. İbn Ebû Usaybia'nın listesinde yirmi yedi, diğesinde yirmi eserin adı yer alır. Önemli ölçüde birbirine benzeyen bu iki listedeki eserlerin çoğu günümüze ulaşmıştır.¹³⁶ Bunlardan çalışmamızda sıkça atıfta bulduğlarımız şunlardır:

1. Tedbîru'l-mütevahhid¹³⁷
2. Risâletü'l-vedâ¹³⁸
3. Kitâbü'n-nefs.¹³⁹
4. İttisâlü'l-akl bi'l-insân¹⁴⁰
5. El-Vukuf ale'l-aqli'l-faâl.¹⁴¹
6. Fi'l-Gayeti'l-insâniyye.¹⁴²

İbn Bâcce'nin eserlerinin tam olarak yazıldıkları zamanı bilmediğimiz için onun fikri gelişim aşamalarını da tam olarak kestirememekteyiz. Ancak, Cemalettin Alevi'ye göre yapmış olduğu çalışmaların geneli incelendiğinde İbn Bâcce'nin fikir dünyasını şu üç bölümde inceleyebiliriz.

“Matematik-mantık merhalesi, doğa ilimleri merhalesi, Bâccevî merhale (İbn Bâcce'nin kendi özgün fikirlerinin olduğu aşama). Hendese ilmi, musiki, astronomi ve mantığa dair yazdığı eserler bazı istisnalarla birinci merhaleyi, Aristoteles'in tabiat

¹³⁶Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *DİA*, 19: 352.

¹³⁷Mâcid Fahrî, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde (Beyrut: 1968), 37-97; Târk Ma'n Ziyâde, *Kitâbü Tedbîri'l-Mütevahhîd*, (Beyrut: 1978). Türkçesi: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Felsefesinde “Bireysel Yönetim” ve “Bireysel Ahlak Tasavvuru, Tedbirü'l-Mütevahhîd Bireysel Yönetim Okumaları*, (Ankara: Elis Yay, 2017).

¹³⁸Asin Palacios, *La Carta de Adios de Avempace*, (Madrid: 1943), 1-87)., Mâcid Fahrî, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde, (Beyrut: 1968, s. 113-143)., Türkçesi; Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, (İstanbul: Klasik Yay., 2003).

¹³⁹Muhammed Saghîr Hasan el-Ma'sûmî, *Kitabu'n-Nefs*, (Dimaşk: 1379/1960), İngilizcesi, *İlmu'n-Nefs*, (Karachi: 1961).

¹⁴⁰Mâcid Fahrî, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde (Beyrut: 1968), 107-109.

¹⁴¹Muhammed Saghîr Hasan el-Ma'sûmî, (Journal of Asiatic Society of Pakistan, V, Dacca: 1960), Fransızcası, T. Druart, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, XXII (Leuven: 1980), 75-77.

¹⁴²Ömer Ferruh, “İbn Bâcce ve'l-felsefeti'l-Mağribiyye” *el-Fikrî'l-Arabi : fî menheci'l-bekalorya el-Lübniyye*, (Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1966/1386), 48-51.; Mâcid Fahrî, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde, (Beyrut: 1968), 97-104.; İngilizcesi, Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, (1957).; Fransızcası; Druart, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, (Leuven: 1981), XXIII:59-64.

ilimleri ile ilgili eserlerine yaptığı şerhler ve bu ilimlerle ilgili yazdığı risaleler ikinci merhaleyi, son aşamayı ise özellikle *Tedbiru'l-Mütevahhid*, *Risaletu'l-Veda*, *Risaletu'l-İttisal* ve bu tarzda yazılan eserler oluşturmaktadır.¹⁴³ Bu alıntıdan *Kitabu'n-Nefs*'in ikinci aşamada tabiat ilimleri üzerine yazılmış bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca bunlar dışında Bedevî'ye göre İbn Bâcce'ye ait *Fi'l-Müteharrrik* ve *Fi'l-Fahs an Guvveti Nuzuiyyeti* isimli iki risale ve bunlara yazdığı notları içeren *Fi'l-Vahdeti* ve *'l-Vahid*, *Fi'l-Guvveti Nuzuiyyeti* isimli risaleler de dâhil olmak üzere, toplam dört adet risale de Özbekistan'ın Taşkent kentinde bulunmaktadır.¹⁴⁴

Eserleri ile ilgili daha geniş bilgi için Aydınlı'nın "*Bir İbn Bâcce Bibliyografyası*" isimli çalışması önemli olup bu kadarı ile yetinerek çalışmamızın ana çizgisinde devam etmek istiyoruz.¹⁴⁵ Bununla birlikte İbn Bâcce'yi daha iyi anlamak adına onun felsefesine etki eden başlıca kaynakları da ele almak yerinde olacaktır.

2.2. İBN BÂCCİ'NİN FELSEFESİNE ETKİ EDEN KAYNAKLAR

Felsefe birikimsel/kümülatif karakteri olan bir bilim dalıdır. İslam'da Meşşâî anlamda felsefi geleneğin ilk temsilcisi olan Kindî'ye göre felsefede önceki filozoflardan intikal eden "birikim" son derece önemlidir.¹⁴⁶ Onlar bu hakikate çok kafa yorarak, emek harcayarak ulaşımlardır. Onların çaba harcayarak ulaştıkları hakikatleri küçümseyip önemsememek tutarlı değildir ve bilim adına kayıptır. Felsefi hakikatler evrenseldir. Onları üretildiği coğrafyaya ya da üreten kişiye bakarak reddetmek, hem bilimin evrenselliğine ters düşecek hem de onları yeniden keşif için uzun çabalar gerektirecektir.¹⁴⁷ Kindî felsefenin eklektik bir karakterde olmasının normal olduğunu bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık ulaştıranlara da şükür borcumuzun büyük olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁸

Bu geleneği takiben çok yönlü bir düşünür olan İbn Bâcce'de Platon, Plotinus, İskenderiyeli Afrodisyas, Batlamyus, Hipokrat, Calinyus'tan Gazzâlî'ye kadar izler

¹⁴³Cemaleddin Alevi, *Resailu Felsefiyyeti Ebi Bekr b. Bacce*, (Beyrut:1983), 17.

¹⁴⁴Abdurrahman Bedevî, *Resailu Cedidetun li İbn Bâcce, ed-Dirasetu'l-İslamiyyeti*, (Mısır:1970), 17. Ayrıca başka risalelerle birlikte filozofun risalelerinin bulunduğu liste için bkz; Dr. Muhammed İsa Salihî, *Mu'cemu'l Şamil Li Turasi'l Arabiyyi'l Matbua*, (Kahire:1992), 124.; Muhammed Lutfi Cuma, *Târîhu felasifeti'l-İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Magrib.*, (y.y. : el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 95.

¹⁴⁵Yaşar Aydınlı, "Bir İbn Bâcce Bibliyografyası", *Uludağ İlahiyat Dergisi*, Sy. 4, (1992), ss 383-396.

¹⁴⁶Mevlüt Uyanık, *Kindî'ye Göre Âlemin Mahiyeti, İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi* içinde, Aygün Akyol ile Birlikte, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 51.

¹⁴⁷Uysal Enver, *İlk İslam Filozofu Kindî, İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yay, 2012), 1: 106.

¹⁴⁸Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, Çev: Mahmut Kaya, Kindî Felsefi Risaleler içinde*, (İstanbul: Klasik Yay, 2013), 128.

görüyoruz.¹⁴⁹ O Aristoteles'in metinlerini okumuştur, Platon'un eserlerinin bazısına vakıftı ve İskenderiyeli Afrodisyas gibi bazı şarihlere ve Fârâbî'nin Endülüs'e ulaşan eserlerine önem vermiştir.¹⁵⁰ Bu bakımdan İbn Bâcce; Platon'un *Cumhuriyet*, Aristoteles'in *Ahlak, His ve Mahsus*, Fârâbî'nin *Siyasetü'l-Medeniye ve Risaletü'l-Akl* adlı eserlerinden oldukça etkilenmiş, kitaplarında zaman zaman zikretmiştir.¹⁵¹

Aristoteles'i merkeze alması bakımından "O, Platon'un idealar öğretisi ile Plotinus'un sudur kuramına karşı mesafelidir." İbn Bâcce, Meşşâî gelenek ve Yeni Platonculuk'tan beslenmiştir ama sudur öğretilerine mesafeli durarak Aristoteles'in epistemoloji ve psikolojisinden hareketle kendi tasavvurunu oluşturmuştur.¹⁵²

Felsefesinin merkezine aldığı Aristoteles'in özellikle *Fizik Kitabı ve Ruh Üzerine* adlı eserleri İbn Bâcce üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. İbn Bâcce'nin doğa ilimlerine olan merakını da yine bu eserler bağlamında ele almak gereklidir. İbn Bâcce'nin felsefesinde Aristoteles'in ereksellik düşüncesinin etkisini de görmekteyiz. Tıpkı Aristoteles gibi İbn Bâcce'ye göre de doğa boş/batıl bir iş yapmaz ve varlıkta boşa giden bir şey yoktur. Her varlık ya kendi dışında bir şeyin varlığı için ya da kendine özgü bir yetkinliği kazanmak için var olur.¹⁵³ Aristoteles'in hareket teorisine dair yaptığı yorumları ve orijinal katkıları çalışmamızın *İbn Bâcce'nin Batı Felsefesine Etkisine* dair bölümde ele alacağımızdan bu bölümde bu kadarı ile yetineceğiz.

Siyaset felsefesi açısından değerlendirilirse, ilk kez Platon tarafından dile getirilen filozofun toplumsal siyasal yaşamdaki konumu ile ilgili bir sorunu felsefesinin merkezine yerleştirmekle Yeni Platoncu geleneğe bağlı kaldığı söylenebilir.¹⁵⁴

Leiden, İbn Bâcce'nin "ilahi formlar"la ilgili görüşlerinde İskenderiyeli Afrodisyas'ın eserlerinden esinlendiğini -ki o zaman Müslüman düşünürlerin oldukça fazla okudukları bir filozoftur- iddia ederek Neoplatonik bir karakteri olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁵ Yine İbn Bâcce'nin *Risaletü'l-İttisal*'de ve *Tedbirü'l-Mütevahhid*'te ruhun

¹⁴⁹Muhammed Misbahi, *Musiati İlamî'l Ulemai ve'l Udebai Arabi'l Müslimin*, (Beyrut:2005), 24.

¹⁵⁰Cemalettin Alevî, *a.g.e.*, 17.

¹⁵¹Abdullah b. Hasan el-Abbadi, "İbn Bacce", *Mecelletu Camiatu Melik Suud*, içinde, 561.

¹⁵²Uyanık Mevlüt, *İslam Felsefesinde Bireysel Yönetim ve Bireysel Ahlak Sorunu, Tedbirü'l-Mütevahhid İçinde*, (Ankara: Elis Yay., 2017), 149.

¹⁵³İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 92., Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası*, sy. 55/1, (2012), 105.

¹⁵⁴Yıldız, *a.g.e.*, 122-123.

¹⁵⁵Leiden, *a.g.e.*, 728.

Tanrı ile ittisalının mümkün olduğunu düşündüğüne dair söylemlerinin de Yeni Platoncu felsefeye dayandığı iddia edilmektedir.¹⁵⁶

İbn Bâcce'nin Meşşâî gelenekten en önemli referansı Fârâbî'dir. İbn Bâcce, Meşşâî Geleneği takiben felsefesine ilk olarak tanımla başlamaktadır. Öncelikle kavramları ele alıp sonra mantık ilmine geçerek sağlıklı düşünmenin ortaya konulmasına çalışmıştır. Bu manada Fârâbî'nin Aristoteles mantığını esas alan eserine talik yazmıştır.¹⁵⁷

İbn Bâcce'nin mutlu filozof fikrinin Fârâbî üzerinden Sokrates'e kadar uzanan bir düşünce olduğunu söylersek abartmış olmayız. İbn Bâcce bu süreci irdeledikten sonra kendi özgün katkısını yapmıştır. Hocasının hazin sonuna şahit olan Aristoteles siyasi/politik söylemlerini biraz daha üst perdeden ifade ederek daha entelektüel bir tavır almıştır. "Fârâbî'nin Platonu'nuna göre ise Sokrates, adalet ve erdem kavramını tahlil edecek kapasiteye sahipti, ama buna sevgiyi de eklemesine rağmen, gençleri ve kitleyi biçimlendiremediği için kötü bir kaderin kurbanı oldu. Sokrates'in yöntemi kitle biçimlendirmeye yeterli değildi; zira insanların zihniyetini ve öğrenme kapasitelerini hesaba katmıyordu. Şüphesiz gerçeği ve gerçeklikleri felsefe tahsil etmeyenlere verirken, filozoflarla muhatap olduğundan farklı bir yol izleme mecburiyeti söz konusudur."¹⁵⁸

Kemal Yazıcı, İbn Bâcce'nin mütevahhid fikrinin Fârâbî'nin eserlerinde yazdığı şekilde Platon'un hayatından esinlendiği iddiasındadır.¹⁵⁹ Platon *Devlet* adlı eserinde; filozofu kendisini anlamayan toplumdan fırtınaya yakalanıp da toz, yağmur sığınağından kendini korumaya çalışan kimse gibi temiz kalmaya çalışan birisi olarak tanıtır. Filozof toplum içinde azgın hayvanlar arasında olup da onlarla işbirliği yapmaya çalışan birisi gibidir. Tek başına bunu başarması da olanaksız olduğuna göre bu ortamda kimsenin işine karışmadan temiz kalmaya çalışmak en makul olanıdır.¹⁶⁰ Ancak O, Fârâbî ve Platon'dan bu felsefik yaşantının zorunlu olarak erdemli bir toplumda olması gerektiğini reddederek ayrılmaktadır. İbn Bâcce, genel anlamda bu ekolü takiben toplum ve devletle ilişkilerin mesafeli olması gerektiğini düşünmüş ve eserlerini bu doğrultuda yazmış fakat uygulamada bunlara pek sadık kalamamıştır. Öte yandan Fârâbî ile İbn Bâcce arasında

¹⁵⁶Julie Scott, Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabico*, (Londra:1998), 1: 317.

¹⁵⁷İbn Bâcce, *Tealiku İbn Bâcce Ala Mantıkı'l Fârâbî*, Thk. Macid Fahri, (Beyrut:1994).

¹⁵⁸Steven Harvey, "İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", çev. Selahattin Ayaz, İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi içinde, ed. Charles E. Butterworth, (İstanbul: Pınar Yay., 1999), 172.

¹⁵⁹Kemal Yazıcı, A. Guttas, *a.g.e.*, 656.

¹⁶⁰Platon, *Devlet*, 496 bd, 208-209, Aygün Akyol, *Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim*, 206.

özellikle “Mütevahhid” kavramı çerçevesinde olan farklılaşmaları da çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Bâcce'nin yazılarında Fârâbî ile ortak olan nokta ise insanın tabiatını akılla belirlemesi ve gayesinin uhrevi mutluluk olması, yönetimin amacının bu gayeyi elde etmeye çalışmak olmasıdır.¹⁶¹ Akli kullanarak aydınlanma fikri ile ilgili pek çok kaynaktan bahsedilmektedir. Bunlardan birisi de içlerinde pek çok düşünürün bulunduğu ve ansiklopedik bir eser kaleme olan İhvân-ı Safâ¹⁶² topluluğudur. Bu fikir, İhvân-ı Safâ'nın doktrinlerinde temel ilke mesabesinde olup sıkça zikrettikleri bir durum idi. Öte yandan İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*'te aklî mutluluğa ulaşmakla ilgili bu çabanın İbn Bâcce'nin üzerinde çokça durduğu zihnini oldukça meşgul eden bir fikri meşgale olduğunu belirtmiştir.¹⁶³

Biraz daha açacak olursak; akli önceleyen aydınlanma anlayışı, İbn Bâcce, İbn Rüşd ve İbn Meymun gibi filozofların oluşturduğu çok güçlü bir felsefi geleneğin ana temasını oluşturmaktadır. Onlar aynı zamanda Batı'da 17. yy. kritikleri süresince o zamana kadar bilinmeyen Platon ve Aristoteles okumasını sağladılar. Platon ve Aristoteles eleştirilerinin Fârâbî'nin bu filozoflarla ilgili söyleminde katkısı olduğu genel kabuldür. Arapça eserler veren bu filozofların başarısı ve klasik İslam felsefesinin en güzel şekilde temsili bireyi merkeze alması bakımından takdir edilmelidir.¹⁶⁴

Bu bakımdan İbn Bâcce, felsefe tarihinde felsefi düşüncenin yönünü bireye çeviren Sokrates, İbn Tufeyl, Spinoza, Nietzsche, Sartre ve Camus gibi filozoflar arasında özgün bir yere sahiptir.¹⁶⁵ Felsefi tavrını bu düşünce üzerine bina eden düşünür bireyin ontik yapısını net bir şekilde ortaya koymayı amaçlamıştır. Tikelden tümele giden bu yolculuk öncelikle insanın nefsinin ve güçlerini net bir şekilde anlamayı ve

¹⁶¹Abdullah b. Hasan el-Abbâdî, *Mecelletu Camiatu Melik Suud*, 561.

¹⁶²“Bir grup düşünürün ortak adı olan İhvân-ı Safâ, “arınmış kardeşler” veya “gönlü temiz kardeşler” anlamına gelir. İslam'ın dördüncü yüzyılında (dokuz yüzlerin sonu, binli yılların başı) Basra'da ortaya çıkmakla birlikte Bağdat'ta da bir kolları bulunur. Ortak düşünce ve dayanışma içinde, 52 fasikülden (risale) oluşan bir eser yazarlar... Aklın rehberliğinde, kalbi arındırmaya ve insanı yükseltmeye gayret ederler. Din ile felsefenin, bilim ile ahlâkın iç bağlarla bütünleşmesi, insanlığın gelişme imkânını yaratır. İhvân-ı Safâ bu inançla, Sokrates'ten beri var olan geleneğe benzer şekilde, arınma yoluyla olgunlaşmaya yönelerek, “insan-ı külli”nin peşine düşer. Yetkin insana ulaşmak için olgunlaşmak ve ahlaken güzelleşmek gerekir. Bu arzu, onları, “insanı ne olduğuna değil ne olabileceğine” yani yaratıcı potansiyeline dair bir anlayışa götürür.”, Burhan Sönmez, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 1: 7.

¹⁶³Kemal Yazıcı, A. Gattas, *a.g.e.*, 657.

¹⁶⁴Terence J. Kleven, *Melanges*, De'l Universite Saint-Joseph Al'Farabi's Introduction to Five Rational Arts, (Fransa:2013), 192.

¹⁶⁵Yıldız, *a.g.m.*, 122-123.

anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Bireyi daha iyi anlamlandırmak adına İbn Bâcce'nin insan nefsi ile ilgili görüşlerinin tahliline geçebiliriz.

2.3. NEFSİN BİLİNMESİ VE NEFS KAVRAMLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Nefs ile ilgili çalışma yapmak isteyenler; araştırma alanının soyutluğu ve tartışılacak meselelerin zorluğu ile mücadele etmenin yanında, gelecek çetin eleştirilere karşı metinlerini de özenle seçmek zorundadır. İbn Bâcce çoğu düşünürün uzak durduğu bu konu hakkında müstakil eser yazan filozoflardan birisidir. İbn Bâcce'ye göre bu durum, aynı zamanda ilk çağ filozoflarının ruh meselesinden kaçınmaları nedeniyle, bu görüşün ihmal edilme sebeplerinden biridir.¹⁶⁶ Buna rağmen filozofumuz nefsin ve güçlerinin bilinmesi ve özellikle metafizik ilmine geçiş bağlamında bundan faydalanılmasına oldukça önem vermiştir.

İslam düşünürleri nefs ile ilgili bilgilerini Kur'an ve Hadislerde geçen açıklamaların yanında tercüme yoluyla kadim Yunan birikimine de vakıf olarak elde etmişlerdir. Elde ettikleri bu bilgileri İslam akidesini de dikkate alarak yorumlayıp fizik ve metafizik arasındaki bağlantıyı kurmaya çabalamışlardır. Netice itibarı ile felsefenin bu zor konusunda kendi özgün düşüncelerini oluşturmuşlardır. Önce Meşşâî geleneğin bu konudaki görüşlerini ele alıp daha sonra İbn Bâcce'nin bu çerçevede şekillenen nefis anlayışını tahlil edeceğiz.

2.3.1. Meşşâî Gelenekte Nefsin Bilinmesi ve Nefs Kavramı

İslam felsefesinde filozofların düşünce biçimini anlamak için en önemli hususlardan birisi de nefis anlayışlarıdır. İslam filozofları sistemlerini kurarken Tanrı, Akıl ve Nefs kavramlarını merkeze almışlar ve bunları bütüncül bir çerçeve içerisinde değerlendirmeye özen göstermişlerdir.

“Helenistik dönem felsefe ve bilim geleneğini devralan Müslümanlar Platon'un ruh hakkındaki görüşlerini içeren *Phaidon*, *Timaios* ve *Politeia* gibi h.3/m.9. yüzyılda Arapça'ya çevrilen diyalogları yanında Aristoteles'in psikolojiye dair *De Anima'sını* *Kitâbü'n-Nefs* adıyla, *Parva Naturalia* başlığı altında toplanan psikoloji alanındaki diğer kısa yazılarını da *el-His* ve *l-Mahsûs* diye anılan tercüme vasıtasıyla tanımışlardı. Bu sahada belirleyici olmuş tercüme eserler arasında, Aristoteles'in sanılan *Esûlûcyâ* (*Theologia*) adlı eserle Câlînûs'un Stoacı bir yaklaşımla kaleme aldığı, Arapça'da *Fî*

¹⁶⁶İbn Bâcce, *Kitabun-Nefs*, p 39.

*Enne Kuva'n-nefs Tevâbi Li-Mizâci'l-Beden*¹⁶⁷ adıyla bilinen eseri, sözde Plutarkhos'a ait olup Arapça'da *el-Ârâü't-tabîyye*¹⁶⁸ olarak tanınan eserin ruhla ilgili bölümleri ve İskender Afrodisî'ye ait *De Intellectu*¹⁶⁹ zikredilmelidir. Bunların yanı sıra Süryânî mütercim ve bilginlerden Kustâ b. Lûkâ'nın kaleme aldığı ve Platon, Aristoteles, Teofrastos, Câlînûs'un ruh hakkındaki görüşlerini derlediği *Risâle fi'l-fark beyne'n-nefs ve'r-rûh*¹⁷⁰, İshak b. Huneyn'e nisbet edilen *Kitâbü'n-Nefs*¹⁷¹, gibi eserler de İslâm felsefe geleneğinde psikoloji disiplininin gelişmesine bir ölçüde katkıda bulunmuştur.¹⁷²

Nefs kavramı, İslam filozoflarının tamamı tarafından önemsenmiş metafizik ilimlere girilmeden önce bu konu ele alınmıştır. Bunu ilk İslam filozofu Kindî'den başlayarak diğer tüm filozoflarda gözlemleyebiliyoruz. Kindî'nin *Nefs Üzerine* başlıklı bir risale kaleme alması sözlerimizi desteklemektedir.¹⁷³ İbn Bâcce'nin Kindî'nin çalışmalarını bildiğine dair elimizde bir kanıt bulunmamaktadır; ancak Fârâbî'yi eserlerinde zikrettiğini biliyoruz.¹⁷⁴ Meşşâî geleneği bir bütün olarak düşündüğümüz için felsefi görüşlerinin geldiği geleneğin öncü ismi olması bakımından Kindî'nin bu konudaki görüşlerini belirtmek gerekmektedir.

Kindî; *Fi'l-kavl fi'n-Nefs* ve *Kelâm fi'n-Nefs* adlı risâlelerinde nefsi, güçlerini ve ölümden sonraki durumunu, nefsi arındırmanın yollarını araştırmıştır. Bundan başka onun *Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân* isimli risalesi insanın kendi güçlerinin farkına varıp onları etkin bir şekilde kullandığında pek çok sorunu çözebileceğini anlatmaktadır.¹⁷⁵ Kindî'nin bu çalışmaları Aristoteles'ten çok Platon'un yaklaşımını yansıtmaktadır.¹⁷⁶

Kindî; nefsi bir yetkinlik olarak görüp güneş ışığının güneşten gelmesi gibi onun cevherinin de Yüce Yaratıcıdan geldiğini ifade etmektedir.¹⁷⁷ Bu açıdan nefsin ilahi yönüne yaptığı vurgunun altını çizmemiz gerekmektedir. İbn Bâcce de nefsin bu yönüne

¹⁶⁷Nşr., Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: 1981).

¹⁶⁸Aristoteles'in *Fi'n-Nefs* 'i ile birlikte, (Kahire: 1954).

¹⁶⁹Arapçası. *Fi'l-Akl*, (Beyrut: 1956).

¹⁷⁰Luis Cheikho, *Risale Fi'l Fark Beyne'r Ruh Ve'n Nefs*, (Beyrut:1911), Çev., İbrahim Halil Üçer, "Nefs ve Ruh Arasındaki Fark Hakkında", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 36, (2009/1), ss. 195-208.

¹⁷¹Nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs* ile birlikte, (Kahire: 1950).

¹⁷²İlhan Kutluer, "İlmu'n-Nefs", *Dia*, c. 22: 150.

¹⁷³Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefi Risaleler*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., (İstanbul: 2014), 244.

¹⁷⁴Fevzi Ammar Atiye, *el-Marifetu ve's Siyasetu inde İbn Bâcce*, (Bingazi: 2000), 63.

¹⁷⁵Kindî, *Felsefi Risâleler*, Türkçesi; Mahmut KAYA, *Kindi Felsefi Risaleler*, (İstanbul: Klasik Yay., 2014), 127-152.; Elif Akyol, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Kindî Merkezli Bir İnceleme*, (Ankara: Araştırma Yay.,2015).

¹⁷⁶İlhan Kutluer, *a.g.m.*, 150.

¹⁷⁷Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, İclal Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016); "Kindî'de Nefs" md., 285, Ayrıca bkz; Kindî, *Felsefi Risaleler*, Çev: Mahmut Kaya,(İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 111.

önem vermiştir. Zira İbn Bâcce'yi katı rasyonalist olarak itham edilmekten kurtaran da bu noktaya yapmış olduğu vurgudur.¹⁷⁸

Kindi sonrası İslam Meşşâî düşüncesinden farklı görüşleriyle dikkat çeken tabiatçı filozof Ebu Bekir Razi de nefsi, beş ezeli ilkenin en önemli iki aktif ilkesinden birisi olarak değerlendirmiştir. İbn Bâcce'nin fikri ve felsefi düşünce sistemine etki eden Meşşâî düşünce sistemi nefsi, kozmolojik, ontolojik ve etik açıdan temel ilke kabul etmişler ve sistemlerini nefis kavramı üzerinden kurgulamışlardır.¹⁷⁹

İbn Bâcce'nin pek çok konuda etkilendiği hatta ona nispetle Muallam-i Salis olarak tanımlanmasına sebep olan filozof Fârâbî'dir. Nefsle ilgili görüşlerinden başlayarak toplum felsefesine çıkarımlarından, ilimleri sınıflandırmasına dair görüşlerine varıncaya kadar benzerlikler görebiliriz.

Fârâbî; nefsin bilinmesini ve ona dair bilgileri tabiat ilimleri arasında saymaktadır. İlimleri sıralarken ise fizik, metafizik, siyaset olarak aşağıdan yukarı kolaydan zora doğru bir sıralamayı tercih etmiştir.¹⁸⁰ İbn Bâcce ise tersine bir sıralama ile metafizikten başlayarak fizik ve matematik olarak aşağı doğru inmektedir.¹⁸¹

Fârâbî; nefsin beslenme, duyu, tahayyül gibi güçlerinin aklın başkanlığında belli bir gayeye yönelik olarak hareket etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bedenin ontolojik devamı nefsin güçleri vasıtasıyla sağlanmaktadır. Ve bu güçler belirli bir hedefe yönelik olarak tertip edilmelidir. Bu en yüce gaye ise mutluluğun kazanılmasıdır.¹⁸² Ona göre birey bir takım nazarî ve ahlakî erdemler yoluyla felsefeyi bir yöntem olarak kullanıp mutluluğu kazanmak için çaba sarf etmelidir.¹⁸³

Fârâbî'ye göre üç çeşit nefis vardır. Birincisi nefsi fazıla, erdemli fiillerle muvazzaf olup bedeninin yok olmasıyla yok olmayacak olan nefis; ikincisi nefsi cahile; yetkinleşmesini tamamlayamadığı ve güçleri için maddeye gereksinim duyduğundan madde ile birlikte yok olacak olan nefis ve nefsi mardiyeye de mürşitlerin ve muallimlerin sözüne kulak asmadığı için heyûlanî olarak kalıp maddeden ayrılmadığı için ikincisi ile

¹⁷⁸Bkz; Aydın, Yaşar; *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 208-209.

¹⁷⁹Ebu Bekir er-Râzî, "Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî'den Alıntılar", *Felsefi Risaleler* içinde, met. ve çev.: Mahmut Kaya, TYEKB. Yay., (İstanbul: 2016), 282, 284; Aygün Akyol, "Ebu Bekir Razi ve Felsefi Düşünce Sistemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2019, 30/1, 50, 51.

¹⁸⁰Fârâbî, *İhsau'l Ulum İlimlerin Sayımı*, Telif ve Tercüme; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İlimlerin Sayımı*, (Ankara: Elis Yay., 2017), 154., Çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Meb. Yay. 1990), 120.

¹⁸¹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, 29.

¹⁸²Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi yay., 2004), 67-69.

¹⁸³Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 1999), 91.; *Fusulu'l Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, (İzmir: İstiklal Matbaası, 1987), 31.

aynı kaderi paylaşacaktır. Bu konuda Meşşâî gelenekte; yetkinleşemeyen nefisler ebediyen yok olacaktır ifadesi ile en net söylem Fârâbî'ye aittir.¹⁸⁴ Fârâbî eskatolojik olarak nefsi ele aldığıında, kendini yetkinleştiren ruhun ölümsüzlüğünü de ifade etmektedir.¹⁸⁵ Ona göre “Müstefât akıl düzeyine yükselen ve ahlaki erdemlerle de bezenmiş bulunanların, yani nazarî ve amelî hikmete sahip olanların nefisleri ebediyen mutlu olacaktır.”¹⁸⁶

Nefs problemini bütün boyutlarıyla araştırıp İslâm dünyasında müstakil bir ilmî disiplin halinde temellendirenin İbn Sînâ olduğuna dair iddialar¹⁸⁷ olsa da İbn Sînâ, *eş-Şifâ'nın* Doğa Bilimleri kısmında *Kitâbü'n-Nefs* adı altında bir başlık açmıştır.¹⁸⁸ Filozof, tabii âlemin inorganik mertebesindeki madenlerin incelenmesinden organik mertebesindeki bitki, hayvan ve insana geçerken nefsin bilgisinin araya girmesinin¹⁸⁹ uygun olduğunu düşünmekte; nebâtî nefsin beslenme, büyüme, üreme güçleri, hayvânî nefsin duyu güçleri, beyinde gerçekleşen psikolojik güçler ve nihayet insânî nefse has akıl gücü müstakil ve müşterek bir teorik model içinde psikolojinin konusunu oluşturmaktadır.¹⁹⁰ İbn Sînâ bütün ilimlerin tek bir faydada ortaklık göttüğünü onun da uhrevi mutluluğu kazanmak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanması olduğunu söylemiştir.¹⁹¹ Son tahlilde İbn Sînâ nefsi; “hayvan ve bitkilerin ortak olduğu ve yine insanla semavi meleklerinde ortak olduğu bir manaya delalet eden ortak bir isim”¹⁹² olarak ifade etmektedir. İbn Bâcce'nin nefsin varlığına dair kanıtının İbn Sînâ'nın “uçan adam” alegorisi ile benzerlik taşıdığını da görmekteyiz.¹⁹³

¹⁸⁴Fârâbî, *es-Siyâset-ül-Medeniye*, (Beirut:1986), 83.; Ayrıca Bk., Zeyneb Afifi, *A.g.e.*, 219; Aygün Akyol, “Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 18, (2010/2), 132.

¹⁸⁵Bayram Tamtürk, “Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 63.

¹⁸⁶Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, 140, *Fusûsü'l- medenî*, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 63.

¹⁸⁷İlhan Kutluer, *a.g.m.*, 150.

¹⁸⁸Ahmet Kamil Cihan, “İbn Sina'nın eş-Şifa Adlı Eseri”, *Erciyes Ü. Sos. Bil. Ens. Dergisi*, sy. 7., (1996), 191.

¹⁸⁹Yıldız, *a.g.m.*, 106.'da İbn Bâcce'nin bu görüşünü geliştirmesine ve İbn Tufeyl'e etkisine dair; “Bu görüşüyle İbn Bâcce İbn Sînâ'nın sisteminde doğa bilimi (Tabiiyyat) ile metafizik (İlahiyyât) arasında sıkışıp kalmış olan ve bağımsız olarak ele alınmayan nefis ilmini üstün ve bağımsız bir konuma getirir. Onun bu konudaki görüşleri kendinden sonra özellikle İbn Tufeyl'in de çıkış noktası olacaktır. Nitekim İbn Tufeyl Hayy'nin kişiliğinde insanın kendine ilişkin bilgisinin tüm diğer bilimlere giriş olduğunu ve bu bilginin tüm diğer bilimlerde sürekli kullanıldığını göstermeye çalışır.

¹⁹⁰İlhan Kutluer, *a.g.m.*, 150.

¹⁹¹İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2014), 31.

¹⁹²İbn Sînâ, *a.g.e.*, 285.

¹⁹³Fevzi Ammar, *a.g.e.*, 43.

Endülüs felsefe dünyasında İhvân-ı Safâ'nın eserlerinin okunduğunu çalışmamızın başında belirtmiştik. Zaman zaman geleneksel çizgiden ayrışan görüşleri ile İhvân-ı Safâ nefis ile ilgili çalışmaları daha kapsamlı bir şekilde ele alarak “Nefsaniyyat İlmi” adı altında Teoloji ve Metafizik ilimlerinin (Ulûmu'1 İlahiye) üçüncüsü olarak görmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere bu ilim sadece insan nefisini konu edinmemekte onun dışında nefis sahibi başka bir takım varlıkların da nefislerini konu edinmektedir. Nefsaniyyat ilmi; kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar mevcut doğal ve göksel (felekî) cisimlere nüfuz eden ruhları ve nefisleri, onların felekleri idrak edişlerinin, yıldızları harekete geçirmelerinin, bitkilerin ve hayvanların büyüyüp gelişmesine vesile olmalarının, hayvanların bedenlerine girmelerinin ve öldükten sonra yeniden dirilmelerinin mahiyetini bilmeyi de içine almaktadır.¹⁹⁴

İhvân-ı Safâ Meşşâî gelenekten farklı olarak tümel olanla alakası bakımından nefsi, Faal Aklın suretlerinden bir suret olarak görmektedir.¹⁹⁵ İnsan iki cevherden oluşan cüz'i bir varlıktır. Bu cevherlerden beden cismanî, nefis ise ruhani olanıdır.¹⁹⁶ İhvân-ı Safâ nefsin varlık derecesindeki yerini “Aklın aşağısında, tabiatın üzerindedir”¹⁹⁷ diyerek ifade etmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre Tanrı'nın yoktan yarattığı ilk şey akıldır (Küllî Faal Akıl), akıldan nefis (Küllî Nefs) sudur etmiştir, ondan da tabiat meydana gelmiştir.¹⁹⁸

İhvân-ı Safâ'ya göre bilgi nefsin gıdasıdır. Kuvve halindeki faziletler bu gıdalar yoluyla fiil haline çıkarılırsa nefiste yetkinleşmiş olacaktır. Nefis gerçek mutluluğa ancak bedenden kurtulduktan sonra ulaşacaktır. İhvân-ı Safâ bunu bir aşama ileri götürerek bu ameliyenin nefsin bilfiil melek olması amacına yönelik olduğunu söylemiştir.¹⁹⁹ Nefsin insanın maddeye dönük yönü aklın ise ruhani âleme dönük yönü olduğu Yeni Platonculuğun klasik anlayışıdır.

İhvân-ı Safâ risalelerinde beden hapishanesindeki insan nefsinin bu karanlık, elem verici, alçaltıcı ve eksik durumundan ölümle kurtulabileceğine işaret edilir. İnsan bedeni ruh için asla uygun bir konak değildir. Ruh ulvi âlemdeki meleklerin vasıflarıyla ezeli

¹⁹⁴İhvân-ı Safâ, *Felsefî Risaleler*, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 2: 184.

¹⁹⁵Uyanık, Akyol, Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, “İhvân-ı Safâ'da Nefs” md., 285.

¹⁹⁶İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, 3: 36.

¹⁹⁷İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, 1: 180.

¹⁹⁸İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, 2: 123. Benzer bir açıklama *Usûlücyâ* da geçmektedir. Plotinus'a göre akıl insanın ilahî olana bakan yönünü nefis ise doğaya bakan yönünü belirtmektedir. İşaguci'ye yazarın yaptığı makalede Tanrı, akıl nefis, tabiat şeklinde bir sıralama göze çarpmaktadır. Tabi burada vurgu sudur teorisine yapılmakta olup İbn Bâcce suduru merkeze almadığından kendince farklı yorumlarda bulunmuştur. Bk., Plotinus, *Usûlücyâ*, Çev. Cahid Şenel, *Esûlücyâ ve Yeni Platoncu Felsefe içinde*, (Ankara: Tüba Yay., 2017), 38.

¹⁹⁹İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, 3: 37.

olduğu yerini özlemekte ve bu cisimler âleminde tekrar o ulvi âleme geçiş için beklemektedir. Yetkinliğe ulaşamayan ruhlar bu dünyada bir inorganik cisim, bitki, hayvan ya da bir insanla birleşebilirler. Burada ruh dünya bedenini bir vasıta olarak kullanarak âhireti kazanmak için çalışır. Olgunlaşmış ruhlar semavata yükselirken olgunlaşamayanlar, bedenlerinin karanlığında hapsolmaya devam ederler.²⁰⁰

Bu bakımdan İhvân-ı Safâ risalelerinde tenasüh açık bir şekilde yer almamışsa da çeşitli simge ve işaretlerle tenasüh fikri işlenmiştir. Onlar bu konudaki düşüncelerinde Pythagorasçılardan etkilenmiş ve onların görüşlerine benzer açıklamalarda bulunmuşlardır.²⁰¹

İslam felsefesinde nefis kelimesini tanımlama konusunda önemli bir filozof da İbn Hazm'dır. Ruh ve nefis kavramlarına ayrı anlamlar yüklemesi açısından değerlendirilmelidir. Ona göre; ruh Allah Teâla tarafından Âdemoğlundan olanlar için kullanılmaz. O ruh ismini; melek, Kur'an ve benzeri gibilere verir. Çünkü Âdemoğlundaki ruh için, mutlulukla sona erene kadar ruh diyemeyiz. Övgüyü hak etmemiştir. Onun ruh olarak isimlendirilmesi bir övgüdür. Eğer saadet ehlinden olmazsa o, nefis diye isimlendirilir.²⁰² Son tahlilde filozof, nefsin belirli süreçlerden geçerek yetkinleşip övgüyü hak eder dereceye yükselmesini ruh kelimesi ile tarif etmektedir.

Görüldüğü gibi nefsin bilinmesi kendine ait metodu ve ana başlıkları olan bir bilim olarak ele alınmaktan ziyade ona ait bilgiler ve güçlerinin etkin olarak kullanılmasından bahsedilmiştir. Felsefe, hikmetlerin hikmeti olup sanatların en üstünüdür. Çünkü felsefe, insanın kendini bilmesini sağlayan bilgi/leri verir. Bu anlamda İslam filozofları felsefe ve hikmet denildiğinde, “kendini bilen insan Rabbin bilir, gücü yettiğinde onun fiillerine benzer davranışlarda bulunur” ifadesini merkeze alır. Çünkü nefsin felsefe ile disipline eden kişi, akli, ruhi ve ahlaki etkinliklerde bulunur, olgun/kâmil biri haline gelir. Önemli olan insan nefsinin arındırılmasıdır.

Bu açıklamalar ışığında İbn Bâcce'nin Meşşâî geleneği takiben konuya tanımla başladığını söyleyebiliriz. Üzerinde konuşulacak, fikir yürütülecek şeyi tanımlayarak mantık ilkeleri çerçevesinde farklı yönlerden yaklaşmaktadır.

²⁰⁰İhvân-ı Safâ, a.g.e.,3: 37, IV: 112.; Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslam Filozoflarında Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımlar” *Marife*, 2008:1, 209.

²⁰¹Eyüp Bekiryazıcı, a.g.m., 209.

²⁰²Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Sema Bolat, *Filozof Kindi'ye Reddiye*,(Ankara: Elis Yayınları, 2015), 124-125.

2.3.2. İbn Bâcce'de Nefsin Bilinmesi

İbn Bâcce'nin nefsin bilinmesinden kastı tikel durumları net bir şekilde ortaya koymak istemesidir. Tikel durumları göz ardı edip bu konuda metafiziksel açıklamalarda bulunmak da tutarlı görünmemektedir. *Kitabu'n-Nefs* de anladığımız kadarıyla İbn Bâcce ne tikeli ne de tümeli ihmal etmektedir. *Tedbiru'l-Mütevahhid*'de tikel durumlar üzerinde özel olarak bilgi verirken *Kitabu'n-Nefs* de duyu organlarından gelen verilere dair yoğun tartışmalara girer.²⁰³

Aristoteles'ten hareketle insanın bu dünyadaki en büyük amacı teorik mutluluğu elde etmek suretiyle mutlu olmaktır. Nasıl ki doğadaki ereksellik insanın erekselliğine doğru yükseliyorsa benzer biçimde tüm bilimsel araştırmalar da insanın bu en yüksek yetisini ve bu yetiye bağlı olarak onun en yüksek amacını anlamak ve açıklamak için kullanılır.²⁰⁴

İbn Bâcce, *İlmu'n-Nefs* terimini nefsin bilinmesi olarak ele almış eserine onunla ilgili edinilen bilgilerin değerini belirterek başlamıştır. İbn Bâcce *İlmu'n-Nefs'in*, amacının yanında konusunun yüceliğinin de ayrı bir önem arz ettiğini belirtmektedir. Konusu ontolojik olarak ilahi olana en yakın olan nefis olduğundan onun bilinmesi de değerli olmaktadır. Ona göre bu ilimde ifade edilen sözler açık ve net; aynı zamanda ilmin kendisi de güvenilir olduğu için kıymet derecesi yüksektir. Nefsin bilinmesi bu iki ilkeyi de kendisinde toplamış olması nedeniyle en şerefli bilgi olmaya layıktır.²⁰⁵

İbn Bâcce nefse dair bilgileri, metafizik ilminin başlangıcı olarak görmesi bakımından en ön sıraya getirmiştir. Bu öncelik bütün ilimlerin nefsin bilgisine bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle nefsin bilgisine vâkıf olmadan diğer ilimlere vâkıf olmak mümkün değildir. Sözgelimi nefis ile ilgili bilgiler fizik ilimleri için anahtar

²⁰³Ülkemizde son zamanlarda bu konu üzerinde önemle duran çalışmalardan birisi İbn Haldun Üniversitesi bünyesinde üniversitenin rektörü Prof. Dr. Recep Şentürk ve Psikoloji Bölüm Başkanı Prof. Dr. Medaim Yanık tarafından gerçekleştirildi. Altı hafta boyunca "*İlmi Nefs ve Modern Psikoloji Diyalogu*" başlığıyla yürütülen program; insanın Allah'ı tanınmasındaki sırrın kendini tanınmasından geçtiğini konu ediniyor. Ayrıca Yanık'a göre "Aşk gibi modern psikolojinin özellikle üzerinde durduğu bazı önemli konular sadece insanın biyolojik yönünü ele alarak bakıldığında yanlış anlaşılmalara sebep olmaktadır. Modern psikolojinin görüşlerine göre duygunun, sevginin ve korkunun kökeni beyindedir. Bu yüzden aşık olan birisinin beyni de değişmektedir. Şentürk ise aşkın, insanın biyolojisini etkileyen çok ağır bir ruh hali olduğunu ve geleneksel ilmi nefis anlayışında derhal kurtulmak gereken bir hastalık olduğunu ifade etmiştir. Aşkın özellikle II. Dünya Savaşı sonrası Hollywood tarafından kutsanan ve yüceltilen aşka, bizim geleneğimizde aşk-ı hımarî yani biyolojik aşk, cinsel aşk deniliyor. Onun yerine eşref-i mahlûk olan insanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak gören ve vazifelerini yerine getirebileceği akli devre dışı bırakmayan, cinsellik peşinde koşmayan, hayvanlarla aynı seviyeye indirmeyen daha üst aşk anlayışı ön görülüyor. Hem Allah'a hem insana karşı böyle bir aşk anlayışının varlığı daha sağlıklı görülüyor" demektedir. "İlmi Nefs ve Modern Psikoloji Diyalogu", *Açık Medeniyet Gazetesi*, (Yıl:1, Sayı 5, Mart 2018), 16.

²⁰⁴Yıldız, a.g.m., 106.

²⁰⁵İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, thk.: Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sumî, (Beyrut: Dârü Sâdir, 1992), p 19.

vazifesi görmektedir. Fizik ilimlerini tahsil etmek için tahlil yeteneği oldukça önemlidir. Bu yeteneğe sahip olmayanlar elde ettiği verileri birleştirip bir sonuca ulaşamaz bu yeteneğin kazanılması da nefis ile ilgili bilgileri tahsil etmekle mümkün olur.²⁰⁶

İbn Bâcce, bir kimsenin hem kendini hem başkalarını tanimasının nefsin bilgisini elde etmekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bir kişinin kendi nefis halinin bilgisine güvenmezken başkasının bilgisine güvenmeyeceği de genel bir kabuldür.²⁰⁷ Bu yüzden nefsin bilgisi aynı zamanda içinde insan eylemlerinin epistemik temellerini de barındırmaktadır. Bireysel tedbirin temelinde nefsin bilgisi yatmaktadır. Aynı zamanda toplumun şekillendirilmesini hedefleyen siyaset ilmine gelince nefsin doğası bilinmeden toplumun şekillendirilmesi de mümkün olmaz. Siyasal tedbirde nefsin bilgisi, tek tek bireylerin nefsinin bilgisine sahip olmak suretiyle bireylerden müteşekkil toplumun da ilgi ve ihtiyaçlarının belirlenerek aynı gayeye yönlendirme hususunda kullanılabilir.²⁰⁸

İbn Bâcce, toplumun dönüşümünü birey üzerinden yapmakta kararlıdır. Bunun aracı ise nefsin bilinmesi olup genel anlamda metodu felsefî yöntemdir. İbn Bâcce, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu kanaldan beslenerek felsefesini, erdem eşittir bilgi anlayışı üzerine kurmuştur. Bu nedenle bilgi öğretilen aktarılan bir şey olduğundan erdem de öğretilip aktarılabilir. Toplumun değişim ve dönüşümü de sağlıklı bir eğitim anlayışından geçmektedir. Bu eğitim malumat yığmak anlamında ezberci metot olmayıp insana aklının farkına vardırmayı amaçlamaktadır. Sokratik geleneğin insanda gömülü olan hakikate vurgu yapması ve bunu doğurtma yöntemi ile ortaya çıkarması bu teoride tekrar beden bulmuştur. Ayrıca insanlar farklı farklı yeteneklere sahip olduklarından anlayışları da farklı olacaktır. Bu yüzden her biri için bu farkındalık değişik şekillerde oluşturularak bireysellik de göz önünde bulundurulmalıdır.²⁰⁹

İbn Bâcce metafiziğin anlaşılmasında kendi imkânları ile bu ilimler silsilesini ikmal edemeyecek olanlar için irfanî/gnostik bilgi olarak adlandırabileceğimiz ilahî bir yardımdan da bahsetmektedir. “Fiziki imkân ilimle anlaşılır ve insan kendi gücüyle onu anlayabilir metafizik (ilahî) imkân türüne gelince o, ancak Allah'ın yardımı ile anlaşılır.

²⁰⁶İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, p 19.

²⁰⁷İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, p 17.

²⁰⁸İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, p 34.

²⁰⁹Farâbî, *İlimlerin Sayımı*, Terc., Uyanık, Akyol, (Ankara: Elis Yay. 2017), *Önsöz*, 7.'de Uyanık ve Akyol Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki felsefe eğitiminin “yapıçözüm” odaklı felsefi okumalarla sağlandığını ifade etmektedir.

Allah'ın Resül ve Nebiler göndermesinin amacı o metafizik imkânlardan biz insanları haberdar etmektir.²¹⁰

İbn Bâcce'nin buradan hareketle bunun bireysel bir tecrübe olduğunu bilimsel bir alt yapı kurulamayacağını ifade ettiğini de belirtmemiz gerekmektedir. Bu durumun insanların çok azında bulunması nedeniyle bir ilim olarak kabul edilse bile bilim olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.²¹¹

Böylelikle birey salt tikele takılmadan psikolojiyle metafizik irtibatı sağlamak, suretiyle ruhbilime ve netice itibarı ile mutluluğa ulaşmış olacaktır. Bu irtibat ise akıl yoluyla Faal akılla bağlantı kurarak sağlanmaktadır. Bu yakınlık ancak ilimle sağlanır. İlim, Allah'a yaklaştırırken cehalet ise ilahi olandan uzaklaştırır. Bu durumu konu edinmesi ve yöntemlerini araştırması nedeniyle metafizik ilmi en şerefli ilim olarak görülmüştür. Bu ilimle varılabilecek en yüksek merteye ise insanın kendini tanıması/tasavvur mertebesidir. Bu ameliye neticesinde insana potansiyel olarak verilmiş akıl da imkân ve değerine kavuşmuş olacaktır.²¹²

İbn Bâcce ilk ilkelerin bilgisine ancak nefis ilminin istifade ettiği ilim olan felsefe ile ulaşabileceğini belirtmektedir. İbn Bâcce'nin bilgi tanımı aslında ontolojik bir yetkinliğe dayanmaktadır. İlk ilkelerin bilgisi en yüce ve en yetkin bilgidir. Çünkü diğer türler ile ilişkisi bakımından en üst sıradadır. Zati bir bilgidir. İkinci sırada ise bu bilgilere eklenen genel zati sıfatların bilgisi gelmekte olup bu bilgi türünü de istiareye/metafora dayalı genel zati niteliklerin bilgisi takip eder.²¹³

İnsana ait bilgide bu bağlamda ele alınmaktadır. İnsanın duygu ve düşünce dünyasını anlamlandırabilmek ve onu yetkinleştirebilmek için de onu oluşturan unsurlar ve güçler hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir.²¹⁴ Bu anlamda İbn Bâcce'nin nefsin ve güçlerinin bilgisine sahip olmak suretiyle bedeni etkin bir şekilde kullanarak eylemleri düzenlemeyi savunan görüşünün modern psikolojiye daha yakın olduğunu ve günümüz insanının hayatını kolaylaştırmada işlevsel olduğunu söyleyebiliriz. İbn Bâcce'nin varlıktan hareketle yaptığı nefis tanımına ve ardından nefsin güçlerine dair düşüncesine geçerek meseleyi daha net bir şekilde tartışmaya açalım.

²¹⁰İbn Bâcce, *Risaletül Veda*, 432.

²¹¹İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, p 33.

²¹²İbn Bâcce, *Risaletü'l-Veda*, 432.

²¹³İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, p 20.

²¹⁴İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, p 35.

2.3.3. Meşâî Gelenek ve İbn Bâcce'de Nefsin Mahiyeti

Nefs, kelime olarak, ruh, özün bir parçası, hayatıyet, canlılık, şahıs, hareket ettiren ilke anlamlarında kullanılmıştır. Terim olarak ise, kendisinde bulunduğu şeye, hayat, his, hareket ve irade veren latîf bir cevher olarak ifade edilir.²¹⁵ Kur'anî ifade ile Meryem (a.s.)'a gönderilen Cebrail (a.s.) için²¹⁶ ve Allah katından gönderilen ilim anlamında kalplere gönderilen yakınî ilim ve sezgi²¹⁷ anlamında kullanımı da vardır.

İbn Bâcce nefsi; besleyici kuvvet, ortak duyu ve hayal eden organik cisim olarak ayrı ayrı tanımlar. Nefsin, nefsi tamamlayan beslenme, natıka gibi güçler için de söylendiğini de ifade ederek nefsin güçlerini ve belli özelliklerini tarif ederek sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Nefs beden mükemmelliği olması bakımında suret olarak tarif edilmiştir.

İbn Bâcce'nin eserlerinde suret; ruh, şekil, güç, anlam, kavram gibi birkaç anlamda kullanılmıştır.²¹⁸ Suretlerin hepsi cisimlerde olan mükemmelliklerdir. Salt mükemmellik olmakla kalmayıp, melekelerde olduğu gibi onlarda yerleşmiş mükemmelliklerdir. Mükemmellik bu aşamaya geldiğinde istikmâl/kemale erme diye adlandırılır.²¹⁹

Nefsin tanımlamasında kendisinin ait olduğu cins bilinmediği veya açık olmadığı için bölme yöntemi de kullanılamaz.²²⁰ Nefsin belirli ön kabullere dayalı, kanıtlamaya gerek duyulmayan, aksiyomatik tanımlarının olmadığı ancak tanımlardan çıkarsandığını belirtmektedir.²²¹

Ayrıca Arap dilinde ruh hakkında söylenenler nefis hakkında da söylenmiş olup, filozofların zaman zaman bunu ortak kullandıklarını bu nedenle nefsin ortak bir söylem olduğunu belirtmiştir.²²² "O halde ruhla ilgili söylenenlerin tümünü tek bir tanımda mutabakata varmak mümkün değildir."²²³ Yine nefis ile ilgili tasavvurların çok fazla oluşu da onu tanımlamada burhan yönteminin kullanılmamasına neden olmaktadır.²²⁴

²¹⁵İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, Dâru's-Sadr, (Beyrut: 1990), 6: 233-240; Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 206; Süleyman Uludağ, "Nefis", *İA, İSAM.*, (İstanbul: 2006), 32: 526; Ömer Türker, "Nefis", *İA, İSAM.*, İstanbul 2006, 32: 529-531; Hüseyin Atay, "Nefis", *A.Ü.İ.F. Dergisi.*, 37: 3; Aygün Akyol, "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:18, 2010/2, 127.

²¹⁶Kur'an-ı Kerim, Şura 42/42.

²¹⁷Uyanık, Akyol, Arslan, *a.g.e.*, "İbn Hazm'da Ruh" md., 304.

²¹⁸Masumi, *The Great*, 43.

²¹⁹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 8.

²²⁰İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 32.

²²¹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 27.

²²²İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 24; *Kitabu'n-Nefs*, p 25.

²²³İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 38.

²²⁴İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 33.

İbn Bâcce “ruh doğal ve organize olmuş, hayat bulmuş, organları olan, canlı cismin, ilk entelekia’sıdır”²²⁵ diyen Aristoteles’i takiben; “Nefs doğal yüce bir cisim için mükemmeliyettir” demektedir.²²⁶

Aristoteles bunun tersinin mümkün olmadığını özellikle belirtmektedir. Yani beden ruhun entelekiyası olamaz. Zaten entelekia da her bedende bulunmaz. Bitkilerde bulunan ruh, hayvanlarda olandan, hayvanlarda olan ise insanlarda olandan aşağı bir konumdadır. Bazı duyu güçlerinde bahsettiğimiz yetkinlik de anlam olarak bedende bulunan yetkinlikten farklıdır. Aristoteles eğer görme ruh olsaydı onun maddesi göz olurdu diyerek bunu bir örnekle ifade etmeye çalışmıştır.²²⁷

“Bu bakımdan suret onda ilk ve sondur. Mühendis geometri ile uğraştığında son tahlilde mühendis olarak isimlendirilir. Geometri ile uğraştığında yetkinliğin son aşamasındadır. Nefs onun ilk yetkinliğidir. Bu nedenle o (nefis) doğal yüce bir cisim için ilk mükemmeliyettir.”²²⁸ Cismin ontolojik olarak var olması nefis ile başlamaktadır. Beden bu yetkinliğe sahip olunca onun için artık vardır diyebiliriz. Ne zaman bu yetkinliği uygun bir şekilde kullanabilirse son yetkinliği de elde etmiş olacaktır.

Aristoteles ruhun bu yetkinliği elde ettiği yetilere sahip olma noktasında bir sıralama yapmıştır. Örneğin bitkiler ruhun yetilerinden sadece beslenmeye sahipken, düşünemeyen canlılar bunun dışında duyum, arzu ve hayal yetilerine de sahiptirler.²²⁹ Çoğu canlı bu yetilerle yaşayabilir düşünme yetisi ise çok azına mahsustur.²³⁰

İbn Bâcce, nefsin iki anlamı olduğunu ifade eder. Bunlar da istikmâl/yetkinlik ve cisim ve alet şeklindedir, filozof bu tanımlarda bir teşkik/müphemlik olduğunu belirlemiştir. İbn Bâcce nefsi “Tabii organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlar. Mükemmellikler aslında tek tek nefsin güçlerinin mükemmelliğidir. Söz gelimi besleyici organik nefsin yetkinliği, besleyicidir. Duyusal olan duyusal yüce cismin mükemmeliyetidir. Duyusal organik cismin yetkinliği, duyusaldır. Tahayyüli organik cismin yetkinliği de tahayyülidir. Natık nefse gelince, bütün bunlarda görülen bir ortaklık/iştirak vardır, bir tür bütün bu güçlerin belirip birleşmesidir.²³¹

²²⁵Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, (Ankara: Sentez Yay., 2014), 71., Yunanca’da entelekheia, en = içinde, telos = erek, ékhein = sahip olmak; Aristoteles’de “Kendisini görünüşlerinde gerçekleştiren öz, özdeğe biçim veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilke” olarak tanımlanmıştır.

²²⁶İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 15.

²²⁷Aristoteles, *a.g.e.*, 82.

²²⁸İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 15.

²²⁹Aristoteles, *a.g.e.*, 83.

²³⁰Aristoteles, *a.g.e.*, 86.

²³¹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 16.

İbn Bâcce, canlı varlıkların tamamında nefis olduğunu düşünmektedir. Ancak nefsin kuvvetleri bakımından bir hiyerarşi olduğunu ve insan haricinde diğer varlıklarda bu hiyerarşinin üst basamaklarının eksik olduğunu vurgulamaktadır.²³² İnsanda bilkuvve var olan bu basamakların bilfiil kullanılmadığında ise diğer canlılardan farkı olmadığını hatta iradesi ile bunları kullanmayıp atıl bırakması nedeniyle onlardan daha aşağı mertebelere düşebileceğini ifade etmiştir. İbn Bâcce bu sıralama ile ilgili bazen duyu gücünü bazen beslenme gücünü öne alsa da genel kanısı canlı cismin varlığının ikamesi için beslenme gücü ile başlaması gerektiğidir. Daha sonra duyu gücü gelir. İbn Bâcce ana karnındaki ceninin bu bakımdan sadece beslenme gücüne sahip olması nedeniyle bitkiden farkı olmadığını savunur. Her bir aşama tekâmül ettikten sonra tahayyül gücü ortaya çıkar. Bu tekâmül bedeninin fiziksel olgunlaşması ile doğru orantılıdır. Ancak solucan ve sinek gibi hayvanlarda olduğu gibi bazı hayvan türleri tahayyül gücüne sahip değildir. En son ise Natık güç ortaya çıkar.²³³ Aynı şekilde Aristoteles bu ilme öncelikle gıdâ/besleyici nefsi araştırmakla başlamıştır.²³⁴

İbn Bâcce besleyici kuvveti nefis olarak görür. Besleyici kuvvetin esas işlevi cevherde değişim meydana getirmektir. Bu nedenle en temel kuvvetleri ise büyüme ve üremedir. Bu nefis organ vasıtasıyla harekete geçer. Değişim cevherde gerçekleşir. Beslenme ise cevherdeki bir hareketlenme neticesinde ortaya çıkar. Fakat bu noktada bazı canlılarda farklı durumların bulunmasının modern anlamda tekâmüle işaret ettiğinin altını çizmek gerekmektedir. Deniz süngerinin hayvan mı bitki mi olduğu hususundaki tartışmalara vurgu yaparak tabiatta bir orta tür oluşmadan bir cinsten mükemmel bir cinse geçişi bulamayacağımızı belirtir. 1138 yılında vefat eden ve yaratıcı bir Tanrı fikrinden asla vazgeçmemiş olan filozofumuzun bu konudaki orijinal yaklaşımı önemlidir.²³⁵

Bu noktada nefsin cisimle alakası ile ilgili bir parantez açmak yerinde olacaktır. İbn Bâcce, nefsin Platon'un açıkladığı üzere cevher kategorisinin altında yer alması gerektiğini belirtir. Bu kabul edildiğinde nefsi bir cisim olarak düşünmek imkânsızdır. Bu nedenle nefis "kendiliğinden hareketli bir şey" olarak tanımlanmıştır. Burada şey terimi "mevcud/var olan" anlamına gelmektedir.²³⁶

²³²İbn Bâcce, *Kitâbün-Nefs*, p 41.

²³³İbn Bâcce, *Kitâbün-Nefs*, p 42. 44.

²³⁴İbn Bâcce, *Kitâbün-Nefs*, p 45.

²³⁵İbn Bâcce, *Kitâbün-Nefs*, p 60-61. Daha mükemmel bir canlıya geçişin canlılığın sebebi olan Külli Ruh'un ara türlerden daha üst varlıklara sıçraması ile olduğunu savunanlarla ilgili görüşler için; Bk. Mehmet Bayrakdar, *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi*, (Ankara: Kitabiyat Yay., 2001), 127.

²³⁶İbn Bâcce, *Kitâbün-Nefs*, p 40.

Bu noktada filozoflarımızın, “cevher” tanımlarına da kısaca değinmek istiyoruz. Fârâbî, “cevher”i tanımlarken “bir konuda bulunmayan şey” ifadesini kullanır. Cevher de ya mutlak olarak cevher, ya da bir şeye ait cevherdir.²³⁷

Fârâbî’ye göre, insandaki nefis cevheri, olgunlaştığında bilfiil akla dönüşecektir. Ona göre, nâtık nefis, beden ölse de varlığını devam ettiren bir “cevher”dir. Bir cevher olması sebebiyle, kendi özüyle kâim olup, kendisinde bozulmayı kabul edecek bir kuvvet yoktur.²³⁸ Bu nedenle kendisinde bir terkip barındırmaz. O’na göre, her ne anlamda olursa olsun, kendisinde terkip ve birleşme barındıran şey, varlık bakımından eksiktir. Bu açıdan kendisinde terkip bulunan şey, varlığının devamı için kendisini oluşturan oluşturuca unsurlara muhtaçtır.²³⁹

İbn Sînâ ise cevheri, yine Fârâbî gibi “bir konuda bulunmayan mevcut” şeklinde tanımlamıştır. Cevherlerin de cisim veya cismin parçası olabileceğini ifade eden İbn Sînâ, cismin de sûret ve heyûlanın bileşiminden mürekkep olduğunu ifade eder. Ancak İbn Sînâ, nâtık nefsi, heyûla ve sûretten ayırmaktadır. Nâtık nefsi, ayrıık olan ve cismin parçası olmayan şekilde tanımlayan filozofumuz, nefsin beden üzerinde tasarrufunun olmasından hareketle aralarında bir ilişkiden bahsedilebileceğini ifade eder. Bedenle hiçbir ilişkisi olmadığına akıl olarak niteleneceğini belirtmiştir. Nâtık nefsin gayri cismânî cevher olarak nitelenmesi onun bizâtili akıl olmasıyla ilgilidir.²⁴⁰

İbn Sînâ nefsin ruhanî bir cevher oluşuna ve bu nedenle değişim kabul etmeyeşine vurgu yapmıştır. Beden sürekli bir oluş ve bozuluş içindedir. Ama nefis için bu söz konusu

²³⁷Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev.: Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2008), 40, 44, 45; Cevher kavramının kullanımıyla ilgili olarak daha detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Cevher”, *İA*, İSAM., 1993, 7: 450-455; Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, 1: 1, 132-159.

²³⁸Nefsin Fârâbî tarafından cevher olarak nitelenmesi konusunda bk. Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, thk.: Muhittin Hatib-Abdu'l-Fettah Geylan, Kahire 1910, 16, 17, 18; *Ta'likât*, 10; “Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Nuri Adıgüzel, (Sivas: 1998), 2: 96; *Deâvayı Kalbiye*, tahk.: yok, Dâiretü's-Meârifî'l-Üsmâniyeti'l-Mekâine, 1346, 10; “Risale fi Me'ânî'l-Akl”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2003), 135.; Fârâbî, “cevher”i tanımlarken “bir konuda bulunmayan şey” ifadesini kullanır. Cevher de ya mutlak olarak cevher, ya da bir şeye ait cevherdir. Fârâbî’nin cevher konusundaki görüşleri için bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., (İstanbul: 2008), 40, 44, 45; Cevher kavramının kullanımıyla ilgili olarak daha detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Cevher” mad., *İA*, TDV. Yay., (İstanbul: 1993), 7: 450-455; Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, 1/1, 132-159; Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Meâd Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, 9/ 18: 127, 128.

²³⁹Fârâbî, *Fususul-Medenî*, 65; Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Meâd Meselesi”, 128.

²⁴⁰İbn Sînâ, *Metafizik I/Kitâbu's-Şifâ*, 53, 56; *Mantığa Giriş/Kitâbu's-Şifâ*, çev.: Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2006), 55; *İşaretler ve Tembihler*, 109; *Necât*, s. 203; Bu konuda bk. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, 337, 338.

değildir. Nefsin başından sonuna kadar devamlılık göstermesi onun sonsuzluğuna delil gösterilmiştir. Tümel suret bölünme kabul etmez. Dolayısıyla insanda hulul edeceği mekân da bölünme kabul etmeyen bir nitelikte olması gerekir. Bu nedenle bölünme kabul etmeyen suret ancak nefiste bulunabilir. Buradan da varılmak istenen bu devamlılık yönüyle akli suretlerin makamı oluşudur. Akli suretler ittisal için araçtır ve nefsi faal akılla ittisal suretiyle ebediliğe ulaştırırlar.²⁴¹

Filozoflarımızın nefis ve cevher tanımlarına değindikten sonra, nâlık nefsin durumunu biraz daha analiz ederek, iki önemli hususa dikkat çekmek istiyoruz. İlki, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, cevher olarak nitelenen nâlık nefislerin bir kısmı, yetkinliğine ulaşmakla birlikte, yetkinliğine ulaşamayan nâlık nefisler ise, azaba maruz kalmaktadır. İkincisi ise, Fârâbî'ye göre, yetkinliğine ulaşamayan nefislerin bir kısmını oluşturan cahil şehir halkının nefisleri ise ebediyen yok olmaktadır. Buradaki ifadelerle göre, cevher olarak nitelenen nefsin bir kısmının azaba uğraması ve yok olması söz konusu edilmektedir. Özellikle Fârâbî'ye mahsus görüş, bizce filozofumuzun cevher tanımıyla örtüşmemektedir.²⁴²

Fârâbî ve İbn Sînâ, insani nefsin varlığının beden ölümünden sonra da devam ettiğini benimsemişlerdir.²⁴³ Bu, nâlık nefsin gayri cismânî bir cevher olarak görülmesinin bir sonucudur. Bu nedenle kişinin bedenine ait ilgileri ve ona yönelik istekleri filozoflarımız tarafından hakir görülmüştür.²⁴⁴ Burada ifade ettiklerimiz, büyük oranda Yeni Platonculuğun İslam felsefesindeki etkisini de göstermektedir. Zira Yeni Platonculukta da nefis üstün görülmekte; beden ve onun ilgileri ise, nefsi gitmek istediği yerden alıkoyan bir şey olarak ifade edilmektedir.²⁴⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ, akledilir sûretlerin konusu olduğu için nâlık/düşünen nefsi bir cevher olarak kabul ederler. Nâlık nefsin en önemli özelliği, madde ile bağlantısı kesildiğinde bilfiil akıl olma potansiyelidir. Zaten nâlık nefse cevher niteliğini atfetme

²⁴¹İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, Çev. İsmail Hanoğlu, Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri, (Ankara: Elis Yay., 2019), 154-155.

²⁴²Farabi ve İbn Sina'nın Mead konusundaki fikirleri ve bu konudaki tartışmalar için bk. Fârâbî, *Kitabu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, Daru'l-Maşrik Yay., (Beyrut: 1991), 143; Richard Walzer, *age*, 280, 281; Mehmed S. Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", 34, 35; Mehmet Bayraktar, "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", 29; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, 9/18, 129, 130.

²⁴³Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, 135, 137; *Uyunu'l-Mesâil*, 17; İbn Sînâ, *Nefs/Kitâbu's-Şifâ*, 224.

²⁴⁴Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, 135; İbn Sînâ, *Necât*, 223; *Metafizik II/Kitâbu's-Şifâ*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2005), 177.

²⁴⁵Bk. Plotinus, *Enneadlar-Seçmeler*, çev.: Zeki Özcan, (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 145, 146, 147; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 53.

nedeni de onun “akıl” olma potansiyelidir. Esasında filozoflarımız, nefis ile ilgili açıklamalarında bitki ve hayvan nefislerini de detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Ancak bitki ve hayvan nefisleri, nâtik nefis gibi akledilir sûretleri barındırmadığı için “cevher” olarak kabul görmezler.²⁴⁶

İbn Bâcce, Platon’dan nefsi cevher kategorisinin altında değerlendirmek gerektiğine dair bir aktarımda bulunarak nefsi bir alet aracılığı ile hareket eden suret olarak görmektedir.²⁴⁷ Varlığa dair tanımına madde suret ilişkisini ortaya koyarak başlamaktadır. Ona göre var olmanın ve hareketin sebebi madde ve suret arasındaki değişim ve dönüşümden kaynaklanmaktadır. İnsanın bilgisi ve eylemleri de yine bu ilişki bağlamında belirttiği Ruhanî ve Aklî suretleri kavraması ölçüsünde şekillenmektedir.

İbn Bâcce’ye göre cisimler doğal ve yapay olmak üzere iki çeşittir. Yapay cisimler, iradî bir eylem sonucu ortaya çıkar. Bunlar çevremizde rahatça görebileceğimiz masa, sandalye gibi şeylerdir. Doğal cisimler ise taş, hurma, at gibi olanlardır. Bunların her ikisi de oluş ve bozuluşa tabidir.²⁴⁸ İbn Bâcce, Aristoteles’i takiben bütün yapay cisimlerin madde ve suretten oluştuğunu ve bir ilk hareket ettiricisi/suret vereni olduğunu belirtir.²⁴⁹ Suretin verilmesi hareket ettiriciyle alakasına göredir.

İbn Bâcce, hareket ettiriciye nispeti açısından sureti ikiye ayırır. Her iki suret de doğal cismin kemali/yetkinleşmesidir. Hareket edenle hareket ettirenin bizzat birbirine karışmadığı suret; tabiat olarak ifade edilir. Bu, bir alet olmaksızın hareket eder ama bir bütün olarak hareket ettirilir. İkincisi de; aletler vasıtasıyla hareket eden suret olan, nefstir.²⁵⁰

İbn Bâcce, ilke olarak maddenin suretten ayrı olamayacağını ifade etmektedir. Kimi zaman suretin maddeden ayrı olması gibi bir durum ortaya çıkıyor olsa da bu mümkün değildir. Böyle durumlarda da yine suret başka bir madde ile irtibatlı olarak bulunmaktadır.²⁵¹ Örneğin suyun maddesi buharlaştığında buharın sureti ile ilişkili olarak var olur. Buharın sureti belli bir formda gerçekleşmez ama suyun maddesi ile irtibatlıdır. Böyle bir durumda olan yani bir heyûlâya sahip olmaksızın bir maddeye sahip olabilen

²⁴⁶Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, 16, 17, 18; *Ta'likât*, 10; *Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2005), 160, 161; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: TDV. Yay., 1999),182.

²⁴⁷İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, pn. 40.

²⁴⁸İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 1.

²⁴⁹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 4.

²⁵⁰İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 14.

²⁵¹İbn Bâcce, *Kitabu'n Nefs*, p 83.

surete heyûlanî suret denilmektedir. Bu suret kendi kendine var olamaz tabiatı gereği bir konuda var olur.²⁵²

Benzer bir görüş İbn Bâcce'nin oldukça etkilendiği Fârâbî kanalından da gelmektedir. Fârâbî suretin cismanî cevherde onun biçimi olduğunu belirtmektedir. Suretin varlığının madde ile olup suretleri alabilecek nitelikte olduğunu ifade etmiştir. Suretlerin özleri yönünden varlığı olmayıp onlar var olmak için bir konuya muhtaçtırlar. Konuları ise maddedir. Bu nedenle ilk madde, suretten soyutlanmış bir şekilde bulunamaz diyerek İbn Bâcce ile aynı görüşü paylaşmıştır. Bu durum aynı zamanda Aristoteles'in de ifade ettiği doğada boş/batıl bir şeyin olmayacağı sözünde ifadesini bulmaktadır.²⁵³

Suret ortaya çıktığında hareket ortaya çıkmaktadır. Bu hareketin sebebi olan hareket ettirici yakın veya uzak olabilir.²⁵⁴ Ancak burada şöyle bir soru sormak gerekmektedir. Bilfiil birbirinden farklı olan iki şey nasıl bi'l-kuvve olarak tek bir şey olabilir? Özellikle hareket gibi önemli bir meselede birbirinden ontolojik olarak ayrı olan iki varlık nasıl olupta tek bir bütünmüş gibi olmaktadır?²⁵⁵

Birbirinden farklı iki şeyin bağlantısı nefis ve bedende olduğu gibi varlık alanında mümkündür. Bu, birleşim/terkib ya da karışım anlamında değildir. Bu bağlantı heyulanın bağlantısı türünden bir bağlantı da değildir. Çünkü heyulanın bağlantısı mekânsal bir bağlantıdır. Mekânsal bağlantı ise bir cismin diğer bir cisimle zati olarak ittisalidir. Bu bakımdan nefsin bedenine hareketine sebep olacak ittisali, arızî bir ittisalidir.²⁵⁶

Nefsin bedenle ittisali nefis açısından bir zorunluluk barındırmamaktadır. Varlığı başkası için olanın ittisali zorunludur. Nefsin varlığı başkası için olmadığından bedenine ona ittisali ancak bir zorunluluk olarak ifade edilebilir.²⁵⁷

Nefsin bedenle ilişkisini madde suret bağlamında değerlendiren önemli bir düşünür İbn Bâcce'nin eserlerinde zaman zaman atıfta bulunduğu Yeni Platonculuğun önemli ismi Plotinus'tur. Aristoteles'in teolojisine dair kaleme aldığı *Üsûlücyâ* adlı eserinde bu konu üzerinde önemle durmuştur. Nefsi yukarıdan aşağı iniş sırasına göre Tanrı ve akıldan sonra heyula, tabiat ve oluşun üzerinde olarak görmüştür.²⁵⁸

²⁵²İbn Bâcce, *Kitabu'n Nefs*, p 84.

²⁵³Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, Çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2017), 43.

²⁵⁴İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 88.

²⁵⁵İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 90.

²⁵⁶İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 93.

²⁵⁷İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 94.

²⁵⁸Plotinus, *Üsûlücyâ*, Çev. Cahid Şenel, *Esûlücyâ ve Yeni Platoncu Felsefe içinde*, (Ankara: Tüba Yay., 2017), 38.

İbn Bâcce, Plotinus'un yaptığı bu sıralamayı net bir şekilde isimlendirmemiştir. Ancak O, varlık hiyerarşisi içinde akledilirlerin varlığının hissedilenlerden daha üstün olduğunu, Platon, Aristoteles ve Meşşâî filozofların çoğu tarafından bu şekilde açıklandığını belirtmiştir.²⁵⁹ Fârâbî ise kendileri cisim olmadıkları gibi cisimde de bulunmayan ilk sebep, ikinci derecede sebepler ve faal akıldan sonra cisimde bulunupta kendileri cisim olmayan suret, madde ve nefsi birlikte zikretmiştir.²⁶⁰ Plotinus nefsin bedende bulunuşunu değişik şekillerde anlatmaya çalışmıştır. Eğer nefis, suyun bardakta bulunması gibi bir tarzda bedende bulunuyorsa bu takdirde bedenle kaplanmış olması gerekecektir. Bundan başka parça bütün ilişkisi şeklinde bir bağlantı da muhaldir. Bir yandan da nefsin bedenine benzetilmesini de mantıklı bulmamaktadır. Zira bu durum suretin tamamen ortadan kaybolması için beden de yok olmasını gerektirdiği için tutarlı gelmemektedir. Çünkü nefis çoğu zaman beden daha sağlam ve bozulmamışken ondan ayrılabilir.²⁶¹

Bu birlikteliği varlıksal açıdan düşünürsek beden, suretin varlığı ile var olduğu gerçeği daha mantıklı gelmektedir. İbn Bâcce, Aristoteles merkezli olarak böyle düşünmektedir. Aristoteles'e göre madde salt suretin varlığı için vardır.²⁶² Suret maddeden ayrıldığında varlıkta sona ermiş olacağından her ikisinin bir arada varlığı sağlandığında ancak varlıktan söz edebiliriz. Nitekim Plotinus bu gerçeği göz ardı etmemiştir. Bedendeki canlılığın nefis yoluyla değil de ondaki kan vb. şeylerle olduğunu savunanlara şiddetle karşı çıkarak bu şeylerin beden için heyûlâ mertebesinde olduğunu şayet nefis bu karışımlarla beden cevherini donatmasaydı uzun süre canlı kalamazdı, bu unsurlar yok olduğunda nefis kendisiyle bedeni donatacak bir unsur bulamaz ve canlı ölür. Canlıdaki maddiliğin sebebi bu karışımlardır, nefis ise beden için fail sebebidir.²⁶³

Plotinus nefsin yüce âlemden aşağı âleme düştüğünü, ancak bu düşüşün aşağılanma anlamında bir düşüş olmayıp yüce yaratıcının kuvveti ve fiillerinin görülmesi için olduğunu aşağı âlem içinse üstteki yüce olan şeyden gelenlerin etkilerini kabul etmesi için gerekli olduğunu iddia etmiştir.²⁶⁴ Plotinus nefsin bu âleme düşse bile yukarı âlemle bağının devam ettiğini onun o âlemde tamamen yok olmadan bu âlemde varlığını

²⁵⁹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 96.

²⁶⁰Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, 37.

²⁶¹Plotinus, *Üsûlücyâ*, 50-52.

²⁶²İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 96-97.

²⁶³Plotinus, *Üsûlücyâ*, 140.

²⁶⁴Plotinus, *Üsûlücyâ*, 226.

sürdürebildiğini iddia etmektedir.²⁶⁵ Burada Plotinus, Platon'a ait idealar öğretisini devam ettirir gözükmektedir. O, bu dünyadaki şeylerin başka bir dünyanın yansıması olduğunu asıl gerçekliğin öteki âlemde olduğunu belirtmiştir. Duyu âleminin tamamı ona göre öteki âlemin suret ve heykelidir.²⁶⁶

Yukarıda ifade ettiklerimiz şöyle bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Eğer diğer âlemlerle irtibatımız devam ediyorsa neden o âlemi duyumsayamıyoruz? Plotinus bunun sebebinin duyu âlemin bize baskın gelmesi olduğunu ve eğer bu âlemin üzerine çıkıp bayağı arzuları terk edebilirsek aklı âlemi ve nefsin oradan bize gönderdiklerini duyumsama imkânımızın olduğunu söylemektedir.²⁶⁷

Plotinus'un nefis ile ilgili görüşlerine İbn Bâcce açısından yaptığımız değerlendirmeye son noktayı koymadan önce nefsin ulvî âlemlerle irtibatını sağlayan ve Meşşâî geleneğin çokça zikrettiği Faal akıl ve fonksiyonlarına dair bir bölüm açmak konuyu daha iyi ortaya koyabilmek adına önem arz etmektedir.

Fârâbî'ye göre faal aklın rolü çok önemlidir. O düşünen canlıyı koruyup gözetir ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine, yani yüce mutluluğa (es-saadetu'l-kusva) ulaştırır.²⁶⁸ Meşşâî geleneğin semavi cisimlerin nefis sahibi olduğuna dair genel rengi Fârâbî'de de tezahür etmiştir. Yalnız onların nefisleri tür bakımından diğer canlılarınkinden farklıdır. Cevherleri bakımından ise tektirler. Canlıda olduğu gibi onların nefisleri devri hareketlerin sebepleridir. Bizim nefislerimiz ise önce güç/kuvve halinde olup sonra fiil haline gelirler. Bu durumda onlar akledilirleri bilmeye elverişli yatkınlıklardır. Akledilirler onlar tarafından kavranır ve nefsimiz o zaman bilfiil hale gelir.²⁶⁹

Fârâbî, İbn Bâcce'ye benzer şekilde nefsin, faal akıl aracılığı ile makulleri ona kazandırarak daha önceden düşünür olmadıkları halde onu düşünür hale ve heyûlanî düzeyden ilahi bir varlık haline getirdiğini belirtmektedir.²⁷⁰

Plotinus'ta ise nefis, aklı âleme ihtiyaç duymaz. Fakat bu âlemde gerekli olan gücün onda uyanması ile ve o âlemdeki gördüğü şeyleri hatırlaması ile öğrenir.²⁷¹ Bu konuda İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*'te "Eğer ateşten ayrı bir ateş ideası olsaydı bu takdirde

²⁶⁵Plotinus, *Üsûlücyâ*, 232.

²⁶⁶Plotinus, *Üsûlücyâ*, 240.

²⁶⁷Plotinus, *Üsûlücyâ*, 232.

²⁶⁸Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, 38.

²⁶⁹Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, 40.

²⁷⁰Fârâbî, *a.g.e.*, 43.

²⁷¹Plotinus, *Üsûlücyâ*, 260-262.

ateş ideasının insanı yakması icap ederdi.” Diyerek; tümellerin varlıkta içkin olduğunu söylemiş, böylece yukarıda ifade ettiğimiz idealist akımdan ayrılmıştır.

Son olarak nefsin mertebesini tayin noktasında Plotinus’un ortaya attığı epistemolojik temelli bir ayırım ile bu hususa dair açıklamaları bitirmeyi düşünüyoruz. Plotinus’a göre aklın yönü yukarı, nefsin yönü aşağı âleme dönüktür.²⁷² İbn Bâcce de zaman zaman aynı anlamda kullanılan ruh ve nefis kelimeleri için buna benzer bir ayırım yapmıştır. Buna göre ruhani kullanım nefsin hareket ettirici cevherlere olan nispeti bakımından ona verilen bir isimdir. Nefs isimlendirmesi ise onun aşağı âleme nispetinden dolayı verilmiştir.²⁷³

İbn Bâcce cevherlerin yaratılışına en uygun olanın faal akıl olduğunu ve hareket ettirici cevherlerin de semavi/müstetir/dairevi cisimler için olduğunu düşünmektedir.²⁷⁴

İbn Bâcce, heyûlâyı şekilsiz ilk asıl olarak ifade etmiştir.²⁷⁵ Bu tarifte heyûlânî suretler maddeye nispetleri açısından değerlendirilmektedir. Duyularla elde ettiğimiz idraklerimiz heyûlânîdir. Ve ezeli değillerdir.²⁷⁶ Plotinus’a göre duyular sadece tikelleri bilebildiği için akla sarılmak gerekmektedir. Çünkü akıl öncüller aracılığı ile kıyas yaparak tümellerin bilgisine ulaşabilir. Sokrates ve Hipokrat’tan hareketle tümelin bilgisi en yüce bilgidir.²⁷⁷

İbn Bâcce’ye göre akledilirler mutlak ruhani olarak tarif ettiği faal akla nispet edilir. İbn Bâcce bunları genel ruhani olarak isimlendirir. Bunların dışında kalan ortak duyuda bulunanlara ise özel ruhaniler adını vermektedir.²⁷⁸

Fârâbî’de benzer şekilde İbn Bâcce’nin ruhanî suretler olarak belirttiği düşünme gücünde kendini gösteren akledilirlerin resminin/sanem maddelerin suretten en uzak olanı ve hemen hemen maddeden bağımsız olduklarını söylemiştir.²⁷⁹ İnsandaki akılsalların amacının ise insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye gereksinim duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasında kullanılmak üzere kendisine verilmiş olduklarını belirtmektedir. Bu durum en yüce mutluluk durumudur. Çünkü insan cisim dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dâhil olur

²⁷²Plotinus, *Üsûlücyâ*, 146.

²⁷³İbn Bâcce, *Tedbiru ’l-Mütevahhid*, p 25.

²⁷⁴İbn Bâcce, *Tedbiru ’l-Mütevahhid*, p 25; *el-Vukuf ale ’l Akli ’l Faal*, 108.

²⁷⁵İbn Bâcce, *Tedbiru ’l-Mütevahhid*, p 26.

²⁷⁶İbn Bâcce, *Tedbiru ’l-Mütevahhid*, p 138.

²⁷⁷Plotinus, *Üsûlücyâ*, 276.

²⁷⁸İbn Bâcce, *Tedbiru ’l-Mütevahhid*, p 26.

²⁷⁹Fârâbî, *Es-Siyasetü ’l-Medeniyye*, 44.

ve ebediyen bu mertebede kalır ancak hala faal akıldan aşağıdadır.²⁸⁰ Bu ontolojik mertebeye ulaşmak için insan aynı zamanda iyi fiilleri kendinde adet haline getirmelidir. Eskiler bu mertebeye erişmiş insana ilahî insan adını vermektedir.²⁸¹ Fârâbî'ye göre bu insanın derecesi, eski filozofların görüşlerine göre şehirlere hizmet eden bir devlet adamı olmaktan daha yüksek olmalıdır. Hatta onun gerçek sultan olarak bütün şehirleri yönetmesi lazımdır.²⁸² Ancak bu onların heyûlânî varlık olma ve suret olma tabiatlarını değiştirmez. Yani hala maddede bulunma yönüyle tamamen maddeden münezzehe nefislerden farklıdır. Varlık mertebesi olarak maddeye yakındır. Fakat nefsin düşünen kısmı olgunlaşmış bilfiil akıl olunca maddeden ayrı varlıklara benzerler. Bu yetkinlik derece olarak kendinden yukarıyı bilmek değil kendinden aşağıyı bilmekle olmaktadır.²⁸³

İbn Bâcce, nefsin insanda bulunan akıl aracılığı ile faal akıldan da yardım almak suretiyle elde etmeye çalıştığı bu ruhani suretleri nispetlerine göre kategorize etmiştir. Genel ruhanilerin tek bir nispeti vardır o da akleden insandır. Özel ruhanilerin ise özel ve genel olmak üzere iki nispeti vardır.²⁸⁴ Özel nispet duyulur olana nispet edilendir. Genel nispet idrak edilen duyuya yapılan nispettir. Uhud Dağı'nı görmeyen kimseye Uhud Dağı'nın anlatıldığını düşünelim. Onun özel nispeti Uhud Dağı'nı görmediği halde onu görmüş gibi olmasıdır. Genel nispeti ise anlatan kimseye olan nispetidir. İnsanların idrak ettiği suretlerde bu bakımdan derece derecedir. En alt derecesi ortak duyuda sonra tahayyül sonra da tezekkür gücünde olan suretlerdir. En yüce ve en mükemmel olan natık kuvvetidir. Ortak duyu, tahayyül ve tezekkür gücünde olan suretler cismanidir. Cismanilik bu sıralamada en fazla olandan en aza olana doğrudur. Natık kuvvetin suretinde asla cismanilik yoktur. Dolayısıyla onlarla şahıs arasındaki özel nispetin

²⁸⁰Fârâbî, *Mabâdi Arâ Ehl El-Medine el-Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi yay., 2004), 80.

²⁸¹Fârâbî, *Fusul'ul-Medenî*, Çev. Hanifi Özcan, (İzmir: D.E.Ü. Yay., 1987), 32.

²⁸²Fârâbî, *a.g.e.*, 33.

²⁸³Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 49.

²⁸⁴Maddeden zihni soyutlama yoluyla elde edilen ve özleri bakımından ruhanî olmayan bu küllî mana ve kavramları İbn Bâcce başka bir yerde *Heyulanî Akledilirler* olarak ayrı bir başlık altında değerlendirmiştir. Bu bakımdan *Heyulanî Akledilirler* ile *Genel Ruhani Suretlerin* aynı şeyi ifade ettiklerini söyleyebiliriz. İbn Bâcce bu ayrıma bir de *Özel Ruhani Suretleri* eklemektedir. Bunlar dışında kalan ve ortak duyuda var olan suretleri *Özel Ruhani Suretler* olarak isimlendirmiştir. Bunlar duyuşal güçler olup madde ile temas halindedir. *Ruhani Suretlerle Heyulanî Akledilirler* arasında orta bir yerdedir. İbn Bâcce aynı şekilde *Tedbiru'l-Mütevahhid'de* nefsin ortak duyu, hayal ve hatırlama gücünde bulunan bu anlamlar için ayrı bir başlık açmıştır ancak biz daha iyi anlaşılması için bu şekilde sınıflandırmayı uygun buluyoruz. Bk., İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 56.

tamamı ortadan kalkar. Onlarda cismilik ortadan kalktığına salt ruhanilik ortaya çıkar ve onda genel nispet dışında bir şey kalmaz, bu nispette onun şahsına aittir.²⁸⁵

Özel ruhanî suretler dörde ayrılır birincisi duyular ikincisi ise tabiattır. Tabiattan dolayı susayan kişi suyun, acıkan kişi de yemeğin ruhani suretini kendinde bulur. Aşk, üzüntü gibi tabiat mecrasında seyreden şeylerde durum bu şekildedir. Üçüncüsü fikirdir ve fikir ve görüşle istinbat edilen ruhanî suret gibidir. Dördüncüsü fail/etkin akıldır. Bu sınıfa ilhamlar ve rüyalar girer. Bir de arazla ruhanî suretin bildirilmesi vardır. Bu da tezekkür yoluyla olur. Bu nedenle duyuya nispet edilir.²⁸⁶ Ata binen birisini görüp daha sonra o kişinin atını görüp şahsının hatırlanması duyu yoluyla elde edilmiş daha sonra arazla hatırlanmış ruhanî suretlere bir örnek olarak verilebilir.²⁸⁷

Her ruhanî suret içinde bulunduğu bedeni hareket ettirebilir. En parlak olan suretiyle en aşağılık olanı en parlak hale; en aşağılık olan da suretiyle en parlak olanı en aşağılık hale getirebilir. Örneğin komik şiirler okuyan bir şairin sözleri büyük bir devlet adamını rahatlığa ve gülmeye sevk ederken; halifenin somurtkan tavrı eğlence dolu bir insanı somurtkan ve asık suratlı olmaya yöneltebilir.²⁸⁸

Fârâbî, insana faal akıldan gelen bu ilk ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmaya başlamasını iradî anlamda iyilik olarak tarif etmektedir. İnsan bunlar vasıtasıyla mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak düşünce gücü tarafından ortaya konmuş fiilleri gerçekleştirir. Bu sırada ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanmasında gerekli fiillere doğru atılmasında düşünce gücüne yardımcı olur ve insan ona boyun eğerse her şey bütünüyle iyi olur.²⁸⁹

İbn Bâcce benzer şekilde duyularla elde edilen verilerin insanın potansiyelini yüceltmeye yarayabileceğini insanın kendisini yetkinleştirme konusunda aceleci davranmazsa bu sefer tersi olup insanın behimî nefsinin etkisi ile özel ruhanileri kendinde kaybetmeye başlayacağını söylemektedir. Bunun neticesinde varlığını ve düşüncesini cisimsel suretler kaplamaya başlayıp giderek hayvanlaşacağını belirtmektedir.²⁹⁰

Fârâbî, bu konuda daha kötümser bir tavır almaktadır. Nefs olarak hasta olanların hayal güçleri bozulduğunda kötü alışkanlıklardan zevk alacaklarını söylemektedir. Daha

²⁸⁵İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 27-28.

²⁸⁶İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 121.

²⁸⁷İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 123.

²⁸⁸İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 137.

²⁸⁹Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, 86.

²⁹⁰İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 134.

kötüsü yaptıkları yanlışların farkına varmayarak onları doğru davranış zannetmektedirler. Hatta birisi kendilerini uyaracak olsa dinlemezler. Bunların nefisleri maddi düzeyde kalır. Maddeden bağımsız bir yetkinlik kazanamadıkları için madde yok olunca onlar da yok olurlar.²⁹¹ Düşünce dünyalarında yaşamış oldukları bu karmaşa doğal olarak onların eylemlerini de olumsuz etkileyecektir. Burada birtakım psikolojik rahatsızlıkların hayal gücünün bozulması ile başladığına dair dayanaklar görmekteyiz. Bu başlangıcın gelişip yayılmak suretiyle etkisini artırması da bir başka sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Bâcce, ruhani suretlerin bireyin kendini hareket ettirmesinin yanında başka bireyleri hareket ettirmesini de buradan hareketle açıklamaktadır. Kendi yetkinliğini tamamlayamamış bireyin daha baskın bireylere ve onları yönlendireceği suretlere algısı daha da artacaktır. Bunun için ilim ehli ile bir arada olduğunda, bilimsel düşünceye yoğunlaşacak ve netice olarak birey ruhani suretlerin güdümüne girecektir. Daha aşağı ortamlarda bulunmak insanın cismani suretlerin üzerinde durmasına ve hayvani bir tavır almasına neden olacaktır.²⁹² Son tahlilde insanın karakterinin oluşum ve gelişiminde en çok bir arada bulunduğu kişilerin ortalaması esas olacaktır.

Nefsin yetkinleşme sürecinde nasıl bir tavır alınması gerektiği, yetkinleştirilmesi gereken güçlerin neler olduğu İbn Bâcce tarafından belirtilmiştir. Bahsi geçen güçler etkin bir şekilde kullanılırsa nefsin yetkinleşmesi de sağlanmış olacaktır.

2.3.4. İbn Bâcce’de Nefsin Güçleri

İbn Bâcce’nin eserlerinde ruh ya da nefis farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Kendisi de bir tabip olan İbn Bâcce, tıbbi açıdan ele aldığı üç tür ruh olduğunu ifade etmiştir: Tabii ruh, hisseden ruh, muharrik/hareket ettirici ruh. Tabii olanla besleyici olan kast edilir. Çünkü tıp alanında çalışanlar tabiatı beslenen nefis üzerine bina ederler.²⁹³

İbn Bâcce nefsi tabii ruh/bitkisel nefis, hisseden/algılayan ruh, muharrik/hareket ettirici ruh olmak üzere üç ana başlık altında incelemektedir. Tabii ruhun gücü besleyici güçtür bunu da büyüme ve üreme güçleri sağlar. Hisseden nefsin güçleri ise duyu/algı güçleri, ortak duyu ve tahayyül gücüdür. Muharrik nefsin gücü ise düşünme gücü/natık nefstir.

Bu nedenle “nefsin ilk yetkinliği cismin varlığını devam ettirmeye yönelik beslenme ve bunun tamamlanmasıyla büyüme ve üretilir.”²⁹⁴ “Nefs sahibi beden

²⁹¹Fârâbî, *Es-Siyasetü ’l-Medeniyye*, 97.

²⁹²İbn Bâcce, *Tedbirü ’l-Mütevahhid*, p 137.

²⁹³İbn Bâcce, *Tedbirü ’l-Mütevahhid*, 56.

²⁹⁴İbn Bâcce, *Tedbirü ’l-Mütevahhid*, 42.

varlığı hayattır, her nefisli beden diridir.”²⁹⁵ “Bir cismin varlığının anlamı onun nefsinin bulunmasıdır. Onun eylemde bulunup bulunmaması uyuyanın durumu gibidir. Bu onun bilkuvve olduğunu gösterir... Onun sureti ise beslenme kuvvetidir.” “Bunun ilk aleti nefstir. Onun da ilk aleti doğuştan gelen sıcaklıktır.”²⁹⁶

Bitkisel nefis embriyonik yaşamdır. Beslenme ve büyümeye yarar. Bitkisel ruhtan his, hareket ve arzu gücü gelişir. His gücü (sensation) dış ya da iç duyular, hayal ve hafıza gücünü kazanır.²⁹⁷ Bedenin potansiyelinde olan bu güçler yetkinleşerek nefsi de yetkinleştirirler.

İbn Bâcce, bu noktada Aristocu geleneği devam ettirerek cismin ontolojik devamının temel öncelik olduğunu düşünmektedir. “Bütün canlı varlıkların en temel yetisi beslenmedir. Diğer yetiler olmasa da beslenme yetisi varlığını devam ettirir. Ancak beslenme yetisi olmadığına diğer yetiler devam edemez. Bunun örneği bitkilerdir. Diğer yetileri olmadığı halde yaşamaya devam ederler.”²⁹⁸ Bu nedenle insan için diğer yetileri olmayıp, sadece beslenme yetisi devam ettiğinde bitkisel hayatta nitelemesi yapılır. Nefs bu durumda iken de varlıktaki hareketin kaynağı ve sebebidir. Ancak bitkinin hareketi beslenme gücü temelinde biyolojik olarak meydana gelen zorunlu bir harekettir. Sair nesnelere hareketi dıştan gelen bir zorunluluktan meydana gelir.²⁹⁹

Şunu net bir şekilde ifade etmek gerekmektedir ki İbn Bâcce olgusal anlamda; beden olmadan nefsin olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Aristoteles’ten hareketle nefsin beden olmadan kendi başına bir hareket yapmasının mümkün olmadığını böyle bir şeyin olmasının nefsin bölünmesi anlamına geldiğini bunun da nefis açısından muhal olduğunu söylemektedir.³⁰⁰

İkinci bir husus ise nefsin vücutta bir yeri olup olmadığına dair tartışmadır. İbn Bâcce’ye göre; “Nefs zorunlu olarak kalpte veya ona uygun bir yerdedir.”³⁰¹ “Sair azalar ya onu korur ya da onun sebebiyle hareket ederler.”³⁰² İbn Bâcce’nin *Kitabu’l Hayevan*’da belirttiği bu ifade aslında nefsin nasıl olupta fiziki bir mekânda bulunabileceğine dair bir çelişki gibi görünmesine rağmen aslında böyle değildir. Nefsin bedenle irtibat noktası kalptir. Bedenin hareket emrini doğuştan gelen garîzi sıcaklık

²⁹⁵İbn Bâcce, *Tedbiru’l-Mütevahhid*, 28.

²⁹⁶İbn Bâcce, *Kitabu’l-Hayevan*, 103.

²⁹⁷Shams, C. İnati, *a.g.e.*, 606.

²⁹⁸Aristoteles, *a.g.e.*, 78.

²⁹⁹Köroğlu, *a.g.e.*, 526.

³⁰⁰İbn Bâcce, *Kitabu’n-Nefs*, p 28.

³⁰¹İbn Bâcce, *Kitabu’l-Hayevan*, 104.

³⁰²İbn Bâcce, *Kitabu’l-Hayevan*, 104.

aracılığıyla kalp üzerinden vermektedir. Bu durum aynı zamanda kalp ile birlikte mekânsal bir birlikteliği de ifade etmemektedir. Bu söylemlerden nefsin fizikî bir yapısı olduğu fikrine kapılmamalıdır. Ancak metafizik yapıdaki nefis fiziki yapıdaki beden hareket sebebidir.

Bu süreçte nefsin devamlılığı ilkesi İbn Bâcce için hem olgusal âlemde hem de eskatolojik olarak büyük önem arz etmektedir. Sözgelimi insan farklı hallerde bulunsa da gene insandır. İnsanda tek bir nefis olduğunu, ancak onun arazlarının ceninden, çocukluk ve yaşlılığa kadar değiştiğini ifade etmektedir.³⁰³ “Rahimde cenin halindeyken, sonra çocukluğunda, gençliğinde ve yaşlılığında aynı insandır.”³⁰⁴ Maddi açıdan baktığımızda durum bu şekildedir. Ancak hislerimizin alanı dışında baktığımızda durum farklılık arz etmektedir. Bu insanın elinin kesildiğini farz edelim geriye kalan gene aynı insandır. Nefsin tek olması bakımından parçalanması mümkün olmayıp misliyet olarak aynı kişiden bahsetmekteyiz. Dolayısıyla nefis, beden ve bütün organların hareket sebebidir ancak onlardan herhangi birinin eksilmesi, nefste bir eksikliğe yol açmaz. Aynı şekilde “Bir marangoz eline bir cetvel veya keserden birini aldığı da farklı marangoz değildir.” “Eğer mümkün olsa da bir insana fazladan bir organ ekleyebilseydik yine aynı insan olurdu.”³⁰⁵ İnsanın farklı zamanlarda farklı durumlarda olması onun niteliğini değiştirmez. İnsan her durumda aynı insandır. Ya da ona sonradan eklenen başka bir nitelik onun özünü değiştirmez. İlk muharrik (yani nefis), ister dişsiz yaşlı adam gibi bazı araçları kaybedip yerine yenilerini bulmasın, isterse yetişkinlik dişleri çıkan çocuk gibi yenilerini bulsun, aynı şey olarak kalır.³⁰⁶

İbn Bâcce, bu ifade ile aynı zamanda tenasühe karşı olduğunu göstermektedir. Zira nefsin insandan farklı ama onunla ilişki halinde olduğunu ve ondan ayrı düşünülmemeyeceğini vurgulamak istemektedir. “Bu nedenle ilk muharrik başkasının hareketine sebebiyet verse de kendi niteliğinden bir şey kaybetmez. Ayniyeti devam eder.”³⁰⁷ İbn Bâcce’nin burada kast ettiği bu dünyadaki nefis beden ilişkisi olup; eskatolojik açıdan bu devamlılığın bedenle mi bedensiz mi olduğunu kesin bir dille belirtmemiştir. Ancak nefsin ayniyetinin devamına dayandırarak başka bedenlere

³⁰³Hana Fahri, Halil el Cerri, *a.g.e.*, 350.

³⁰⁴İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, Ed. Macit Fahri, Resailu İbn Bâcce el-İlahiye içinde, (Beyrut: 1991), 157.

³⁰⁵İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, 157.

³⁰⁶Goodman, *a.g.e.*, 304.

³⁰⁷İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, 157.

geçemeyeceğini imâ etmektedir. “Bu nedenle tenasühün mümkün olmadığını ifade etmektedir.”³⁰⁸

Platon ve Aristoteles nefsin tek bir cevher ve surette olduğunu düşünmektedir.³⁰⁹ Bunlara ek olarak İbn Bâcce ve Aristoteles’in ruhun bedenle birlikteyken hareketinin bedene bağımlı olduğu konusunda aynı fikirde olduklarını söyleyebiliriz. İbn Bâcce nefsin ilk hareket ettirici olması özelliğinden beden hareketinin müsebbibi olduğu ve bunu başka bedende yerine getirmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Şu halde nefsin başka bir bedene girmesi hareket ilkesi açısından da ontolojik açıdan da mümkün gözükmemektedir. Burada İbn Bâcce duyusal alanla akledilebilir alan arasında bir ayrım yapmaktadır. Duyusal alandaki birlik, akledilebilir alandaki birlikten farklıdır. Akledilir alanda farz edilebilir şeylerin duyusal alanın kurallarına tabi olmayacağını altını çizmektedir.

İbn Bâcce *Risaletu'l-İttisal*'de³¹⁰ nefsin cismani aletleri de kullandığını söylemişti ama burada buna farklı bir yorum getirerek aslında bedende cismani aletleri kullananın nefis olmayıp akıl olduğu vurgusunu yapmaktadır. “İnsanda nefsin kuvvetleri ortaktır ve bu kuvvetler ona hastır. Eğer nefsin zorunlu olarak alet kullanımı gerekiyorsa bu alet de zorunlu olarak aslında hayvanda olmayan, ama insanda bulunan bir türü ise olur. Ancak nefis aslen cismani alet kullanmaz; o nefis değildir bilakis akıldır. Yani insanda cismani aletleri kullanan akıldır, nefis değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı o da nefsin kuvvetlerinden bir kuvvet ve bir nefis olmuş olacaktı.”³¹¹

İbn Bâcce, spermdeki sureti ortaya çıkarmanın onun türünde bulunan akli kuvvet olduğunu söylemektedir. Sureti ortaya çıkaran spermdeki akli kuvvet, türün bütün özelliklerini muhafaza etmektedir. Türün özelliklerini taşıyan sperm, aynı türden bireyleri çıkarmaktadır. Türlerin çeşitli oluşu ve bir türün başka bir türe dönüşmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Türden ancak kendi türünden bir varlık gelmektedir.³¹² Burada kast edilen akıl, insanın irade etme fiilini sağladığı, bizim anladığımız anlamdaki akıldan

³⁰⁸İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, 158.

³⁰⁹Afifi, *a.g.e.*, 202.

³¹⁰İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, 158., Bu bakımdan “İnsandaki ilk hareket ettirici biri cismani biri ruhani iki alet kullanmaktadır. Cismani olan yapay ve doğal olmak üzere iki türüdür. Yapay olanlar el, ayak gibidir. Doğal olanlar ise nem, safra gibileridir. “Doğal olanlarda öncelik sonralık vardır. En önde geleni doğuştan gelen sıcaklıktır.” Sözelimi elimizi hareket ettirmek istediğimizde içgüdüsel sıcaklık kanı, kan kasları, kasta elleri harekete geçirmektedir.

³¹¹İbn Bâcce, *Telhis Kitab el-Hayevan li İbn Bacce el-Endelüsi*, Ed. M. Saghir Masumi, Mecelle Mecma el-İlmi el-Hindi içinde, (Aligark: 1979), 4: 83.

³¹²İbn Bâcce, *Telhisu Kitabı'l-Hayevan*, 7.

farklıdır. Spermdede insanın genetik kodlarının, kalıtsal özelliklerinin başka bir bedene taşınması bir nevi akıl olarak ifade edilmiştir.

İbn Bâcce, varlığın ontolojik kimliğinin özel oluşunu bu şekilde belirledikten sonra onunla birlikte yetkinleşen nefsin bireyselliğini de muhafaza etmeye büyük önem vermiştir. İbn Bâcce, nefsin ferdiyetinin ortadan kalkmasına dair şüpheyi ilk muharrikın en yüksek iyiyi arayan Nâtık nefis olduğu şeklindeki Yeni Platon’cu fikirle aşmaya çalışmıştır.³¹³ Goodman; kendi ferdîliklerini muhafaza eden ruhanî varlıklar arasında bir ittihadın imkânından bahsetmektedir; ancak biz bu kavramın ittisal olduğunu daha önce belirtmiştik. Platon’un eğer nefisler sonsuzsa sayıları değişmeyecek ve sürekli yaratılmayacak ve yok edilmeyecek şeklindeki akıl yürütmesinin sonucunun tenasühe vardığını fark ederek nefsin ferdîliğini savunmuştur.³¹⁴

İbn Bâcce, *Risaletu’l İttisal*’de akılların aritmetik olarak bir olmasının aynı zamanda şimdiye kadar yaşamış ve göçüp gitmiş insanların tümünün bir olması gibi bir sonuç doğuracağını söyleyerek konuyu bir mıknaatıs örneği ile açıklar. Bir mıknaatıs balmumuna sarıp demir nesnelere doğru hareket ettirdiğimizde bu demir parçacıklarının mıknaatısla birlikte hareket ettiğini görürüz. Burada tüm hareket eden nesnelere, bir geminin kaptanının, gemiyi ve tayfaları hareket ettirmesinde olduğu gibi aritmetik olarak bir olacaktır.³¹⁵ Buradaki aritmetik birlik, nesnelere öznelliğini ortadan kaldırmayan bir niteliktedir. Ancak hareket açısından bir birliktelik söz konusudur. Nefs hareket ettirdiği şey/ler/i onlarla ontolojik olarak birleşmeden de hareket ettirebilir. Onların hareketinin sebebi fakat onlardan merteye olarak farklı bir konumdadır.

İbn Bâcce, ferdî insanın kimliğini, onu ferdîleştirecek herhangi bir maddeye sahip olmadığı zamanda dahi muhafaza etmeyi amaçlamaktadır. Nefs, cisimsiz kalsa da Faal Akılla ittisali sayesinde tüm diğer nefislerle müttehiddir. Aynı şekilde faal aklın kendisi ile de müttehiddir. Diğer nefislerin ve faal aklın aynısı değildir ama onların gayrısı da değildir.³¹⁶

Meşşâî düşüncede bu durum nefsin “cevher” olarak kabul edilmesi fikrinden çıkmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ akledilir sûretlerin konusu olduğu için nâtık nefsi bir cevher olarak kabul ederler. Nâtık nefsin en önemli özelliği, madde ile bağlantısı kesildiğinde bilfiil akıl olma potansiyelidir. Zaten nâtık nefse cevher niteliğini atfetme nedeni de onun

³¹³Goodman, *a.g.e.*, 306.

³¹⁴Goodman, *a.g.e.*, 305., Türkçesi 355.

³¹⁵İbn Bâcce, *Risaletu’l İttisal*, 161.

³¹⁶İbn Bâcce, *el-Vukuf ale’l Akli’l Faal*, 109.; Goodman, *a.g.e.*, 304.

“akıl” olma potansiyelidir. Esasında filozoflarımız, nefis ile ilgili açıklamalarında bitki ve hayvan nefislerini de detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Ancak bitki ve hayvan nefisleri, nâtık nefis gibi akledilir sûretleri barındırmadığı için “cevher” olarak kabul görmezler.³¹⁷

Fârâbî'nin bu görüşü bir takım tartışmalara yol açmıştır. Bedenlerinden ayrıldıktan sonra nefislerin ferdiyetlerini yitirip yitirmedikleri konusunda, filozofun bedeninden ayrılan, yetkinliğini elde eden nefislerin tek bir nefiste birleştiğini (ittisal) savunduğu iddia edilmiştir. Fârâbî, bu dünyada yetkinliğini elde eden nefislerin ferdiyetlerini kaybetmeyeceklerini, bunların tek bir nefis gibi olmalarının, onların hepsinin kendi yetkinliklerini elde etmelerinin neticesi olduğunu savunur.³¹⁸

Mutluluğu elde etmiş nefislerin bireysel varlıklarını koruduklarını, mutluluğa ulaşamayan cahil şehirdeki nefislerin ise varlıklarını koruyamadıklarını görüyoruz. Ancak şunu da belirtmemizde fayda var. Bir takım nâtık nefislerin yok olması düşünülebilirse, nefislerin varlıklarını korumama gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'nin belirttiklerine göre, saadete ulaşan nefisler bireysel varlıklarını koruyarak bir birliklilik oluşturmaktadır, ancak cahil şehre ait nefisler, cevher olma niteliklerine aykırı bir şekilde yok olmaktadır.³¹⁹

İbn Sînâ Meşşâî bir düşünür olarak Fârâbî'nin aksine, beden bozulmasıyla, insana ait tüm nefislerin bozulmayacağını savunur. Nefis bedenine ait bir takım istekleri nedeniyle maddeye arzu duyar. Bu arzu, onun bir takım aklî hazları elde etmesini ve aklî olana yönelmesini engeller. Bu engelleme neticesinde maddeye kendini kaptırmış olan nefis beden bozulması ile birlikte büyük bir sıkıntıya düşer. Zira bedeni de bozulduğu için artık onun bu maddi hazları elde etme imkânı da ortadan kalkmıştır. İbn Sînâ, ahirette mutluluğun ise, ilimde yetkinleşmek suretiyle kazanılabileceğini, mutsuzluğun temel nedeninin ise, cehalet olduğunu savunur. Nefsinin yetkinliklerini bilmeyen ve bunlara erişemeyen insan beden bozulmasıyla birlikte bu imkân ortadan kalkmıştır.³²⁰

İbn Sînâ'ya göre her beden bir nefsi vardır. Bu nefislerin de müstakil birer varlıkları vardır. Burada bedenle var olan nefis beden bozulup yok olunca bedenle bozulmuyor oluşu bir çelişki gibi görünse de İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımlarında daha öncede ifade ettiğimiz üzere, nefsin bir cevher olarak ifade edilmesi belirleyicidir.

³¹⁷Akyol, *Meâd*, 131; Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, 16, 17, 18.

³¹⁸Akyol, *Meâd*, 134; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 137.

³¹⁹Akyol, *Meâd*, 134.

³²⁰İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, 177.; Akyol, *Meâd*, 135.

Nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumunu temelde Fârâbî'ye yakın bir şekilde ele almıştır.³²¹

Bu eleştiriler ışığında baktığımızda İbn Bâcce'nin konuyu biraz daha netleştirdiğini söyleyebiliriz. İbn Bâcce, insan nefsinin Faal Akıl'dan ontolojik olarak farklı olduğunu vurgulamıştır. O, insan nefsinin diğer kimselerin nefsinden ve Faal Akıldan tür olarak ve madde suret ilişkisi bakımından farklı olduğunu, bu nedenle bunlar arasındaki ilişkinin birbirlerine bitişme veya yapışma gibi bir şey olduğunu, birbiri içinde kaybolma, birbirine dönüşme anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.³²² İbn Bâcce, küllî akılla ittisalin, sonsuzluk anlamına geleceğini, ancak bunun yukarıda da izah ettiğimiz üzere ruh göçü olamayacağını belirtmektedir.³²³

Faal akılda birleşmiş nefisler aynı zamanda bir akıl birliği sağlamışlardır. Dolayısıyla aynı kazanımlara sahip insanların ruhları da aynı yetkinliğe sahiptir. Geçmiş ve gelecekte bu tarz bir aynileşmeyi elde etmiş insanlar birbirlerine ruhen ve aklen benzedikleri için birdirler. Müstefad/kazanılmış akla sahip mutlu insanların akıllarının birliği, ruhlarının birliği anlamına gelir. Bu ifadeden aklın tekliğinden, bireyselliğin ortadan kalkmasını ve faal aklın bağrında ölümsüz ve ilahi olarak bireysellikten uzaklaşmayı çıkarmak mantıklı durmamaktadır. Bu ilahi derecede insan, cisimsel bağıntılardan, duyu ve hayal gücünden tamamen soyutlanmaktadır ancak bu tekleşme bireyselliği kaybetmeden sağlanmaktadır. Bu bir yok oluş olmayıp sair nispetlerden kurtulan insanın sadece ilahi olanla bağlantısının devam ettiği bir mertebedir ve bu mertebede benzer yetkinliklere sahip insanların bir arada olduğu bir yükseliştir.³²⁴

Nefs-beden ilişkisini, nefsin yetkinliğine vurgu yaparak açıklama şekli, İslâm felsefesinde nefisle ilgili yorumlamalardaki ana eğilimi gösterir. Bu sadece Fârâbî ve İbn Sînâ ile sınırlı bir durum değildir. Bu anlayış, İslâm'daki nefis anlayışıyla da desteklenerek Platoncu ve Yeni Platoncu etki taşıyan felsefî ekollerde kendisini göstermektedir.³²⁵

İbn Bâcce, ruhun akıl aracılığı ile yetkinleşmesini savunmaya devam edip, onun akıllardan bir akıl olacağını söyleyerek,³²⁶ Aristoteles ise "Ruhun hareketi idrak

³²¹Akyol, *Meâd*, 138.

³²²İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 119, 121.

³²³Afîfî, *a.g.e.*, 222.

³²⁴İlyas Özdemir bu yükselişi bireyselliğin ortadan kaybolduğu bir yükseliş olarak değerlendirmektedir. Ona göre bireysel bir ölümsüzlükten ziyade kolektif bir sonsuzluk düşüncesi savunulmaktadır. Bk. Özdemir, *a.g.t.*, 64.

³²⁵Akyol, *Meâd*, 131.

³²⁶İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 102.

etmektedir.”³²⁷ diyerek ruhun her iki âlemdeki durumunun idrakinin derecesine göre belirleneceğini ifade etmektedir.

İdrak ve hareket arasındaki bu ilişki, insanın sorumluluğunu da ortaya çıkarmaktadır. Muharrik ruh, hareket ettirici olması sebebiyle insan irade ve sorumluluk sahibi olur. İrade ve sorumluluk, insan ruhunun ilahi yönünü sağlamasında ya da en aşağı konuma düşmesinde etkin bir role sahiptir.³²⁸ “Nefs olma cihetinden değil, muharrik/harekete geçirici nefis olması yönünden ruh, nefse sorumluluk verir.”³²⁹ Bu hareketin başlangıcı ise besleyici güç eliyle olmaktadır.

İbn Bâcce, besleyici kuvvet gibi güçleri ruhun güçleri olarak kabul etmiştir. Tek başına güç olan ve hayvani arzulara meyilli olan bu güçler aklın rehberliğinde insani bir nitelik kazanırlarsa nefis olmaktan kurtulup yüce bir nitelik olan ruh adını alırlar. Bu güçleri aklın rehberliğinde düzene koyarak, ilim olarak felsefe ve yöntem olarak tercihen burhan mümkün değilse başlangıç itibariyle hatabi deliller kullanarak “ruhun sağaltılması” yapılır. Bu insanın doğasının da yatkın olduğu bir durumdur. “İnsanlar en değerli olandan haz almak isterler felsefe de ilimlerin en değerlisi ve en yücesidir. Bizleri ilme felsefeye tahrik eden güç bu hazdan başkası değildir.”³³⁰ Buna bilgisel anlamda/epistemik/entelektüalist yetkinleşme de diyebiliriz. Bu yetkinleşme sürecine nefsin kuvvetlerini tarif etmek konunun anlaşılması için gereklidir.

2.3.4.1.Besleyici Güç

Beslenme gücü, vücudun hareketini başlatan güçtür. Besin yoluyla oluş ve bozuluşu başlatır. İlk yetkinliği potansiyel olarak var olması, son yetkinliği ise varlığının hareketli olmasıdır.³³¹ Bu nedenle içgüdüsel sıcaklık, bu nefsin aletidir. Besleyici nefis, öncelikle içgüdüsel sıcaklığı harekete geçirir.³³²

Aristoteles’e göre doğuştan gelen sıcaklık, bitkisel ruh ile besin arasında bir araçtır. Elin dümeni çevirmesi gibi hayati sıcaklık da besini sindirmek için kımıldatır. Dümeni el vasıtasıyla çevirenin kaptan olması gibi hareketsiz besini de sıcaklık vasıtasıyla hareket ettiren nebatî nefstir.³³³

³²⁷Aristoteles, *a.g.e.*, 44.

³²⁸Akyol, *Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim -Tedbiru'l-Mütevahhid Merkezli Bir İnceleme-, Tedbiru'l-Mütevahhid içinde*, (Ankara: Elis Yay., 2017), 187.

³²⁹İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 56.

³³⁰İbn Bâcce, *Risaletü'l-Veda, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, Çev: Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik yay., 2003), 429.

³³¹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 59, 62.

³³²İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 70.

³³³Aristoteles, *a.g.e.*, 93-94.

Her fani varlık, evrenin bir parçası olarak durmasından dolayı belirli bir işlevi yerine getirmek zorunda olduğundan besleyici gücün, iki amacı vardır: Büyüme ve üreme gücü. Bu güç sadece vücudun bakımı için gerekli maddeleri değil, aynı zamanda vücudun gelişmesi ve büyümesi için kullanılan bir fazlalık da sağlar.³³⁴ Dolayısıyla, bu kuvvet uygun maddede etkili olduğunda ve onu oluşturduğunda, bu tür onda aynen ortaya çıkar. Maddi cisimler devamını bu şekilde sağlamaktadır. Besleyici güç cisimde bulunan bir kuvvet olduğu için heyûlanîdir.³³⁵

Besleyici güç hareketin ilkesi olması bakımından üç güce suret olur onlara hareket verir:

1. Hayalde olan arzu gücü: Bununla dostluk, aşk gibi duygulara yönelir, evlat yetiştirme bununla olur.
2. Nefste orta olan arzu gücü: Bununla gıda, giysiler gibi şeyler arzulanır. Bu ikisi hayvanlarda ortaktır.
3. Üçüncüsü ise düşünme gücü ile hissedilen arzudur: Bu güçler eğitim öğretim olur. Bu sadece insana hastır.”³³⁶

Besleyici güç, insan tabiatı elverdiği sürece yukarıda saydığımız şeylere arzu duyar. Bedeni, beslenmeden kaynaklı potansiyelini koruduğu sürece bedeni arzulara, bunları kaybettiğinden buna benzer aynı kaynaktan gelen diğer arzulara yönelir. Bu görüş İbn Bâcce'nin özgün bir katkısı olarak değerlendirilebilir. Çünkü insan eylemlerinin temelini besleyici güçten kaynaklanan bedenî arzular ve bunların türevlerini koyan anlayışlar sadece fiziki alana sıkışıp kalmıştır. Oysa İbn Bâcce besleyici gücü nefsin temel gücü varsayıp ona nispet ederek bu fiillere ilahi bir boyut kazandırmıştır. Böylelikle fizikten metafiziğe maddeden manaya açılan bir epistemik kapı bırakılmıştır.

Besleyici Nefs, kendisinde bulunan bu arzu gücünün sürekliliğini ve kalıcılığını ister. Ancak yaşlılık, tembellik, hastalık ya da kusur gibi bedeninin zayıfladığı durumlarda bir takım çatışmalar yaşar.

Bu arzuya haz denilir ve arzunun yokluğu miskinlik, sakatlık, sıkıntı ve benzeridir. Hareketlilik etkin olduğunda lezzete, sakin olduğunda eziyete tabi olur.³³⁷ Bu arzulara ulaşmada besleyici nefis doğayı kullanır, bunun için doğası onunla birlikte hareket

³³⁴Masumî, *a.g.e.*, 44.

³³⁵İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 76.

³³⁶İbn Bâcce, *Fi'l Fahs Ani'l Guvvetin-Nüzüyyeti*, (Mısır: Ed-Dirasetu'l İslamiyyeti, 1970), *Resailun Cedidetun li İbn Bâcce* içinde, Ed. Abdurrahman Bedevi, 35.

³³⁷İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 112.

etmediğinde acı ve tembellikten mustarip olur. Doğa basit değildir ve bu yüzden tek bir hâl üzere devam etmez, hayvanın dinlenme ihtiyacı tabiatının gereğidir ve sürekli rahatlıktan huzursuzluk hissedilmesi besleyici nefsten dolaydır. Sonsuzluktan yoksun olmasına rağmen, besleyici nefsin, sonsuzluğa güçlü bir arzusu vardır. Bu nedenle besleyici nefis var olduğu müddetçe hayalî suretleri arzu eder. Ancak bu suret geçicidir ve ebedî değildir. Dolayısıyla besleyici nefis, onu temsil eden sonsuzluğu gerçekleştiremez.³³⁸

İnsan bu hayalî suretler vasıtasıyla zaman zaman olmayanı talep edebilir. Ancak bu suretlerin harekete geçirici bir özelliği yoktur. Olgusal anlamda da insan duyuda meydana gelen bu suretlerin bizdekilerle uyumlu olmasını ister. Gerçekliği olmadığına bizi ifsat eden şeylerden uzak dururuz. Netice itibarı ile bize faydası olmadığına da bu suretlerden kaçırız.³³⁹

İbn Bâcce besleyici nefsin insan doğası ile uyumu üzerinde önemle durmuştur. Tabiata uygun olması normaldir. Bir insanın aşırı bir şekilde yemek yiyip vücudunu sıkıntıya sokması ise tabiata aykırı bir durum olacağından doğru bulunmamıştır. Bu bakımdan tabiata uygunluk haz verirken her iki yönde de aşırıya kaçılması eziyete sebebiyet vermektedir.³⁴⁰

Maddi hazların sonu olmadığından, nefsin kaygısı toplanmamış olanı toplamak, elde edilmemiş olanı elde etmektir. Bu ve buna benzer geçici hevesleri hatırlamadıkları için akli olmayan hayvanlar bu türden acılardan mustarip olmaz. Onların besleyici nefislerinde hırs yoktur. Bu tür hayvanlar sadece doğal cisimlerde meydana gelen yaşlılık gibi doğal afetlerden etkilenirler.³⁴¹

İnsanda beslenme gücünün harekete geçirerek yaşamı devam ettirdiği güçler, duyulardır. İnsan bu güçlerden elde ettiği verilerle hareket eder hayatını şekillendirir. Bu güçlerin hareket tarzlarını ve onlara etki eden kuvvetleri ele alarak devam edelim.

2.3.4.2.Duyu/Algı Gücü

İbn Bâcce'ye göre insanın bilgisel olarak yetkinleşmesi duyular aracılığı ile elde ettiği bilgiler ile başlar, duyular maddî suretleri algılar. İbn Bâcce, maddi suretleri *akledilebilir* ve *hissedilebilir* olarak ikiye ayırmaktadır.³⁴² Duyularla ilgili alan

³³⁸Masumî, *a.g.e.*, 47.

³³⁹İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 106.

³⁴⁰İbn Bâcce, *a.g.e.*, 112.

³⁴¹Masumî, *a.g.e.*, 48.

³⁴²İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 100.

hissedilebilir alandır. Fiziksel algılama ise “*idrak*” ve “*tahayyül etme*” olmak üzere iki türdür. İdrak duyu organları tarafından yerine getirilen bedenin bir yeteneğidir.³⁴³

İdrak, doğası gereği kendisi için veri temin ettiği tahayyül gücünden önce gelir. Algılanmamış olanın hayal edilmesi mümkün değildir, bu nedenle hiç görmediğimiz bir rengi hayal etmek mümkün değildir. Duyu, cisme bağlı ilk algıdır. Algıladığımız cisimlerden veriler biriktiririz, hayal gücü de bu verileri birleştirerek yeni bir şey üretir. Duyu, genel olarak algılanandan elde edilen, nefsanî mükemmellik ile bağlantılı bir cismin gücüdür. Bu nedenle duyunun hayal gücünün nesnesi, algılananın hayal edilen olması gerekir.³⁴⁴

Nefsin duyu/algı gücü, tahayyül ve düşünme güçleri ile beraber çalışmaktadır. Duyu gücü ile elde edilen veriler tahayyül gücüne sunulmakta ve tahayyül gücü de bu verileri anlamlandırmaktadır. “Varlıkta düşünme gücü zorunlu olarak nefsin diğer güçlerden önce gelir ve diğer güçler bu en üstün güç için vardır dolayısıyla hayal gücü düşünme gücü için vardır.”³⁴⁵

Bu söylediklerimizden duyuvarın sonradan var olduğu açıktır. Her sonradan olan da var olmadan önce potansiyel haldedir.³⁴⁶ Buradan hareketle Duyu/Algı, etkin/bilfiil veya potansiyel/bil-kuvvedir diyebiliriz. Algı gücü, canlı cisimde bulunan bir nefstir. Bu güce sahip cisim canlıdır, canlandırıcıdır. Bu nedenle onu değiştirmek için bir hareket ettirici gereklidir ve bu hareket ettirici algılayan, hareket eden algı organıdır.³⁴⁷

Algı organı, sureti algılamaya başlar, suretin hareketi ve algılanması aynı anda meydana gelir ve nefis mükemmelliğe eriştiğinde suretin kabulü tamamlanır, madde ve suret bundan dolayı tek bir bütün haline gelir. Fakat suret maddeden ayrıldığında, o aslında maddeden soyutlanmıştır ancak maddenin içinde olduğu haliyle aynı değildir ve bu sadece o zihinde olduğu zaman mümkündür. Algılama bu nedenle geçicidir.³⁴⁸ Görme, işitme, koklama, dokunma, tat alma bedenin dış duyu organlarıdır. İbn Bâcce bunlara ek olarak bu geçici algıları sürekli hale getiren, sentezleyen güce ise ortak duyu/hiss-i müşterek adını vermiştir.

Beş duyu/his, işitme, koku, tat ve dokunma bir tek duyunun, yani ortak duyunun, beş bölümüdür. Ortak duyu bedenin bir parçası olarak görev yapar ve bu sayede de

³⁴³İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 128.

³⁴⁴İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 77.

³⁴⁵İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 106.

³⁴⁶İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 134.

³⁴⁷İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 143.

³⁴⁸İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Duyu Bölümü, p 58.

nesnelerin suretleri algılanabilir hale gelir. Bu güç algılananın durumlarının değişimi üzerine yargıda bulunur ve onun değişik durumlarını algılar ve örneğin bir elmanın her parçacığının tat, koku, renk, sıcaklık veya soğukluğa sahip olduğunu kavrar, bunların her birinin diğerinden farklı olduğuna dair hüküm verir. Çünkü bu güç duyuların kavrama yeteneğini mümkün kılan duyu izlenimlerini muhafaza eder. Ortak duyu tüm beden mükemmelliğidir ve bundan dolayı da nefis olarak adlandırılır.³⁴⁹

Ortak duyudan ve diğer duyu güçlerinden elde edilen algıların anlamları ise hayal gücü ile kavranır. Bu güç, nefsin güçlerinden biri değildir.³⁵⁰ Bu güç sadece insana has olmayıp hayvanlarda da bulunmaktadır. Hatta hayvanlarda bulunan en yüce güçtür. Hayvanların hareketleri de bu güç çerçevesinde şekillenmektedir.³⁵¹

“Bu güç tarafından elde edilenler için doğrulama da yalanlama da yapılabilir fakat çoğu durumda yalanlanır, bu güç doğal olarak doğru olduğunda duyunun onu kavradığı durum üzere olan şeyi, zorunlu olarak kavrar. Bu gücün algıladığı şeylerin algı nesnelere olmadığı açıktır, bu güç fasid/yok olmuş algı nesnelere kavrar ve yine algı nesnesini zatî olarak kavraması mümkün değildir, ancak duyu öncelikle onu kavradıktan sonra sadece arızî olarak idrak eder.”³⁵²

İnsanda var olan tahayyül gücü aslında duyuların algıladığı şeylerin izlenimlerinin bulunduğu güçtür, bu sayede onlar, duyu organlarında kaybolduktan sonra da tahayyül gücünde duyuların izlenimleri mevcut olur. Örneğin, insan, evinin ve belirtilen diğer algı nesnelere tasvirini onda fark eder. Tahayyül gücünün bu işlevi, uyanıkken de uykudayken de gerçekleşir. Bu güç aynı zamanda doğru olsun yanlış olsun daha önce hiç algılanmamış hayalî nesnelere suretlerini birleştirir. Bazen o bir şahsa ait olmayan ve birden fazla kimse için uygun olan bir şeyi hayal eder ve birleştirir. Bu güç yoluyla elde edilenler bir takım erdemlere haiz bazı insanlarda doğru olarak ortaya çıkabilir.³⁵³

İbn Bâcce bu noktada nebevî bilgiyi ve erdemli insanların sağgörüsünü paranteze alarak onlara ayrı bir önem vermektedir. Nefsanî yetkinleşmesini sağlamış, bedenî tesirlerin etkisinden uzak kalabildikleri ve akli melekelerini etkin bir şekilde kullanarak sebep sonuç ilişkisine vakıf oldukları için tahayyül gücünü de etkin bir şekilde kullanabilirler. Bu şekilde düzenledikleri düşünce dünyaları onlara farklı bir düşünsel

³⁴⁹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Ortak Duyu Bölümü, paragraf 3.

³⁵⁰İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Tahayyül Bölümü, p 1.

³⁵¹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Tahayyül Bölümü, p 6, p 13.

³⁵²İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Tahayyül Bölümü, p 7.

³⁵³İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Tahayyül Bölümü, p 7.; *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 48.

mertebe kazandırmaktadır. Ancak bireysel bir rengi olduğu için bunu ilim olarak nitelendirmek pek mümkün görünmemektedir.

2.3.4.3. Düşünme Gücü/Natık Nefs

İbn Bâcce, düşünme gücünün insanın bir potansiyeli olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda O, insanda öğrenmenin; duylara dayalı verilerin akıl tarafından işlenmesi neticesinde olduğunu düşünmektedir. Eğer insanda bir takım önsel bilgiler bulunuyor olsaydı, öğrenme dediğimiz süreç bu bilgileri hatırlamadan ibaret olacaktır. Örneğin ağırlığı algılayabilen birisi onu algılayamayan kimseye göre daha kesin bir bilgiye sahiptir. Eğer her ikisi de duyu verilerinden önce ağırlığın bilgisine sahip olmuş olsaydı bu takdirde eğitim ve öğrenimin bir anlamı kalmayacaktır.³⁵⁴

İlimlerin duylar ya da teallüm yoluyla elde ediliyor olması da bu gücün sürekli potansiyel halde bulunmasını zorlaştıran bir durumdur. Bu nedenle düşünce gücü bazen potansiyel bazen etkin/bilfiil haldedir.³⁵⁵

Düşünme, İbn Bâcce'ye göre "İnsanın nefsinde doğan şeye benzeyen bir başkasını kavradığı güçtür." Konuşanın nefsinde beliren bu anlamları derlemek suretiyle onları hatırlatan bazı sözcükleri ifade etmektir.³⁵⁶ Bu nedenle filozoflar bu güce konuşmak anlamına gelen "Natık Nefs" adını vermişlerdir. Bizim burada izah etmeye çalışacağımız bu söylemin nesnesi olan işte bu güçtür.³⁵⁷

Bu güç İbn Bâcce'ye göre diğer hayvanlarda olup da insanda olmayan güçlere karşılık olarak verilmiş olup aynı zamanda insanın yaratıcı yönünü de ifade etmektedir. Hayvanların kendini koruması için verilen bir takım güçlerin insan için eksiklik ve kusur anlamlarına geldiğini insanın yaratılışında itidal olduğu için bu güçler yerine ona hayvanlardan üstün olarak düşünme gücü verildiğini söylemektedir.³⁵⁸

Düşünme gücü ile tahayyül gücünün elde ettiği verileri ve bu bilgi nesnelere ile olan ilişkilerini ayırmak gerekmektedir. Potansiyel olarak var olan bu bilgi nesnelere, insan zihninde dış dünyadaki karşılıklarından dolayı tanındıkları ve onlar sayesinde bilindiklerinden bilgi olarak ifade edilirler. Ancak tahayyül gücü tarafından algılandıkları ölçüde kabul edildiklerinde, onlar akledilirler olarak ifade edilirler; fakat onları potansiyel

³⁵⁴İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Düşünce Bölümü, p 2.

³⁵⁵İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Düşünce Bölümü, p 3.

³⁵⁶İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Düşünce Bölümü, p 4.

³⁵⁷İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Düşünce Bölümü, p 6.

³⁵⁸İbn Bâcce, *Telhisu Kitabu'l-Hayvan*, 83.

durumdan aktif hale getiren ve onları tamamlayan düşünme gücünün algıladığı ölçüde kabul edildikleri zaman, onlar “düşünce” olarak ifade edilirler.³⁵⁹

İbn Bâcce'nin kastettiği bu anlamlar tümel ve tikellerdir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi tikelleri kavrayan güçler duyu ve hayal güçleridir. Tümelere kavrayan güç düşünme gücüdür ve bunu elde etmiş kimse düşünen olarak isimlendirilir.³⁶⁰

İbn Bâcce aklın, nefsin güçlerini kullanarak tikelleri kavramaya başladığını, bu aşamayı geçtikten sonra tikellerin maddelere bağımlı olmadan da elde edilmesi gerektiğini öğrenmeye başladığını söyler. Ortak duyu algılanan şeylerin etkilerinin algılanan kaybolduğunda devam etmesini sağlar. Çünkü bu gücün işlevi, duyuyla onların içlerinde bulunan algı nesnelere etkilerini birbirine bağlamaktır.³⁶¹

Düşünme neticesinde elde edilen bilginin en alt seviyesi, sanatların uygulamaları yoluyla, daha yüksek bir aşama spekülâtif bilgi en yüksek mertebeye de gerçeğin bizatihi kavranmasıdır.³⁶² İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l Mütevahhid*'de belirttiği üzere bu en son mükemmellik aşamasına eylemlerin iradî olarak düzenlendiği bir yaşam tarzı ile behimî davranışlardan uzak kalarak da ulaşılabilir.³⁶³

Böylelikle tikellerin bilgisine sahip olan akıl, bunu biraz daha ilerleterek sebeplerin bilgisine de vakıf olmuş olur. Olgular dünyasındaki ilişkilerin sebeplerini kavrayarak ilkinde göre daha tümel bilgilere ulaşmış olacaktır. Aynı zamanda pozitif bilimlerin son merhalesine gelerek hakikatin bilgisi olarak tarif edebileceğimiz metafizik bilginin kapılarını da aralamış, madde mana irtibatını da sağlamaya başlamış olacaktır.

Üçüncü olarak tahayyül bölümünün akıl olmadığını ancak bir şekilde evrensel düşünceyi algıladığını fark eder.³⁶⁴ Tahayyül gücü hissedilenlerin anlamlarını idrak eden güçtür. Bu noktada insan akli sahip olduğu malumatlarla birlikte sentez aşamasına geçmiş sebep sonuç ilişkisine vakıf olmuştur. Son tahlilde akıl gücü yetkinleşerek tikelden çıkmış olduğu yolun sonunda sebep sonuç ilişkisi içinde tümelin bilgisine hazır hale gelmiştir.

İnsan, bu suretleri idraki neticesinde akletmeye başlar, irade ve sorumluluğu ortaya çıkaran da insandaki bu akletme faaliyeti, yani tefekkür/düşünme kuvvetidir. İnsan, konuşamayan diğer canlılarla duyu, tahayyül, hatırlama ve behimî nefisler çerçevesinde ele alınacak fiiller çerçevesinde ortaktır. Bu türlerin hepsinden düşünce

³⁵⁹Masumi, *a.g.e.*, 51.

³⁶⁰İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 8., 34.

³⁶¹İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 198; Masumi, *a.g.e.*, 25.

³⁶²Leaman, *a.g.e.*, 119.

³⁶³İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 39.

³⁶⁴İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 203; Masumi, *a.g.e.*, 25.

gücüyü ayırılır. Düşünce gücü sadece insanda bulunur. Dolayısıyla onda hatırlama yetisi vardır, başkalarında yoktur. Hatırlama yetisi onun geçmişte yaptığı eylemlerle, daha sonra yapacağı eylemler arasında ilişkiler kurmasını, kıyas yapmasını ve bu elde ettiklerinin neticesinde kararlar almasını sağlamaktadır. İşte bu noktada insanda irade ve seçim ortaya çıkmaktadır.³⁶⁵ Bu sebeple “İhtiyari hareket insana hastır. O da düşünce gücünden oluşur ve onunla yanlış ve doğru insana nispet edilir.”³⁶⁶

Nefs konusu, İslam filozofları tarafından insanın kemal mertebeye ulaşması için en önemli unsur olarak görülmüştür. Bu nedenle nefsin ıslahı ve hikmete yönelmesi için kişinin akletme melekesini de kullanarak bu âlemdeki konumunu kavraması gerekmektedir. İslam filozofları nefsi bilmenin kişiyi hikmeti bilmeye götüreceğini, eğer bunu kavrayamaz ise, maddi âlemle sınırlı kalarak gerçeklikleri göremeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle nefis ve ıslahı konusu İslam ahlak felsefesinin en temel tartışmaları arasında yer alır.³⁶⁷

Burada nefsin mutluluğunu sağlayan en önemli husus, yetkinliğin elde edilmesiyle yakından ilgilidir. Yetkinlik, aklî olana yaklaşmak, maddi olanla fiziksel varlığı devam ettirecek kadarı ile yetinmek suretiyle mümkün olmaktadır. Görüldüğü üzere nefsin sadece insana canlılık ve hayat vermenin yanında onun kemal mertebeye ulaşmasını da temin etmektedir. Bu noktada nefis ve kozmoloji ilişkisini incelemek gerekmektedir.

2.3.5. İslam Felsefesinde Nefs ve Kozmolojik Rolü

Nefs kavramı, İslam felsefesinde kozmolojik bir rol de üstlenmiştir. Bunu özellikle filozofların sudur nazariyesinde gözlemliyoruz. Nefsin insanın kemal mertebeye ulaşmasında, bu dünyayı anlamlandırmasında ve felsefi düşüncedeki konumunu anlamlandırmada sudur ve nefis ilişkisine de değinmek gerekir.

Bu noktada öncelikle ortaya konulması gereken Zorunlu Varlık kavramının anlam dairesinin belirginleştirilmesidir. Filozofların Zorunlu Varlığın birliğine dair söylemi, O'nun dışındaki hiçbir şeyin Zorunlu Varlık olmayacağı esasına dayanmaktadır. Bu nedenle her şey zorunluluğunu ya doğrudan ya da dolaylı olarak ondan alır. Tüm bu

³⁶⁵İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 49., Akyol, *Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim - Tedbiru'l-Mütevahhid Merkezli Bir İnceleme-*, 188.

³⁶⁶İbn Bâcce, *Fi'l Müteharrik*, Resailun Cedidetun li İbn Bâcce içinde, Ed. Abdurrahman Bedevi, (Mısır: Eddirasetu'l İslamiyyeti, 1970), 26.

³⁶⁷Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, s. 16, 17, 18; a.g. mlf., *Ta'likât*, Dâiretü'sh-Meârifi'l-Ûsmâniyeti'l-Mekâine, 1346, 10; a.g. mlf., *Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 109, 160, 161; a.g. mlf., *Metafizik I/Kitâbu'sh-Şifâ*, 53, 56; a.g. mlf., *Mantiğa Giriş*, 55; a.g. mlf., *Necât*, 203; Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi”, 127.

sebeplerle Zorunlu Varlık “İlk” kavramıyla ifade edilmiştir. Burada ifade edilen ilk ve bir olmadan kasıt, tüm varlığın ondan var olmasıdır. İlk şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi, onun cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz. Aksine şeylerin suretleri, İlk’ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya onun akıl olmasından taşan bu suretlerden daha layıktır. O zatını akleder ve her şeyin ilkesidir ki bu nedenle her şeyi kendi zatından akleder. İlk’in iyiliği akledişidir. İlk, aklettiğinde varlık ortaya çıkar, daha doğrusu sudur/fezeyan eder, yani taşar.³⁶⁸

Sudur ve feyz terimleri ile ifade edilen bu taşma, İlk Mevcut’tan başkasının hâsıl olması ve varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığı nedeniyle ortaya çıkmasıdır. Bu süreç, kısmen duyuyla algılanabilir, bazı yönleri burhan ile bilinir ancak gerçekleşmesinde insanın bir iradesi yoktur. Ve tekrar büyük bir düzenlilik içinde İlk Varlığa doğru yükselir. Bu hikmet sahibi olmaktır, yani bütün varlıkların varlığına sebep olan şeyleri ve onların yakın sebeplerinin, uzak sebeplerin bilgisini elde etmektir.³⁶⁹

Akıl ve nefisler, Zorunlu Varlıktan feyz/sudur eder ve kendi mertebelerine göre sıralanır. Burada bir zorunluluk var (miş) gibi görünse de, bu bilfiil Akıl, Âkil ve Ma’kul olan, öznesi ve nesnesi bir olan Allah’ın zatını düşünmesiyle öteki varlıkların ondan sudur etmesidir. Dolayısıyla her şeyin varlığı O’ndandır. Bütün varlıklar, bulunduğu mertebeye göre ondan payını alarak hâsıl olur. Önce bunların en mükemmeli, sonra biraz daha eksiği meydana gelir. Bu süreç tam bir hiçliğe varıncaya kadar devam eder, burada da mevcutlar vücuttan kalkmış olur.³⁷⁰

Sudurun sistematiğine bakıldığında tek ve varlığı zorunlu olan Allah’tan ilk sudur eden şey sayı olarak birdir; o da “İlk Akıl”dır. İkinci vücut da denir, cisimlenmemiş ve maddesiz bir cevherdir. İlk akıldır, ama “çok” arizi olarak bununla başlar. Bu Allah’ın dışında bir arizilik olması hasebiyle önemlidir. Hüviyete ilişkin olan bu arizilik ile varlık arasındaki ayrımı Fârâbî burada temin eder.

Allah dışındaki bütün varlıklar hüviyeti açısından fiilen mümkün’l-vucud kategorisinde değerlendirilir. “İlk Akıl” da ezeldir, ilk varlığa göre varlığı zorunlu olduğu için diğer bir akılı; kendi zatına göre ise mümkün olması hasebiyle diğer bir nefis ve bir felek sudur eder.

³⁶⁸İlk’den varlığın sudur süreci için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik II*, 88, 108, 146; a.g. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 156, 157; a.g. mlf., *Kitâbu’ş-Şifâ/Fizik II*, 127, 128.

³⁶⁹Fârâbî, *Fusulü’l-Medeni*, 43; a.g. mlf., *el-Medinetu’l-Fazıla*, 17-18.

³⁷⁰Fârâbî, *Uyunu’l-Mesail*, 87-88; a.g. mlf., *el-Medinetu’l-Fazıla* 20-21.

Buradaki çokluk, ilk akıldaki gibidir. İkinci akıldan üçüncü akıl ve en yüksek semanın (gök) altında başka ikinci sema meydana gelir. Bundan dördüncü akıl ve Zühâl küresi hâsıl olur. Dördüncü akıldan beşinci akıl ve Müşteri küresi, bundan da altıncı akıl ve Merih küresi hâsıl olur. Altıncı akıldan yedinci akıl ve Şems (Güneş) küresi hâsıl olur. Bundan sekizinci akıl ve Zühre küresi, buradan da dokuzuncu akıl ve Utarid küresi hâsıl olur. Daha sonra onuncu akıl ve Ay (Kamer) küresi hâsıl olur.³⁷¹

Bununla semavi cisimler sona erer, bunlar tabiatları icabı devri hareketle dönerler. Bu sistem mükemmelden nakıs olana doğru devam eder ve Ay altı âlemini kontrol eden dokuzuncu akıl, onuncu akılı çıkarır. Bu, Faal akıldır. Bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), diğer yönüyle, feleklerin aracılığıyla, dört unsurun (su, hava, ateş ve toprak) var oluşlarının sebebidir.³⁷²

İbn Bâcce'nin eserlerinde Zorunlu Varlık tabirine rastlamıyoruz. Ancak başta da belirttiğimiz gibi ismen zikredilmese de her şeyin zorunluluğunu ya doğrudan ya da dolaylı olarak ondan aldığı bir ilk hareket ettiriciyi ispatlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Faal Akıl ile ilgili kaleme aldığı "*el-Vukuf ale'l Akli'l Faal*" adlı eseri bu konuda bizlere önemli bilgiler vermektedir. İlk hareket ettiricinin varlığına nefisten ve madde suret ilişkisinden başlayarak varmaktadır.

Nefis cismin suretidir ifadesi ile bir şeyi ne ise o şey yapan kast edilmektedir. Masa sureti aslında bir odunu masa yapan suret olup sureti olmazsa odun olarak kalacak olması gibi nefis de bir canlıyı insan yapan onun insan olarak anılmasına sebep olan onun davranışlarına, hayatına şekil veren suretidir. Bu suret cismi oluşturan iki parçadan birisidir. Cismin bir parçası olduğundan cismânî surettir.³⁷³

Bütün varlıklar bu şekilde madde ve suretten müteşekkildir. İnsana varlıklardaki tümel anlamları çıkaracak gücü verecek olan ise nefistir. İnsan nefisini ve güçlerini bilmek suretiyle varlıktaki bu anlamları soyutlayınca bu kavramların taşıyıcısı olması nedeniyle kavramlarla aynı tümel karaktere sahip akli bir varlığa ulaşmış olacaktır. İşte İbn Bâcce'nin "Düşüncede ilk olan eylemde en son gelir veya düşüncede en son olan eylemde ilk olarak gerçekleşir."³⁷⁴ Sözüyle kast ettiği burasıdır. İnsan maddi nedenleri harekete

³⁷¹Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail*, 88, a.g. mlf., *el-Medinetu'l-Fazıla*, 21-24.

³⁷²Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail*, 88, 89; a.g. mlf., *el-Medinetu'l-Fazıla*, .21-24; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*,147.

³⁷³İbn Bâcce, *el-Vukuf ale'l Akli'l Faal*, 107; Köroğlu, *a.g.m.*, 72-73.

³⁷⁴İbn Bâcce, *el-Vukuf ale'l Akli'l Faal*, 107.

geçirmek suretiyle fail konumdadır. Aklındaki tümel kavram varlık kazanır ve onu gayesine götürür.³⁷⁵

Oluş ve bozuluşa tabi nesnelere sureti kabul ederler. Madde ile birleşip onu bir cisim yapan suret ise onun parçası olmayıp oluş sebebidir. İbn Bâcce buradan maddi ve cisimsel olmayan bir suretten onun müsebbibi maddi ve cisimsel olmayan bir varlığa yükselmektedir.

Bu, Aristoteles'in *De Anima*'sının Faal Akıl ile özdeşleşir. "Vahibu's-Suver", "Ruhu'l-Kuds" denen bu aklın nesnesi aşkın varoluş olan kesintisiz bir zikirdir. Bu ay altı ve ay üstü/semavi âlemi birleştirir. Burada onuncu akıldan ilk akıl'a oradan Tanrı'ya olan sürekli bir arzu vardır.³⁷⁶

Günümüz kozmolojisi açısından on akıl, nefis ve felekler teorisi bilimsel bulunmayabilir, ama her düşünce kendi bağlamında anlamlı ve tutarlı olarak değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Örneğin o dönemde Batlamyus'un yer merkezli kozmolojisinin (Ptolemaic) hâkim olduğu, evrenin Dünya çevresinde devamlı dönen gök küreleri dizisi olarak değerlendirildiği unutulmamalıdır. (Saturn, Jüpiter, Mars, Güneş, venus, Merkürü ve Ay) Bunların harekete geçmesi, Aristoteles'te olduğu gibi, *Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici* kavramına ihtiyacı ortaya çıkarmıştır.³⁷⁷

Yeni Platoncu *sudur anlayışı* ise âlem hakkında "dini" bir model sağlar. Tanrı ilk aklın var oluşunun ebediyen sudur eden sebebi ile özdeşleştirilebilir ki, bu da kendi sırasında diğer akılların sudurunu gerektirir. Maksat ilahi formu insanlara anlatılabilecek bir sistem oluşturmak olunca, buna bir de Aristoteles ve Yeni Platoncu etkinin İsmaili yorumunu kattığını düşündüğümüz zaman Fârâbî'nin niçin sudur ile dini hakikatlerin akıl ile izahına çalıştığı dönemi açısından son derece makul olduğu söylenebilir.³⁷⁸

Görüldüğü üzere On Akıl teorisi kozmolojiktir, ama nefsin aklın rehberliğinde olgunlaşmasını ve Faal akıl ile ittisalini sağlayan bir süreci ifade etmesi, en önemlisi de İslam felsefe geleneğinde birçok tartışmanın yaşandığı bir dönemde Faal akıl ile nübüvvetin imkânını ve eşyanın varoluşunu teminat altına almakla kalmaz, aynı zamanda peygamberden sonra erdemli bir yönetim için filozofların aynı kaynağa tefekkür/taakkul

³⁷⁵İbn Bâcce, *el-Vukuf ale'l Akli'l Faal*, 108; Köroğlu, *a.g.m.*, 67.

³⁷⁶Fahri, *a.g.e.*, 96-97; İbrahim Medkur, *Fârâbî*, 2, 75-76; Hilmi Ziya, *a.g.e.*, 183.

³⁷⁷Deborah L.Black, *Al-Fârâbî*, History of Islamic Philosophy, I, 189.

³⁷⁸Leaman, *a.g.e.*, 122-123; İbrahim Medkur, *Fârâbî* 75-76; Özellikle "Âlemin kıdemi" meselesini Aristoteles'den "yaratılış" anlayışını ise İslami öğretiden alarak aralarını uzlaştırmaya çalışması açısından sudur teorisi önemlidir. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, *a.g.e.*, II: 97, 113, 119-120.

ile ulaşma imkânın olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ayrıca Faal Akıl, insan aklını aydınlatır ve bu aydınlanma sonucunda, Allah hakkındaki hakikatler ve diğer ruhani varlıklar makul/anlaşılacak konuma gelir. Bu hususların Vahiy tarafından desteklenmesiyle, kişi tam anlamıyla hâkim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, kişinin mütehayyile kuvvetine taşınca artık bu kişi insanları uyarıcı peygamberdir.³⁷⁹ Peygamberlik kurumu sona erdiğine göre, tarihin belirli zaman ve mekânında indirilmiş ilkeleri, farklı zaman ve mekânlarda yaşanan sorunlara çözüm üretmek için yorumlamak isteyen, bu anlamda fizik ve metafizik irtibatı teminine çalışan bilge kişiler için de faal akıl son derece önemlidir. Bu peygamberlerin varislerinin âlimler olmasını göstermesi açısından ayrıca incelenmelidir.³⁸⁰

2.3.6. İbn Bâcce'de Nefs Eylem İlişkisi

İbn Bâcce insanın nihai gayesine (mutluluk) ulaşması için insan ruhunun gelişimine dayalı bir ameliyeyi tasarlayan önemli İslam filozoflarından biridir. Nihai mutluluğa ulaşmada bireyden başlayarak, bu sürecin ilk basamağının ruhun yetkinleştirilmesi olduğunu savunan ilk kişi olması yönüyle orijinaldir.³⁸¹ Önceki filozofların bu konudaki fikirlerini değerlendirmenin daha bütüncül bir bakış açısı olduğunu düşünerek teoriyi Aristoteles'ten itibaren Meşşâî geleneği içine alacak şekilde ele almak istiyoruz.

Tartışmamızı Aristoteles'ten hareketle metafizik karakterli bir cevherin nasıl olupta fizik karakterde olan bedene hareket verdiği, fizik metafizik irtibatının nasıl olduğu/oluştugu, sorusuyla başlatmak istiyoruz.

Bu bakımdan ilk ele alacağımız filozof İbn Bâcce'nin de eserlerinde atıfta bulunduğu Aristoteles olacaktır. Aristoteles ruhun nasıl hareket ettiğini özellikle bedene olan bağımlılığını ifade ederken Demokritos'un ruhun kendiliğinden hareket ettiği iddiasını mantıklı bulmaz. Bu söylemin bir geminin içindeki tayfaların hareket etmesinin ve onların hareketlerinin nedenlerinin kendiliğinden olduğunu söylemek gibi bir mantık hatası içerdiğini düşünür. Aristoteles'e göre ilk hareket ettiricinin, bir hareket ettiricisi

³⁷⁹Fârâbî, *Medinetu'l-Fazıla*, 45, 50, 85, 86, Türkçesi, 68-87, Deborah L.Black, Al-Fârâbî, History of Islamic Philosophy, I, 186-187.; krş. Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile Bazı Yanlış Anlamalar", A.Ü.İ.F. İslami İlimler Dergisi, sayı.5, (Ankara: 1982), 122-123.

³⁸⁰Mevlüt Uyanık, "Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde "Faal Akıl"ın İşlevselliği ve Önemi" , *Functionality and Significance of Active Intellect in the Process of Making a Philosophic System " The Second Dituria International Conference with the theme Contemporary Trends in Philosophical System.* (10-12 July: 2016) Skopje, Macedonia; Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi*, Elis Yay, (Ankara: 2017), 163 vd.

³⁸¹Shams, *a.g.e.*, 606. Shams'a göre İbn Bâcce, insanın nihai gayesine (mutluluk) ulaşması için insan ruhunun gelişimine dayalı bir ameliyeyi tasarlayan ilk kişidir.

olmamalıdır. Bu bakımdan ruhun hareketi geminin içindeki tayfanın hareketi gibi bir hareket olup bu hareket kendinden kaynaklanmaz. Eğer ruhtaki hareket kendisinden kaynaklansaydı ruhun zaman zaman bedenden uzaklaşıp tekrar geri gelmesi mümkün olurdu. Bundan da ölen bir canlının eğer ruh isterse yeniden dirilmesi anlamı çıkacaktır.³⁸²

Öyleyse nefsin bedenle ilişkisi ilintisel/arâzî mi yoksa özsel/zâtî midir? Sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Aristoteles'e göre bir şeyin "özü/ouisa/essentia", o şeyi ne ise o şey yapan özelliğidir. Bir şeyin kendisi ile tanımlandığı özüdür. Bir nesnenin değişim geçirmesi, o nesnenin kimi niteliklerinin değişmesi olarak görülürse eğer değişen bir nitelik bu nesnenin özdeşliğini, yani olduğu nesne olmasını etkilemiyorsa nitelik nesne için ilintisel/arâzîdir. Öte yandan eğer bir niteliğin değişmesi nesneyi başka bir şeye dönüştürüyorsa bu nitelik nesne için özsel/zâtîdir. Bir masanın rengini değiştirmek onun masa olmasını değiştirmezken onun yanıp kül haline gelmesi onun geride kalanının artık masa olmadığını gösterir.³⁸³ Buradan hareketle nefis için beden arâzîdir, beden için ise nefis hareketinin ve yaşamının kaynağı olması bakımından zâtîdir. Ancak bedenî değişimlerin nefsi etkilemesi ve aşk, üzüntü gibi konularda olduğu gibi nefisteki değişimlerin bedeninin hayatini etkilemesi gerçeği de her iki varlık yapısının birbiri ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu, birini diğerinden ayrı düşünemeyeceğimizi ortaya çıkarmaktadır.

Bu noktada sorulması gereken sorulardan biri de nefsin bedeni hareket ettirmesinin bedenle birlikte mi yoksa ondan ayrı mı olduğu sorusudur. Buna İbn Bâcce'nin verdiği cevap bir benzetmeden yola çıkarak şöyledir. Nefsin bedene göre durumu kaptanın gemiye olan konumu gibidir. Kaptan tayfaları vasıtasıyla gemiyi hareket ettirir. Fakat "Gemi hareket etti." denilir. Hareket ettirenin kaptan olduğu söylenmez. Kaptan geminin içindedir ama ondan bir parça değildir. Nefis de bedeni hareket ettirir nefis çıkıp gittiğinde bedeninin hareketi sona erer.³⁸⁴

Aristoteles, bu benzetme konusunda net bir şey söylemeyip böyle olduğunu tam olarak bilemeyeceğini ifade etmektedir. Gemi kaptanının gemiden ayrı fonksiyonları olması gibi ruhun da bedenden ayrı fonksiyonlarının olup olmadığı konusunda tam bir karar verememiştir.³⁸⁵

³⁸²Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinha Yay., 2015), 121.

³⁸³Aristoteles, *a.g.e.*, 38.

³⁸⁴İbn Bâcce, *Fi'l Müteharrik*, 27.

³⁸⁵Aristoteles, *a.g.e.*, 75.

İbn Bâcce, cisimleri de hareket ettiricisi dışında olan sınai/yapay ve kendinde olan tabii/doğal olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sınai/yapay cisimlerde ise durum biraz farklı olup hareket ettirici dışardandır. Sınai/yapay cisimlerde hareket ettirici hareket edene arazla bitişiktir. Tabii cismin yetkinliğini ise doğal suret olarak adlandırmaktadır. Tabii cismin hareketine sebep olan şeyde tabii cismin kemali olan surettir. Tabii cisimde hareket ettirici tamamındadır. Tabii cisim bir hareket eden ve bir hareket ettiriciden oluşur. Ancak hareket ettirenle hareket eden bizatihi birbirine karışmaz. Bir alet olmaksızın hareket eder ama bu bir bütün olarak hareket ettirilir. Buna tabiat denir. Bu suretin ikinci türü ise tabii cismin kemali olup aletler vasıtasıyla hareket eden suret olan nefistir.³⁸⁶

İnsandaki hareketin sebebinin nefis olduğu ortaya çıktığına göre bunun nasıl olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. İbn Bâcce'ye göre insanda başlıca kuvvetler; his/duyum, ardından tahayyül, sonra nutk/akletmedir. Bunlardan her birinin bir *nefse* ve *nefsânî kuvvete* sahip olduğu söylenilir ki bunların hepsi natık/akletme gücü içindir.³⁸⁷ Nefs bedenin duyularını kullanır, bunlardan elde ettiği verileri değerlendirmek için en önemli melekesi ise düşünme gücü ve dolayısıyla akıldır. Duyu verilerinden elde ettikleriyle davranışlarını yönlendirmek için, herhangi bir konuda bedeni harekete geçirmek için nefis akılı kullanır. Burada önemli bir kavram daha karşımıza çıkmaktadır. Akıl kavramının ve nefis akıl ilişkisinin felsefi arka planını netleştirmek adına Meşşâî geleneği ele almamız uygun olacaktır.

İslam felsefesinde ilk Meşşâî filozof olan Kindî'ye göre "varlığın hakikatini kavrayan basit cevhere akıl"³⁸⁸ denilir. Bu manada aklın bütün tanımlarını içeren özellikle hakikati kavramadaki rolüne atıf yapan bir akıl anlayışından bahsedebiliriz.

Farâbî akılı, nâtık kuvvet olarak da tarif ederek kendisi ile insanın düşündüğü meleke olarak adlandırmıştır. İnsanın düşüncesi onunla meydana gelir, ilim ve sanatı onunla elde eder. Öte yandan akılı nazârî/teorik ve amelî/pratik akıl olarak ikiye ayırmaktadır.³⁸⁹

Fârâbî insana özgü nâzârî akıl için aynı zamanda ruh kelimesini de kullanmıştır. Aslında bir takım erdemli ameliyeler neticesinde yetkinleşen nefsin artık fiilleri için cisim olan bir aleti ya da bedenini herhangi bir melekesini kullanmaya gereksinim

³⁸⁶İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 10.

³⁸⁷İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 109.

³⁸⁸Uyanık, Akyol, Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, "Akıl" md., 28 29.

³⁸⁹Uyanık, Akyol, Arslan, *a.g.e.*, "Akıl" md., 29.

duymayacağını söylemektedir. O his ve tahayyüle muhtaç olmadan onun ilk sebep hakkındaki tasavvuru daha mükemmel olur zira akıl bir analogi ve misal yoluyla O'nu tasavvur etmeye ihtiyaç duymaksızın ilk sebebin mahiyetini yakalar.³⁹⁰

Nefsi natıka İbn Sînâ için de oldukça önemli bir kavramdır. İbn Sînâ, insanın hayvanlar sınıfına dâhil bir varlık olduğunu, onun akıl ya da nefsi natıka denilen kendine has bir nefsinin olmasının diğer hayvanlardan ayıran en önemli özelliği olduğunu ifade etmiştir. Bu nefiste en bariz ve ilk göze çarpan özellik ise konuşma ve düşünme yeteneğidir.³⁹¹

Nefsi natıka, İbn Sinâ'ya göre başlangıcında akledilirlerin suretlerinden arîdir. Yani bu güçte doğuştan getirilmiş bilgiler bulunmaz. Bu itibarla da heyûlânî akıl olarak isimlendirilir. Sonra kendisinden ilk akledilirlerin suretleri ortaya çıkar. Bu ilk akledilir suretler ise kıyas, öğrenme ve kazanım sonucunda olmaksızın gerçekleşmiş anlamlardır. İşte bu ilk akledilirlere ait suretler, akılların başlangıcı, genel kapsayıcı görüşler, ilk ve fitrata ait bilgiler diye isimlendirilir. Bütünün parçasından büyük olması tek bir cismin aynı zamanda iki farklı mekânda olamayacağı gibi ilk bilgiler sayesinde bu güç analiz/telif ve sentez/terkip yoluyla veya sezgi vasıtasıyla akledilirlerin kendisinde olan şeyi bilmeye çalışır. Bu elde ediş aracısız sezgi diyebileceğimiz hads/akli sezgi yoluyla olabilir. Bu yolla insan herhangi bir fikir ve düşünme süreci yaşamaksızın orta terimi elde edebilir. Böyle bir bilgisel kazanım bazen akledilirleri elde etmeye yönelik istek ve şevkin akabinde gerçekleşir ki bu akli kullanma neticesinde elde edilmiştir ve akla daha yakın olup ilham olarak da isimlendirilebilir. Sanatçı ve bilim adamlarının çabalarının ve tecrübelerinin sonucu bu durum bariz olarak görülebilir.³⁹²

Durum böyle olunca söz konusu kuvvet her ne zaman ihtiyaç duyulursa akledilirleri elde etmek için varoluşsal hazır bulunuşluğu sağlayan bir meleke/yetenektir. Buna bilfiil akıl da diyebiliriz. İbn Sinâ'ya göre bu durum nefsteki güçte gerçekleşirse buna kazanılmış/müstefâd akıl deriz.³⁹³

³⁹⁰Fârâbî, *Fusul'ul Medenî*, Çev. Hanifi Özcan, (İzmir: D.E.Ü. Yay., 1987), 64 65.

³⁹¹İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 112; a.g. mlf., *Nefs/Kitâbu's-Şifâ*, 14, 15, 29, 223, 224; a.g. mlf., *Necât*, 197, 223, 225; a.g. mlf., *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, ed. Mevlüt Uyanık, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, (Elis Yay., Ankara: 2013), 30-32; a.g. mlf., "*Hudud*", *Tis'a Resâil içinde*, I. Basım, Cevâib Matbaası, İstanbul 1298, 56; *Metafizik I/Kitâbu's-Şifâ*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, (Litera Yay., İstanbul: 2004), 53, 56; a.g. mlf., "*Uyunu'l-Hikme*", 116; Aygün Akyol, "*Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi*", 127, 128.

³⁹²İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, 166.

³⁹³İbn Sînâ, *a.g.e.*, 166.

İbn Sînâ bu nefis sayesinde insanın diğer varlıklardan üstün olarak akletme ve ayırt etme gücüne sahip olduğunu düşünür. Bu nedenle eylemlerini en güzel şekilde gerçekleştirme gücüne maliktir. Akletme ve ayırt etme güçleri insanı üstün mertebelere, iyi alışkanlıklara, güzel ahlaka ulaştırır. Bu sayede iyi ile kötüyü, bilgi ile bilgisizliği, yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkı, yöneten ve yönetilen arasındaki üstünlüğü kavrar. Bu güçler insanı özgür ve sorumlu kılar, nefsi kemal mertebeye ulaştığında varlığın anlamını da içselleştirerek bilir.³⁹⁴

Bu noktada vurgulamamız gereken durum bunun ilmi bir faaliyet, bir çaba sonucu ulaşılan nesnel bir sonuç olduğudur. Bu durum öğretilip, öğrenilebilecek bir karaktere sahiptir.

Bir de kalbe daha yakın olan ve biraz önce de söylediğimiz gibi aracısız olarak gerçekleşen türü vardır ki bu da ahlaki erdemlerin ve şer'i görevlerin yerine getirilmesi ile ortaya çıkan irfan dediğimiz haldir. Doğuştan kendisine bahşedilen doğru tabiatı bu ameliyeler sayesinde bozulmadığı için veya bunlar sayesinde tekrar eski haline döndüğü için nefis, eşyanın suretleri kendisinde meydana gelen parlak bir ayna gibi olur. Bu teorik felsefeye ait ilimlerle ilgilenmek bu anlamda akli suretlerin elde edilmesine yardım ettiği gibi pratik felsefe dediğimiz ahlaki ilkeleri uygulamak da bunun gerçekleşmesine yardımcı olur. Bu eylemsel arınmanın nasıl olduğu ahlak kitaplarında belirtilmiştir. Bunun yanında bir de şer'i görevlere ve bedensel, malî ve bunlardan meydana gelen ibadetlere dayalı sünnetlere devam ederek de eylemsel arınma gerçekleşmektedir.³⁹⁵

İbn Bâcce buna ilaveten şahsı ortak duyuda olmayan, herhangi bir şeye de delalet etmeyen natık güç vasıtasıyla faal akıl yönünden gerçekleşen bir yetiden bahseder. Bu bir tür aracısız aydınlanma/sezgi olarak da tarif edilebilir. Sadık rüyalarda, ifade edilen kehanetlerde durum böyledir.³⁹⁶

İbn Sîna insan aklını tümelleri kavrayan yetenek olarak ifade ederken her insanda potansiyel olarak bulunan maddenin ilişkili olduğu şeylerden soyut olup, heyûlanî akli kuvve halinden fiil haline çıkarıp aydınlatan bir cevher olan faal akıldan da bahsetmektedir.³⁹⁷

³⁹⁴İbn Sînâ, "Aile Siyasetine Dair Risale/er-Risâle fi's-Siyaseti'l-Menziliyye", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Proje Yürütücüsü: Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., 1992), 906.

³⁹⁵İbn Sînâ, *a.g.e.*, 167.

³⁹⁶İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 31.

³⁹⁷Uyanık, Akyol, Arslan, *a.g.e.*, "Akıl" md., 30.

İbn Bâcce ise faal akılı, mutlak ruhanî olarak nitelendirir. Genel ruhanîler olarak isimlendirdiği akledilirleri ona nispet eder.³⁹⁸

2.3.6.1. Nefsin İnsan Eylemleri İle İlişkisi

İbn Bâcce'nin felsefesinin temel konusu *tahsilu's-saade*, yani insan ve insan mutluluğudur. İnsan, zübde-i âlem olarak gören filozof, tabii, hayvani ve aklî boyutlarına vurgu yapar, akıl sahibi olması nedeniyle o biriciktir, mikro kozmostur. Hayvani boyutu ile doğrudan fiziksel evren ile irtibatlıdır ve bu anlamda bir hürriyeti yoktur, duygularının etkisi altında kalması da doğaldır. Ama akli boyutu ile hürdür, çünkü eylemlerini belirler, onu insan kılan bu eylemleridir. Bu çerçevede Aristoteles'ten etkilenir ama ondan farklı olarak İbn Bâcce psikolojisinin her safhasında düşünme yetisine yönelik vurgular yapar.

İbn Bâcce ruhanî suretlerin insanın hareketinin kaynağı olduğunu belirtmiştir. İnsan akılı burada irade ile birlikte belirleyici bir rol üstlenmektedir. İnsanın eylemleri insan akılı-nefs-ruhani/akledilebilir suretler arasındaki ilişkinin bir ürünüdür. Bu eylemler insanın düşünsel gelişimine göre farklılık arz eder. İnsanın biyolojik yapısı ile beraber zihni de geliştikçe eylemleri de daha fazla insanî karaktere bürünür.

Ahlak açısından en önemli yönü düşünce ile ilgilenen insan nefsidir. İnsanda başlangıçta bi'l-kuvve, bir potansiyel olarak bulunan düşünme yetisi çeşitli aşamalardan oluşan bir bilme süreci içerisinde fiilî hale gelir. Bu süreç, sürekli bir tekâmül halinde olup nihai amaç “*en yüksek iyi*” nin bilgisine ulaşmaktır. İnsan teorik aklını mükemmelleştirdiği zaman bunu gerçekleştirir, yani en sonunda tamamen kendine yeter duruma gelip bütünüyle soyut bir varlığa dönüşebilir. Nihai amaca ulaştığında ki bu cevhere ait basit akılları kavradığı anlamına gelir, bu durumda bu akıllardan biri olur ve bu onun salt ilahi olduğunu doğrular. Faal akıl ile ittisal ile gerçekleşen bu dönüşmede, zihin tabiatüstü ile birleşir, bu suret ile akledilir (makul) âlemin bir cüzü haline gelir. İbn Bâcce'nin "ruhanîleşme" dediği bu olsa gerektir. Yani “insanın duyusal algıdan başlayıp nahaî düzeyde müstefâd akılı elde edişine kadar yükselen entelektüel gelişimini, çeşitli bilme ve kavrama duraklarından geçen bir manevî yükseliş olarak tasvir etmektedir.”³⁹⁹ Görüldüğü gibi akli melekelerini yetkinleştiren insan sebep sonuç ilişkisine daha geniş bir bakış açısı ile vakıf olmakta belki de başvurduğu sebeplerin nihai neticelerini bile kestirebilme potansiyelini kullanmaktadır.

³⁹⁸İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 25-26.

³⁹⁹İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 21; a.g. mlf., *Kitab'un Nefs*, 28, 29, 62; a.g. mlf., “Fi'l-Müteharrik”, 22, 23; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 266, 267, a.g. mlf., *İslam ahlak Teorileri*, 132, Aydınlı, “İbn Bâcce” mad., 349, 350; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 176, 177.

Bu görüşe göre insanın biyolojik, aklî ve ahlakî gelişim evrelerine göre eylemleri de şekillenmektedir. İbn Bâcce, insan hayatını onlardan her birinin fiilleri ve onlara ulaşmak istedikleri gayeleri ve aşamaları birbiri ile yakından ilişkili üç ana döneme ya da merhaleye ayırır.

- a) Nebatî aşama: Bu dönem insanın rahimde can bulduğu aşamadan bireyin hareketlerinin bedeninin arzularına yönelmesinden kaynaklandığı zamana kadar sürer. “İnsan bitkiye benzer halde bulunabilir. Bu rahimde olduğu zamandır. Bu varlığının başında bitkinin fiilleri gibidir.”⁴⁰⁰ Bu aşamadaki fiiller Nefsi Gariziye (içgüdüsel nefs)in yönlendirmesiyle olur. Fiiller kusurludur. Hareketleri iradî olmayıp bitkilerde olduğu gibi ontolojik bir zorunluluğa dayanır.
- b) Hayvani Aşama: İnsanın doğumundan sonra aklî temyizine kadar süren ve süt çocuğu olarak tarif edebileceğimiz zaman aralığı ise bir ileri aşamadır. “Cenin karından çıktığında konuşmayan hayvana benzer bu sefer de mekânda hareket eder. Bu durumda ruhani suretler ortak duyuda sonra hayal gücünde belirir. Ruhani suretler ondaki ilk hareket ettiricidir.”⁴⁰¹ İnsanın bu aşamadaki fiilleri konuşamayan hayvanın fiilleri gibidir. Behimi nefis hâkimdir. Doğal olarak fiilleri de behimi olana tabidir.

Yukarıda saydığımız aşamalar daha çok fiziksel gelişim ile alakalıdır. Bu gelişim normal şartlarda birbiri arkasına sürmektedir. Ancak kimi insanlar fiziki gelişim aşamalarını bir üst basamağa yükseltmiş olsalar bile zihinsel ve eylemsel olarak en alt merhaledeki fiilleri sergileyebilirler. Hatta eylemlerin birbirleriyle iç içe olduğu durumlar da olabilir. Sözelimi bir eylem hem insanî hem behimî karakterde olabilir. Hatta bazı behimî eylemler hayvanda olmayan düşünme gücü dâhil edilerek tasarlanıp işlenirse bunlar hayvanî eylemlerin ötesinde bir konumda da olabilirler. Bu saydıklarımızdan yola çıkarak İbn Bâcce; insanın fiillerini kabaca behimi, insani, hem behimi hem insani fiiller olarak ayırmıştır. Şimdi bu eylemleri açıklayarak aralarındaki benzerlik ve farkları belirtelim.

Bir kısım eylemler aslen insani olup arızî olarak behimîdir. Yeme, içme, cinsellik gibi insan ve hayvanın ortak olduğu bazı eylemlerde eylemin mutedil olmasına bakılır. Eğer insan doğasına uygun, oburluğa varmaksızın makul bir şekilde yerse, karnı rahat eder. İştahına dikkat ederse, bu durumun insani eylem olduğu hususunda ittifak vardır.

⁴⁰⁰İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, 159.

⁴⁰¹İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, 159.

İbn Bâcce hayvanî hareketlerin gayri iradî ve cismanî hareketler olduğunu iddia etmektedir. “Hayvanın organları hareket ettiği zaman bu ya hayvanın onu hareket ettirmesiyle ya da herhangi bir hareket ettirici olmadan refleks ile olur çünkü onun hareketi cismanidir. Onun hareketi kendi iradesiyle değildir. Başka bir şeyin isteği ile olur.” Bu istek ise “varlıkları hareket ettiren hayal gücü, irade, istek, arzu güçleridir. Bunların hepsi akıl ve iştiha yetisine indirgenebilir.” Buradan behimi eylemin salt nefsanî etkilenimlerle oluşmakta olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Aristoteles’e göre bu tür eylemler arzu gücünün etkisinde gerçekleşir; “bir insan duyum, hayal gücü ve düşünme yoluyla sahip olduğu amacı gerçekleştirmeye kalktığı zaman, arzu ettiği şeyi hemen yapar. Bu noktada arzunun gerçekleştirilmesi, akıl yürütmenin ve düşünmenin yerini alır. İştahım “içmek istiyorum” der, duyum veya hayal gücüm ya da düşüncem “bu içecek” der ve ben de hemen içerim. Hayvanlar işte bu şekilde hareket etmeye ve eylemde bulunmaya yöneltilirler. Hareketin son ya da dolaylımsız nedeni arzudur ve arzu duyum, hayal gücü ve düşünceden sonra ortaya çıkar.”⁴⁰²

Bazen de aklın hayvani arzuları kontrol edememesi durumu “vahşi hayvan ahlakına sahip olanlar” diye isimlendirdiği bir grup için söz konusu olabilir. İbn Bâcce bu tür insanları hayvanlardan daha tehlikeli kabul etmektedir, çünkü bu tür insanlar hayvani karakterli fiillerini gerçekleştirmek için aklını kullanırken, hayvan ise sadece tabiatının gereğini yapmaktadır. Bu tür insan hastalıklı bedene benzer; ona iyi gıdalar verirseniz bu sadece onun hastalığını artırır.⁴⁰³

Aristoteles bu tür davranışlarda insan aklı yerine hayal gücünün etkili olduğunu belirtir. O’na göre hayal (phantasia) adını ışıktan (phaos) alır. Çünkü ışısız görmek mümkün değildir. Hayallerin sürekli oluşumundan ve bunların algılarla benzerliğinden dolayı hayvanlar bunların etkisiyle pek çok fiil gerçekleştirir. Bunda akıllarının olmaması da büyük bir etkidir. İnsanın aklı bazen tutku, hastalıklar ve uyku tarafından karartıldığı için hayallerin etkisiyle davranır.⁴⁰⁴

Fârâbî’de benzer bir şekilde nefisleri hastalanan bazı insanların iyi fiileri kötü, kötü fiilleri iyi zannettiğini ifade etmiştir.⁴⁰⁵ Ona göre nefsin nazari ve fikri kısımlarına ayrı ayrı denk gelen birer fazilet vardır. Nazari kısmın fazileti teorik akıl, ilim ve hikmettir. Fikri kısmın fazileti ise pratik akıl, ameli hikmet, zihin ve fikir

⁴⁰²Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 161.

⁴⁰³İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 48; Köroğlu, *a.g.e.*, 527.

⁴⁰⁴Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 161.

⁴⁰⁵Fârâbî, *Fusul'ul Medenî*, 45.

mükemmelliğidir.⁴⁰⁶ İnsan kendine verilmiş olan ameli hikmet olarak ifade edebileceğimiz aklını etkili bir şekilde kullan/a/maz ise arzu ve tahayyül gücünün peşine düşerek onların ve dolayısıyla bedeninin esiri olur. Bu onda yerleşerek belli bir süre sonra huy haline gelip zaten bozulmuş olan görüşünün tahayyül ettirdiği yanlış şeyleri doğru zannetmeye başlar.⁴⁰⁷

İbn Bâcce bu durumu behimî nefsin, natık nefisle çatışması olarak ifade etmektedir. Ve bu eylem aslında olağan dışı bir durumdur. Normal seyrinde behimî nefis, natık nefsi dinler ancak bu gibi durumlarda insan öfkesinin en uç noktasına ulaşır, o zaman ahlak bakımından yabani hayvana benzer. Bu tür insanlarda hayvani nefis, natık (düşünen) nefse galebe çalar ve şehveti daima düşünceye muhalefet eder. Sonuç olarak behimi nefis, natık nefse galip gelir. “Bu durumda o, behimi kötülüğün ondan daha iyi olduğu bir insan haline gelir. Onun için söylenecek en güzel söz behimidir/hayvanidir. Bununla birlikte bu eylemin gerçekleşmesinde behimi dürtülerle birlikte insani dürtüler de vardır. Bu nedenle onun fikri, kötülüğe, ilave kötülükler de katar.”⁴⁰⁸

İnsan arzularının emrinde hareket ederse bu tip fiiller kaçınılmaz olmaktadır. Eğer akıl tarafından bu eylemler şekillendirilmezse insan hep bu mertebede kalabilir. İbn Bâcce'nin teorisi arzularının emrinde olan canlının bir takım fikri ve ahlaki erdemleri kademeli olarak işleyerek kendini geliştirmesinden ibarettir. Bu erdemleri içselleştirdiğinde bu nihai aşama olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bir eylemi kendi vicdanı dışında başka bir takım itkilerden çekindiği için işleyen kimse de erdemli sayılamaz. Esas “insandan ihsana” yükselmiş kimse herhangi bir dış etken olmadan sadece kendi başına iken bile kendi menfaatine aykırı dahi olsa iyi/doğru davranışı işlemekten geri durmayan kişidir. Yaşamının her anında kendi onu görmese de Tanrının yapıp ettiği her şeyi gördüğü bilinciyle hareket eden mükemmel insandır.

- c) İnsani Aşama: İnsanda düşüncenin ve fikri amellerin ortaya çıkışıyla başlar. Natık kuvvet fiillere ve düşünceye hâkim olur. Ve genel anlamda insan olur.⁴⁰⁹ İnsanoğlunun gelişiminin bilgisel donanımla birlikte doğrusal bir süreçte olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan bu fiilleri işlerken aklını kullanmayı da yerine getirmektedir. Aslında aklını kullandığı ölçüde fiilleri işleme süreci de ileri

⁴⁰⁶Fârâbî, *a.g.e.*, 41.

⁴⁰⁷Fârâbî, *a.g.e.*, 47.

⁴⁰⁸İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 52.

⁴⁰⁹Abdullah Abdülganî Ganim, *er-Ruvvadü'l-müslimun*, (İskenderiye: el-Mektebü'l-Câmii el-Hadis, 1990), 1: 460.

gitmektedir. İnsanın akli olgunluğu oranında fiilleri de insani bir nitelik kazanmaktadır. Nihai aşama ise bu fiilleri gerçekten insani olması yönüyle herhangi bir dış güç tarafından domine edilmeden teori-pratik uyumu sağlamış insanın içinden gelerek kendi ilkeleri doğrultusunda işlemekte olduğudur. Artık insanüstü ilahi boyutu olan yüce bir varlık haline gelecektir.

İnsani eylemler behimiyetten uzak, düşünsel karakterdeki eylemlerdir. Bu eylemlere insan, nefsinin ve aklının çabası ile yönelir. Nefs aynı zamanda cismi tahrik ettiği eylemin belirleyicisidir. Daha yüksek ve ulvi eylemlere ise aklın yönlendirmesi ile meyletmektedir. İnsanın iradesiyle yaptığı her şey iradi bir eylemdir. İnsanî eylem de iradeyle yapılan bir eylemdir. Bu iradenin de mutlaka düşünceden kaynaklanması gerekmektedir. Hem behimî hem insanî olarak tarif ettiğimiz eylemlerde de iradeye bağlı seçimin olması şarttır. “İnsan taşla vurarak kırmak ve sopayla yaralamak gibi eylemleri behimi nefsin etkisinde kalarak yapar. Çünkü o bir yaralamadır. Bu fiillerin hepsi behimîdir. Başkasına zarar vermeksizin veya o kırmayı gerektiren bir düşünce sonunda kırarsa işte bu insani bir fiildir.”⁴¹⁰

“İbn Bâcce buna benzer olarak daha önce Aristoteles⁴¹¹ tarafından vaz edilmiş bir prensibi ahlaki fiili belirlemek için kullanır. Buna göre seçme özgürlüğü ahlaki fiilin prensibidir. Seçme ise ancak akıl ve düşünce ürünüdür.”⁴¹²

“Bu bakımdan İslam ahlak felsefesinde davranışın ahlakiliği belirlenirken iradeye dayalı ve kasıtlı yapılmış olması üzerinde ısrarla durulur.”⁴¹³ Zira kendi haline bırakıldığında ya da aklın hükmünden uzaklaştığında behimiyet ağır basıp eylemler o noktada belirginleşmektedir. Akıl noksanlığı ya da çocukluk/ bunaklık/ sarhoşluk gibi potansiyelin az kullanıldığı ya da kullanılmadığı durumlarda bu tür davranışlar gözlemlenebilir. Nefsin akli ve ahlaki erdemlerle yetkinleşerek sağaltılması neticesinde insan nefsinin behimiyetten kurtularak ulviyette yükselmesi ile aşağı olan nefsi, yetkinleştirerek ruh haline çıkarmaktan bahsedebiliriz.

Bu sürecin Meşşâî gelenekteki karşılığı da büyük önem arz etmektedir. Burada yine çıkış noktamız Fârâbî olacaktır. O, iyi ahlakın da kötü ahlakın da sonradan kazanıldığını söylemektedir. İnsan iradesiyle kendisinde olan iyi ya da kötü ahlakı tersine

⁴¹⁰İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 50.

⁴¹¹Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, (Ankara: Bilgesu Yay., 2007), 215.

⁴¹²Köroğlu, *a.g.e.*, 526.

⁴¹³Aygün Akyol, “İslam Ahlak Felsefesi Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme”, *Kutatgu Bilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Ahlak Felsefesi/Etik Özel Sayısı*, sy. 36, (Aralık 2017), 92.

çevirebilir. Bunun yolu da bir davranışı uzun süre ve sık sık tekrarlayarak yapmaktır.⁴¹⁴ Fârâbî kötü ahlaklı davranışları da ortayı bulamamaktan kaynaklı aşırıya kaçmaktan dolayı nefsanî bir hastalık olarak telakki eder. Bunun tedavisinin ise tekrar orta yolu bulmak olduğunun altını çizmektedir.⁴¹⁵ İbn Bâcce de insanın yeme içme eyleminde olduğu gibi eylemlerinde itidalli davranırsa arızı bile olsa o eylemlerin insani olduğunu kabul etmiştir.⁴¹⁶

Fârâbî bedenî nefis için, nefsin ise son mükemmellik yani erdem olan mutluluk için olduğunu belirtir. O halde nefis, hikmet ve fazilet içindir. Hiçbir insan doğuştan itibaren mükemmelliğe haiz olarak yaratılmış değildir. Bu durumda insanın kemale ulaşması ve mükemmel bir yapıya sahip olması için nefsin bu konudaki konumunu incelemek gerekir. İnsan bedeni için sağlık ve hastalıktan bahsedebildiğimiz gibi nefis için de sağlık ve hastalıktan bahsedebiliriz. Nefsin sağlığı, nefisten devamlı iyi şeyler ve güzel fiiller yaptıran durumların sadır olmasıdır. Hastalığı ise, nefisten devamlı kötülükler, kötü işler ve çirkin fiiller yaptıran durumların ortaya çıkmasıdır. Fârâbî, insanın kendisiyle iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı durumların faziletler olarak niteleneceğini belirtir. Bunun zıddı olan kötülükler ve çirkin fiiller ise, nefis için alçaklık, noksanlık ve aşağılık durumlar olarak nitelenir.⁴¹⁷

Fârâbî faziletleri ahlakî ve aklî olmak üzere iki kısımda inceler. Faziletlerin ortaya çıktığı yer ise, nefistir. Akli faziletleri hikmet, akıl, akıllılık, zekâ, anlayış mükemmelliği gibi faziletler oluşturur. Ahlaki faziletleri ise, iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi arzuyla ilgili faziletler olarak zikreder. Ahlaki faziletler belirli bir mizaçtan doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrarlanması ve alışkanlık haline gelmesiyle nefse yerleşen durumlar olarak tanımlanır. Eğer bu fiiller iyi iseler nefiste meydana gelen şey bir fazilet, kötü iseler, bir aşağılanma olarak ifade edilir.⁴¹⁸

İbn Bâcce ruhani suretlere yönelik bir takım eylemlerden bahsetmektedir. Bunlardan kemal hakkında olanlardan *ilki* fikri erdemler, ilimler ve akıldır. Bunlardan kast edilende meşveretin doğruluğu ve hüküm çıkarma gibi şeylerdir. *İkincisi* yiğitlik, cömertlik, güzel davranış, naziklik, sevgi, emanet gibi şekli faziletlerdir. *Üçüncüsü* ise kolaylık, gayrette ifrat ve gurur gibi zanna dayalı erdemlerdir. Bu eylemlerden ruhani

⁴¹⁴Fârâbî, *Tenbih Ala Sebili's Saade*, Çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yay., 2017), 150.

⁴¹⁵Fârâbî, *a.g.e.*, 156.

⁴¹⁶İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 16.

⁴¹⁷Fârâbî, *Fususu'l-Medenî*, 27.

⁴¹⁸Fârâbî, *Fususu'l-Medenî*, 31.

suretin kemali kast edilmektedir. Bunun dışında bir amaç için yapılması ya zorlama ile ya da bilmeyerek olur.⁴¹⁹

Fârâbî faziletlerin ve reziletlerin insanda belirlenmesi konusunda, tabii olarak bütün sanatlara mütemayil birinin var olmasının zor olduğu gibi ahlaki ve akli bütün faziletlere ya da reziletlere, tabii olarak hazır bulunmasının da zor olduğunu ifade eder. Ancak bu iki durum imkânsız da görülmez. Genel olarak insanlar belli sanatlara mütemayil olarak doğarlar. Ancak insanların fazilet ya da reziletleri nefesine yerleştirip bunlar adet haline gelirse, bunlar ister iyi ister kötü olsun nefisten kaldırılması zor olur. Bir zamanda bütün faziletlere doğuştan meyyal olan bir kişi var olur ve ondan faziletler adet haline gelirse, bu insan, üstün nitelikli bir insan olur. Bunun zıddı olan kötü fiillere meyyal ve kötülüğü benimseyen insanın var olması da mümkündür.⁴²⁰

İbn Bâcce bu tür kimselerin cismanîliğin galip geldiği kimseler olduğunu bu nedenle dünyaya meyli olduklarını onu elde etmek için de her şeyi yaptıklarını belirtir. Öyle ki bu kimseler ruhani suretlere ait olan fiileri gözden kaçırdıklarını akıllarına bile getirmezler. Onlara yönelmezler, iştihak duymazlar.⁴²¹

İbn Bâccenin eylemleri bu şekilde sınıflandırması insanın ruhani suretlerle ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Eylemlerini düşünme ve irade ile bu suretlere göre şekillendiren insanlar onun gözünde daha şerefli dir. Yapılan eylemlerde ruhani suretlerin ağırlığı azaldıkça eylemlerin kalitesi ve saygınlığı da aşağıya doğru inmektedir. Ruhani suretlere yönelik eylemleri gerçekleştirmeyi isteyen ama cismani eylemlerden irtibatını koparamadığı için bunun gerçekleştiremeyen insan ona göre aşağılıktır.⁴²²

Faziletler veya reziletler, onların zıddı konulmak suretiyle âdet ile tamamen yok edilebilirler veya değiştirilebilirler. Bazıları zayıflatılabilir, azaltılabilir. Bazıları üzerinde ise değişiklik yapılması mümkün olmayabilir. İnsan devamlı olarak fiillerinin zıddını yaptığında, direnerek, o fiillerden nefisini alıkoyarak o fiillere karşı gelebilir. Ancak Fârâbî, faziletli kişi ile kendisini kötülüklerden alıkoyan kişi arasında fark olduğunu belirtir. Kendisini kötülük yapmamak için frenleyen kişi, iyi işler yapmakla birlikte, kötü fiilleri de sever, dolayısıyla arzusuyla çarpışır. O, iyi fiilleri yapar ancak onları yaparken

⁴¹⁹İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 68.

⁴²⁰Fârâbî, *Fususul-Medenî*, 32, 33.

⁴²¹İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 62.

⁴²²İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 77.

eziyet çeker. Faziletli kişi ise, filinde, durumunun ve arzusunun kendisini teşvik ettiği şeye uyar ve acı çekerek değil, bilakis zevk alarak, severek, isteyerek iyi işler yapar.⁴²³

Burada nefsin *orta/mutedil* bir durumu benimsemesi esastır. Fârâbî'ye göre, iyi olan fiiller, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Faziletler de bunlar gibidir. Çünkü onlar, biri çok aşırı diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan diğeri iki durum arasında nefsin orta durum ve melekeleridir. Yeme içmede ölçülülük, birisi çok aşırı olan oburluk, diğeri çok eksik olan lezzet hissinin yokluğu arasında orta; cömertlik, cimrilik ve savurganlık arasında orta, cesaret, atılganlık ile korkaklık arasında orta; nükte, alay, oyun ile arsızlık, durgunluk arasında orta bir niteliktir. Nezaket, gurur, övünme ve kendini beğenme ile kendini alçaltma arasında orta; yumuşak huyluluk, aşırı öfke ve insanın bir şeye hiç kızmama durumu arasında orta; hayâ, utanmazlıkla, sıkılganlık ve şaşkınlık arasında orta; dostluk, asık suratlılık ve dalkavukluk arasında orta olarak nitelenir.⁴²⁴

Fârâbî orta ve mutedil kelimelerin de iki anlamda kullanıldığını belirtir. Bunlardan birincisi kendi zatıyla ortadır, ikincisi ise, başkasına kıyasla ortadır. Fiillerde ve ahlakta kullanılan orta ise, başkasına kıyasla ortadır. Çünkü fiillerin kemiyet ve keyfiyetleri zaman ve yere göre değişiklik gösterebilmektedir. Fârâbî bunu öfkeyle örneklendirir. Öfkede mutedil, öfkelenen kişinin durumuna, öfkeye sebep olan şeye ilgili zaman ve yere göredir. Her fiilde orta, fiilin şartlarına göre takdir edilendir.⁴²⁵

İbn Sînâ'nın insana ait nefsin bu dünyada irade ve sorumluluk çerçevesinde ortaya koyduğu davranışlarının nasıl karşılığı olacağı noktasında eleştirilmiştir. Ancak İbn Sînâ, meseleyle ilgili fikirlerini ortaya koyarken ihtiyatlı ifadeler kullanmaya özen göstermiştir. Düşünürümüz, bizim bu konudaki bilgilerimizin bir kısmının dinden aktarılanlar yoluyla bilinebileceğini, bir kısmının ise, akıl ve burhanî kıyas yoluyla bilinebileceğini ifade etmektedir. Bu konuda dinin getirdiklerinin kanıtlanmasının ancak dinin ve peygamberin haberini doğrulamakla mümkün olacağını belirtir. Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ, kendisinin ifade ettiği görüşlerin konunun akıl ve burhanî kıyasa dayalı olarak açıklanabilecek bölümünü kapsadığını savunur. İbn Sînâ insanların en üstününün, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve ameli erdemler olan ahlakları elde eden kimse

⁴²³Fârâbî, *Fususul-Medenî*, 31, 33.

⁴²⁴Fârâbî, *Fususul-Medenî*, 34, 35.

⁴²⁵Fârâbî, *Fususul-Medenî*, 35, 36.

olduğunu belirtir. Onların en üstünü ise, peygamberlik mertebesine istidatlı kimseler olduğunu belirtir.⁴²⁶

İbn Bâcce bu tür kimseleri cismani fiilleri hakir gören erdemli insanlar olarak görmektedir. Onlar konumu ruhani suretleri güzelleştirmek olan aç ve açıkta kalmaya sabretmek gibi eylemleri, zor işleri yüklenirler. Aynı zamanda eğitim, öğretim ve ilimlere devamlılıkta İbn Bâcce tarafından bu zor işlerden görülür ve bunları üstlenenler övülür.⁴²⁷

İbn Sînâ'ya göre, nefsi arındırmak, onu, mutluluk sebeplerine aykırı bedensel alışkanlıklardan uzaklaştırır. Bu arındırma ahlak ve melekeler vasıtasıyla meydana gelir. Ahlak ve melekeler ise nefsi, bedenden ve duyudan yüz çevirme, ona sürekli kaynağını hatırlatmaya yönelten fiillerle kazanılır. Nefis, zatına çokça dönerse, artık bedensel hallerden etkilenmez. Ona zatını hatırlatan ve bu konuda kendisine yardım eden şey, alışageldikleri şeylerin dışında olup yorucu ve hatta zorlanmaya daha yakın fiillerdir. Çünkü onlar bedeni ve hayvani güçleri yorar, nefsin sadece rahatı isteme, tembellik, güçlüğü katlanamama, hararetin söndürülmesi ve hayvani hazlar gibi maksatlar uğruna çalışmayı isteyip, kendisini eğitmekten kaçınmasını engeller. Bu hareketler sayesinde nefis, istese de istemese de Allah'ı, melekeleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak zorunda kalır. Bu sayede nefiste, bedenden ve etkilerden sıkılma ortaya çıkar ve bedene hâkim olma istidatı yerleşir. Artık nefis bedenden etkilenmez. İbn Sînâ Allah'ın "iyilikler kötülükleri giderir" buyurması⁴²⁸ nedeniyle, yetkin olan nefsin bedensel fiillerden etkilenmeyeceğini belirtir. Bu nedenle nefis bedenden ayrıldıktan sonra mutluluğa ulaşmak için sağlam bir istidat elde etmiş olur.⁴²⁹

İnsanın kemal mertebeye ulaşması, bu mertebenin ve erdemnin üstünlüğü fikrine, düşünüp taşınmasına, aklına ve iradesine havale edilmiştir. Mutluluğun ve mutsuzluğun tamlığın ve eksikliğin anahtarı onun becerisine verilmiştir. Eğer insan maslahata uygun olarak irade yoluyla, doğru hareket ederse, aşamalı olarak ilimlere, marifetlere, edeplere ve erdemlere doğru yönelir. Doğasında kök salmış, yetkinliğe ulaşma arzusu onu, ilahi nur üzerinde parlayıncaya kadar, doğru yol ve övülmeye değer bir maksatla mertebeden

⁴²⁶İbn Sînâ'nın burada ifade etmiş olduğu, bedeninin dirilişiyle ilgili olarak din tarafından ifade edilenlerin ancak peygamberin haberini doğrulamakla olacağına dair ifadeler, bedensel dirilişi inkâr olarak yorumlanan bir takım ifadeleriyle birlikte değerlendirilmiş ve filozofumuz bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Bu konuda bk. İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu's-Şifâ*, 169, 181; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı", 57, 58; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İFAV. Yay., İstanbul: 1993), 198; Aygün Akyol, "Fârâbi ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", 134.

⁴²⁷İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 78.

⁴²⁸Kur'an-ı Kerim, 11/Hud/14.

⁴²⁹İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu's-Şifâ*, 193, 194.

mertebeyle, ufuktan ufka götürecektir. Eğer o asli mertebede durup kalmayı tercih ederse, doğanın kendisi onu alt üst edip tersine çevirme yoluyla daha aşağı bir duruma yöneltecektir. Böylece ona hastaların doğasında olan bayağı şehvetler gibi bozuk bir arzu ve kötü bir eğilim eklenecek, günbegün eksik olacak, düşüş ve eksiklik baskın gelecektir. O yükseklikten düşen bir taş gibi, en kısa zamanda en düşük derece ve en aşağı mertebeye gelir ki bu makam onun mahvolmasıdır.⁴³⁰

İnsan tabiatı icabıyla bu iki tabiata da istidatlı olduğundan, öğretmenlere, davetçilere, eğitimcilere, rehberlere ihtiyaç duyar ki onlardan bazıları lütufla, bazıları sertlikle onu mutsuzluk ve hüsrana uğramaktan engellerler. İnsanların yüzünü, uğruna çaba ve özen göstermenin gerekli olduğu ebedi mutluluk tarafına döndürürler ki, buna hakikat ve erdem kazanma yolunda gönlün hareketi olmaksızın ulaşılamaz.⁴³¹

Bu nedenle olsa gerek, hikmet yolunda usul ve yol gösteren öğreticiler çok önemli bir konumdadır. Öğretici ve öğrenci sevgisi Allah sevgisi ve ana baba sevgisi arasında bir sevgi olarak ifade edilir. Burada baba çocuğun duyulur sebebi, yani yakın sebebi olarak kişiye maddi varlığını kazandırır. Öğreticiler ise, nefisleri yetiştirirler, kişiye ilmi disiplin, karakter ve ahlaki duruş kazandırır. İslam felsefesinde daha çok irfani geleneğin kullandığı bu anlayışa göre Faal Akıl, özellikle beşerî ruhları idare etmesi, onlara ilim vermek sûretiyle yetkinliğe erdirmesi; insanın külli ruhtan aracısız bilgi edinmesi yönüyle öğretmen öğrenci ilişkisine benzetilmektedir.⁴³²

Bu anlamda ebedi mutluluğa yönelmesi ve hikmet ilimlerini elde etmeye çalışması öğreticisinin sayesinde. Bu tür sevgi, birinci tür sevginin yani Allah sevgisinin altında, ana baba sevgisinin ise, üstünde görülmüştür. Bu nedenle de öğretici, cismani bir efendi ve ruhani bir baba olarak kabul edilir, onun mertebesi ise, tazim bakımından İlk Neden'in altında, beşerî babalar mertebesinin ise, üstünde kabul edilir. Tusî, öğretici ve öğrenci sevgisiyle ilgili olarak İskender'den bir hikâyeye aktarır. Buna göre, İskender'e "babanı mı daha çok seviyorsun yoksa öğreticini mi?" şeklinde bir soru yöneltilir. İskender hocasını daha çok sevdiğini ifade eder. Bunu da "çünkü babam fani hayatımın sebebi, öğreticimse, baki hayatımın sebebidir" şeklinde açıklar. Görüldüğü

⁴³⁰Tusî, *Ahlak-ı Nasırı*, 43; Aygün Akyol, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi", 14.

⁴³¹Tusî, *Ahlak-ı Nasırı*, 43, 44; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 254, 255.

⁴³²İsmail Erdoğan, "İslam Düşüncesinde "Kâmil Tabiat/Tıbbâu't-Tâmm" Fikri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7, 2006, 17: 147.

üzere insanın nefsinin kemal mertebeye ulaşmasına vesile olmak İslam filozoflarına göre ahlaki faziletlerin en üstünüdür.⁴³³



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN BÂCCE'NİN BİLGİ TEORİSİ

3.1.NEFSİN FAAL AKILLA İTTİSALİ

İbn Bâcce insanın yetkinleşme sürecinde; eğitim, öğrenim ve kesin bilgi bağıni oldukça önemsemektedir. Aynı zamanda bu bilginin pratiğe aktarımını, mükemmelliğe ve aşkınlığa giden bir yol olarak görüp psikoloji ve etik düşüncesindeki temel bakış

⁴³³Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, 258, 259; Aygün Akyol, “Ahlâk-ı Nâsırî’de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi”, 15.

açısını buna göre oluşturmuştur. Bu bağlamda akılcı düşünce ile insan arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır.⁴³⁴

İbn Bâcce'nin birey aklına yaptığı vurgu bazı noktalardan eleştiriler almıştır. Oliver Leaman, İbn Bâcce'nin yalnız insanın mutluluğu üzerinde yoğunlaşp toplumun diğer kesimlerinin ideal bir devlette mutlu olacağını söylemek dışında bir şey söylemediğini ifade ederek; bireysel mutluluğa daha fazla önem verdiğini toplumsal mutluluk sağlanmadan bunun anlamsız olacağını ifade etmeye çalışmıştır.⁴³⁵

İbn Bâcce'nin bu konuda haklı sayılabacak gerekçeleri vardır. Belki de bunların en başında Meşşâî geleneğin bu konu üzerinde fazlaca durmasıdır. Öte yandan toplumu tamamen göz ardı ettiğini de söyleyemeyiz, İbn Bâcce'nin yapmaya çalıştığı şey bireyden başlayarak topluma yönelmek olarak düşünülebilir. Bu yönelim sudur merkezli yukarıdan aşağı değil de İbn Bâcce'nin Mütevahhid üzerinden kurguladığı bireyden başlayan ve ilahi olana yükselmeye çalışan bir yapıdadır. Leaman'ın ifade ettiği toplumun diğer kesimleri ise mütevahhidin fikirlerini anlamayanlar olup bunların gayeleri de zaten mutluluk olmayıp cismani zevklerdir.⁴³⁶

Aynı gelenekten gelen Fârâbî, birey devlet ilişkisi ile ilgili sorunu sudur teorisi kapsamında tündengelsel bir metotla yetkin devlet başkanı aracılığıyla, devlet düzeninin yetkinleştirilmesi suretiyle çözmeye çalışır. Erdemli devletteki bu belirlenim Tanrı'dan faal akla sudur eden hakikatin, faal akıl aracılığı ile erdemli devletin başkanına ondanda akıl ve mütehayyile yetisiyle tüm insanlığa yayılması şeklinde gerçekleşir.⁴³⁷

İbn Bâcce'nin düşüncesi ise özellikle erdemsiz devletler ile ilgilenmeyip insanın doğal amacına odaklanmasıdır. Ona göre insanın doğal amacı dışındaki tüm durumlar çoğul olduğu için ilintiseldir. Asıl öz ise tektir ve bilinmesi gereken de budur. Bu nedenle mütevahhidin temel amacı faal aklın feyzini bekleyen değil, bireyi onunla birleştirmeye yönelten bir kılavuz olarak tasarlamıştır.⁴³⁸

Meşşâî gelenekte özellikle Farâbî'nin toplumun bütün kesimlerini kapsayan bir mutluluk anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Siyasi tecrübesinden hareketle bireyin mutluluğunu temin etmenin toplumsal mutluluğa götüreceğini görmüştür. Bu bakımdan bireysel mutluluk tabii bir yol olarak felsefeyi kullanmak suretiyle elde edilebileceği gibi

⁴³⁴Miquel Forcada, *İbn Bacce on Tasawwur and Tasdiq*, (Cambridge: Arabic Science and Philosophy, 2014), 24: 122.

⁴³⁵Leaman, *İbn Bâcce on Society and Philosophy*, 112.

⁴³⁶İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 106, 138 vd.

⁴³⁷Fârâbî, *Medinetu'l Fazıla*, 124-125.

⁴³⁸Yıldız, *Endülüste Din Felsefe Siyaset İlişkisi*, 57.

bunu yapamayanlar için de farklı metotlar, yöntemler sunulduğu için tamamen imkânsız değildir. İbn Bâcce'nin bu konudaki görüşleri modern anlamda birey anlayışı açısından oldukça özeldir. Özellikle *Tedbiru'l-Mütevahhid*'te ortaya konulan birey günümüz insanına rol model olma imkânına sahiptir.

İbn Bâcce'nin felsefe tasavvurunda mutluluk “en yüce ilimdir”. Bu yüzden o, ebedi mutluluktur. En yüce ilim akıl yoluyla elde edilen ve mükemmel mutluluğa ulaşmayı mümkün kılan “nazarî/düşünsel ilimdir.” Bu nedenle mutluluğun manası akli mutluluktur ve bunun yanında akli kullanmaktır. Bu nedenle İbn Bâcce özenle akla davet etmektedir.⁴³⁹

Akıl, İbn Bâcce'de önem derecesi bakımından ilk sıradadır. Doğru bilgi akılla olur, mutluluğa akılla erişilir, ahlak akıla bağlıdır, öğrenilenleri akıl doğrular. Varlığın en altınının bilgisinden en üst derecedeki varlığın bilgisine varıncaya kadar akılla bilinir. Akıl mutasavvıfların iddia ettiğinin aksine dışardan herhangi bir güç olmaksızın kendi potansiyeli ile öğrenebilir.⁴⁴⁰ Meşşâî geleneğın önemli temsilcisi Fârabî'de bu bilgi Faal akıldan bir feyz yoluyla iner.⁴⁴¹ Oysa İbn Bâcce'de bu öğrenme yukarıdan aşağıya iniş anlamından ziyade insanın bu potansiyeli kullanarak yukarıya yükselmesi anlamına gelmektedir. İnsanın kendinde için bulunan potansiyelinin farkına varıp onu etkin bir şekilde kullanmasının sonucu olarak en yüce gayeye erişmesidir.

İbn Bâcce, sudur teorisini eleştirmemiş ancak varlık bakımından teklik ve devamlılık içermesini kabul etmeyen bir tarzda yaklaşarak bir çözüm önerisi sunmuştur. İbn Bâcce'nin sudur anlayışından akılların birliğine oradan da gelmiş geçmiş tüm insanların tek bir akla sahip olması gibi bir mantığa varacağını düşündüğü için kullanmadığını söyleyebiliriz. İbn Bâcce'nin bilgisel yetkinleşmesinde Faal aklın yukarıdan aşağıya etkin olmadığı insandan başlayan ve onun bireysel çabası ile yürüyen bir durum söz konusudur. Bu çabanın nihayeti farklı bir ontolojik merteye ile sonuçlanır böyle insanlar akıllardan bir akıl oluverirler. Ontolojik açıdan kanıtlanıp kanıtlanmayacağı bir tartışma konusu olmakla birlikte tikelden tümele uzanması açısından kabul edilebilir görünmektedir.⁴⁴²

⁴³⁹Abdulkadir Belalem, *Cedeliyetül İnsani Ve's Siyaseti ve't Tarihi fi'l Felsefeti İbn Bâcce*, (Ürdün: 2013), 170.

⁴⁴⁰İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 68; Ferruh, *a.g.e.*, 347.

⁴⁴¹Fârabî, *Medinetu'l-Fazıla*, 125; Afifi, *a.g.e.*, 345.

⁴⁴²İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 102, Türkçesi 104, a.g. mlf., *Kitab'un-Nefs*, 28, 29, 62; İttisal el-Akl, 165-167.

İnsan ilk olarak, farklı makamlarıyla ruhani surete sahiptir, sonra onunla akledilir ile ittisal eder; ardından o, bu akledilir ile nihai akılla ittisal eder. Dolayısıyla ruhani suretten itibaren yukarıya çıkma/irtikâ yükselmeye/su'ûd benzer.⁴⁴³ İbn Bâcce, insanların bilgisel yetkinliklerine göre bir takım dereceleri olduğunu düşünmektedir. İbn Bâcce'nin yaptığı bu sınıflandırma aslında Aristoteles'ten mülhem bilginin değeri ile ilgidir. Aristoteles, tümel bilginin en kesin bilgi olduğunu ifade etmiştir. Tek tek bireylerin bilgisinden ibaret olan tikelin bilgisini ise yetersiz bulmaktadır. Ona göre tümelin bilgisinin bu kadar değerli olmasının nedeni içinde sebep sonuç ilişkisini barındırmasıdır. Bu yüzden bu bilgiye sahip olanlar “bilge” olarak nitelendirilir. Tikelin bilgisine sahip olanlar ve onunla eyleyenler ya ruh sahibi olmayan varlıklar misali içgüdüsel otomatik davranışlar sergilerler; ateşin yakması gibi, ya da salt deneysel/tecrübî bilgiye sahip olmuş kimselerin davranışları gibi herhangi bir gayeyi barındırmadan yapılan (iradî de olsa) davranışlarda bulunurlar. Bu iki davranışın etik ve düşünsel bir değeri yoktur. Oysa kavram bilgisine dayanıp sebep sonuç ilişkisini barındıran tümelin bilgisine sahip olanların bilgisi onun kavramına sahip oldukları ve nedenlerini bildikleri için en değerli olanıdır.⁴⁴⁴

Bu bakımdan; İbn Bâcce'ye göre anlama dereceleri üç tanedir. *İlki* cumhurun mertebesidir. Onlar maddi suretlerle bağıntılı olarak aklederler. Ancak onlarla, onlardan dolayı ve onlar için bilirler. Bütün zanaat ilimleri bu tür bilgi olarak kabul edilir. *İkincisi* nazarî ilimdir. Bu tabiat ilimlerinin zirvesidir. Cumhur önce konulara bakar sonra konular için akledilirlere bakar. *Üçüncüsü* ise bunlardan daha üstün bir bilme mertebesi olan suedanın derecesidir.⁴⁴⁵

“Cumhurun hali mağarada onları güneşin aydınlatmadığı kimseler gibidir. Onlar renkleri ancak karanlıktaki görüntüleriyle görürler. Biri mağaraya girdiğinde renkleri karanlıkta görür. Bu nedenle mağara halkı için renklerden soyut bir ışık yoktur. Bu nedenle onlarda akıl yoktur ve onu da hissetmezler.”⁴⁴⁶ Bunlar aynı zamanda cismani mertebededirler. Fiilleri seçme ve iradeye dayanmadığı için başkasının hizmetinde olan insanlardır.⁴⁴⁷ “Ancak nüzzar mağaranın çıkışına doğru ilerleyince ışık renklerden soyut bir şekilde parlak ve onlar bütün renklerin özünü görürler.”⁴⁴⁸

⁴⁴³İbn Bâcce, *Risaletü'l-İttisal*, p 28.

⁴⁴⁴Aristoteles, *Metafizik*, 15.

⁴⁴⁵İbn Bâcce, *İttisal*, 167; Hanna el-Cerri, *Tarihu'l Felsefeti'l Arabiyye*, (Beyrut: 1993), 2: 353.

⁴⁴⁶İbn Bâcce, *İttisal*, 168.

⁴⁴⁷Muhammed Misbahi, *a.g.e.*, 25.

⁴⁴⁸İbn Bâcce, *İttisal*, 168.

Nazarî ilim erbabı olan nüzzar, doğal olarak önce akledilirlerle bakar ama maddi suretlerle birlikte akledilirlerle bakar. Heyûlani suretlerle ruhanî suretleri de bilirler ancak onların ilmi suyun üzerinde güneşi görenler gibidir. Gerçeğin kendisi değil ancak hayalidir. Fakat Sueda'nın durumu cumhurun gördüğü renkler gibi değildir; onların gördükleri benzerlikte ve yakınlıkta daha üstündür.” Sueda eşyanın hakikatini kavramış olduklarından gerçek mutluluğa erişenlere denilir.⁴⁴⁹ Bu suretler maddeden soyutlanmış olanlardır. Yani genel anlamda ifade edecek olursak tümellerin kendileridir.⁴⁵⁰

Bu yükseliş sonunda insan kendisi aracılığıyla suretin heyulaya bağlandığı ilişkiden (*izafet*) kurtulmuş olduğundan o birdir ve çoğalmaz. Bu tarz bir entelektüel bakış/nazar, insanın nihai hayatı ve biricik en yüce mutluluğudur (es-saadetü'l-kusva). Bu durumda o, bu muazzam manzaraya şahit olur. Bir şeyi düşündüğünde/nazar ettiğinde ve o şeyi aklettiğinde, o şeyin anlamını elde etmiş olur ve onu heyulasından soyutlar.⁴⁵¹

Felsefecilere gelince ya şeylerdeki/eşyadaki ameliye/işleyiş üzerine felsefe yaparlar ve onlar bu yolla, tıp ve marangozlukta olduğu gibi, onların işleyişlerini öğrenirler ya da eşyadaki nazariye/fikir üzerine felsefe yaparlar.⁴⁵²

İnsan en yüce gayeye bahsettiğimiz “Tabii yol”u kullanarak, felsefî ve ilmî hayatını bu gayeye yönelik olarak tanzim etmek suretiyle ulaşabilir.⁴⁵³

“Bu, natık güç vasıtasıyla Faal Akıl yönünden gerçekleşir. Özellikle geleceğe dair işlerde bu yeti etkindir. Sadık rüya ve bazı öngörülerde bu böyledir. Bu insanın hür iradesi ile gerçekleşmez ve onun varlığında bu söze dâhil olan bir etki de yoktur.”⁴⁵⁴ Bu ifadelerden filozofu, sufi ile aynı kategoride değerlendiriyor gibi görünmektedir. Ancak bilginin geliş aşamalarına göre her ikisini kesin bir şekilde ayırmaktadır. Bir başka açıdan ise bu bilginin her kim olursa olsun bilimsel çabalarla bir noktaya yoğunlaştığında o kimseye uğraştığı konuda bilgisel yolların kolaylaşacağını söyleyerek ilahî bir inayetten

⁴⁴⁹İbn Bâcce, *İttisal*, 167, 169; Cerri, *a.g.e.*, 353.

⁴⁵⁰İbn Bâcce, *İttisal*, 169, Cumhur, nüzzar ve suedanın bilgisi ile ilgili benzer bir açıklamada İbn Rüşd tarafından tekrar edilmektedir; Bkz., İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs Li Ebi Velid İbn Rüşd*, Nşr., Ahmed Fuad el-Ehvani, *Felsefetü'l İslamiyyeti* içinde, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt:1999, 52-53; İttisalin biri aşağıdan yukarı diğeri yukarıdan aşağıya olmak üzere iki yönü vardır. Aşağıdan yukarıya doğru duyulardan başlar, sonra heyulani suretler, hayali suretler, sonra akli suretler olarak gider. Sonuncu elde edilince akıl akledilirleri elde etmiş olur ve buna ittisal denilir. Bu yol her insanın başarabileceği bir yoldur. Yukarıdan aşağıya inzal şeklinde olan ise ilahi bir armağandır ve her insan için bu mümkün değildir. Akledilirler insan aklına ilahi bir armağan olarak iner. Bu sadece sueda için mümkündür.

⁴⁵¹İbn Bâcce, *Risaletu'l İttisal*, p 29.

⁴⁵²İbn Bâcce, *Risaletu'l İttisal*, p 25.

⁴⁵³İbn Bâcce, *Risaletu'l Veda*, 121, Türkçesi, 430; Muhammed Misbahî, Ziyad Hüseyin Mısırlı, *Musiati'l-lami'l Ulemai ve'l Udeba'i Arabi'l Müslimin*, (Beyrut:2005), 3: 25.

⁴⁵⁴İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 59; Masûmi, *a.g.e.*, 23.

bahsetmiştir. Ancak bunu bir ilim olarak nitelemez, çünkü bilim tanımı bugünkü bilim tanımına çok yakındır. Aynı şartlar altında aynı sonuçları veren şeyler bilimdir, bunlar değişken olduğu için bilgidir ama ilim değildir. Sezgi sahibi kişi doğru/gerçek durumlar içinde yetiştiği için onun fitratı bozulmaya uğramamıştır. Doğuştan potansiyelinde olan mantık ilkeleri akamete uğramadığı için hakikat zıttı ile birlikte bile olsa o bunu ayırt eder. O bu bilgiyi, fikir ya da kıyas yoluyla olmaksızın ayırt eder dolayısıyla onun yanlış tarafta olması mümkün değildir. Bu bilgiler doğrudan sahibinde salt tasdik olarak ortaya çıkar, bu ilahi bir mevhibe/ lütuftur.⁴⁵⁵

İbn Bâcce'nin insan ruhu ve onun bilişsel süreçleri ile ilgili kendi kurgusunu kavramsallaştırmasında Farâbî ve İbn Sina'dan farklı yönleri olduğu kesindir. Bu noktada Masûmi, İbn Bâcce'nin farklı bir bakış açısı ile "insan bilincinin" "tanrının lütfu" olduğunu söyleyerek kendisine hayranlık duyduğu Farâbî düşüncesinden ayrıldığını iddia etmektedir. Bize göre ilahi lütuf konusu; Fârâbî'nin Faal Akıl'dan insanın bilincine aktığını iddia ettiği düşünce ile aynı anlama gelmektedir. Bu İbn Bâcce'nin epistemolojisinde kendisi ifade etmese de "irfanî" bilgi olarak tanımlayabileceğimiz erdemli insanlara has kılınan bir tür bilgidir. Oysa "felsefi" bilgiyi İbn Bâcce'nin bundan ayrı bir konuma yerleştirdiğini düşünmekteyiz. İnsanların kavrama dereceleri farklı farklıdır. Kendi ilmi çabaları ve akıl yürütme ameliyeleri sonucu hakikate ulaşan filozoflar olabileceği gibi erdemli yaşantıları ile bunları elde edebilenler de olacaktır.⁴⁵⁶

Birtakım erdemleri tecrübe ve güzel ahlak ile sağlamış kişilerin bu külli bilgiden bir alt derecede nasipleneceğine dair ifadeleri de sezgisel bilginin önemine verdiği değeri göstermekte katı rasyonalist ve elitist tutumdan uzak kalmaktadır. "Evrende neler olacağını bildirmeyi istediğinde, ilk olarak bilgi meleklere, meleklerden insanların aklına taşar ve bu bilgi insan tarafından sahip olduğu kapasiteye uygun olarak algılanır. Salih insanların edindiği kalbî bilgi rüya yoluyla veya başka bir şekilde aklın keşfetmesi yoluyla olabilir."⁴⁵⁷

İbn Bâcce insanın düşünme yoluyla elde edemeyeceği bir takım gerçekliklerin Allah tarafından şeriatla tamamlandığını belirtmektedir. Böylece nebevi bilgiyi ayrı bir kategoride değerlendirip insanın kendi müktesebi ile ulaşabilecekleri arasında zikretmeyerek onun mahremiyetini muhafaza etmiştir. Aynı zamanda şeriatın

⁴⁵⁵İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 59.

⁴⁵⁶İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 33, 59, 104, 106; *Risaletü'l-İttisal*, p 24-25; Masûmi, *Ibn Bajjah on Prophecy*, 23.

⁴⁵⁷Masûmi, *a.g.e.*, 26.

evrenselliğini ve farklı anlayış tarzlarına hitap etmedeki başarısını da tasdiklemiş olmaktadır. Böylelikle teorik, pratik erdemleri nebevi bilgiye, salt pratik erdemleri iyi ahlaklı kimselere, teorik erdemleri ise filozoflara hasrederek, akıl yoluyla elde edilen bilgilerin pratiğe aktarılmasını ve sonucunda ulaşılabilecek olan daimi mutluluğu insanların bilgi ve anlama seviyelerine göre sınıflandırmıştır.⁴⁵⁸

İbn Bâcce ilahi bilginin ya da dinin insanın doğal yolla kazandığı bilgiye destek mahiyetinde olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla din insanın bireysel ve toplumsal açıdan yetkinleşmesi için ve en üstün mutluluğa ulaşması için gerekli bir koşul değil, tamamlayıcı bir etkidir.⁴⁵⁹

İnsan nefsi Tanrı'dan gelen bir cevher olup potansiyeldir, yetkinleşmesi sağlanırsa Faal Akıl aracılığıyla geldiği kaynağa ittisal edebilir. Bizim üzerinde durmak istediğimiz; akli yetiyi nefsin güçlerini kullanarak geliştirmek suretiyle elde edilecek ve her aşaması da Faal Akıl aracılığıyla test edilecek olan bilgidir. Peygamberi bilgi kapısı kapanmış olup insanî kesbin bu konuda mümkün olmadığını ifade ettik, ikinci tür bilgi edinme de dünyada çok az insana nasip olduğuna göre bizim dünyevî ve uhrevî saadetimizin temini bu son bilgi türüne olan ilgimiz ölçüsünde olacaktır. Bu çaba zaten ilahi emre verilen insani bir cevap niteliğinde olacaktır.

İbn Bâcce'nin ittisal fikri, Aristoteles gibi Tanrı'yı bilme hedefine ulaşmanın en iyi yolunun, Tanrının yaptığı şekilde, her şeyi onların külli misalleri yoluyla anlamak suretiyle bilmek olduğu yönündedir.⁴⁶⁰ Benzer şekilde; Aristoteles bir şeyi gerçekten bilmenin onu tümel olarak ve maddi bağlantılarından soyut bir şekilde bilmek olduğunu söylemektedir.⁴⁶¹ Bu bilme kapasitesi ise sadece insana hastır.

Tümellerin bilgisi ile ilgili ilginç bir iddia da Galen'in hayvanların içgüdüsel olarak yaptığı bazı eylemlerin akıldan çıkan eylemler gibi değerlendirilip bunların tümel bilgiler olduğuna dair iddiasıdır. Hâlbuki tümellerin yeri akıldır. İbn Bâcce, Galen'in hayvanların sahip olduğu mütahayyile kuvvetinin onların sahip olmadığı akıl kuvvetiyle ifade edilmesini kabul etmez. Onun hayvanların tümelleri idrak edebildiğine dair iddiasını eleştirir ve der ki; "hayvanlar tümeli tikel olarak idrak ettikleri için zımmî olarak idrak ederler. Ancak insan tümelleri tikellerden bağımsız bir şekilde idrak edebilir.

⁴⁵⁸İbn Bâcce, *Risaletü'l-İttisal*, p 20.

⁴⁵⁹Yıldız, *a.g.m.*, 109.

⁴⁶⁰Goodman, "*İbn Bâcce*" 351.

⁴⁶¹Ahmet Arslan, *Aristo, İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Bilgi Üniv. Yay., 2014), 87.

Tümelin bu şekilde idraki ise ancak “akıl” ile mümkündür.”⁴⁶² Tümelieri idrak edenin akıl olduğu kesinleştiğine göre tümelerin ne olduğu, zihin dışında gerçekliklerinin olup olmadığı, algılanmalarının nasıl olduğuna dair tartışmalara geçebiliriz.

İbn Bâcce'nin külli kavramlara bakış açısının oldukça yanlış anlaşıldığını düşünmekteyiz. Bazı felsefeciler İbn Bâcce'nin küllilerin zihin dışında gerçekliklerinin olmadığı iddia ettiğini düşünmektedir. Onlara göre külli bir insan kavramı vardır ancak bu tek tek fertler için kullandığımızda anlam kazanır bu nedenle küllî olarak bir insan kavramı olmasının mümkün değildir.⁴⁶³ Öte yandan da İbn Bâcce'nin *Risaletü'l İttisal*'de “Platon'un küllilerin gerçek varlıklarının zihin dışında olduğu iddiasına karşı eğer böyle bir şey olsaydı ateş kavramının bizi yakması gerekirdi” söylemi ile Platon'dan ayrıldığını iddia etmektedirler.⁴⁶⁴

Aynı şekilde Özdemir'de bazı yabancı yazarlar gibi; İbn Bâcce “Akledilir, hiçbir şekilde ne bir maddenin formudur ne de tahayyülün imajlarında olduğu gibi, bir cismin ruhani formudur. (...) Fakat ondan ziyade akledilirler, maddesi aracı olan ruhani formlar, yani tahayyülün imajları olan formlardır. (...) Her ne olursa olsun akledilirler, cisimle bitişik değildir.”⁴⁶⁵ Diyerek saf akledilirlerin Platon'un inandığının aksine, kendinde şeyler olarak değil “duyulara ilişen” duyulur formlar gibi “zihne ilişen” ve zihin dışında bir varlığı olmayan, maddeden soyutlanmış anlamlar ve özler olarak yorumlar.⁴⁶⁶

Aslında bu tartışma açık bir şekilde Platon'un ortaya attığı kavram realizmi ile buna karşı ortaçağ boyunca kilisenin görüşlerini yıpratarak ortadan kaldırmak için savunulan nominalizm arasındaki tartışmanın farklı bir türevidir.⁴⁶⁷ İbn Bâcce'nin ilk hissedilir suretlerin akılda bilfiil bulunması ve bu suretlerin faal akılda da olacağına dair görüşünün benzerinin Platon'un görüşüne benzer bir görüş olması nedeniyle onda Platon etkisini görüyoruz.⁴⁶⁸ Ancak Platon'un tümelerin nesnelere önce de varlıklarının olabileceğine dair söyleminden ayrılarak tümelerin varlıkta içkin olduğuna dair Aristocu

⁴⁶²İbn Bâcce, *el Vukuf ale 'Akli-l Faal*, (*Resâ'il ü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde*), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, (Beyrut: 1991). 108-109; Köroğlu, *a.g.m.*, 70; Goodman, “*İbn Bâcce*”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S.H. Nasr-Oliver Leaman, (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 1: 348; İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, p 125'te Galen'in insanların susadıklarında bizatihi suya iştiaak duymayıp tümel anlamda o türden şeylere istek duymasından yola çıkarak hayvanların türleri idrak ettiğini zannettiğini söyler.

⁴⁶³Afifi, *a.g.e.*, 325.

⁴⁶⁴İbn Bâcce, *Risaletü'l İttisal*, p 35; Afifi, *a.g.e.*, 326.

⁴⁶⁵İbn Bâcce, *İttisal el Akl*, 160.

⁴⁶⁶Goodman, “*İbn Bâcce*”, 351; Özdemir, *a.g.t.*, 72.

⁴⁶⁷ Nominalizm ve kavram realizmi ile ilgili tartışma için bk., Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, 159; İsmail Erdoğan, “Platon'un İdelerine Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”, *Bilimname*, 4: 33-47

⁴⁶⁸Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Tarihu'l Fikri'l Felsefi fi'l İslam*, (y.e.y., :1986), 557.

gerçeklik tasarımını savunmuştur.⁴⁶⁹ Bu manada kavramcı realizm dairesi içinde kalır ancak asıl önemli olanın isimlendirmeler değil de tümel kavramlar olduğunu savunmaya devam eder. Bu bakımdan kavramlar ne nesnelere önce ne de nesnelere sonra vardır diyen nominalistlerden de kesin olarak ayrılır. Onun düşüncesinde madde suretten hiçbir şekilde ayrılmaz. Ancak başka bir madde ile irtibatlı olursa dönüşmek suretiyle ayrılır.⁴⁷⁰

Tümel anlamlar doğal nesnelere gerçeklik kazanmaktadır. Örneğin tümel masa kavramını düşünelim. Bir marangoz bir masa yaptığında aklındaki tümel masa kavramı çerçevesinde bu kavram gerçeklik bulmuş olacaktır.

Bu tümel anlam nesnelere suretiyle büyük ölçüde örtüşen bir içeriğe sahiptir. İbn Bâcce bu kavramı doğal nesnelere ayırıp nefiste aklî bir kavram haline getirmektedir. Ancak tümel anlam bu seviyede kavramsal cisimsellikten arındırılmış olmakla birlikte henüz müstakil bir varlık haline gelmemiştir. Nihayetinde İbn Bâcce kavramlarla aynı öze sahip aklî bir varlığa ulaşarak cisimde olmayan aklî bir varlığı ispat etmektedir.⁴⁷¹

Bu yükselişin sonunda maddeye dâhil olup onu var etmeden önce onları idrak etme özelliğine sahip olan Faal Akıl varlıktaki biçimsel, gaî ve surî sebepleri harekete geçirir. Bu nedenle Faal akla aynı zamanda fail akıl da denilebilir.⁴⁷² Bu varlık maddi olmayacağına göre akli olmalıdır. Dolayısıyla suret önce bir anlam olarak akli bir varlıkta olmalıdır ve daha sonra bu akli varlık onu maddeyle birleştirerek cismi meydana getirmektedir.⁴⁷³

Akledilirlerin dünyanın varlıklarından biri olması şeklinde kullanılan bu formül, doğrudan Fârâbî'den alınmıştır. Fârâbî akıl maddeden soyutlanmış formlara sahip olduğunda ve bu formlara “dönüştüğünde” artık hiçbir şekilde maddede olmayan formlara sahip olan Faal Akıl’a benzeyeceğini kabul etmektedir. Çünkü asla maddede olmayan kazanılmış akıl düzeyinde elde edilen soyutlamayla, yeni bir “ontolojik statü” elde edilir. Bu şekilde onlar dünyanın varlıklarından biri olmuştur.⁴⁷⁴ Bu süreci mantıki bir yoldan ispatlamıştır. İnsandaki suretin akletme ameliyesi sonucu Faal Akıl’la birleştiğini ve akıllardan bir akıl olduğunu ortaya koymuştur.

⁴⁶⁹İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 153.

⁴⁷⁰İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 83; *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 151.

⁴⁷¹Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce'nin Akli Varlığa Dair Delillerinin Tahlili”, *Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 16, (Ekim: 2009), 73.

⁴⁷²Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Tarihu'l Fikri'l Felsefi fi'l İslam*, 557.

⁴⁷³Burhan Köroğlu, *İbn Bâcce'nin Akli Varlığa Dair Delillerinin Tahlili*, 68.

⁴⁷⁴Özdemir, *a.g.t.*, 67. 209. Dipnot.

“İdrak eden akıla A diyelim. Bunun idraki de B olsun. Bu durumda B, zorunlu olarak A’dan başka olacaktır. Fakat B de idrak etmektedir. Bu nedenle B’nin idrakine C diyelim. O takdirde C de B’den başka olacaktır. Ancak C de idrak etmektedir. Öyleyse C’nin idrakine de D diyelim. Bu durumda D de C’den farklı olacaktır. Bu süreç böyle devam eder ve zorunlu olarak ya kendisi idrak edemeyen bir idrake ulaşıyoruz ya da bir başka güç vasıtasıyla değil de kendiliğinden idrak eden bir idrake ulaşıyoruz ve bu durumda idrak eden ile idrak tek bir şey olur... Geriye, idrak edenin idrakin ta kendisi olması dışında şikkı kalmaktadır. Açıktır ki bu, bir maddede bulunmayan surettir.”⁴⁷⁵

Eğer bir varlık birden fazla idraki gerçek bir bölünme olmadan gerçekleştirilebiliyorsa o varlık bir yandan gerçek bir birliğe sahiptir; diğer yandan söz konusu idrakleri kendiliğinden yapmaktadır. Bu durum ise o varlığın cisim ve cisimsel olmamasını gerektirir. Çünkü bir cisimden birden fazla idrak fiili, her biri diğerinin aynı olacak şekilde herhangi bir gerçek bölünme olmadan çıkamaz. Cisimsel bir varlık neyse o olmasının dışında kalan bütün etkilerini yine cisimsel olan araçlarla gerçekleştirir. Bu bağlamda insan aklı, hem başka şeyleri idrak etmekte hem de idrak ettiğini idrak etmektedir. Bu idraklerde iki duruma dikkat etmek gerekmektedir. Birincisi aklın her iki idraki de herhangi bir araç kullanmadan kendiliğinden yapmış olmasıdır. İkincisi ise idrak ettiği şeylerin tamamının tümel, diğer deyişle akli olmasıdır. İkinci durum, tümel anlamların belirli bir takım tikellerle tahakkukundan tamamen farklı olarak bir akılda akli olarak varlık kazanmasıdır. Birinci durum, cisimsel şeylerin temel özelliği olan bölünmeye aykırılığı bildirmekte ve bölünmeyi kabul etmeyen bir varlık tasavvurunu zorunlu kılmaktadır. İkinci durum ise bu varlığın, akli varlıkları kavrayabilmesi ve onların farkına varabilmesi için kendisinin de akıl olmasını gerektirmektedir.⁴⁷⁶

İdrak eden ve idrak etmenin tek bir şey haline geldiği varlık, gerçekte salt akıl olan ve maddeye taalluk ettiği için nefis adını alan insan nefsi, cisim olan bedene yerleşmemiştir, ancak onun ilk yetkinliği olan bir surettir. Nefsin suret olarak adlandırılması –akli bir varlık olması nedeniyle- insan dışındaki diğer cisimsel mevcutlarda olduğu gibi nesnenin cisimsel varlığını oluşturan bir parçası olmasını gerektirmemektedir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵İbn Bâcce, *El-Vukuf ale'l Akli'l Faal*, 108; Burhan Köroğlu, *a.g.m.*, 71.

⁴⁷⁶Köroğlu, *a.g.m.*, 71.

⁴⁷⁷Köroğlu, *a.g.m.*, 72.

İnsani idrak türlerinin en mükemmeli olduğu için düşünme gücünün, en yüce gayesi hikmet/felsefedir. İbn Bâcce insanın fiillerinin gayesini bir takım lezzetleri elde etmek olarak görmektedir. İbn Bâcce'ye göre bu fiiller de derece derecedir. Bu bakımdan insanın nihai gayesi en yüksek derece olan ilahi olanın bilgisinin lezzetine erişmek olmalı ve fiillerini de bu doğrultuda düzenlemelidir.⁴⁷⁸

Sağlıklı bir birey eylemini gerçekleştirirken bunu, fikir ve doğruluk adına yaparsa, behimi nefse itibar etmez, bu durumda behimi nefsin insanın eylemi üzerinde hiçbir etkisi olmaz. Bu tür eylemleri İbn Bâcce, *ilahi eylem* olarak tasvir eder. İbn Bâcce bu noktada ahlaki değerler alanımızla ilgili olarak yeni bir kavramsallaştırmaya gider. Buna göre insan eylemlerini gerçekleştirirken natik nefsi, behimi nefsi ile çatışmaz ve bu noktada bir uyum gerçekleşirse buradan şekli erdemler ortaya çıkar. Bu anlamda behimi nefsin teşekkülü şekli faziletlerle ulaşmasıyla temayüz eder.⁴⁷⁹

İnsan akli bu aşamada tümel akıldan taşanlara vakıf olarak hakikatin bilgisini elde edebilmektedir. Bu maksada ulaştığında insan daimilik yahut gayri maddilik haline yükselebilir. Yalnız bu "Ruhani insan" gerçekten mutludur. "Cismani insan" ise onların ötesinde herhangi bir şey istemeyecek kadar maddi lezzetlere dalmıştır. Bu "Ruhani İnsan" felsefe, hikmet idealine ulaştığında ve nazarî ve ahlaki en yüksek erdemleri tattığında O gerçekten ilahî bir kişilik kazanır ve makul cevherler sınıfına iltihak eder.⁴⁸⁰ "Bütün akli eylemleri de zatı için yapar. İnsan; cismani olmakla varlıktır, ruhanilikle en şereflidir, akllikle de erdemli bir ilahîdir."⁴⁸¹ Bu nedenle İbn Bâcce'ye "*İbn Bâcce el İlahiyye*" denilir. Bu Farâbî ve İbn Sina'nın savunmuş olduğu gibi, insanın nihai gayesidir. Ve bunun alameti Faal Akılla birleşmektedir. İbn Bâcce ve İbn Rüşd'e göre de bu ittisaldir.⁴⁸²

Fârâbî'ye göre insan, âlemde bulunan tabii ilkelerin, insanın kendisini elde etmek için var edilmiş olduğu tabii mükemmelliğe ulaşmasında yeterli olmadığını anlar. İnsanın

⁴⁷⁸Ahmet Favi, "İbn Bâcce ve Felsefetuhi", *Havliyatı Külliyyatu Daru'l Ulum*, 153.

⁴⁷⁹İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 21.

⁴⁸⁰İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 102,

⁴⁸¹İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 102, Bu konuda önemli bir bölümlenme de Kâşânî tarafından yapılmıştır. Kâşânî insanı üç grupta değerlendirir. Akli insan oluş ve bozuluşa tabi olmayıp ebedi ve değişmeyen insandır. Dini terminolojide Ruh'u'l Kuds mertebesindedir. Oluş ve bozuluşa tabi olan ise cismani insandır, bu ikisi arasında ise ruhani insan aracı konumdadır. Ayrıca insan türünün sahibinin Ruh'u'l Kuds olduğunu nefsi natikanın ise Allah'ın halifesi olduğunu belirtmektedir. Bk., İsmail Erdoğan, "İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar*, 23: 137.

⁴⁸²İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 102; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 329.

bu mükemmelliğe doğru gitmesine yardımcı olacak bazı akılsallar ve zihinsel ilkelere ihtiyacı olduğu ortadadır.⁴⁸³

İnsan kendisini hakiki anlamda bir töz kılan nihaî mükemmelliğe ancak bu ilkelerin yardımıyla çaba sarf ettiğinde ulaşabilir. Fârâbî bu mükemmelliğe ancak başka birçok insanın yardımıyla ulaşılabilceğini her insanın tabiatında sığmak arama, kendi türünden olan diğerleri ile bir arada oturma özelliğinin olduğunu belirtmiştir. Bu aynı zamanda insanın neden toplumsal ve siyasal canlı olarak tanımlandığını da açıklamaktadır. Fârâbî'ye göre bunu sağlayan ilim *insan ilmi ve siyasettir*.⁴⁸⁴

Fârâbî'ye göre kanun koyucu üstün fikri erdemi sayesinde iradi akılsalların en yüksek mutluluğu elde etmesini sağlayacak bir tarzda bilfiil varlığa getirilmesi için gerekli olan şartları keşfetme kabiliyetine sahip olan kişidir.⁴⁸⁵ Bu bakımdan devleti yönetecek kişi öncelikle bunu sağlıklı bir şekilde yürütebilmek için fikri erdemlere sahip olmalı ve bunu halka nasıl anlatacağını bilmelidir. Bunu bilfiil yerine getirecek olan sanat ise ilimlerin en üstünü olarak gördüğü felsefedir. Devleti yönetecek kişi teorik ve pratik yetkinliği elde etmiş yani nazari erdemlere sahip olan ve bunu başka insanlara aktararak popülerleştirebilecek biri olmalıdır. Bu nedenle bu kişi filozoftan başkası değildir.⁴⁸⁶

İnsan bu yetkinliği elde edince tabii çabalarından, nefsinden ve kuvvetlerinden, acılardan kurtulur. Aristoteles'in dediği gibi "daimi sevinç ve mutlulukla huzur" bulur. Bunun anlamı ebediliktir. İbn Bâcce'ye göre ebedilik zamana tabi olmayan manevi ebediliktir. Külli ilim mertebesine erişmiş filozoflar böyledir. Ve onlar hep birden ebedidir. Aralarında zaman farkı da olsa onlar birbirleriyle buluşmuşlardır.⁴⁸⁷

Böylelikle İbn Bâcce, ebediliği gökten yere indirmiş beşeri bilgiyi de yerden göğe yükseltmiştir. Onun nazarında ebedilik ariflerin marifetinin ebediliğidir. Bunun anlamı ilahi olanla buluşmadır. Felsefeciler arasından zaman farkı olsa da kendilerine verilen bu ilahi buluşma yoluyla birbirleriyle bağlantılarının olması bu nedenledir. Bu külli ilim yoluyla gerçekleşir. Bu da felsefedir. Nefsanî yetkinlikleri tamamlamak suretiyle aynı bilgi kaynağı olan Faal Akıl ile ittisal ettiği için epistemik bir birliktelik söz konusudur. Aynı zamanda felsefe sayesinde sahip oldukları sebep sonuç ilişkisini kavramadaki

⁴⁸³Fârâbî, *Tahsilü's Saade*, Çev. Ahmet Arslan, (Ankara:Vadi Yay., 1999), 63.

⁴⁸⁴Fârâbî, *a.g.e.*, 64.

⁴⁸⁵Fârâbî, *a.g.e.*, 91.

⁴⁸⁶Fârâbî, *a.g.e.*, 62.

⁴⁸⁷Muhammed Abid el-Cabiri, *Naḥnü ve 't-türâs: Kıra' e mu 'âşıra fî türâsine 'l-felsefi*, (Beyrut: Dârülbeyzâ, 1982), 208.

üstünlükleri de belirli sebeplerin ortaya çıkaracağı zorunlu sonuçları tahmin etmelerine yaradığından onları diğer insanlardan üstün bir konuma yükseltmektedir.

3.2. TEDBİR, MÜTEVAHHİT VE NEVABİT KAVRAMLARININ BİLGİ FELSEFESİ BAĞLAMINDA ELE ALINMASI

Şimdiye kadar nefsin yetkinleşmesinin epistemolojik sürecini ifade etmeye çalıştık. Bu sürecin etik ve sosyolojik yönlerini de ele almak konu bütünlüğü açısından oldukça gereklidir. Nefsin faal akılla ittisalının pratik yönü ve bunun yaygınlaştırılması tedbir ve mütevahhid kavramları çerçevesinde değerlendirilmiştir. İnsanın zihinsel ve ahlaki gelişim ve dönüşüm aşamalarının nasıl olması gerektiğine dair bir yöntem/plan sunulmuştur. Şimdi sırasıyla bu kavramların ne anlama geldiğini ve insanın dönüşüm sürecini inceleyelim.

Tedbir; hedeflenen amaca yönelik fiillerin tertibine, düzenlenmesine işaret eder. Dolayısıyla dâimiler; bir gayeye yönelik olarak yapılan her eylemi tedbir olarak kabul etmezler. Ancak bu fiilin birden fazla olduğunu ve onun bir düzen üzere ortaya çıktığını düşünüyorsa ancak o zaman bunu tedbir olarak isimlendirir. Tedbirde önemli olan bir fiilin düzenli ve tekrarlı yapıyor olmasıdır.⁴⁸⁸

İbn Bâcce tarafından tercih edilen tedbir kavramında içeriden dışarıya doğru gelişen bir düşünsel faaliyetin izlerini gözlemliyoruz. Onun için tedbir lafzının anlam dairesine bir defaya mahsus olarak yapılan eylemler girmez. Bu eylemler dışarıdan kazanılan eylemler değil, kişinin belli bir düşünce ve olgunluk seviyesine geldikten sonra akletme ameliyesinin tercihlerinde belirleyici olmasıyla başlayan bir durumdur.⁴⁸⁹

İbn Bâcce, tedbir şekillerini tedbiri gerçekleştirene ve tedbirin konusuna göre en şerefli olandan aşağıya doğru sıralamıştır. Bu sıralamanın zirvesinde şeref bakımından en yüce noktada İlahî Tedbir vardır. Diğer tedbir çeşitleriyle uzaktan yakından alakası olmayıp bu, bambaşka bir tedbirdir. Diğer tedbirlerde âlemin mükemmelliği bizatihi hedeflenen olmayıp şehrin mükemmelliği veya insanın doğası itibarıyla mükemmelliğe ulaşması kastedilmektedir.⁴⁹⁰ Bu nedenle insanî ve ilahî tedbirin arası kesin bir çizgi ile ayrılmıştır. Geliştirilmesi ve düzenlenmesi hedeflenen, esas üzerinde durulacak olan insanı ve toplumu mükemmelleştirmeyi hedefleyen tedbirdir.

Mutlak/İlahî tedbir dışındaki tedbir metotlarını kullanarak Allah'ın tabiatıta davet ettiği ve doğru tedbir yoluyla ona ulaşabileceğimiz kanunların başında din gelir; bu tedbir

⁴⁸⁸İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 39.

⁴⁸⁹Akyol, *Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim*, 197.

⁴⁹⁰İbn Bâcce, *Tedbir'ul Mütevahhid*, 40, 43.

yönteminde, insan imanî konuları kabulü ve Tanrı ile alakası bakımından değerlendirilir. Ahlak insanın nefsinin yola getirmesi suretiyle onun erdemli davranışlarda bulunmasına ve olgunlaşmasına vesile olur. Böylelikle yetkinleşen insan siyaset aracılığı ile toplum ödevlerini yönlendirir. Tedbir bir başka açıdan ise düşüncenin düzenlenmesi olarak ifade edebileceğimiz fikrî tedbir; ahlak ve kendi içinde tedbirü'l menzil, tedbirü'l müdün olarak ayrılan siyaset olmak üzere fiillerin tedbiri olarak da ayrılabilir.⁴⁹¹ İbn Bâcce düşünce bağlamında gerçekleşen tedbiri, bil-kuvve tedbir olarak tanımlamakta ve onun sadece insana has bir meziyet olduğunu belirtmektedir.⁴⁹²

Bunların dışında özel anlamlarda kullanıldığında tedbir; şehirlerin/yönetimlerin düzenlenmesini ifade eder. Bu bağlamda tedbir gerektiren işlerin en şerefli tedbirü'l müdün/devlet yönetimi ve tedbirü'l menzil/ev yönetimidir.⁴⁹³ Menzilden kasıt bizatihi ev olup o, şehrin bir parçasıdır. Aile erdemli yönetimin bir parçası olması nedeniyle en üstün varlığın parçası olarak açıklanır. Parça ıslah olursa bütünde ıslah olur. Aksi olursa İbn Bâcce'nin sözünde açıkça belirttiği gibi kusurlu şehirlerde ev de hasta ve inhirafa uğramıştır. Çünkü erdemli evlere zıt olan durumlar ailenin helakine ve yok olmasına yol açar. Bu nedenle tedbirü'l menzil, yönetim sanatının bir parçasıdır.⁴⁹⁴

İbn Bâcce medinetü'l fazıla/erdemli yönetimi muhtemelen tedbirin tam olarak gerçekleşmiş olduğu bir yer olarak gördüğünden orada erdemsiz fiillerin olmayacağını söylemektedir. Oranın halkı hekimlik ve hâkimlik sanatına ihtiyaç duymaz. Yine erdemli yönetimde eylemlerin tamamı doğrudur, bu onun temel ve zorunlu niteliğidir. Bu nedenle onun halkı zararlı gıdaları tüketmez. Dolayısıyla hızlı ve çok yemekten kaynaklanan boğulmaya ve buna benzer ama bunun dışındaki şeylerin tedavi bilgisine ihtiyaç duymazlar. Alkoliklik gibi insanı ve toplumu helak eden kötü alışkanlıkların tedavisine de ihtiyaç duymazlar, çünkü burada böyle düzensiz bir durum yoktur.⁴⁹⁵

Erdemli şehirde olası yanlışlıklar bizatihi olarak görülmeyip arızı sıkıntılar olarak görülmektedir. Oradaki eylemlerin erdemli olacağı ön kabulü nedeniyle, olası aksaklıklar ancak zehirli bir yılanın soktuğu kişinin, o uzvunun kesilmesi gibi görünüşte kötü olsa da bu eylem arızı olarak o kişinin faydasına olacak durumlar olarak görülür. Şehir her ne zaman erdemli/kâmil olmaktan uzaklaşırsa bu sefer yukarıda anlattıklarımızın tersi

⁴⁹¹Muhammed İbrahim Feyyûmî, "İbn Bacce", *Mecelletü'l Ezher*, sy. 1. (Kahire:1982), 54: 892-893.

⁴⁹²İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 39.

⁴⁹³İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 40.

⁴⁹⁴İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 41-42; İbrahim Feyyûmî, *Mecelletü'l-Ezher*, sy. 1, 54: 892.

⁴⁹⁵İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 44.

durumlar yaşanır. Basit/erdemsiz dört şehir ahalisinden olan kişi tabibin ve hâkimin yokluğunu hisseder ve onlara daha fazla ihtiyaç duyar. Erdemsiz şehirlerde filozoflar yerine hâkim ve tabipler daha fazla rağbet görür ve bu meslekler en gözde meslekler olarak telakki edilir.⁴⁹⁶

İbn Bâcce, Fârâbî'nin "erdemli devlet" fikrine bir muhalefet şerhi düşmüştür. Fârâbî erdemli devlette erdemsiz insanların yani ayrık otlarının varlığını mümkün görebilerek bozulmasına kapı aralamış görünmektedir. Tek cümleyle erdemli devletin özelliği orada aldatıcı hiçbir görüşün bulunmamasıdır. Eğer olsaydı o da hastalanmış ve bozulmuş olur. Bu bakımdan Fârâbî'nin erdemli devleti İbn Bâcce'ye göre tam anlamıyla yetkin değildir.⁴⁹⁷ İbn Bâcce, Fârâbî'de görmüş olduğu bu kavramsal çelişkiyi bu şekilde aşmaya çalışmıştır.

Bozuk devletlerde İbn Bâcce'nin "Nâbit" (ayrık otu) veya "Nevabit" (Ayrık otları) olarak isimlendirdiği bazı insanlar ortaya çıkarlar. Nâbit ona göre "bozuk devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs" tır. Kavram, ekili arazide diğerlerinden farklı olarak, kendi başına yetişen ayrık otu anlamındaki "Nâbit"ten ilham alınarak geliştirilmiştir. Bunların görüşleri çoğalıp yaygınlaştığında bu isimlendirme onlar için uygun olur. Bu isim özellikle onlar için kullanılır. İster doğru ister yanlış olsun, şehir halkının görüşleri dışındaki fikirleri benimsedikleri bu isimlendirme genel anlamda kullanılır.⁴⁹⁸

Fârâbî daha önce aynı örneği *es-Siyasetü'l Medeniyye*'de tam tersine erdemli bir şehirde yaşayıp kanun dışı davranan asalak şahıslar için kullanmıştır. Fârâbî erdemli/faziletli yönetim içinde nevabit (türediler) olarak nitelendirdikleri kişileri birkaç sınıf altından inceler: Bunlar mutluluğa ileten işlere sarılırlar ama burada amaç mutluluk değildir, şeref, yöneticilik, zenginlik gibi hususları hedeflerler. Bunlara fırsatçılar "*mutanakkisun*" denir. Bazıları da cahil şehirlerin amaçlarından birine yönelirler, ama erdemli yönetimin yasaları ve dini onları bu faaliyetten alıkoyar. Dolayısıyla onlar, yasa koyucunun sözlerine ve onun buyruklarını içeren ifadelerle başvururlar, arzularına göre yorumlarlar. Bu tür insanlara tahrif edenler anlamında "*el-muharrifa*" denilir. Bazıları da bilerek yanlış yorumlamaya gitmekte, fakat yasa koyucuyu yanlış anlayıp, onun ifadelerini eksik değerlendirdikleri için şehrin yasalarını yasa koyucunun güttüğü

⁴⁹⁶İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 44.

⁴⁹⁷Yıldız, *a.g.m.*, 121.

⁴⁹⁸İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 46.

amaçtan farklı bir biçimde anlamaktadırlar. Bu bakımdan onların işleri Reisu'l Evvel'in amacı dışında olur, böylece onlar farkına varmadan saparlar. Bunlara dinden çıkanlar "el-Marika" denilir... Erdemli şehrin yöneticisinin görevi bu nevabiti izlemek, meşgul etmek onların her türünü tedavi edecek özel yöntemler kullanmaktır. Bu da onları şehirden kovmak, cezalandırmak, hapsetmek veya zor işlerde çalıştırmakla olur.⁴⁹⁹

Görüldüğü üzere İbn Bâcce muhtemelen Fârâbî'den ödünç aldığı bu kavramı tam zıt bir manada kullanmış, içinde yaşadıkları bozuk devletin ahalisinden farklı oldukları için onlara "ayrık otu/nevabit" demiş bunların faziletli olmakla diğerlerinden ayrıldığını belirtmiştir. O, bu insanları, sufilerin "garipler" (gureba) dediği sınıfa benzetir; çünkü onlar kendi vatanlarında da, akran ve komşularının arasında da olsalar, fikirleri yüzünden yalnız kalmışlardır. Onlar yüce fikirleriyle adeta yeni vatanlara göç etmişler ve bu yüzden de bu dünyada garip sayılırlar. İbn Bâcce, nevabit'in doğru görüşleriyle bozuk devletlerdeki kokuşma ve zaaf sebeplerini tespit ettiğini, düşünceleriyle ve hikmet kaynaklı fiilleriyle erdemli ve kâmil devletin zaman içinde karşıtı olan bozuk devletlerden birine nasıl dönüştüğünü tahlil etmeye çalışmıştır. İbn Bâcce ise nevabitle ilgili yaklaşımı aracılığıyla bozuk devletlerden birinin erdemli devlete dönüşmesine katkıda bulunabilecek olan projesini sunmaktadır. Fârâbî'de olumsuz anlamda kullanılan *nevabit* kelimesi İbn Bâcce'de olumlu bir anlam almaktadır.⁵⁰⁰

"Erdemsiz şehirde erdemli eylemleri gerçekleştiren veya doğru bilgiyi öğrenen kişi bulunmaz."⁵⁰¹ İbn Bâcce'nin ifadelerinden hareket ederek söyleyecek olursak, nevâbit erdemli şehirde erdemsiz insan olarak belirirse, orası bozulur; erdemsiz bir şehirde erdemli bir insan olarak belirirse oranın doğru bir düzene kavuşmasına vesile olabilir.

Bir şehrin erdemli ya da erdemsiz oluşu şehrin ahalisinin akli melekelerini kullanıp kullanmaması sonucu meydana gelir. Erdemli şehirdekilerin başlangıç noktası, bozuk şehirdekilerin gayesidir. Erdemli şehrin ahalisi ruhani suretleri tabii olarak ve kendisi için arzu ederlerken, bozuk devlet ahalisi sadece bu suretlerin sağladığı lezzetleri isterler. Bu sadece erdemli devlette yaşayan insanın o devletin bir parçası yani vatandaşı olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁰²

⁴⁹⁹Ebu Nasr el Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadiul Mevcudat*, çev. M. S. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2012), 122. Ayrıca; Uyanık, Akyol, *Tedbir*, 172'de 77. Dipnot.

⁵⁰⁰İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, p 13; Köroğlu, *İbn Bâcce*, 533.

⁵⁰¹İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 45.

⁵⁰²Rosenthal, *a.g.m.*, 55.

Platon ve İbn Tufeyl tarafından ifade edilen filozof temsilleri arasındaki tüm benzerliklere rağmen İbn Bâcce tarafından ortaya konulan *mütevahhid* kavramında önemli bir fark göze çarpar. Bu fark ise Platon ve İbn Tufeyl'in felsefe ile uğraşan, erdemleri edinmiş filozofu pasif ve içe dönük bir yapıya sahipken, İbn Bâcce tarafından zikredilen mütevahhidin pasif olmayıp cahil şehrin aydınlanmasında tohum olabilecek aktif bir tutuma sahip olmasıdır. Bu nedenle de toplum içerisinde yalnız olması onun oradan ayrılmasını değil aksine bulunduğu ortama müdahalesi olarak okunabilir. Eğer ayrılma gerçekleşecekse bu noktada yapılması gerekenler ortaya konulduktan sonra bu gerçekleştirilmelidir. Bu anlamda İbn Bâcce'nin *Mütavahhit* kavramı yalnızca cahil toplum tarafından anlaşılamayan insana vurgu yapmakla kalmaz aynı zamanda bu durumdaki kişinin nasıl bir tutum ve davranış sergileyeceğini, yanlışlıklara karşı nasıl bir tutum içinde olacağını söylemiş olur. Bu nedenle özellikle bireysel tutum ve davranışların belirlenmesi konusunda bizlere rehberlik eder.⁵⁰³

İbn Bâcce'nin siyaset ve ahlak felsefesindeki özgünlüğü bu sorunu merkeze almasıdır! Öyle bir tutum ve tavır geliştirilmeli ki, hem mevcut olumsuzluklara karşı olunmalı, onlara katkı da bulunmamalı, hem de mutluluk ilkesinden taviz verilmemeli, bu durumda neler yapılacak, ne gibi tedbirler/yönetimsel tutumlar geliştirilecektir?

İbn Bâcce'nin bu noktada olumsuz ve erdemsiz ortamlarda erdemini korumayı biricik hedef olarak gören insanı *mütevahhid* olarak isimlendirmesini biraz daha açmak gerekir. Bunun kelime anlamı yalnız demektir ama kişi hüdayı nabit olan "müfred", "said/mutlu" olan birisidir. İnsanın diğer canlılarla ortak ve belirgin olan vasfı olan maddiliğe, geçici hazlara karşı duyarlı olup, teorik aklının aşamalarını gerçekleştirip en yüksek iyiye ulaşmayı hedeflemek için bilinçli bir içe çekiliştir. Dolayısıyla bu yalnızlık, toplumdan soyutlanarak bir köşe de inzivaya çekilmek değildir. Mütevahhidin bu tutumu, Yaşar Aydın'ın ifadesiyle, "sadece kendi yetkinliğini hesaba katan bencil bir davranış olmayıp bunda, filozofça yaşama normlarının uygulanabilir olacağı gelecekteki erdemli yönetimin kuruluşunu amaçlayan bir çaba"dır.⁵⁰⁴ Bu bir nevi yanlışa evet demeyenlerin sürekli doğrudan yana oldukları için dokuz köyden kovulmasıyla onuncu köyün iyice kalabalıklaşması anlamına da gelir.

⁵⁰³Mevlüt Uyanık, *İslam Felsefesinde "Bireysel Yönetim" ve "Bireysel Ahlak Tasavvuru*, 207.

⁵⁰⁴İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 5-15; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 280, 281; a.g. mlf., "İbn Bâcce" mad., 352.

Görüldüğü üzere İbn Bâcce'ye göre kalabalıklar içinde içe dönüp, tefekkür ve teemmülde yani derinlemesine düşünerek dış dünyanın olumsuzluklarından kendini soyutlayan ve bu anlamda yalnızlaşmayı başaran (mütevahhid) yani kavga ve çatışmadan uzak durarak duru bir zihne sahip olabilen kişinin tavrı ve tutumu, aynı zamanda ev/menzil ve toplum/medine/devlet ile ilgilidir. Ona göre, eğer biz bireysel, toplumsal açıdan düzenli bir hayat yaşamak istiyorsak, sevgi'yi öncelemeliyiz. Bunu yapabilirsek ne hâkime ne de hekime ihtiyaç duyulacaktır. Zira her şey itidal üzere olacaktır. Kavga ve çatışma yoktur ki hâkime ihtiyaç duyulsun. Yemek, içmek ve diğer bedensel ihtiyaçlarda itidallik olacağı için hekime de ihtiyaç duyulmaz. Amaç "tahsilu's-saade" yani mutluluğu elde etmekse, bu durumda mutluluğa engel olacak şeylerin öncelikle bilinip ortadan kaldırılması gerekir.⁵⁰⁵

Bu da öncelikle bireysel olur, koruyucu önlemleri (nefsin tıbbı) almakla başlanır. Sonra ev, sonra da yönetim, insanlar arasındaki mutluluğu engel olacak hususları ortadan kaldırmasıyla olabilir. Görüldüğü üzere "tedbir" çok yönlüdür. Erdemli bir insanın, mevcut karmaşanın dışında durarak kendini gerçekleştirme, aslında erdemli şehir/yönetimin ilk aşamasıdır.⁵⁰⁶

İşte tam bu noktada İbn Bâcce'nin farklılığı ortaya çıkar: şöyle ki: Siyasi ve erdemli bir toplum gerektiği hususunda Fârâbî ve diğer filozoflarla hem fikir olduğu halde, İbn Bâcce'nin gerekçesi onlardan farklıdır. İnsanın siyasi topluluğa katılma zorunluluğunun sebebi hayatın ihtiyaçlarını karşılamak ve adalet içinde yaşamak değildir; farklı karakterdeki insanların bir devlet altında toplanmasının sebebi fikri mükemmelliği elde etmektir.⁵⁰⁷ Eğer bu tedbirlerine rağmen mutluluğu elde edemez veya koruyamazsa, o takdirde bulunduğu ortamdan hicret etmeli, bu imkânı sağlayacak başka mekânlara gitmelidir.⁵⁰⁸ Çünkü hicret, ruhi, fikri, ahlaki bir inkılâba vesile olur.⁵⁰⁹

Tedbir meselesinde bir de "tedbir olmazsa ne olur"u da düşünmek gerekir. Bunun bir kaç vahim sonucu ortaya çıkacaktır. En başta geleni toplumun yalanları gerçek gibi görmesi dolayısıyla bireyin kitle tahakkümü ile bunun normal karşılamasıdır. Abdera halkı gibi sürekli yalancı ruhani suretlerin peşinde koşan güruhun zamanla sanat ve

⁵⁰⁵İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 79,80, 81; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 267; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 177.

⁵⁰⁶El-Cabiri, *a.g.e.*, 468-469; 480.

⁵⁰⁷İbn Bâcce, *Risaletü'l-Veda*, 37'den alıntılanan Rosenthal, age, 237; Mevlüt Uyanık, *İslam Felsefesinde "Bireysel Yönetim" ve "Bireysel Ahlak Tasavvuru*, 170.

⁵⁰⁸Kur'an-ı Kerim, Ankebut suresi, 29/56.

⁵⁰⁹Ali Şeriati, *Her Hicret Bir İnkılap*, çev.: Hasan Elmas, (İstanbul: İhtar Yay., 1991), 19-20; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 177, 178.

estetikten uzaklaşmaları neticesinde bu şeyleri sanat zannetmeleri bunun en tipik örneğidir. Düşünsel yetenekleri dumura uğramış bireylerden müteşekkil kitlenin -ki herhangi bir akılsal bağ olamadan yapılan niceliksel birleşmenin adı olsa olsa kitle olur- din, felsefe gibi akla hitap eden yüceliklere karşı tavrının da sayısal belirlemelerden ibaret olması sonucunu doğurur. Bu süreç dinin, sanatın materyalist ilgilere kurban edilmesi ile sonuçlanacaktır. Bu noktada kitle tahakkümüne alternatif olarak verilen bir çözüm önerisi de günübürlük doğrular etrafında dönen kitlenin tahakkümünden kurtarılmaya çalışılan bireyin bu sefer başka bir otoritenin şahsi çıkarlarına hizmet etmeye yönelten politik düzenin bir parçası olmasıdır. Aydın kimse için daha acı bir sonuç ise karamsarlık neticesinde, aydının kendi zihni/eleştirel/ ve hatta ontolojik varlığını sonlandırmasıdır.⁵¹⁰

İbn Bâcce'nin tedbir yoluyla yapmak istediği aslında derin bir sistem eleştirisidir. Toplum tarafından şekillendirmeye direnen insanın gene insanlar tarafından oluşturulmuş, gayesi temelde politik olan ama yeri gelince sistemin devamı için dini/ahlaki/toplumsal değerleri kullanmaktan bile çekinmeyen itaat kültürüne açık bir başkaldırı, toplumun sıradanlaştırıcı tavrına bir karşı gelmedir. Filozof bu olumsuz gidişe kendi değerlerinden ödün vermeden olumlu bir katkı yapmalıdır ve bu da İbn Bâcce'ye göre tedbir yoluyla yapılır.

İbn Bâcce'nin mütevahhid terimini hiçbir şekilde çoğul kullanmadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Önemli olan nokta mütevahhidin sayıca tek veya çok olmasının bir önemi olmadığıdır. Mütevahhid sayıca birden fazla olsa bile eğer toplum onların görüşlerine katılmıyor ise onların kalabalıklar içinde hepsi yalnızdır, yabancısıdır. Onların için önemli olan daima halk içinde ama Hak ile beraber olmaktır.⁵¹¹

İbn Bâcce, *Risaletü'l Veda*'da mütevahhidin tekil kullanılmasının ondaki evrensel tek bir akıldan dolayı olduğunu belirtmektedir. "Mütevahhid tektir diğer insanlar ise çoktur. Çünkü müstefad akıl her yönden birdir ve maddeden uzak bir amaç olduğu için doğadaki ya da hayvanî nefsin türlü davranışlarındaki zıtlık ve çokluk ona ilişmez. O sürekli olarak tektir ve salt haz, sevinç, değer ve üstünlük içinde tek bir gelenektir."⁵¹²

İnsan, yalın tözsel akılları düşünmek suretiyle en yüksek amacına ulaştığında bu akıllardan biri olur ve onun hakkında ilahi nitelemesi yapılır. "Yine bu düzeye erişmiş insanlar arasındaki tek fark sadece fiziksel görünüşleridir. Onların tümünün akılları birdir.

⁵¹⁰Christoph Martin Wieland, *Abderahılar*, Çev: Vural Ülkü, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2017), 36-41.

⁵¹¹Yıldız, a.g.m., 101.

⁵¹²İbn Bâcce, *Risaletül Veda*, 141., Yıldız, a.g.m., 114.

İşte var olanlara bu akılla bakmak, *el-hayatül Hira* demek olan en yüksek mutluluktur.”⁵¹³ İbn Bâcce *el-hayatü'l Hira* kavramını kullanmakla Hz. Muhammed'in vahiy almaya başlamadan evvel hiradaki inzivasına gönderme yaptığı düşünülebilir.⁵¹⁴ Bu bağlamda mütevahhid kendi Hira'sında Faal Akılla birleşmenin yolunu arayan kimsedir diyebiliriz.

Cabiri'ye göre İbn Bâcce'nin mütevahhid diye ifade ettiği şahıs Mehdi b. Tümert'den başkası değildir. Mehdi b. Tümert tabiatı ve eşyayı tek tek sınıflandırmanın ne demek olduğunu bilmek anlamına gelen “tedbir”in nasıl olacağını bilen birisi idi. Ve bunları birleştirmek suretiyle Muvahhitler Devleti adı altında siyasi ve askeri bir topluluk tesis etmiştir. Onun önderliğindeki bu devletin temel felsefesi ise cehalet, taklit, fikrî bağınazlık ve akıl tutulmasının her türlü ile savaşmak olarak belirlemiştir.⁵¹⁵

Murabıtlar devleti zamanında Batı'nın ve Endülüs'ün de şahit olduğu gibi şehirleri siyasi olarak tesis ettiler. İlk olarak devlet destekli bir monarşi oluşturdular. Fakat başarısız oldular. Çünkü devleti ilmen sağlamlaştırmak gereğini düşünemediler. Çok çalışma az düşünmeyi ilke edindiler oysaki bu ameliye sonunda düşünmeye çalışmaktan daha çok ihtiyaçları olduğunu öğrenmiş oldular.⁵¹⁶

Bir başka açıdan ise mütevahhid Aristoteles'in gökyüzündeki adamının yeryüzüne inmiş şeklidir. Bireysel yetkinliğini tamamlamak suretiyle bir insanın varlığı mümkündür. Bunlar her ne kadar yerden bitme ayrık otlar olarak nitelendiriliyor olsalar da erdem devleti idealini gerçekleştirecek olanlar da bunlardır. Bu satır İbn Bâcce'de bir defa yer almaktadır başka tekrarı da yoktur.⁵¹⁷

“İbn Bâcce, Aristoteles gibi, pratik bilgeliği değersiz ve konu dışı olarak görmemekte, çünkü siyasal alanda böyle bir bilgelik formunun olumlu olarak iş göreceğini kabul etmektedir... İbn Bâcce, Aristoteles ve diğer siyaset filozoflarından farklı olarak, siyasal alanın düzenlenmesine yönelik herhangi bir ilgi göstermemekte ve yukarıda belirttiğimiz gibi, sadece mütevahhidin özsel mutluluğunu sağlamayı hedeflemektedirler. Bu nedenle tüm diğer pratik yetiler gibi, pratik bilgelik de, onun bakış açısında, yalnızca belirli bir amaç için bir hizmetçi olarak dikkate değerdir. Buna karşılık mütevahhidin esas erdemi, fikri/teorik erdemlerde saklıdır.”⁵¹⁸

⁵¹³İbn Bâcce, *İttisal el Akl*, 165-167.

⁵¹⁴Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe Din Siyaset İlişkisi*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2016), 88.

⁵¹⁵Muhammed Ali El-Cabiri, *a.g.e.*, 208.

⁵¹⁶Muhammed Ali El-Cabiri, *a.g.e.*, 208.

⁵¹⁷Steven Harvey, “İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı”, çev. Selahattin Ayaz, *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* içinde, ed. Charles E. Butterworth, (İstanbul: Pınar Yay., 1999), 177.

⁵¹⁸Özdemir, *a.g.t.*, 121.

Bu noktada onun müstakil ve özgün bir âlim olması, erdemsiz/kusurlu dört devlette Nevabit dediklerinin hâkimler ve hekimler olduğunu söylemesinde yatar. Gerçek mutluluğu elde edenler bu devletlerde varlıklarını sürdürebildikleri derecede münzevi bir mutluluğu yaşarlar. Buradan hareketle İbn Bâcce'nin, Fârâbî'den ziyade Platon'u öncelediğini söylemek mümkündür. Malum olduğu üzere, Platon'da erdemli toplum ne hekime ne hâkime ihtiyaç duyar. İbn Bâcce'nin Platon ve Aristoteles'i okuduğu ve ilham aldığı Fârâbî'den farklı kavramsallaştırmalar yaparak, hâkim ve hekimlerin kusurlu bir toplumun nevabiti olarak niteler. Fakat Platon'un çoğunluğun görüşlerini sorgulayan ve onların yanlışlıklarına evet demeyen nevabiti, Platon'un dediği gibi siyasi yükümlülükler almaz mı? Yoksa İbn Bâcce'nin durumunda olduğu gibi mevcut durumu aktif siyasetle ve tepeden tümdengelimsel bir şekilde değiştirme olasılığının olmaması durumunda tümevarımla halk içinde kalarak apolitik/pasif durumda temel ilkelerini koruyarak bireysel değişim ve dönüşümün diğer insanlara etki etmesini mi önermek midir?⁵¹⁹

Bu noktada iki soru gündeme gelmektedir. Birinci mütevahhidin her ne gerekçe ile olursa olsun kendini toplumdan uzaklaştırması insani açıdan doğal bir şey midir? Faal akılla ittisal ile nihaî mutluluğu ve erdemlilik halini hedefleyen bir insanın kendisiyle, tabiatla ve diğer insanlarla yabancılaşması tutarlı mıdır?

İbn Bâcce'nin erdemli insanın/filozofun fikri tekâmülü için toplumdan uzaklaşması gerektiğine dair formülü konuyla ilgili çalışan araştırmacılar tarafından oldukça farklı algılanmıştır. Bazı yorumcular İbn Bâcce'nin bozuk toplumlarda mutlu olmak isteyen insanın toplumdan itizalini zorunlu gördüğüne dair tavrını mutluluk için toplumsal hayatı zorunlu gören anlayıştan bir sapma olarak değerlendirirler.

Kimileri ise nihai gayeye ulaşmada tasavvufi bir yol benimsediğini belirtirken; bazıları da İbn Bâcce'nin tavrını toplumsal görevlere karşı kayıtsızlık olarak değerlendirerek siyasette mazur görülmeyecek bir idealist asetizmi savunduğunu iddia ederler.⁵²⁰

“Cumhuriyetin semada kurulan modelinde teşkil edilen ideal devletten ziyade yeryüzündeki kurulu devletlerle meşgul olduğumuz için, durumun gerçekçi bir tahkiki bizi insanın ilahi ruhunu kurtarmak için ideal standardı pratikte bir kenara bırakmaya zorlar. Bu da ancak inziva yoluyla, kusurlu toplumun kötülük ve pisliklerinin

⁵¹⁹Uyanık, *a.g.m.*, 165-166.

⁵²⁰Köroğlu, *İbn Bâcce*, 537.

bulaşmasından sakınmak suretiyle yapılabilir. İnziva hayatı insanın, devletin sosyal hayatını tümüyle paylaşan siyasi bir canlı olduğu iddiasıyla çelişir” diyen Rosenthal inzivayı apolitik ve asosyal bir tavır olarak görür.⁵²¹

Rosenthal’e göre İbn Bâcce, i’tizal düşüncesinde çok ileri giderek mütevahhidin topluma karışmasını ve kendi dışındaki şeylere ihtimam göstermesini Platon ve Fârâbî’de olduğunun aksine bir görev ve sorumluluk kabul etmemektedir. Bu tutum kendi dışındaki gelişmelere kayıtsızlık olarak görülmektedir.⁵²²

İbn Bacce’nin mütevahhid kuramı, felsefe ve siyaset arasında sıkı bir bağ kuran, bu doğrultuda insanî varlığın nihaî amacının yalnızca toplumda elde edilebilir olduğu varsayımından hareket eden klasik siyaset felsefesiyle uyuşmamakta, bu noktada Platoncu ve Aristocu antik gelenekle ve İslam siyaset felsefesi geleneğiyle çelişmektedir. Rosenthal açısından apolitik, bireyci/mistik bir sapma olan bu kuram, klasik çizgiden ayrılmayı da temsil etmektedir.⁵²³

Abbes ise, daha radikal bir şekilde, İbn Bacce'nin Rosenthalci pozisyonundan okunmasına itiraz etmektedir. Abbas'e göre Rosenthal'in mütevahhid figürünü, bireyci/mistik bir sapma olarak görmesi, İbn Bacce'nin sufi mistisizmine yönelik sert eleştirileriyle çelişmekte; mütevahhidin yönetiminin insanın siyasal bir varlık olmasıyla uyuşmadığını iddia etmesi, İbn Bacce'nin açık bir şekilde insanın siyasal bir varlık olduğunu beyan eden ifadesiyle uyuşmamakta ve nihayetinde onun mütevahhidin mutluluğuna yoğun ilgisi nedeniyle siyasetten feragat ettiğini söylemesi, İbn Bacce'nin "doğru yönetim" (*et-tedbir es-sadık*) araştırmasının önemini ortadan kaldırmaktadır.⁵²⁴

Feyyûmî ise filozofun bu tavrını “iğtirab” ve “ittisal” kelimeleri ile izah etmektedir. O, “iğtirab” ve “ittisal” kelimelerinin birbiri ile alakalı iki farklı kelime olduğunu söylemektedir.⁵²⁵ Yalnızlaşma/gurbet ruhanî bir nitelikte olup uzlet fiziksel bir renge sahiptir. Yalnızlaşma ruhi tekâmülû sağlama imkânını barındırırken uzlette ise fikri arzuların akla ve bedene galip gelme riski vardır. Bu nedenle yalnızlaşma için uzlette olduğu gibi şehri terk etme, mekânı değiştirme gibi bir zorunluluk yoktur. Böylelikle insan ailesine ve topluma karşı görevlerini aksatmadan kendini toplumun rezilliklerinden

⁵²¹Erwin I. J. Rosenthal, “İbn Bacce’nin Felsefesinde Siyasetin Yeri”, *Derleme: İslâm ’da Siyaset Düşüncesi* içinde, çev. Kazım Güleçyüz, (İstanbul: 1995), 281.

⁵²²Rosenthal, *The Place Of Politic*, 39-40,43-44, 55.

⁵²³Rosenthal, *a.g.e.*, 187-211.

⁵²⁴Makram Abbas, “Gouvernement de soi et gouvernement de sautreschez Avempace”, *Studia Islamica* No. 100/101, (Paris: Maisonneuve&Larose, 2005), 117-119.’den Akt. Özdemir, *a.g.t.*, 7.

⁵²⁵Feyyumi, *İbn Bâcce ve Felsefetu’l İğtirab*, (Beyrut: Dirasetu’l Arabiyyeti ve’l İslamiyyeti, 1988), 57.

uzaklaştırabilir. Son tahlilde İbn Bâcce’de bahsedilen geri çekilme “uzlet” anlamından ziyade “gurbet” anlamına daha yakın gibi görünmektedir.

Benzer bir kullanım sufi terminolojide de bulunmaktadır. “Sufiler üç türlü gurbetten bahsetmektedir. Birinci derecede vatandan gurbet, ikinci derece halin gurbeti, üçüncü derece gönlün gurbetidir. “Bu derecelerin karşılıkları şu şekildedir: birinci derece bedenî gurbet, ikinci derece fiiller ve hal ile gurbet üçüncü derece gönlün gurbetidir. Ahireti talep ettiği için dünyadan uzaklaşmaktır.”⁵²⁶ Sufilerin takip ettiği yöntem de hemen hemen aynı olmasına rağmen İbn Bâcce onları yöntem bakımından sık sık eleştirmektedir.

Henry Corbin garip kelimesinin eski irfan/gnose’dan geldiğini, önce Şii İmamların sözlerinde geçtikten sonra Suhreverdi’nin “*Gurbeti Garbiyye Kıssası*”’nda başlıca terim olmakta ve İbn Bâcce’nin bu fikirlerinin İslam’da, felsefenin irfandan güçlülükle ayrılabilirdiğini gösterdiğini belirtmektedir.⁵²⁷ Bu bakımdan her iki geleneğin benzer niteliklerde olabileceğinde şüphe yoktur ama İbn Bâcce’nin tarafının felsefe olduğunu net bir şekilde belirtmek gerekmektedir. Bu açıdan garibin yapacağı iş düşüncelerini düzenlemektir. Doğru düşünmeyi öğrenip eylemlerini o çerçevede şekillendiren insan vasıtasız bilgiye erişecektir. Bu eylemini de toplum içinde kalarak ancak zihinsel olarak onlardan uzaklaşmak suretiyle yapacaktır. Bu nedenle İbn Bâcce’nin tavrının toplumdan tam bir uzaklaşma olduğunu söyleyemeyiz. Buna dayanarak da mutluluğun toplumdan ayrı elde edilmesi sosyal bir varlık olan insan tanımına da aykırıdır. Zaten sürecin tamamını göz önüne alırsak mütevahhidin eğitim yoluyla kendini geliştirmesini de toplumdan ayrı düşünemeyiz. Mesele öğrendiklerini topluma nasıl aktaracağı ve toplumun gelişiminde kullanıp kullanamayacağı noktasında düşünülmektedir. Mütevahhidin bunu nasıl yapacağı açık bir şekilde ifade edilmekten ziyade bu sivil itaatsiz tavrın toplumun dikkatini çekerek onun da olumlu yönde evrilmesine sebep olacağını genel kompozisyondan çıkarmak mümkündür. Bize göre bu kuram; bugünkü anlamda bireyi ortaya koyan sürecin başlangıcı olarak değerlendirilmelidir.

İbn Bâcce insanın kendini gerçekleştirme ve mutlu olması için bedensel ve maddesel araçlara gereksinimi olmadığı yönündeki Yeni-Platoncu anlayışı sürdürdüğü

⁵²⁶Feyyumi, *a.g.e.*, 60.

⁵²⁷Henry Corbin, “İbn Bajjah (Avempace) of Saragossa”, *History of Islamic Philosophy*, (London:1993), 231. Türkçesi, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim yay. 2017), 1: 402.

iddia edilse de durum tam olarak böyle değildir. Mutluluk düzeyinde insan tüm bedensel, duyusal ve imgesel ilişkilerden kurtulup salt akli bir var oluşa kavuşur. Böylece insan salt düşünülür nesnelere kavrayarak ve Faal Akılla birleşerek kendisi de salt akıl haline gelir.⁵²⁸ Ancak bu bir yükseliş neticesinde elde edilir. Bu yükselişi de maddeden soyut bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. İbn Bâcce bu ayakları yere basmayan, somut bir başlangıççı olmayan yükselişleri nedeniyle sufileri de eleştirmiştir. Buradaki yükselişin Yeni Platoncu bir yukarıdan iniş mahiyetinde değil de Aristocu bir tarzda aklın kademeli olarak yetkinleşmesi şeklinde olduğunu belirtmek gerekmektedir.

“Meşşâî ve İşrakî filozoflarımızın bu öğretilerinde Aristoteles’in ruhun ölümsüzlüğü, akıl ve ahlak anlayışları önemli oranda etkili olmuş gibidir. İnsan, ruh ve bedenden oluşuyor, ruh salt form olup amaçtır, beden ise araçtır, ruh bedene hareket yeteneği verir ve onu belli bir amaca yönlendirir. İşte bu eylem ruhun nebatî, hayvanî ve insanî/aklî şeklindeki üç işleve göre olur. Hangisi baskın gelirse insanda ona göre bir kişilik kazanır. Eğer en belirgin özelliği olan akıl (nous) ile donanırsa, Tanrı’ya yaklaşır. Duyularına hâkim olursa hayvanî yönden uzaklaşır, aklıyla Tanrı’ya yaklaşanlar ahlaki varlık haline gelir. Bu en yüce iyiliktir, mutluluk budur.”⁵²⁹

İbn Bâcce düşüncesinin çok yönlü olduğunu hatırlatmak önemlidir. Onun düşüncelerini belli bir kalıba sığdırmaya çalışarak sözgelimi onun felsefesinin merkezine “metafizik değil, insanı kademeli olarak yetkinleştiren etiği”⁵³⁰ koymak filozofu sadece bir yönüyle ele almak demektir. Hâlbuki İbn Bâcce saydığı bütün bu erdemleri ile birlikte bir insan figürü tasarlamıştır.

İbn Bâcce’nin bireyci kuramını felsefî bir misyondan hareket ederek siyasete alet olmaktansa, filozofu toplumdan ayırmayı tercih etmesi bakımından "felsefî siyaset" olarak adlandırmak⁵³¹ İbn Bâcce’deki tedbirin de siyaset kuramlarından farklı anlama geldiği gerçeğini göz ardı etmektir. Çünkü İbn Bâcce açık bir şekilde bireyin tedbiri ile siyasetin arasını açmış olup ikisini farklı başlıklar altında değerlendirmiştir. Bu değerlendirme devlet adamlığı tecrübesinden kaynaklı siyasetin aksaklıklarından sonra varılmış bir sonuçtur.

⁵²⁸Yıldız, a.g.e., 111’de tamamen Yeni Platoncu bir tavırdan bahsetmektedir.

⁵²⁹Uyanık, “İslam Felsefesinde “Bireysel Yönetim” ve “Bireysel Ahlak” Tasavvuru”, 173.

⁵³⁰Özdemir, a.g.t., 6’dan Akt. Dipnot. Genequand’ a göre onun düşüncesinin merkezinde daha ziyade etik vardır.

⁵³¹Bk., M. A. Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said (İstanbul: Aykut, Kitabevi, 2000), 220-221; Özdemir, a.g.t., 7 Akt., Dipnot. 20.

Burada soyutlama ilmî ve ahlakî açıdan mevcut durumdaki yanlışlara evet dememek ve uzak durmaktır, topluma mesafeli bir tavır almak, siyaset felsefesinde insanın zoonpolitikon (el-medeni bi-tab'a) olarak tanımlanmasına da aykırılık teşkil etmemektedir.⁵³²

Tedbir ve mütevahhid kavramları ile ilgili ilginç bir tespit de Henry Corbin tarafından yapılmaktadır. Corbin, İbn Bâcce'nin bir tür kelime oyunu ile bunun üstesinden geldiğini iddia etmektedir. Latince ifadesi ile (Solitaires, Solidaires) tekleşenler, destekleşenleri meydana getirebilirler.⁵³³ Bizim anladığımız manada da uzlet apolitik bir tavır değil tam tersine ironik bir şekilde uzlete çekilmek kendi ile aynı fikirde olan pek çok münzevinin birleşerek protest bir tavır altında yardımlaşmasına yol açmasını ifade etmektedir.

İbn Bâcce'nin önerdiği itizalin zihni ve teemmüli bir itizal olarak anlaşılması; sufilerin yaptığı gibi uzlet aracılığı ile hayal gücünü artırarak mutlak hakikatlere ulaşılabilceği fikrinin İbn Bâcce tarafından kesinlikle reddedildiğinin belirtilmesi gerekmektedir. İbn Bâcce en yüce gayeye ulaşmak için en önemli unsurun akli faaliyet olduğunu vurgulamakla birlikte, bedensel ve ahlaki fazilet kazanmanın da soyut akli faaliyet için gerekli olan maddî ve ruhi şartları hazırlaması gerektiğini belirtir. İnsan sırasıyla bedensel, ruhsal ve zihinsel fiilleri yaparak bozuk devletteki ferdi akıl mertebesinden külli akıl mertebesine yükselir. Belki de bu külli akıl sayesinde yetişen faziletli insanların sayısı arttıkça bunların varlığı erdemli devletin zuhuruna ön ayak olacaktır.⁵³⁴

İbn Bâcce'nin kavramları kullanma noktasında gösterdiği özen tedbir ve siyaset terimlerinde öne çıkmaktadır. Filozof tarafından bu iki terim bariz bir çizgi ile ayrılmış iki farklı anlamlarda kullanılmıştır. İbn Bâcce siyaset kavramı yerine tedbir lafzını tercih eder. Fârâbî siyaset kavramını kullanmaktadır. Siyaset kavramı bir şekil verme faaliyetini yansıtmaktadır. At taliminde seyisin atın kendi istediği konuma gelmesine yardımcı olması gibidir. Bu bakımdan Fârâbî toplumsal alanın ideal olana göre şekillendirilmesini merkeze alarak değerlendirmede bulunur.⁵³⁵

İbn Bâcce'nin tedbir kavramı bireyi merkeze alıp herhangi bir toplumsal şekillendirmeyi öncelemediği için bireysel hak ve özgürlük merkezlidir diyebiliriz. Ve

⁵³²Uyanık, "İslam Felsefesinde "Bireysel Yönetim" ve "Bireysel Ahlak" Tasavvuru", 165-166.

⁵³³Corbin, *a.g.e.*, 233.

⁵³⁴Köroğlu, *a.g.m.*, 538.

⁵³⁵Akyol, *Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim*, 196.

onun yönteminin idarenin sınırlandırmalarının şekillendirdiği bireyi özgürleştirme noktasında daha işlevsel olduğunu ifade edebiliriz. İbn Bâcce'nin uzlet anlayışı toplumdan tamamen uzaklaşmak anlamında tecrit olmayıp temel ihtiyaçları karşılayacak kadar toplumla hem hal olup, ancak fikri düzeyde kirlenmeyi engellemek amacıyla düşünsel anlamda kendi iç dünyasına yoğunlaşmak olarak anlayabiliriz.⁵³⁶

İbn Bâcce, iki tür uzletten bahsetmektedir. Birincisi kendi tabiatını bozmamak ve toplumun kötülüklerine bulaşmamak adına bir “zaruret” söz konusu ise tavsiye ettiği tam bir uzlettir. Diğeri ise bozuk toplumlarda yaşamak zorunda kalan hemen her erdemli insanın başına gelebilecek türde olan aslında toplum içinde olup ta zihnen toplumdan uzaklaşma diyebileceğimiz “nakıs uzlet”tir. Her iki halde de mütevahhid nazari ilimle meşgul olup aynı zamanda öğrendikleri ahlaki ve nazari erdemleri halka açıklamak durumundadır. Bu onun sosyal bir varlık olduğu gerçeğinin göz ardı etmemektir.⁵³⁷

İbn Bâcce, ferdin ahlakî kemalinin gerçekleşmesi için devletin gerekliliğini itiraf etmekle birlikte filozofun kemali için böyle bir zaruret görmemektedir.⁵³⁸ Bu nedenle mütevahhid'in erdemsiz şehirden hicreti yerine kendi içinde uzlete çekilmesini ya da ilim ve marifet ehli ile sohbeti gerekli görür. Şehirde olmasalar da âlimlere ruhî bir hicreti istemektedir.

Fikirlerinde garip olanlar toplumsal hayata katıldıklarında fiilleri davranışları başka bir mertebeye gelerek halktan biri gibi olurlar. Bu erdemli devlette yaşayan filozof için olumlu bir durumdur. Böylelikle tek tek erdemli olan bireyler işte, fikirde, itikatta birlik olurlar. Tek bir işi yapıyormuş gibi tek bir inancı savunuyor gibi olurlar ve nihayetinde mutlulukları daim olur. Bu noktaya kadar İbn Bâcce'nin Fârâbî'nin görüşlerini destekler mahiyette veya Fârâbî'nin görüşleri onunla aynı meyandadır. Ancak İbn Bâcce bunu bir kademe ileri götürerek erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan filozofun eğer halkın arasına karışacak olursa zihninin bayağılaşacağını, fiillerinin erdemsizleşeceğini kısacası sahip oldukları kazanımları kaybederek halkın arasında sıradanlaşacağını ifade etmektedir. Bu durumda filozof bulunduğu toplumdan kendini ayırarak bir nevi uzlete çekilmelidir.⁵³⁹

⁵³⁶Feyyumî, *Mecelletü'l Ezher*, sy., 54., (Kahire:1982), 1: 891.

⁵³⁷İbn Bâcce, *Tedbirü'l Mütevahhid*, 118.

⁵³⁸Muhammed Misbahî, *Mevsuati İlamu'l Ulemaive'l Udebai'l Arabi'l Müslimin*, (Beyrut: 2005), 25.

⁵³⁹Feyyumi, *İbn Bâcce ve Felsefetu'l İgtirab*, (Beyrut:1988), 30; Kutatgu Bilig'de akıl ve gönül birbirini dengeleyen iki önemli unsur olarak ele alınmaktadır. Siyasetten/yönetimden özellikle uzak durulmasının istenmesi bu dengenin yönetimde iken tutturulamayarak eylemlerin ve doğal olarak fikirlerin bozulmasına neden olacağı belirtilmiştir. Bk. Aygün Akyol, *Kutatgu Biligde Ahlak ve Siyaset*, 60-62; Gönül kavramına İslam düşünce tarihinde farklı anlamlar yükleyenler de olmuştur. Bunlardan biri de Erdebîlî'dir. Onun

İbn Bâcce erdemsiz topluma filozofun nasıl uyum sağlayacağı konusunda Fârâbî’de olduğu gibi erdemsiz şehirden göç etmek yerine kendi içinde uzleti tavsiye etmiştir. Erdemsiz şehri, hicret yerine uzlet yoluyla ıslaha çabalamayı teklif etmiştir. İbn Bâcce erdemsiz toplumda yaşayan filozofun hem kendi aydınlanmasını hem toplumun aydınlanmasını birlikte yapabilmesinin mümkün olmadığı görülmektedir. Bu nedenle filozof kendi aydınlanması için toplumun aydınlanmasını ötelemek zorunda kalacaktır. İnsanın toplumu tamamen reddetmesi intihar anlamına gelmektedir. Bu nedenle filozof erdemli insanın kendi iç aydınlanmasını önermektedir. Uzlet insanın kendi içine yaptığı çekilmedir. Toplumsal ilişkilerini asgariye çekip daha çok ilmî ve kültürel gelişimine odaklanmalıdır. Bu ayrılık Allah’tan veya ilahi âlemden olmayıp toplumsal rutinden uzaklaşmadır. Kademeli olarak ruhu arındırıp ilahi olana hazır hale getirmektir İbn Bâcce’nin metafizik anlayışını Leiden ve Brill, “Panfizik” olarak tarif etmektedir. Bu süreç gitgide maddenin azaldığı ruhani suretler hiyerarşisi aracılığı ile müstefad akıl, Faal akla ulaşır. Bu maddeden yoksunluk bütün insanlar için aynıdır. Bunun yollarından birinin de kişinin dini duyguları ile ön plana çıkmaya uğraşmak yerine ahlak temizliği ve değerlere uygun hareket etmekle mümkün olacağını ifade etmektedir.⁵⁴⁰

İnsanın yetkinleşmesi beslenme, duyumsama, imgeleme gibi edilgin yetilerle değil de ancak etkin bir yeti ile sağlanabilecektir. Bu nedenle ona doğru yönelmek ve o yetinin tekâmülüne çabalamak insanın doğasında vardır. İbn Bâcce insanın türsel ayrımını özgür iradeye ve akla bağlamakta olup böylelikle insanın sadece doğal sınırlılıkları değil aynı zamanda toplumsal kalıplarında ötesine geçebileceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda mütevahhidin toplumdan ayrılarak kendi içine yönelmesi doğal olarakta mümkündür.⁵⁴¹

Bu bakımdan toplumdan ayrılan insan yabancılaşmaya da düşmemektedir. Kendisi de bir vezir olan İbn Bâcce’nin devletin üst kademesinde olmasının da devletteki kusurları giderecek gerekli tadilatların yapılamayacağını göstermesi açısından da önemlidir. İbn Bâcce açısından durum tam bir ironidir. Aynı zamanda dönemin yöneticilerinin erdemli “gibi” davrandıklarını, hakiki yöneticilere sadece isim benzerliği bulunduğunu söyleyerek öz eleştiri de yapmaktadır. O halde Allah’ı arayan kişi ne

üzerinde durduğu iki önemli nokta gönül kavramına yüklenen anlam ile gönlün tercümanlığı meselesidir. Tanrı’nın kendisine akıttığı vârihatları aktarması bakımından gönlün tercümanlığı fikri de Erdebili’nin özgün sayılabilecek görüşlerindedir. Bk., İsmail Erdoğan, “Şeyh Safiyuddin Erdebili’ye Göre Ruh Beden İlişkisinde Hayvanî Ruhun Yeri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), 15:15.

⁵⁴⁰Leiden, E.J. Brill, “İbn Badja”, *The Encyclopedia of Islam*, Vol III. (1971), 728.

⁵⁴¹Yıldız, a.g.m., 105.

yapmalıdır? Bu kötümser tutumdan kurtaracak hangi tedbirleri almalıdır? Onu müstakil ve özgün bir filozof yapan ise tikelde/birey tümeli yakalama gayretidir. Onun yaptığı aslında bireyin ruhunun sağaltılması (tıbbu'r-ruhani)dir. Ruhun felsefe ile sağaltılarak dinginliğe (ataraksia) ulaşma halidir. Ruh sağlığının korunması mutluluk için şarttır. Önemli olan bireyin doğru yönetimi (et-Tedbiru's-sadık) bulmasıdır. Çünkü efdâlü't-tedbir ile mütevahhid bireysel mutluluğunu (es-sa'âdet ez-zâtiyye) elde edecektir.⁵⁴²

Meşşâî gelenek ve İbn Bâcce, toplumu insan vücuduna benzetmektedir. İnsanı hayvandan yola çıkararak inceleyip onu ayıran hassanın düşünme yetisi olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Bu yetenek de insana verilen ilahi bir armağan gibidir. İnsana düşen kendine verilen bu melekeyi etkin bir şekilde kullanarak Tanrıyı bulup onun ilim denizine ittisal etmesidir. İbn Bâcce'nin çıkış noktası tam burasıdır. İnsanın ontik yapısı kendine hatırlatılarak bir reçete sunulmaktadır. İnsanın kendi güçlerinin farkına vararak önce kendini sonra toplumu şekillendirmesi istenmektedir.

“Kısacası, mutluluk erdeme uygun olan ruhun etkinliğidir. Bu bütün hayatı kapsar ve akıl ile aşırılıklardan uzak, orta yol ya da “doğru orta” bulacak bir sağgörü ile mümkün olur. Bu etik erdemler dediğimiz ve orta yolun bulunmasıyla elde edilen şecaat/necdet, iffet, adalet insanın öz yapısı ile ilgilidir ve alışkanlıkla kazanılır. Ama hikmet, düşüncelerin düşüncesi olan Tanrı'ya ulaşmak, teorik aklın iyi ve güzele uygun davranışlar ve uzun süren bir irade eğitimi ile mümkün olur. Buna dianoetik erdemler denilir. Bunların içinde en üstün olan erdem, kişinin kendi iç dünyası içinde kapalı olarak işleyen bilgeliktir, sophia budur.”⁵⁴³ Dolayısıyla erdemli devleti oluşturacak olanlar, ancak ölümsüzleşen akıllarıyla bilginin en yüksek derecelerine ulaşp mutlak manada mutlu olan insanlardır.⁵⁴⁴

İbn Bâcce'nin bireye yüklediği bu görevi Fârâbî şehrin reisine yükler ve reisin yaptığını siyaset, bireyin yaptığını felsefe olarak değerlendirir. Fârâbî'de şehrin reisinin amacı, insanlarda onları belli bir gayeye yöneltecek olan düşünme yeteneğini uyandırmaktır. Şehrin yöneticisi başarabildiği ölçüde tebaasında bu gücü uyandırmaya çalışır. Kabiliyet bakımından bunun kısmen mümkün olup olmamasına göre daha aşağı

⁵⁴²İbn Kayyım el-Cevzî, *Et-Tıbbu'r-Rûhânî, Ruhun Sağaltımı*, Çev: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Sema Bolat, (Ankara: Elis Yay., 2019), 22-27; Uyanık, *a.g.m.*, 150-152.

⁵⁴³Uyanık, *a.g.m.*, 173.

⁵⁴⁴Köroğlu, *a.g.m.*, 534.

görevlere verilerek toplumun tamamının aynı gayeye yönelmesi temin edilmeye çalışılır.⁵⁴⁵

Nazari ilimlerle ispat edilmiş olan şeyler, çoğunluğun ruhunda meydana getirilip değişik misallerle onların tasdik etmeleri sağlanırsa ameli şeyler çoğunluğun ruhunda hâsıl olup başka bir şey yapmalarına engel olacak bir tarzda onların ruhlarına hâkim olur alışkanlık haline gelince ise gerçekleşmiş olur. Bu şeyler çoğunluğun ruhunda tahayyül ettirme ve ikna etme yoluyla meydana gelir. Kendi ruhunda ise bu işin gerçekleşmesine bir ameliye anlamında felsefe denilir.⁵⁴⁶

İnsanları bilgi seviyelerine göre sınıflandırırken İbn Bâcce, Yunan felsefesinden özellikle Pisagordan etkilenmiş görünmektedir. Ancak İbn Bâcce İslamî geleneği önceleyerek irfanî bilgi ve nebevî bilginin mahremiyetini muhafaza etmek adına bu sınıflamaya bir katkıda bulunmuştur. Bu anlayışın İslam felsefesindeki yorumu bütün insanların anlama kapasiteleri bakımından eşit olduğu, ancak takva sahiplerinin daha faziletli oldukları şeklinde görülmektedir.⁵⁴⁷

“Allah’a itaat eden ve onun razı olacağı fiilleri işleyenlere bu akıl isabet eder ve onun için ellerinde onları hidayete erıştiren bir nur olur. Ona isyan eden ve razı olmayacağı ameller işleyen ondan mahrum kalır ve cehaletin karanlıkları onu kaplar. Bu mertebeye düşünce yoluyla idrak suretiyle ulaşılmaz. Bu akla sahip olan bedenden ayrılınca nebiler, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerle birlikte Allah’ı tesbih ve takdis eden bir nur olarak kalır.”⁵⁴⁸

İbn Bâcce’nin epistemolojisi kavramların doğru bir şekilde tanımlanmasına dayanır. Kavramları tanımlamada göreceli bir anlayışı kabul etmez. İbn Bâcce düşünme gücünü sağlıklı bir şekilde kullanmayı özellikle kavramları tanımlama noktasında yanlış düşünceleri de eleştirmiştir. Buna göre bir kavme göre kâmil olan bir başkasına göre noksan olan bir şeyden söz edemeyiz. “Bu durumda ilim bu insanların yanında atıl kalmıştır. Biri iki gören acıyı tatlı hisseden hasta gibidir. Hasta nefislerde böyle kemali noksan, noksanı kemal görürler. Onlar iyileşene kadar tatlıyı tatlı olarak algılayabilmelerinin bir yolu yoktur. Yine hasta nefisler iyileşene kadar iyiyi iyi olarak göremezler. Ve yine açıktır ki hasta tatlıyı acı olarak algıladığı için onun acı olduğu

⁵⁴⁵Fârâbî, *Fusul’ul Medeni*, 52.

⁵⁴⁶Fârâbî, *Tahsilu’s Saade*, Çev. Ahmet Arslan, (Ankara:Vadi Yay., 1999), 93-94.

⁵⁴⁷Feyyûmî, *İbn Bâcce ve Felsefetü’l İğtirab*, 95.

⁵⁴⁸İbn Bâcce, *a.g.e.*, 162.

hükmüne varır. Onlardan onu acı olarak algılayanların bazıları buna rağmen onun tatlı olduğunu öğrenir ve bu onun için afettir.”⁵⁴⁹

Yanlış bilgiye dayanan sanılarla hareket eden insan ve toplumlar yanlışta ısrar eder hale gelir. Hatta yanlış doğru zannetmeye ve bunu öğrenip öğretmeye başlar ki bu büyük bir yıkımdır. Eylemlerin temeline doğru bilgiyi koyan İbn Bâcce doğru davranış için doğru bilginin önemine vurgu yapmıştır.⁵⁵⁰

Bu süreci belli bir kesime has kılmayan İbn Bâcce, Yunan İslam hattı boyunca bu birleşimi her canlının yapabileceği konusunda ısrarcıdır. Çünkü insanın doğası düşündürmektir. İnsan Faal akılda bulunan (içkin olan) tümelleri muhakeme yoluyla kavradığı zaman doğasını gerçekleştirmiş olacaktır.⁵⁵¹

3.3. ERDEMSİZ TOPLUMU ERDEMLİ TOPLUMA DÖNÜŞTÜRMEDE

FİLOZOFUN ROLÜ

İbn Bâcce, Aziz Agustinus’un şehri, İhvân-ı Safâ ve diğerlerinin ütopyaları gibi hayali şehirler, semavi ülkeler istememektedir. Aksine o kendilerine mutlak akıl verilmiş, canlı, insanları yaşayan bir dünya şehri istemektedir.⁵⁵²

Sağlıklı bir şehir ve toplumun tesisi için özellikle erdemli bireyin toplum içinde olması bir zorunluluktur. Bu açıdan İbn Bâcce’nin toplum içinde kalmak şartıyla toplumdaki zihni olarak itizal etme fikri daha gerçekçi gibi görünmektedir. Diğer taraftan Platon, Fârâbî, İbn Rüşd gibi filozoflar erdemli devletin yokluğu durumunda erdemli insanın da mutlu olma şansını yitirdiğini düşünürken, İbn Bâcce’nin erdemli insan için ferdi planda akli geliştirmeye, toplumsal planda da toplumla sınırlı ilişkiye dayalı bir plan koyarak mutluluğun sağlanabileceğini iddia etmesi onun pasifizmine değil iyimser gerçekçiliğine işaret etmektedir.⁵⁵³

Çalkantılı siretinden ve yazdığı eserlerin kronolojisinden yola çıkarak İbn Bâcce’nin, toplumun dönüştürülmesinde geniş halk kitlelerinin eğitilmesi ve entelektüel olarak belli bir seviyeye getirilmesinin uzun süreceğini ve pek çok aksaklıklara da gebe olduğunu öngörüp filozofun mutluluğu üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz.⁵⁵⁴ Biz bu yoğunlaşmanın elitist bir tavır olmaktan ziyade bir zaman kazanma olduğunu

⁵⁴⁹İbn Bâcce, *Fil Fahs an Guvveti Nuzüyyeti*, (Mısır: Eddirasetu’l İslamiyyeti: 1970 Resailun Cedidetun li İbn Bâcce içinde, Ed. Abdurrahman Bedevi), 45.

⁵⁵⁰İbn Bâcce, *Fil Fahs an Guvveti Nuzüyyeti*, 46.

⁵⁵¹Shams, *a.g.m.*, 606.

⁵⁵²Abdullah b. Hasan el-Abbadi, “İbn Bâcce”, *Mecelletü Camiatu Melik Suud* içinde, 7: 561.

⁵⁵³Köroğlu, *a.g.m.*, 538.

⁵⁵⁴Leaman, *İbn Bacce on Society*, 112.

düşünüyoruz. Zira son tahlilde din bütün insanlığın dünyada refah ahrette felahını hedeflemektedir. Felsefenin amacı da dünyada mutluluğu elde etmek olduğu için kısmen bir amaç birliği vardır, din simgelerle felsefe kavramlarla aynı amacı ifade etmek noktasında birleşmektedir. Meşşâî gelenekte sıkça temas edildiği üzere mensuplarının mutluluğu elde ettiği evrensel düzeyde bir dünya devleti anlayışı nihai hedef olarak her zaman önümüzde durmaktadır. Ama bunun kısa yolu da olabildiğince fazla bireyi eğiterek toplumun epistemik olarak “mayalanmasını” sağlamaktır. Her biri farklı mekânlarda bulunan bu iyi huylu hücreler üreyip çoğalarak evrensel mutluluğa da katkıda bulunacaktır.

İbn Bâcce’de teorik ve aklî bilgi, temel bilgidir. Bu temel bilgiye uygun hareket etmek “iyi”dir, uygun hareket etmemek kötüdür. Görüldüğü üzere, çeşitli erdemler olduğu tasavvuru sadece bir görünüştür, aslında tek bir erdem vardır. O da “iyi”nin bilgisine sahip olmaktır. Üstelik buna sahip olmak yetmez, bilgiyi erdem ve yaşantı durumuna getirmekte gereklidir.⁵⁵⁵

İbn Bâcce, erdemli insanın/mütevahhid’in erdemsiz insanlarla birlikte olmasının onun doğasında cismîlik oluşturacağı oysa mütevahhid’in doğasında cismîlikle karışık ruhanilik olmaması gerektiğini belirtmiştir. Bilakis onun ilim ehli ile arkadaş olması gerekir. Bu nedenle Mütevahhid’in bazı hayat tarzlarında yaşayan bütün insanlardan mümkün olduğunca uzak durması gerekir. Zaruri işler ve zorunluluk gereği dışında onlara asla karışmamalıdır.⁵⁵⁶ Ayrıca ilim ve marifet ehli ile görüş alış verişinde bulunmak da alternatif bir çözüm önerisi olarak teklif edilmiştir. O fasık şehirde bile olsa filozofun “vatan-ı ulema” olan kendi içine bir hicrete teşvik etmiştir. Böylece İbn Bâcce’nin erdemli fiillerle sağlam fikirleri olan fertlerin/nevabit erdemsiz toplumu erdemli topluma dönüştürmesinin imkânını kabul ettiğini düşünüyoruz.⁵⁵⁷

İbn Bâcce, mütevahhidin davranışlarının bozulmaması için kendinden aşağı olanlarla bir arada bulunmamasını istemekte fakat erdemli davranışların başkalarına geçişini, ruhani suretlerin başka ruhları hareket ettirebileceğinden hareketle kurgulamaktadır.⁵⁵⁸

Bireysel anlamda elde edilen bu iyiliğin, toplumsal hale getirilmesi için de insanların yardımlaşması ve dayanışması gerekmektedir. Toplumsal ahlak

⁵⁵⁵Mevlüt Uyanık, *İslam Felsefesinde “Bireysel Yönetim” ve “Bireysel Ahlak” Tasavvuru*, 146.

⁵⁵⁶İbn Bâcce, *Tedbiru’l Mütevahhid*, 118.

⁵⁵⁷Muhammed Misbakî, *Musiati ilami’l Ulemai ve’l Udebai*, (Beyrut:2005), 25.

⁵⁵⁸İbn Bâcce, *Tedbiru’l Mütevahhid*, 118

diyebileceğimiz bu düşüncenin gerçekleşmesi ise devlet ile mümkündür. Zira kendisiyle barışık insanların bir araya gelerek aile kurmaları yeterli olmaz, bireysel ve ev yönetiminde tespit edilen düzenli iş bölümü ve ortaklığın/yoldaşlığın aynı şekilde toplumda devam etmesi gerekir. İhtiyaçların ve yeteneklerin çeşitliliği, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmayı ortaya çıkarmaktadır. Bunun gereği olan iş bölümü sayesinde medenî hayat mümkün olur. Medenî bir hayatın sürdürülebilmesi için insanların kötü yönlerini ortaya çıkaran güç, makam elde etme hırsı ve şehvetlerin kontrol altında tutulması, ancak sivil bir otorite veya yönetim (siyaset/tehdîr) ile olur.⁵⁵⁹

Bu noktada idare ile ilgili iki durum karşımıza çıkmaktadır. Birincisi idare ile birey arasında yaşanabilmesi mümkün kırılmalarda bireyin tavrının nasıl olacağı ikincisi ise canlı bir varlık olarak tasarladığımız toplumun zamanla değişmesi halinde mevcut kültürün yeniden yorumlanmasının nasıl yapılacağı konusudur.

Şunu kesin olarak belirtmek gerekir ki İslam düşüncesinde muhalif görüşler ve mütevahhid fikirler direniş kültürü medeniyetin oluşumuna katkı sağlayan en önemli saiklerden olmuştur. Muhalefet fikri aslında zamana karşı yenilenmenin ve anakronizm riskinden uzak kalmanın da odak noktasını oluşturmaktadır.⁵⁶⁰ Muhalefete izin verilmemiş olması, muhalif görülen kesimlerin/kişilerin İbn Bâcce'nin zehirlenerek yok edilmesinde olduğu gibi ortadan kaldırılmış olması üzücü realitelerden olsa da bundan vazgeçmek mümkün değildir. Bu nedenle temel metinlerimizi buradan hareketle okumalar yapan ve buna uygun yaşayan bir karakterden yola çıkarak hazırlamak tutarlı bir tutum olacaktır.

İdarenin kırılmalarına karşın hukuksuzluğu ve haksızlığı gidermeyi hedefleyip bir sistem değişikliği talebi bulunmayan sivil itaatsizlik de bireyin takınabileceği en akılcı tutum olarak karşımızda durmaktadır.⁵⁶¹ İbn Bâcce'nin toplumun bir bilge/filozof tarafından onaylanması mümkün olmayan dayatmaları karşısında kötünün iyisini seçmek zorunda kalmak yerine üçüncü bir ihtimali arama yolu olarak tanımlayabileceğimiz mütevahhid kuramı pasiflik ve ütöpik bir tavır olmayıp aslında iyimser ve politik bir tutumdur.⁵⁶²

Sonuç olarak İbn Bâcce oldukça gerçekçi bir tavrıyla bir taraftan filozofun bozuk toplumda aktif siyaset aracılığıyla toplumu doğrudan dönüştürmeye çalışmasının

⁵⁵⁹Mevlüt Uyanık, "Türk Felsefesi: İmkan ve Ufku", 147.

⁵⁶⁰Mevlüt Uyanık, *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dini Değerler*, (Elis Yay: Ankara, 2010), 141-184.

⁵⁶¹Uyanık, *a.g.e.*, 141-184.

⁵⁶²Mevlüt Uyanık, *Tedbirü'l Mütevahhid*, 159.

tehlikelerini tespit ederken, daha dolaylı fakat son tahlilde daha garantili bir metotla önceden fitratlarında fazilet ve bilgiye istidat bulunan insanların Tedbiru'l-Mütevahhid adını verdiği mütekâmil bir zihni ve ahlaki terbiye programı sonucunda ulaştıkları bilişsel yeterlilik yanında toplumda belli bir sayıya da ulaşmalarıyla birlikte toplumun da daha sağlıklı bir şekilde dönüştürülebileceğini diğer taraftan bu derece yüksek zihni ve ahlaki faziletlerle donanmış insanların, mutlu olmak için erdemli devletin kurulmasını beklemeksizin kendi zati mutluluklarını gerçekleştirmelerine fırsat verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.⁵⁶³

⁵⁶³Köroğlu, *a.g.m.*, 538.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN BÂCCE'NİN ELEŞTİRİ VE ETKİLERİ

İbn Bâcce nefis anlayışında siyasete kadar pek çok filozofa ilham vermiştir. Ancak kendisi onlar kadar ön plan çıkmamıştır. Bu bölümde İslam felsefesinde özellikle tasavvufi bilgiye yaptığı eleştiriler ve İbn Bâcce'nin mütevahhid fikrinden aldığı ilhamla yazdığı Hayy b. Yakzan romanı ile Batı'da oldukça tanınan İbn Tufeyl üzerindeki etkinlerini ele alacağız. Son olarak bu görüşlerden etkilenen Batı filozoflarına değinerek bölümü bitireceğiz.

4.1. İBN BÂCCE'NİN GAZZÂLÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

İslam tasavvuf tarihinin, felsefe tarihi ile alakası oldukça sıklıdır. Tasavvufi tecrübenin, aklî yahut felsefî tecrübeden farklı olduğu, bazen de ona zıt olduğu iddia edilir. Bu bakımdan İbn Bâcce'nin düşüncesi ile Gazzâlî'nin sufi görüşleri arasında benzer bir ilişki olmakla beraber onların zaman zaman ters düşmüş olmaları da doğaldır.

İbn Bâcce'nin İbni Rüşd'ün de etkisiyle; İspanya'daki felsefe akımına, Gazzâlî'nin anlayışına tamamen karşıt bir yön verdiğini söylemek, doğru olacaktır. İbn Bâcce eserlerinde Gazzâlî'de olduğu gibi münzevi, garip gibi tasavvufî terimler kullanılmış ancak onlara yüklediği anlamlar Gazzâlî'yle taban tabana zıt anlamlardır. Corbin'in de ifade ettiği gibi aynı manevî ve ruhanî insan tipi söz konusudur. Fakat bu tip ortak amacın algılanma biçiminin farklılaştığı bireylerde gerçekleşmektedir. Nitekim sonuç olarak bu amaca ulaştırabilecek yolların seçimi de farklı olmaktadır. Bu yollardan biri, İspanya'da İbn Messere'nin yoludur ki bu İbn Arabî tarafından izlenecektir, diğeri İbn Bâcce'nin yolu olup İbn Rüşd de bu yolu seçecektir.⁵⁶⁴

Şüphesiz İbn Bâcce, bilgisel açıdan ne tasavvufu ne dini zati olarak inkâr etmiş, ancak tasavvufun bilgi edinme yollarını eleştirmiştir. Felsefeyi tasavvufa nazaran öncelemiş, toplumu dönüştürmek için akli temel alarak yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Bazı düşünürler; insanın fikrî ve felsefî gelişiminin bireysel olarak ikmalini hedefleyen bu çabayı "*felsefî tasavvuf*" olarak nitelendirmiştir.⁵⁶⁵ Bu tanımı biraz daha açarsak karşımıza felsefeyle yoğrulmuş ve hikmet olarak isimlendirilen bir mistizm çıkmaktadır. Meşşâî gelenekte böyle faaliyetler olmuştur ancak İbn Bâcce'nin durumu bundan biraz

⁵⁶⁴Corbin, *a.g.e.*, 397.

⁵⁶⁵Abdulkadir Belalem, *Cedeliyetül İnsani Ve's Siyaseti ve't Tarihi fi'l Felsefeti İbn Bâcce*, (Ürdün: 2013), 50.

farklılık arz etmektedir.⁵⁶⁶ Bu noktada İbn Bâcce'nin nebevi ve irfani bilgiyi ayrı kefeye koyması sanki tasavvufu felsefi olarak yeniden düzenleme çabası olarak görülmüştür. Ancak İbn Bâcce'nin genel olarak tasavvuf ile irtibatlandırılmasının zor olduğunu, onun bireysel anlamda elde edilen bilgiyi kabul ettiğini ama sistemini evrensel bilgi üzerine kurduğunu net olarak söylemeliyiz.

Macid Fahri ise İbn Bâcce ve İbn Tufeyl gibi bazı filozofların felsefi çıkarımlarının mantıkî ve kaçınılmaz bir şekilde akıl yürütme ameliyesinin nihaî sonucu olarak İşrakî bir anlayışla tasavvufi tecrübe fikrine ulaştıklarını iddia etmiştir.⁵⁶⁷ Ancak ne felsefenin tasavvufa dönüşmesi fikrini ne de ikisinin tek bir ad altında birleştirilmesini kabul etmek tutarlı görünmemektedir. Zira İbn Bâcce'nin başından beri özelden Gazzâlî'yi genelde sufileri eleştirdiği nokta akli ve hisleri dikkate almadan iradî olmayan tavırların insanî bile olmayacağı fikridir. Bunu felsefenin tasavvufa dönüşmesi olarak tanımlamak yerine hakikate giden yollardan bir yol olarak görüp kişinin bilgi birikimi ve donanımına göre kullandığı metotlardan felsefe ya da tasavvufu seçmesi, tasavvufun seçilmesi halinde ise onun hakiki bir tasavvuf olarak tarif edilmesinin daha mümkün olduğu görüşündeyiz. İbn Bâcce'ye göre yaygın olarak bilinen felsefeden uzak bir şekilde yürüten tasavvuf gerçek manada tasavvuf değildir. Entelektüel altyapısı sağlam insan içinse felsefe, hala bir seçenek olarak varlığını devam ettirmekte olup klasik literatürde birincisini aracısız aydınlanma/irfan sonra geleni de ilim/amel, teori/pratik uyumu nazarî/amelî felsefe olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır.

İbn Bâcce, insanın nihaî gayesinin ilahî olanı müşahededen elde edilen zevk hali olduğuna dayanan sufi öğretiyi reddeder.⁵⁶⁸ Sufi ameliyeler için “Adgâsu Ahlam” (belirsiz rüyalar) tabirini kullanması onları rasyonel bir temelden yoksun görmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁶⁹ Sufileri eleştirdiği yönlerden birisi ise, akli olmayan davranışı, insanî kabul etmemesinden kaynaklıdır. İnsanın iradî olarak yaptığı eylemler aklidir/insanîdir. Nihayetinde elde edeceği şey de akli bir hazdır. Akli zevkler, bedeni zevklere göre daha yüce ve tercihe şayandır. İnsanın doğası gereği akıl olduğu düşünülürse, onun nihai amacı da akli olanı elde etmektir. Burada kendisi, haz kelimesini

⁵⁶⁶Mevlüt Uyanık Türk Felsefesinin oluşumunda gerçekleşmiş olan buna benzer bir çabayı “akıl ve hissi birleştirerek ruha ve zihne tesir eden bu çabayı hikmet olarak isimlendirir. Şu halde İslam, bir din olduğu kadar bir felsefe, bir felsefe olduğu kadar bir metafiziktir.” Mevlüt Uyanık, “Türk Felsefesi İmkân ve Ufku”, 138.

⁵⁶⁷Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 19.

⁵⁶⁸Shams, *a.g.e.*, 607.

⁵⁶⁹Leaman, *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 175.

dahi kullanmamıştır. Çünkü haz, bedenî bir lezzettir, akla değil duygulara dayanır, bir yönüyle, hayvanî bir itki ile açığa çıkar, iradeye dayanmaz. Bu şekilde elde edilen hazların sonu ve tatmini de yoktur. Bu nedenle akli/iradî olanı tercih etmiştir. Fârâbî'den hareketle fiillerde “erdemli orta” terimini hatırlamamız gerekmektedir. Bedenin aşırı isteklerini akıl yoluyla orta mertebeye çekmek insanî ve ahlakî davranışın ortaya çıkma sebebidir.⁵⁷⁰

Meşşâî gelenekte insanın nihaî gayesi; her iki âlemde mutluluğu elde etmektir. İbn Bâcce mutluluğa erişmede ilim olmaksızın sadece sufi tecrübelerin yetersiz kalacağını ifade ederek, bir yöntem eleştirisi yapmaktadır. Hâlihazırda İbn Bâcce'nin oluşturmak istediği yetkin insan tipi anlayan, eleştiren ve sorgulayan bir karakterde epistemik gelişimini tamamlamış bir yapıdadır. Bu süreçte kullanılan en önemli enstrüman ilahî bir kaynağa dayanan akıldır. Akıl, ilahî yönü nedeniyle geçici olan suretlere değil onu ebediyete ulaştıracak olanlara yönelir. Oysa bu enstrümanı devreden çıkaran sufiler bilgiye konu olması gereken nesneyi belirlerken hataya düşmüşlerdir. Bu nedenle yalancı ruhanî suretleri gerçekmiş gibi görmekte dirler. Heyulanî suretler, nefsin maddî ve arzuya dayalı yönünü harekete geçirirken, ruhanî suretler nefsin ilahi olana yönelmesine yaramaktadır. Sürekli maddi hazlar peşinde koşan nefsin ilahî olana ulaşması da mümkün olmayacak bu çerçevede yanlış şekillendirilmiş bir düşünce dünyasından sadır olan eylemler de insani olmaktan çok uzak olacaktır. İnsanın biri ilahi olanla dikey diğeri toplumla yatay bağlantısı olduğunu düşünürsek bireysel yetkinleşmesini uzlette geçirdiği sürede zan ve hissî edinimler yoluyla tamamlayabileceğini kabul etsek bile bunun yatay yönünü ikmal etmesi, toplumun gidişatına etki etmesinin imkânı tartışmaya konu olmaktan bile uzak olacaktır. Yaşanan tecrübenin ifade edilememesi herhangi bir sistematığının olmaması da tikel bir nitelik arzetmekte olduğundan; onu bireysel yaşantıdan öteye geçiremeyektir. Bunun için evrensel mutluluğa ulaştırması da imkânsız görünmektedir.⁵⁷¹

İbn Bâcce *Risaletu'l Veda*'da bir takım hazlardan bahseder ve kendisini ilme teşvik eden şeyin de bir çeşit haz duygusu olduğunu söyler. Ancak bu haz ulvi bir hazdır. Mal biriktirme, makam, mevki elde etme gibi cismani hazlardan arıdır.⁵⁷² Daha sonra Gazzalî'nin “*el-Munkız*” isimli kitabında yazdıklarını zikrederek onun akıl âlemini

⁵⁷⁰Fârâbî, *Et-Tenbih*, 156.

⁵⁷¹İbn Bâcce, *Tedbiru'l Mütevahhid*, p 38; Feyyumi, *İbn Bâcce ve Felsefetu'l İğtirab*, 31; Ferruh, *El Fikru'l Arabi*, 347.

⁵⁷²İbn Bâcce, *Risaletu'l Veda*, 121, Türkçesi 430.

müşahede gayesinin haz almak olduğunu ve inzivaya çekildiğinde duydukları ilahi şeyleri hazza bağladığını söyler.⁵⁷³ Ancak İbn Bâcce, ilimden elde edilen hazzın bundan farklı olduğunu gerçeğin varlığından ayrılmayan bir kâr olduğunu savunmuştur.⁵⁷⁴

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu kişiliğinin gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Eğitim, epistemik yetkinlik ve karakter gelişiminin önemli bir kısmı aslında yaşanan çevreden elde edilir. Gazzâlî bireyi toplumdan ayırarak uzlete çağırmakta ve gaybî meseleler konusunda zihnin uyanışını zühd hayatında görmektedir.⁵⁷⁵ Zühd hayatı İbn Bâcce'nin uzak durduğu hatta eleştirdiği bir yaşam tarzıdır. Zühd hayatında insanı yüce ilimlere ulaştıracak olan ilmi elde etmek mümkün görünmemektedir. Meşşâî gelenekte Kindî merkezli ifade edecek olursak ilim kümülatif bir karakterdedir, teallüm süreci gerektiren bir yolu vardır dolayısıyla bir insanın uzlet yoluyla ona ulaşabilmesi düşünülemez. Uzlet hayatının en önemli açmazlarından birisi de insanı yüce ilimlere ulaştıracak olan akıllı kullanmak yerine zannı kullanıyor olmasıdır. İbn Bâcce'ye göre sufi es-Saadetü'l Kusva'yı idrak etmenin öğrenmeksizin olabileceğini bilakis adanmakla ve mutlak olanın zikredilmesinden bir an bile hâli olmaksızın gerçekleşeceğini iddia etmiştir. Çünkü o bunu yaptığında düşünme, hatırlama ve duyum yetilerini bir araya getirir ve bunu mümkün kılar. Bunların tamamı zandır. Onların zannettikleri fiil tabiatın dışında bir durumdur. Ve yüce ilimlere zan ile ulaşılamaz onun yüce zatı ile ilgili konular ancak akıl ile anlaşılabilir.⁵⁷⁶

İbn Bâcce'ye göre bir şeyi bilmek demek o şeyin hakikatini bilmek demektir. Bu nedenle İbn Bâcce sufilerin tedbir, irade ve akıl yerine zan, his ve zikir yoluyla elde ettikleri ile saadeti kusvaya erişme iddialarının tutarsız olduğunu belirtmektedir. Ruhanî suretlere yüklenenlerde yakinî bilginin ortaya çıktığını, haberler ve onların tevatürü/yaygınlaşmasının, arızî olarak ortaya çıkabildiğini ifade etmektedir. Ancak bu durum, düşünme yetisinin hatırlama yetisi ile bir araya gelmesiyle olur. Bu nedenle onunla duyum/his birleşmezse eşyanın varlıkta olduğu gibi sureti ortaya çıkmaz. Bu nedenle tam olarak idrak edilemez. Bunun örneği Mısır'da Nil'in mevcut olmasıdır. Ancak onu görmeyen kimseye göre Mısır'ın Ruhanî sureti ve Nil'in var olması, ortak duyumdadır. Nitekim onun varlığı yok gibidir. Çünkü ortak duyum, diğer iki yeti ile bir

⁵⁷³Gazzâlî, *El-Munkızu min ed-Dalâl*, Terc. Ali Kaya, (İstanbul: Semerkand Yay., 2011), 151.

⁵⁷⁴İbn Bâcce, *Risaletü'l Veda*, 122.

⁵⁷⁵Gazzâlî, *El-Munkızu min ed-Dalâl*, 138,144.

⁵⁷⁶İbn Bâcce, *Tedbirü'l Mütevahhid*, p 38; Kemal Yazıcı, A. Gattas, "İbn Bâcce", *İlamu'l Felsefetil Arabiyyeti*, (Lübnan: 1990), 653.

araya gelmemiştir. İnsanda onlar bir araya gelirse onda Fustat şehri ve ona ait Nil'in varlığı oluşur. Nitekim o varlıkta mevcut gibidir. Onun varlığında olduğu gibi ruhanî suretleri gözlemler.⁵⁷⁷

Sufiler duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerine dayanan verilerin insanın en yüce gayesi olduğu zehabına kapılmışlardır. Oysa insanın aklı ile elde ettikleri değer bakımından en yüce mertebededir. Bu açıdan onlar yanlış yeteneklerle yanlış suretleri birleştirdikleri ya da eşleştirdikleri için; içinden çıkamayacakları durumlara düştüler. Bunlar aklın amaçladığı ruhani suretlerden çok uzaktır. Bu çelişkiyi kendileri de anlamlandıramadıkları için “ifade edemediğim şeyler” oldu demişlerdir. İbn Bâcce'ye göre sanı olan bu şeylere inanan sufiler hem kendileri yanılmakta hem de başkalarının yanılmasına sebep olmaktadır.⁵⁷⁸

İnsan doğru tedbir ile düşüncelerini düzenlemezse sahte/yalanlayan ruhanî suretleri insanın uzun süre bir köknar isini kullanarak yüzünü siyahlaştırması bundan dolayı da onun renginin kara zannedilmesi gibi gerçekmiş zanneder.⁵⁷⁹ İbn Bâcce'ye göre sufilerin durumu burada anlatılandan farklı olmayıp gerçeği algılamaktan uzaktır. Gerçek diye iddia ettikleri kendi sanılarından öteye geçemeyen tikel yaklaşımlardan ibarettir.

4.2.İBN BÂCCİ'NİN İSLAM FİLOZOFLARINA VE BATI FELSEFESİNE ETKİLERİ

İbn Bâcce'nin temsil ettiği ve büyük oranda temellerini attığı Endülüs'teki felsefe geleneğinden etkilenen ilk isimler coğrafi açıdan ona yakın olan İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'dir. İbn Rüşd, İbn Tufeyl üzerinden; Avrupa'lı düşünürler de İbn Rüşd kanalı ile Aristoteles'i ve eserlerini daha rafine bir şekilde okuma imkânına erişmişlerdir.

Batı aydınlanmasının temelinde İbn Tufeyl'in, Kartezyanizm'in kaynağında ise İbn Rüşd'ün etkisini görmek mümkündür. İbn Sina ve İbn Rüşd'ün fikir ve etkileri Batı rasyonalizminin temellerini atarken⁵⁸⁰ aradaki boşluk İbn Bâcce tarafından doldurulmuştur. İbn Bâcce sayesinde Aristoteles'in eserlerini ve onlara yaptığı şerhleri iyi bir şekilde tanıyan İslam dünyası, daha sonra ise Batı felsefesi kâmil manada felsefe talim etmiş oldular. Bu bakımdan İbn Bâcce'nin Aristoteles felsefesine eleştiri ve yorumlarını da özgün birer katkı olarak kabul etmek gerekir.

⁵⁷⁷İbn Bâcce, *Tedbirü'l Mütevahhid*, 63. p 39.

⁵⁷⁸Gazzalî, *El-Munkızu min ed-Dalâl*, 149.

⁵⁷⁹İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 64. p 41.

⁵⁸⁰Enver Demirpolat, *İslam Felsefesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, 438.

İbn Bâcce'nin etkilerine İbn Tufeyl'i sona alarak zaman zaman hayat çizgileri de bir araya gelen İbn Rüşd ile başlamamız doğru olacaktır. İbn Bâcce'nin, İbni Rüşd'e en büyük katkısı belki de onun, Aristoteles'i yeni bir anlayışla yorumlama çabasının arkasında yatan yeni bir sistem anlayışının İbn Tufeyl üzerinden İbn Rüşd'de bulunduğu yansımadır. İbn Bâcce'nin metinlerine baktığımızda kaynak otorite almak açısından bu metinlerin esas unsurunu Aristoteles'in oluşturduğunu görürüz. Fakat buradaki Aristoteles, Doğu İslam dünyasında filozofların tanıdığı Aristoteles'ten belli oranda farklı idi. Bu, Aristoteles *Esulucia'nın* kendisine nispet edilmesinden ötürü Yeni Platon'cu bir renk alan Aristoteles değil de *Sema Et-tabii, el-His ve'l Mahsus, Kitabu'l-Hayevan, Kitabu'n-Nefs ve Metafiziğin* Aristoteles'i idi. Buradan hareketle İbn Bâcce'nin Batı'da, Aristo'nun felsefi görüşlerinin gerçek anlamda ortaya çıkmasına yardımcı olduğunu da söyleyebiliriz.⁵⁸¹

İbn Rüşd'ün de vurguladığı üzere, İbn Bâcce'nin Aristoteles'e yaptığı bazı şerhler ve tâlikler Aristoteles ruhuna önceki bütün şerh ve tâliklerden daha yakındır. Denebilir ki o bazı şerhlerde İbn Rüşd'ü de geçmiştir. Mesela İbn Bâcce'nin, Aristoteles'in hareket konusundaki teorilerine yaptığı tefsirleri bazı araştırmacılar, Galileo'nun hareket teorisine benzer bulurlar.⁵⁸² İbn Bâcce hareket konusunda, Aristoteles karşıtı bir teori ileri sürmesine rağmen İbn Rüşd, ona karşı Aristoteles'i savunmuştur. Bu tartışmalar, Ortaçağ boyunca Galileo'ya kadar devam etmiştir.⁵⁸³

Fırlatılan nesnenin hızını onu *harekete geçiren kuvvet* ile ona karşı koyan direnç arasındaki farka eşitlemiştir. Oysa Aristoteles, hızı harekete geçiren *kuvvetle* doğru *direnç* ile ters orantılı olarak kabul etmişti. Aquinas ve Scotus tarafından savunulan bu görüş İbn Rüşd ve Albertus Magnus tarafından reddedildi. Ancak Galileo bu görüşü Aristocu görüşe yönelik ilk tenkidinde kullandı.⁵⁸⁴

İbn Bâcce'nin fizik teorisi ile ilgilenen bir başka düşünür de Thomas Aquinas'tır. Bu teori Duns Scouts gibi Batı'lı düşünürlerin çoğunu etkilediği hareketin esas zamanı ile alakalıdır. Aristoculara göre, vakum olayında olduğu gibi ortamda herhangi bir direnç yoksa hareket edenin hızı sonsuz olmalıdır. Yani ortamdaki dirence sebep olan havayı

⁵⁸¹Köroğlu, *a.g.e.*, 539.

⁵⁸²Köroğlu, *a.g.e.*, 539.

⁵⁸³Poul Lettinck, "İbn Bağga as a Commentator of a Aristotle", *Perspectives Arabes et Medievales sur La Tradition Scientifique et Philosophique Grecque*, (Paris: 1997), 486; E. A. Moody, "Galileo and Avempace" *Journal of the History of Ideas*, (1952), 163-193, 375-422'den akt.

⁵⁸⁴Ernest Moody, "Galileo and Avempace the Dynamics of the Learning Tower Experiment", *Journal Of the History of Ideas*, (1951), 12: 163-93, 375-422.'den akt; Lenn E. Goodman, 295.

çıkarırsak hareketin devamı sözkonusu olur bu nedenle hareket sonsuz olur fikri savunulmaktadır. İbn Bâcce bu iddiayı çürütür; o direncin olmadığı ortamda şeyler, hareket edenle hareket ettiricinin ilişkisine bağlı olan bir hızda hareket edecektir; hız sonludur ve ortamın direncine göre azalır.⁵⁸⁵ Diyerek her halûkarda hareket eden nesnenin da kütesinin dirence ve yorgunluğa sebebiyet vererek uzun bir süre sonunda da olsa harekete son vereceğini savunmaktadır.

Astronomide bu görüşün yansıması İbn Bâcce'nin, Aristocu fizik görüşü ile uyumlu olan dairesel teoriyi reddedip Aristocu fizik anlayışını kabul etmeyerek, yerine Batlamyus'çu fizik anlayışını koyma eğiliminde olanların öncüsü olması şeklinde ortaya çıkmıştır. Yine İbn Bâcce kütle çekimi olarak tarif edilebilecek olan dinamik düzlemsel düşüş teorisinin ilk yorumcusudur.⁵⁸⁶ Hareket ile ilgili olarak $M = F_1 - F_2$ formülünde M:Hareket, F1: Hareket edenin gücü, F2: Hareket edenin kütlesi olarak düşünürsek formül içeriğinde bulunmayan İbn Bâcce'nin terminolojisinde “yorgunluk/direnç” olarak ifade edilen hareketin süresi ile doğrudan alakalı bir değişken de vardır. İbn Bâcce kendine kadar bu şekilde gelen formüle böyle orijinal bir katkı yapmıştır. Bu durumda çok az bir kütle ağırlığı bile olsa yorgunluk/direnç nedeniyle hareket ortadan kalkacaktır. Daha önceden iddia edilenin aksine hareketin sonsuzluğu diye bir şey de söz konusu olmayacaktır.⁵⁸⁷

İbn Bâcce, hareketin madde ve zamandan farklı varlığı olmadığını düşünen Philoponus'u reddetmiştir. Onun Aristocu bir çizgide vermiş olduğu maddenin hareket potansiyelinin her türlüünü barındırdığını bu nedenle verilen örneklerin konuyu anlamak ve açıklamak açısından doğru örnekler olmadığını savunmuştur.⁵⁸⁸

İbn Bâcce'nin harekete etki eden sürtünme, hava gibi dış etkenlerin varlığına vurgu yapmasının sebebi hareketin sonsuzluğunu çürütmektir. Aristocu anlayış hareketin başlangıcını ilk hareket ettiriciye bağlayarak bitişini sonsuza götürmüş bir defa hareket potansiyeli İlk hareket ettirici tarafından verilen maddenin artık o potansiyeli sürekli taşıyacağına dair yorumun hareketinin zayıflaması ve başka dış etkenlerce ortadan kaldırılmasına neden olacağını bununda onun, sonlu olduğu neticesini doğuracağını iddia etmiştir. Bu noktada âlemin sonlu olduğu ama başlangıcının Tanrı'nın atıl olduğu

⁵⁸⁵İlias Fernini, *A Bibliography of Scholars in Medieval Islam*, (Abu Dabi: el-Mecmaü's-Sekafî, 1998), 26.

⁵⁸⁶İlias Fernini, *a.g.e.*, 27.

⁵⁸⁷Sholomo Pines, *a.g.e.*, 409; Ayrıca Zeki Tez, *İslamın Batı Cephesi*, (İstanbul: Hay Kitap, 2014), 68.

⁵⁸⁸Poul Lettinck, *Perspective Arabes*, 487.'de Philoponus hareketin başlangıcı ve sonu olduğunu kanıtlamak için Aristoteles'i eleştirerek bulutların yükseldiğinde aslında potansiyeli olmayan yağmur damlalarının hareket ettiğini ifade eder. İbn Bâcce örneği mantıksız bulur.

hareketin olmadığı bir boşluğun olmadan gerçekleştiğini temellendirmesi açısından tutarlıdır. Son tahlilde hareket maddeye dışarıdan gelen ve zamanla aktif halden potansiyele dönüşen bir karakterdedir. Yine aktif olması, varlığını devam ettirmesi için bir başka kuvvete ihtiyaç duyan bir yapıdadır. Maddeye içkin kendi içinde bir kuvvet barındıran bir yapısının olmadığı fikrine varmaya çalışmıştır.

İbn Bâcce'nin Yeni Platoncu karakteri yerçekimini ruhî bir kuvvet olarak ele almasında önemli rol oynamıştır. Hatta bazı düşünürle bunun “ semalar ile ay-altı âlem arasındaki ayrılığı ortadan kaldırdığını iddia etmektedir.” Bunu Galileo'nun yaptığı gibi semavi olarak arzileştirerek değil, tüm tabii hadiselerde rûhanî tesirleri bulmak suretiyle yaptı. Bu yaklaşım İbn Tufeyl, Maimonides ve diğerlerince de benimsendi.⁵⁸⁹

Şimdiye kadar yapılan eleştirilere cevap verecek olursak; İbn Tufeyl ve takiben Rosenthal gibi Batı'lı düşünürler insan aklına çok önem verdiği için İbn Bâcce'yi aşırı rasyonalist olmakla suçlamışlardır. Daha ileri gidenler ruhsal suretlerle irtibat neticesinde; akılların birliği meselesinde bireysellik ortadan kalktığı gerekçesiyle eleştirmişler, farklı bir ontolojik varlık tarzına dönüşme ve beraberinde getirdiği sıkıntıları dile getirmişlerdir. Bunlardan birincisi nefsin ölümsüzlüğü ki bu Fârâbî başta olmak üzere Meşşâî gelenekte de vardır, ikincisi ise ittisal meselesinin tutarlılığıdır. İttisal konusunda da sufiler gibi ittihadı savunmadığı için tutarlı kabul edilebilir. İttisal neticesinde varılacak mertebe Tanrı'dan farklı olup bir yönüyle sudurdaki akıllara atfen onlardan biri olma imkânını barındırmaktadır. Bu nedenle bu eleştiri de geçerliliğini yitirmektedir.

İbn Bâcce'den doğrudan etkilenenler arasında Yahudi filozofları da görmekteyiz. İbn Bâcce'nin çağdaşı olan Judah Halevi (Yahuda Halevi) Sholomo Pines'in gösterdiğine göre “*Book Of Khazar*” isimli eserinde İbn Bâcce'nin *Risaletu'l İttisal* isimli eserine sık sık referans vermekte ve İbn Bâcce'nin Tanrı ve evrenle ilgili görüşlerini aktarmaktadır. İbn Bâcce'ye en çok saygı duyan filozof ise İbn Meymun idi. Kendisi, İbn Bâcce'yi “bütün görüşleri doğru ve tutarlı olan büyük bir filozof” olarak tanımlamakta ve önemli bir Aristoteles şarihi olarak görmektedir.⁵⁹⁰ İbn Meymun'un da kabul ettiği fikirler Thomas Aquinas tarafından teoloji anlayışında kullanmıştır.⁵⁹¹

⁵⁸⁹Goodman, *a.g.e.*, 295.

⁵⁹⁰Köroğlu, *a.g.e.*, 540.

⁵⁹¹Miquel Cruz Hernandez, “İslamic Thought in the Iberian Peninsula”, *The Legacy Of Muslim Spain*, ed. E.J. Brill, Leiden, (Newyork: 1992), 788.

İbn Bâcce'nin etkileri günümüz İspanya'sında halen devam etmektedir. O, felsefi bilimlerde, sistematik bir metotla çalışması nedeniyle İspanyol bilim dünyasının oluşmasında önemli bir role sahiptir.⁵⁹² İspanyol filozof Miguel Asin Palacios (1871-1944) tarafından filozofun yazma eserleri İspanyolca'ya çevrilmiştir.⁵⁹³ Özellikle *Kitabu'n-Nefs* ve *Tedbiru'l-Mütevahhid* gibi bilindik eserleri yabancı okurlar tarafından günümüzde de ilgi ile okunmaktadır. Bu bölümü İbn Tufeyl'e etkilerini de devam ettirerek çalışmamızın sonuç bölümüne geçeceğiz.

4.2.1. İbn Bâcce'nin İbn Tufeyl'e Etkisi Bağlamında Mütevahhid Anlayışı

Batı'daki şöhreti İbn Bâcce'yi de geçecek olan İbn Tufeyl özellikle *Hayy b. Yakzan* adlı romanında İbn Bâcce'den oldukça etkilenmiş görünmektedir. O'nun eserinin tam adı "*Esrar'ul-Hikmeti'l-Meşrikiyye*"dir. Türkçesi "*Doğu Hikmetinin Sırları*" anlamına gelmektedir. İsimlendirmeden yola çıkarak eseri; Meşşâî geleneğin insan tasavvurunun vücut bulmuş şekli olarak değerlendirebiliriz.⁵⁹⁴

İbn Tufeyl, İbn Bâcce'ye benzer şekilde canlılığın ilkesi anlamında kullandığı nefis kavramına *Ruhanî Suret* adını vermektedir. Tabiattaki varlıkların farklı derecelerde bu ruhanî suretleri kabul etmesi anlayışının yine İbn Bâcce'ye benzer şekilde İbn Tufeyl'de de ele alındığını görüyoruz.⁵⁹⁵

İbn Tufeyl bilgisel olarak derinleşmeden yaşanan sufi tecrübelerin sahiplerinin dinin zahirine aykırı iddialar (şatahat) sarf etmesine neden olabileceğini belirtmiştir. Ancak İbn Tufeyl'e göre Ebu Hamid Gâzzâlî bilimlerdeki yetkinliği sayesinde kendini bu sözlerden korumayı başarmıştır. Yine de Gâzzâlî'nin yaşadığı tecrübeyi tam olarak dile getiremediği noktasında İbn Bâcce ile aynı fikirleri paylaşmaktadır.⁵⁹⁶

İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin eserlerinde düşünme ve akıl yoluyla elde edilen bir takım durumlar olduğunu belirtir. Bu durumları ilahi durumlar olarak ifade eder. Ona göre İbn Bâcce bu makamlara ulaşmıştır. Ancak kendisinin anlatacağı, yolunu göstereceği derecenin İbn Bâcce'nin ulaştığı tecrübenin çok üzerinde olduğunu belirtir. İkisinin ulaştığı bilginin aynı olduğunu ancak kendi gösterdiğinin gözle görmek olduğunu ötekinin ise dolaylı bir edinim olduğunu söylemektedir.⁵⁹⁷

⁵⁹²İlias Fernini, *a.g.e.*, 25.

⁵⁹³Leaman, *a.g.e.*, 175.

⁵⁹⁴İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, Osmanlıca çev.: Babanzade Reşit, haz.: N. Ahmet Özalp, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1985), Önsöz.

⁵⁹⁵İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, Çev: Babanzade Reşid, (İstanbul: Etkileşim yay., 2006), 14, 30.

⁵⁹⁶İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 64, İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 38.

⁵⁹⁷İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 64.

İbn Tufeyl bu fikrini İbn Sînâ'ya dayandırmaktadır. Bu durumu ifade edecek kavramların da sufilerde olmadığını belirtmektedir. İbn Sînâ bunu vuslat olarak ifade etmektedir. Kişi riyazet yoluyla kendini eğiterek, ahlakını arıtarak öyle bir noktaya gelir ki bir ayna misali Tanrı onun benliğinde görünür olur. İşte bu gerçek anlamda bir vuslat(birleşme)tır. İbn Tufeyl bu durumun İbn Bâcce'nin akıl ve kıyas yoluyla elde ettiği durumdan farklı olduğunu daha çok sufi tecrübeye yakın olduğunu altını çizer.⁵⁹⁸

İbn Tufeyl; akıl ve kıyas yoluyla kendi kendilerine hakikati arayanlar ile İbn Bâcce'nin iddiasına göre bir takım ahlaki arınmalar sonucunda ilahi lütufa/mevhibeye ulaşmış kimselerin elde ettiği bilginin farkını bir benzetme ile anlatır. Bilgisini akıl yürütmeler yoluyla kazanan kişi doğuştan bütün azaları tamam olup gözleri kör olan birisi gibidir. O yaşadığı şehrin caddelerini, sokaklarını bilir. Ancak sonradan gözleri açılırsa kentte bulunan her şeyi, yapıları, insanları görmezlik döneminde elde ettiği bilgilere, tanımlara uygun bulur. Eski bilgilerine aykırı bir şey yoktur. Fakat böylesi bilgi öncekine göre daha açıktır ikinci bir husus ise bu bilgi nedeniyle onun büyük bir haz alıyor olmasıdır.⁵⁹⁹

İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin bu bilgi türünün tahayyül gücüne özgü olduğu gerekçesiyle ayıpladığını ve bunun nedenini ise değişik gerekçeler gösterip açıklamadığını söylemektedir.⁶⁰⁰

İbn Bâcce'nin bilgi edinme konusunda herhangi bir bilgisel alt yapıya dayanmayan sufi tecrübeyi eleştirdiğini daha önceden ifade etmiştik. Ancak yukarıda bahsedilen durum sufi tecrübeden ayrı olarak selim fitratı bozulmamış bir takım ahlaki erdemler ve dini vecibeleri yerine getirmek suretiyle temiz kalmış insanlara Tanrı'nın bir lütfudur. Eserlerinin genel kompozisyonundan çıkardığımız kadarıyla sufi tecrübeden farklı olarak daha çok irfanî diyebileceğimiz bir bilgi ve aydınlanma türüdür. Felsefi bilgi ise bunlara ilaveten üçüncü bir bilgi çeşitidir. İbn Bâcce'nin eleştirdiği bilgi türünün inziva, halvet gibi teknik terimleri içeren bir süreç olarak tanımladığını, ilahi mevhibe verilen insanlar için bu terimden bahsetmediğini ve onların toplumla iç içe bir yaşam

⁵⁹⁸İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 65., İbn Sînâ, *El-İşârât ve't Tenbihât*, Çev:Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, (İstanbul : Litera Yay, 2015), 75; İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Ekim: 2008, 50'de Vuslat'ı ittihad değil ittisal olarak tarif eder.

⁵⁹⁹İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, 66.

⁶⁰⁰İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, 67.

sürdüklerini ifade edebiliriz. Bu anlamda inzivanın ise behimi nefsin galip gelmesi gibi bir risk taşıdığı noktasında uyarılmaktadır.⁶⁰¹

İbn Tufeyl'in insanın ontolojik yapısıyla ilgili fikirlerinin İbn Bâcce ve Aristoteles ile benzerlikler taşıdığını görmekteyiz. Hayy b. Yakzan'ın kendisini koruyan ceylanın ölümden sonra ondaki canlılığın sebebinin bütün vücuduna yayılmış olan, vücuda hareket veren ve vücutta somut olarak bulunmayan bir şey olarak tanımladığı nefis; İbn Bâcce'nin tanımı ile örtüşmektedir. Her iki filozof doğanın boş/batıl bir şey yaratmayacağını söyleyerek Aristoteles ile aynı fikirde olduklarını göstermektedir. Yine Hayy b. Yakzan'ın akıl yürütme yoluyla nefis konusunda vardığı sonuç, İbn Bâcce'nin doğadaki fizik kurallarından hareketle metafizik karakterli bir şey olan nefsi tanımlamasına benzer niteliktedir.⁶⁰²

Hayy b. Yakzan'ın şahsında gerçekleşen insan nefsinin kuvvetlerinin farkına vararak ruhu yetkinleştirmek suretiyle ebediliğe kavuşma fikri, İbn Bâcce'nin *Kitabu'n-Nefs*'te bahsettiği teorinin gerçekliğe bürünmüş şeklidir.⁶⁰³ Hayy b. Yakzan nefsin güçlerini etkin olarak kullanmak suretiyle eylemlerini de bu ölçüde insanileştirerek ruhunu yetkinleştirenlerin ebedi mutluluğu elde edeceklerini bunu beceremeyerek salt cismani hazlara esir olanların ruhları bedenlerini terk edince ya ebedi mutsuzluk gibi kötü bir sonla cezalandırılacak ya da cezalarını çektikten sonra zorunlu varlığı müşahade imkânına kavuşacaklardır. İbn Tufeyl bu neticeye sadece insana has kılınmış tefekkür gücüyle erişilebileceği noktasında İbn Bâcce'yi takip ediyor görünmektedir.⁶⁰⁴

İbn Tufeyl'in kullandığı teorik ilim ve bahs terimleri İbn Bâcce'de Nüzzar için kullanılmıştır. İbn Bâcce bilişsel yetkinlik bakımından daha yüksek bir düzeyden de bahsetmektedir. Dolayısıyla hem İbn Bâcce hem de İbn Tufeyl, nâtıkanın, teorik bilginin ötesinde bir bilgi formu olduğunu kabul etmekle birlikte, onun tanımlanması konusunda farklılaşırlar. İbn Tufeyl'e göre, İbn Bâcce teorik ilim ve fikri araştırma düzeyini geçmeye muvaffak olamamıştır. Bu anlamda İbn Tufeyl, İbn Bâcce'yi, duyulur üstünün doğrudan bilgisinin yol açtığı hazlara sahip olmamakla ve fikri araştırma düzeyinde kalmakla suçlar.⁶⁰⁵

⁶⁰¹İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 135.

⁶⁰²İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, 91; İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 65.

⁶⁰³İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 124.

⁶⁰⁴İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 125; İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 77.

⁶⁰⁵İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 69; Özdemir, *a.g.t.*, 82.

Öte yandan İbn Tufeyl, Fârâbî'nin nefsin bedenden ayrılığı sonrası bir kısım nefislerin yok olmaması meselesinde kafa karışıklığı içinde olduğunu, nefis konusunda, yetkinliğini elde eden, azaba uğrayan ve yok olan şeklindeki tasnifinin çelişkili olduğunu savunur. Fârâbî'nin nefsin ölümsüzlüğünü bizzat nefsin kendisinden kaynaklanan bir durum olarak görmediğini, sonradan elde edilen bir durum olarak ifade ettiğini görüyoruz.⁶⁰⁶

İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mütevahhid*'de dile getirdiği⁶⁰⁷ insani ve behimi/hayvani eylemleri Hayy b. Yakzan'ın diliyle tekrar eder. İbn Tufeyl de behimi eylemleri insanın bedeninin devamı için gerekli görür ancak Zorunlu varlığı müşahade etmede yardımcı olamayacaklarını ifade eder. Bu iki eyleme ek olarak İbn Tufeyl insan nefsinin gök cisimlerine benzerliğinin gerektirdiği bir takım eylemlerden de bahseder. Ancak bu eylemleri, cismanilik barındırdığı, ona yönelenlerin kendi zatlarına ilgi ve eğilimlerinin tam anlamıyla son bulmadığı gibi gerekçelerle eksik bulur.⁶⁰⁸ Bu bakımdan insan eylemlerinin amacının Zorunlu varlığa gücü ölçüsünde benzemek olduğunu savunarak Meşşâî geleneğin genel söylemini devam ettirmektedir.⁶⁰⁹

İbn Tufeyl'in öyküsünde iki önemli karakterden biri olan Absal'ın Hayy b. Yakzan'ın yaşadığı adaya gelmesi hikâyenin kurgusunu başka bir boyuta taşımıştır. Şer'i metinleri zahirine göre değerlendirip ötesinde geçmeyi doğru bulmayan Salaman ve bu metinlerde anlatılanların sembolik olduğunu, ötesinde bir takım anlamlar barındırdığını düşünen Absal öyküde geçen iki önemli karakterdir. İbn Bâcce'nin mütevahhidinin ete kemiğe bürünmüş halini ufak tefek farklılıklarla Absal'a benzetmenin mümkündür. İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mütevahhid*'de yaşadığı toplumun zihinsel evrenine uyum sağlayamayan filozofun o toplumdaki hicretini mazur ve makbul görmesini Absal fiilen gerçekleştirmiş, anlayamadığı literal okumacılardan uzaklaşmış, kendi fikir dünyasını geliştirmek için arızî bir inzivaya çekilmiştir.⁶¹⁰

Fikirleri yüzünden toplumla ters düşen, sadece bedeni istekleri ve geliştirmeyi hedeflediği düşünce kuvveti ile baş başa kalan Mütevahhid/Hayy b. Yakzan/Absal dünyevi hazlar olarak nitelendirebileceğimiz bedenin devamını sağlayan yeme, içme gibi

⁶⁰⁶Bu konudaki değerlendirmeler için bk. İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, Osmanlıca çev.: Babanzade Reşit, haz.: N. Ahmet Özalp, (İstanbul: İnsan Yay., 1985), 38; Sami S. Hawi, "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev.: Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 5, 150.

⁶⁰⁷İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 94.

⁶⁰⁸İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, 130.

⁶⁰⁹İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, 131.

⁶¹⁰İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, 149; İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 138.

istekleri asgari düzeyde tutmaktadırlar. Ellerinde daha fazlasına erişme imkânı olduğu halde nefislerinin isteklerini iradeleri ile sınırlandırmaktadırlar. Bunları yok saymak, bastırmak ya da düşman görmek gibi bir durum söz konusu değildir. Bu riyaziye sonucunda varılan hedef ise hakikatin farklı veçheleri olacaktır.⁶¹¹ İnzivanın yoğunluğu ise Absal'da daha fazladır. Çünkü “Absal tam bir yalnızlık içinde kalmak kararında idi.”⁶¹²

İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan ve Absal'ın arasını uzlaştırırken Absal'ın şeriatın ilkeleri ile ulaştığı makama kendi düşünsel yeteneklerini geliştirmek suretiyle ulaşan Hayy b. Yakzan'ı daha üstün bir yere oturtur.⁶¹³ Hatta Absal'ın müminlerin dinin metinleri zahiri anlamalarından kaynaklı bir takım ameli çelişkilerini gidermek için Hayy b. Yakzan'ın ortaya koyduğu gerçeklere yapıştığını kesin bir dille ifade eder.⁶¹⁴ Akıl yoluyla ulaşılan gerçeklik seviyesinin şeriatın getirdiğini tasdikler nitelikte olduğunu belirtir.⁶¹⁵

İbn Bâcce'nin çözmeye çalıştığı Meşşâî geleneğin de üzerinde durduğu şeriatın anlaşılmasında sembolik anlamların kullanılması farklı anlama türlerine farklı şekillerde hitap edilmesine vurgu yapılmasını İbn Tufeyl de devam ettirmiştir. Hayy b. Yakzan bütün insanları üstün yaradılışlı, ince kavrayışlı ve kalp gözü açık olarak görmenin yanılığa neden olacağını belirtmiştir.⁶¹⁶

Mütevahhidin topluma doğrudan müdahalesini mantıklı bulmayan İbn Bâcce onu toplumdan uzaklaştırıp yeteneklerini geliştirdikten sonra tekrar topluma döndürmüş ama yaşadığı süreçle ilgili topluma bir açıklama yapmamış, onları bu serüvene davet etme gibi bir işe kalkışmamıştır. Bunun yerine farklı düşünen, erdemli bir hayat yaşayan filozofun toplumda bulunmasının ve yaygın kültüre uymayışının bir tepki uyandıracaklarını öne çıkarmaya çalışmıştır. İbn Tufeyl de filozofun/mütevahhidin topluma doğrudan müdahalesinin anlaşılammakla sonuçlanacağını örneklemiştir. Hayy b. Yakzan'ı

⁶¹¹İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, 149.

⁶¹²İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, 150.

⁶¹³Son dönem Osmanlı düşünürlerinden Ali Suavî, Hayy'ın böyle bir inanca ulaşmasını “tabîî din” (diyanet-i tabî'îye)'in keşfi olarak adlandırır. Bk., İsmail Erdoğan, “Ali Suavî'nin “Salaman Ve Absal” Hikâyeleri İle İlgili Yazısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, (February 2013), 6:2, 1444; Batıdaki düşünürlere “Doğal İnsan” fikrini aşıl原因 İbn Tufeyl aynı zamanda Leibniz'in de övgüsünü kazanarak natüralist ve ampirik yaklaşımların doğmasına etki etmiştir. Enver Demirpolat, “İslam Felsefesinin Batı Düşüncesine Etkisi”, *İslam Felsefesi* içinde, 501.

⁶¹⁴İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 153.

⁶¹⁵İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 154.

⁶¹⁶İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 154; İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 33.

bildiklerini anlatmak üzere tekrar topluma göndermiştir.⁶¹⁷ Ancak netice İbn Bâcce'yi haklı çıkarmıştır. Toplumun zeka ve kavrayış yönünden en seçkin zümresi bile felsefi gerçekleri kabullenmekte isteksiz olmuş hatta bazıları bunlar ifade edildiği için öfkelenmiştir.⁶¹⁸ Hayy b. Yakzan da son tahlilde insanların kavrama derecelerinin farklı olduğunu kabul etmek zorunda kalıp felsefi meselelerin ehil olmayanlara açılmamasını tasdiklercesine sevgili arkadaşı Absal ile adaya geri dönmüştür.⁶¹⁹ Bu bakımdan İbn Bâcce'nin yaklaşımının çatışmadan uzak duran bir *sivil itaatsizlik* olduğunu İbn Tufeyl'in ise bunu vurgulamak istercesine *başarısız bir siyasi deneyimi* öykülendiğini söyleyebiliriz.

Son tahlilde İbn Bâcce'nin teorik alt yapısını hazırladığı İbn Tufeyl'in öykülendiği şahıs akli ve ahlaki erdemlerle donanmış başkasını kendi yaşam tarzına uydurmaya çalışmak yerine kendi nefsanî güçlerine odaklanmış günümüz insanına rol model olabilecek özgün bir aydın projesidir.

⁶¹⁷İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 155.

⁶¹⁸İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 156.

⁶¹⁹İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 158.

SONUÇ

Tarihte “Endülüs Mucizesi” olarak bilinen aydınlanma faaliyeti bir toplumda felsefe ve bilime verilen değerin o toplumun geleceğini nasıl belirlediğini göstermesi açısından önemli bir semboldür. Yarımadanın fethi ile beraber bölgeye yerleşen Müslümanlar yepyeni bir medeniyet inşa ettiler. Felsefi ve bilimsel gelişmeler zamanla dünyaca ünlü olacak şehirlerin imarından tutun da birkaç yüzyıl sonra dünyanın kaderini değiştirecek olan Rönesans’ın oluşumuna kadar pek çok sonucu ortaya çıkarmıştır.

İslam kültürünün etkisini Batı’ya taşıyan Avrupalı Müslümanlar, bu medeniyete oldukça özgün katkılar yaptılar. Dünya tarihine katkıları ise İslam düşüncesinde Meşşâî Gelenek olarak ifade edebileceğimiz akılcı damarı, İbn Bâcce üzerinden yeniden canlandırmaları olmuştur. Bireysel bir aydınlanmayı öngören bu damar, Batı felsefesinin ana temasını oluşturan bireysellikten oldukça farklılık arz etmektedir. Özellikle nebevi bilgiye özel bir önem vermiş mahremiyetini muhafaza etmiştir, irfani/gnostik bilgiyi kabul edip önemini vurgulaması bize göre aşırı/katı rasyonalizmi esneten bir tavidir. İnsandan Tanrı’ya yükselen bu faaliyet sudur teorisinde olduğu gibi yukarıdan aşağıya doğru değil de Faal Akılla her aşamasının test edildiği bir bireysel/özel yükseliştir.

Bu süreçte insan kendi potansiyelini kullanarak elde ettiği bilgileri tasnif etmelidir. İbn Bâcce insanın bilgi objelerini tikel/heyûlanî tümel/ruhanî suretler olarak ayırmakta ve esas öğrenilmesi gerekenin tümelin bilgisi olduğunu ve bunun da teorik yetkinlik anlamına geldiğini belirtmiştir. Teorik yetkinliğini elde edebilmiş insan haliyle diğer insanlarla bir takım çatışmalar yaşayabilir. Olası kırılmalarda bilge insanın tavrı ise tartışmalıdır. İbn Bâcce bu durumda insanın kendi içine bir uzleti tavsiye ederek kendini yetkinleştirmeye devam etmesini netice itibarı ile bu tavrın dışarıda olumlu izdüşümleri olacağını söylemiştir. Bu kişisel tavır aslında toplum ve idare üzerinde oldukça rahatsız edici mesajlar veren bir tür sivil itaatsizliktir.

Peygamberin Hira mağarasında toplumdan uzaklaşarak derin düşüncelere dalması ve neticesinde peygamberlik görevinin verilmesinden sonra bir daha asla mağaraya geri dönmeyerek ömrünün sonuna kadar toplum içinde yaşamış olması bu konuda verilebilecek temel referanstır. Kendi yetkinliğini sağlayan insanın toplum içinde kalarak onu mayalandırması toplumun iyiye ve güzele evrilmesine vesile olacaktır.

Toplumdan uzaklaşma/uzlet dediğimiz durumda ise insani ilişkilerin zayıflatılarak toplumdan kopmanın neticesinde insanın davranışlarının kabalaşarak

toplumsal varlık olarak tarif edilen insanın *toplumsal* vasfını yitirmesine sebebiyet vermektedir. Oysa toplum içinde insani ilişkiler çerçevesinde kalınarak bireysel yetkinleşme teorik olarak sağlanırsa davranışlar da o nispette erdemli olacaktır ve toplumun değişim ve dönüşümü noktasında rol model olunacaktır. İtizali hedef edinenin davranışları giderek kabalaşmak suretiyle insani olmaktan uzaklaşmaya başlayacağından toplum da çatışma ve kampaşmalara sahne olarak iç karışıklıklar, savaş gibi istenmeyen durumların ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir.

Çok güncel bir mesele olduğu için özel olarak işlediğimiz sufi tavır ve bilgi edinme süreçlerinin tutarlılığı gözden geçirilmelidir. Yukarıda saydığımız olumsuz durumların başlangıç sebeplerinden birisinin de bu yanlış yaklaşımlar olduğunu düşünerek yeniden ele alınmasının bir zorunluluk olduğunu belirtmek istiyorum. İbn Bâcce'nin sufileri eleştirisindeki önemli noktalardan birisi de onların insanın ontolojik yapısını anlamamış olmalarıdır. İnsan akıl, nefis ve bedenden oluşmaktadır. Sufiler bu üçlemde akli devre dışı bırakmaktadır. Dolayısıyla insanın nefis ve beden arasında bir tercih yapması istenmektedir. İnsanın akli ve iradesi göz ardı edilerek bedeninin arzularıyla savaşıp yenmesi gerektiği fikrine kapılmışlardır. Oysa İbn Bâcce bu arzuların insanın ilahi yönünün gelişimi için gerekli olduğunu onları bastırmak yerine itidal yoluyla kontrol altına alınarak aklın emrine verilmek suretiyle insan bir bütün olarak değerlendirilip Fârâbî'nin *Siyasetü'l Medeniyye*'de açıkça belirttiği gibi bütün parçaların birlikte çalışarak en yüce mutluluğu elde etmeye uğraşması gerektiğini savunmuştur. Bedeni için gerekli bir takım isteklere düşmanca bakmak ya da bedeninin telefine ya da insanın içinden asla çıkamayacağı, fırsat bulunca gayrı meşru ve sapkın bir şekilde patlak verecek olan ruhsal çelişki ve bunalımlara sebebiyet verecektir. Tamamen serbest bırakılması gerektiğine dair görüş ise insanın hazlarının esiri olan bir hayvan misali daha kötüsü düşünme gücünün yardımıyla tasarlayarak yaptığı hatalar nedeniyle hayvanlardan daha aşağılık bir mertebeye düşmesine sebep olacağını kabul etmektedir.

İbn Bâcce insanın ontik yapısını iyi bir şekilde tahlil ettikten sonra onun varlık hiyerarşisi içinde düşünce ve eylemlerinin niteliğine göre daha yukarı veya aşağı bir seviyeye inebileceğine dair görüşü oldukça özgündür. İslam düşüncesinin amacı insanın doğuştan getirdiği bütün duygularını/potansiyelini birbiri ile bağdaştırarak kamil insan olarak tarif edebileceğimiz noktaya ulaştırmak ve bu yetkinliği önce aile sonra toplum ve en son olarak da bütün dünyada hâkim kılmaktır. Bu serencamı bireyde ve ailede tedbir ile toplumda siyaset, devlette adalet, dünyada sulh ile kurgulamıştır. Görülüyor ki İbn

Bâcce sırasıyla dünyada savaş/kargaşa, toplumda zulüm, ailede ve bireyde cehalet olarak beliren bozulmuş yapıyı düzeltmeyi amaç edinmektedir. Bunun için de elinde insan ve potansiyelinden başka bir şey yoktur. Sunulan bu reçete her çağda uygulanabilir olup tek tek bireylerin toplum ve devlet ile sorunlarını gidermede idarenin emri altında olanları yetiştirip vatandaş haline getirmesinde başvurabileceği sistematik bir eğitim planıdır.

Platon'un mağara benzetmesinden yola çıkacak olursak İbn Bâcce'de, Platon'da olduğu gibi filozofun toplumu dönüştürme görevi bulunmamaktadır. Fârâbî, Reisu'l Evvel'in şahsında bu görevin olması gerektiğini düşünmektedir. İbn Bâcce topluma doğrudan müdahaleyi pek mantıklı bulmamaktadır. Sokratik yöntem gereği bir at gibi görülen toplumu siyaset aracılığı ile yola getirmeye uğraşmak hem seyise hem ata zor geleceğinden at sineği gibi küçük ısırlıklarla yönlendirmek yıllarını zindanda geçiren bir filozof için daha tercih edilebilir görünmektedir. Suça ortaklık etmeyip var olan yanlışlara evet demediğimiz gibi iş son haddine geldiğinde ise hicret etmeyi önermektedir. Ancak bu göç toplumsal değişimin temel kodlarını etkileyecek bir şekilde olmalıdır. Filozof yapacaklarını yaptıktan sonra toplumdan uzaklaşmalı bu ayrılış yanlış fikirleri gözden geçirmek anlamında bir ders niteliğinde olmalıdır.

İbn Bâcce insan nefsinden başlayan tedbir anlayışı ile bizlere bunun nasıl yapılacağına bir örneğini sunmaktadır. Modern dünyanın insanı kısıp aldığı pek çok dayatmasına karşın yapılabilecek ilk şey; sağlam karakterli ve erdemli bireyler inşa etmek olacaktır. Bu şekilde inşa edilemeyen bireyler kalabalığın tahakkümünü kabul edecek, doğru ya da yanlış olmasına bakmaksızın onlara itaat edecektir. Kendi yeteneklerinin farkına varan birey dinî ve sosyal alanda edilgen bir nesne konumunda olmayacaktır. Çoğunluğun dayatmasını reddedip kendi özgür düşüncesini ortaya koymakta istekli olacaktır. Onun bu düşünce ve iradeye dayalı tutumu toplumun değişim ve dönüşümünün de mayası olup erdemli bir toplumun oluşmasına katkı sağlayacaktır. Bireyini inşa edebilmiş toplumun bilimsel ve felsefi ilerlemesi kaçınılmazdır çünkü eleştirel düşünce ve aklı çıkarımlar talep eden bireylerin oranı arttıkça geri kalmış toplumlarda ilerlemenin önüne engel olarak çıkan liyakatsizlik, yolsuzluk, adam kayırma gibi olumsuz davranışlar yer bulamayarak toplumsal kültürü oluşturacaklardır. Neticede bu toplumsal kültürle yoğrulmuş devlette erdemli olacak ya da olmak zorunda kalacak bu da dünyanın diğer toplumsal yapılarının örnek almasıyla evrensel bir hal alacaktır.

İbn Bâcce'nin epistemik yetkinliğin pratiğe aktarılmasına dayanan teorisi ütopya düzeyinde kalmayan, oldukça gerçekçi, birey temelli bir sosyal diriliş önerisidir.

Felsefeyi Anadolu’da yeniden yurtlandırmak açısından bu çalışma okuyucuya erdemsiz toplumu erdemli topluma dönüştürme noktasında kendi özüne dönerek kendinde gizli hakikati ortaya çıkarıp işlevsel hale getirme noktasında yeni bir çözüm önerisi sunmaktadır. İslam ahlak anlayışı içinde toplumu anarşizme düşmeden dönüştürüp erdemli toplum yapmanın, bireyin öz hakikatini ortaya çıkarmasıyla mümkün olacağını öngören bir “yapıçözüm” önerisidir.

Geleceğimizin teminatı olan çocuklarımızın eğitimi de bu manada çağın gereklerine uygun bir bakış açısıyla güncellenmelidir. Dil, düşünce, mantık kurgusu çerçevesinde felsefe eğitimi erken yaşlarda pedagojik bir şekilde müfredata dâhil edilmelidir. Bu sağladığında toplumun felsefe ile edindiği akli bilgi ve erdemli bir yaşantı ile sağlanacak irfani bilgi olarak ifade edebileceğimiz bir kalbi bakış açısı ile dinin temel kaynaklarına, hurafe ve uydurmalardan uzak bir tarzda erişme imkânına sahip olmasının mümkün olup olmadığı tartışmaya açılacaktır.

Birey, aile ve toplum ilişkisinde içinde yaşadığımız şehirlerin inşası da insan bilincinin oluşturulmasında son derece önemlidir. Yaşam alanlarında yapılmasına karar verilen en ufak bir değişiklikte bile bireyin yalnızlaşmasına neden olabilecek, onu toplumdan soyutlayacak yapılardan uzak durulmalıdır. Yalnızca güvenlik, barınma ve maddiyat merkezli tesis edilen yaşam alanları yerine bireyin sanatsal ve felsefî olarak kendini ifade edebileceği ortamlar düşünce dünyamızın gelişip serpilmesine yardımcı olacaktır.

İslam düşüncesinde özellikle İbn Bâcce’de toplumsal sorunlara önleyici tedbir almak önceliktir. Sorun ortaya çıktığında beraberinde bir mağdur, bir de suçlu çıkarmaktadır. Bu durumda verilecek ceza ne derece acımasız olursa olsun mağdurun sıkıntısını telafi etmeyebilecektir. Ancak soruna gidilen yollar ıslah edilirse önleyici tedbirler yoluyla mağdur diye bir şey ortaya çıkmayacaktır. Erdemsiz toplumlarda sorun ortaya çıktıktan sonra çözüme gidildiği için hâkim ve hekim/doktor önemlidir.

Öte yandan jeopolitik konum olarak Endülüs ile Türkiye arasında şaşırtıcı bir benzerlik bulunmaktadır. Güneyinde itaat kültürü ile kuzeyindeki sınırsız özgürlük alanı arasında her ikisinden uzak daha insani anlayış ile kendi kültürünü oluşturabilmeyi başaramış Endülüs; Avrupa ile Doğu milletleri arasında bir köprü vazifesi gören Türkiye ile benzer nitelikler taşımaktadır. Burada benzememesini istediğimiz durum bir gerçeği yüzümüze vurmaktadır. Çünkü bu muhteşem medeniyeti yıkan ne güneyindeki akrabaları ne de kuzeyindeki İsevî gelenek olmuştur. Bu yıkımın sorumlusu tamamen

kendi içlerinde yetişen ve tarihsici bir yöntemle belirli bir zamanda bir soruna çözüm için üretilen yerel fetvaları evrensel diye sunarak tabulaştıran, akli işlevsiz göstermeye çalışan hukukçular ve tekfir dilini kullanan kelamcılardır.

Felsefe de tasavvuf da insanda bir varlık bilinci oluşturmaya çalışmaktadır. Bu bilinç çerçevesinde ona nasıl davranması gerektiği öğretilmek suretiyle aynı zamanda bir ahlak kurgusu da bulunmaktadır. Her ikisi de bunu gerçekleştirdiği surette tanımlarının altını doldurmaktadır. Bu açıdan felsefe gerek kullandığı yöntem gerek kavramları nedeniyle yerel ölçekte belirli bir çevrede kalma ihtimalinden uzak evrenselleşmeye daha elverişli bir karakterdedir. Tüm insanlığın kullanımına ve katkısına da uygundur. Aynı kaynaklardan ilham alan aynı düşünme yöntemini kullanan fikirler belli bir çevreye has olarak kaldığı zaman tasavvuf bu sayılanlar evrenselleştiği ölçüde felsefe niteliği uygun düşmektedir. İçinde yetiştiğimiz geleneği daha iyi anlamak, anlamlandırmak ve ona evrensel bir nitelik kazandırmak istiyorsak bunu zaman ve gelenek üstü bir yaklaşımla başarabiliriz. Yoksa yerelde sıkışıp kendi kendini tekrar etme yanlısına düşeriz. Hızla değişen dünyaya ayak uyduramadığımız gibi zamanla güncelleyemediğimiz geleneğimizi de tüketme tehlikesine düşeriz.

Ahlaksızlık ve taşkınlıkta zirve yapmış yoğun bir ahlâki çöküntü içinde olan, işin en acısı bunun farkında olmayan ve bunu normal sayan bir toplumda yaşamak zorunda kalan teorik, pratik veya irfani bir aydınlanma ile kendini gerçekleştirmiş bir aydının çeşitli çatışmalar yaşadığı ortadadır. Bu olumsuz durumdan çıkış yolunun politikanın çelişkiyi normal gören girdabında kaybolma ya da kitlenin tahakkümünün esiri olmaktan başka seçeneği olmadığını düşünenlere verilecek bir cevap niteliğinde *onuncu köyü* giderek kalabalıklaştırmak temelde apolitik görünen bir tavrı sivil itaatsizlik kodlarıyla sıradışı bir politik tavır anlamına getirmektedir.

Burada tanımlanan aydın portresini "*erdemli bir hayat hevesi ile tutarlı yaşamaya çalışan ve bu yüzden de yanlışa evet demeyen herkes*" olarak genelleştirebiliriz. Bu eserde süzülen menba İbn Bâcce olsa da aynı zamanda Nurettin Topçu gibi isyan ahlakını aksiyon felsefesiyle Türkiye'ye tanıtan âlimlerdir.

Bu kaygıları bertaraf etme düşüncesiyle hazırladığımız çalışmayı bir çözüm önerisi olarak sunduk. Bin yıllardır yurt edindiğimiz coğrafyada yeni bir felsefi uyanışın ise ancak akılcı, çoğulcu, bilimsel ve toplum tarafından kabul edilebilir bir nitelikte olmasından yanayız. Son tahlilde tüm dünyanın yaşadığı buhranın aşılmasının Türkiye merkezli bir Türk aydınlanması ile olması en büyük hayalimizdir.



KAYNAKÇA

- A. Moody, Erwin. *Galileo and Avempace*. Journal of the History of Ideas. 1952.
- Abbadî, Abdullah b. Hasan. *İbn Bâcce*. Mecelletu Camiatu Melik Suud içinde, sy. 7. Riyad:1995.
- Abbes, Makram. *Gouvernement de soi et gouvernement de sautreschez Avempace*. Studia Islamica. Paris: Maisonneuve&Larose, 2005.
- Abdulcelil, Abdulaziz b. *Ma'lemetu'l Mağribiyye Mulhak*, Rabat: 2008.
- Afifi, Zeynep. *İbn Bâcce ve Ârâuhu'l Felsefiyyeti*. Kahire: Mektebi Sekafe Ed-Diniyye, 2009.
- Akyol, Aygün. *İbn Haldun'da Kültür ve Medeniyet Tasavvuru*, Ankara: Elis Yay. 2019.
- _____. *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Ankara: Araştırma Yay. 2017.
- _____. *İslam Ahlak Felsefesi Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme*. Kutatgu Bilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Ahlak Felsefesi/Etik Özel Sayısı, sy. 36, Aralık 2017.
- _____. "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma". Bilime Adanmış Ömür Nasiruddin Tusi. ed.: Aykut Kar. Anar Gafarov. İstanbul: Gece Kitaplığı Yay. 2017.
- _____. "Ebu Bekir Razi ve Felsefi Düşünce Sistemi". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 2019. 30: 1.
- _____. "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9:18. 2010/2.
- _____. "İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi Değerler Özel Sayısı*. 2013. Yıl:9. Sayı: 36.
- _____. "Jabir Ibn Hayyan's Classification Of Science And Its Place In Islamic Epistemology". *Marife Dergisi*. 18: 1. Haziran 2018.
- _____. *Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim -Tedbiru'l-Mütevahhid Merkezli Bir İnceleme-*. Tedbiru'l-Mütevahhid içinde, Ankara: Elis Yay., 2017.
- _____. İclal Arslan. "Câbir b. Hayyân –Felsefe ve Bilimin Teşekkülü". *İslam Felsefesi El Kitabı içinde*. Ankara: Grafiker Yay. 2017.
- Akyol, Elif. *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Kindî Merkezli Bir İnceleme*. Ankara: Araştırma Yay. 2015.
- Alevi, Cemaleddin. *Resaili Felsefiyyeti Ebi Bekr b.Bacce*. Beyrut:1983.
- Ammar, Atiye Fevzi. *el-Marifetu ve's Siyasetu inde İbn Bâcce*. Bingazi:2000.
- Aristoteles. *Hayvanların Hareketleri Üzerine*. Çev: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yay., 2011.
- _____. *Metafizik*. Çev: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinha Yay., 2015.
- _____. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yay. 2007.
- _____. *Politika*. Çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1975.
- _____. *Ruh Üzerine*. Çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yay.2014.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilgi Üniv. Yay., 2014.
- Atay, Hüseyin. *Nefis*. A.Ü.İ.F. Dergisi. sy. 37, 1997.
- Aydın, Yaşar. *Bir İbn Bâcce Bibliyografisi*. Uludağ İlahiyat Dergisi. Sy. 4. 1992.
- _____. *İbn Bâcce*. DİA. 19.
- _____. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: MÜİF. Yay., 1997.
- Bayraktar, Mehmet. *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyat Yay., 2001.

- _____. *İslam Felsefesine Giriş*. TDV. Yay. Ankara: 1999.
- Bedevî, Abdurrahman. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*. Terc: Muharrem Tan. İstanbul: 2012.
- _____. *Resailu Cedidetun li İbn Bâcce*. Mısır: Ed-Dirasetul İslamiyyetu. 1970.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *Bazı İslam Filozoflarında Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımlar*. Marife. 2008:1.
- Belalem, Abdulkadir. *Cedeliyetül İnsani Ve's Siyaseti ve't Tarihi fi'l Felsefeti İbn Bâcce*. Ürdün: 2013.
- Cabir, b. Hayyân. *Tanımlar Kitabı*. Met. ve Çev: Aygün Akyol. İclal Arslan. ed.: Mevlüt Uyanık. Ankara: Elis Yay., 2015.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Nahnü ve't-türâs: Kıra'e mu'âşıra fi türâsine'l-felsefi*. Beyrut: Dârülbeyzâ, 1982. Türkçesi. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. trc. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 2000.
- Cheikho, Luis. *Risale Fi'l Fark Beyne'r Ruh Ve'n Nefs*. Beyrut: 1911. Çev: İbrahim Halil Üçer. *Nefs ve Ruh Arasındaki Fark Hakkında*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. sy. 36, 2009.
- Cihan, Ahmet Kamil. *İbn Sina'nın eş-Şifa Adlı Eseri*. Erciyes Ü. Sos. Bil. Ens. Dergisi, sy. 7. 1996.
- Corbin, Henry. *İbn Bajjah (Avempace) of Saragossa*. History of Islamic Philosophy, London:1993. Türkçesi. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev: Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yay., 2017.
- Cuma, Muhammed Lutfi. *Târîhu felasifeti'l-İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Magrib*. y.y. el Mektebetü'l-İlmiyye. t.y.
- Çuhadar, Cengiz. "Mağrib/Endülüs'te Felsefe-I". *İslam Felsefesi* içinde. ed. İsmail Erdoğan. Enver Demirpolat. İstanbul: Lisans Yay. 2018.
- Demirpolat, Enver. "İslam Felsefesinin Batı Düşüncesine Etkisi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. sy 9. 2003.
- Dunlop, D.M. *Philosophical Predecessor and Contemporaries of İbn Bâcce*. The Islamic Quarterly, Londra:1995. Çev: Bayram Tamtürk. *İbn Bâcce'nin Felsefi Öncüleri ve Çağdaşları*. sy. 45. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018.
- Ebu Bekir, er-Râzî. "Kitabu'l-İlmi'l-İlâhi'den Alıntılar". *Felsefi Risaleler* içinde, met. Ve Çev: Mahmut Kaya. TYEKB. Yay. İstanbul: 2016.
- Erdoğan, İsmail. "Şeyh Safiyuddin Erdebîli'ye Göre Ruh Beden İlişkisinde Hayvanî Ruhun Yeri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sy. 15. 2010.
- _____. "Platon'un İdelerine Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf Ve Değerlendirmeler". *Bilimname*. 4: 33-47.
- _____. "İslam Düşüncesinde "Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm" Fikri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. yıl: 7. 17: 2006.
- _____. "İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi". *Dini Araştırmalar*. 23: 2005.
- _____. "Ali Suavî'nin "Salaman Ve Absal" Hikâyeleri İle İlgili Yazısı Üzerine Bir Değerlendirme". *The Journal of Academic Social Science Studies*. (February 2013). 6:2.
- _____. "İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi The Effect of Batalyawsi On the Opinion of İbn Rushd". Sivas: 2009. 1.
- Fahri, Macid. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev: Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

- _____. *Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr. 2. Baskı, 1991.
- _____. *Tarihü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. trc. Kemal Yazıcı. Beyrut: American University in Cairo, 1974.
- Fahuri, Hanna el-Halil el-Cerri. *İbn Bâcce*. Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye. III. Baskı. Beyrut: 1993.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadiul Mevcudat*. çev. M. S. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2012.
- _____. *Es-Siyasetü'l Medeniyye*. Çev. Mehmet S. Aydın. Abdulkadir Şener. M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2017.
- _____. *Fusulu'l Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir: D.E.Ü. Yay. 1987.
- _____. *İhsau'l Ulum İlimlerin Sayımı*. Çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Meb. Yay. 1990.
- _____. *İhsau'l Ulum İlimlerin Sayımı*. Telif ve Tercüme; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. *İlimlerin Sayımı*. Ankara: Elis Yay., 2017.
- _____. *Mabâdi Arâ Ehl El-Medine el-Fazıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yay., 2004.
- _____. *Mutluluğun Kazanılması*. Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yay., 1999.
- _____. *Tenbih Ala Sebili's Saade*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yay., 2017.
- Favi, Ahmet. *İbn Bacce ve Felsefetu*. Kahire: Havliyatü Külliyyeti Daru'l Ulum, 1988.
- Fernini, İlias. *İbn Bâjjah*. A Bibliography of Scholars in Medieval İslam. Abudabi:1998.
- Ferruh, Ömer. *İbn Bâcce ve'l-felsefeti'l-Magribiyye el-Fikrül-Arabi: fi menheci'l bekalorya el-Lübnaniyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1966.
- Feth, İbni Hakan. *Kalâ'idu'l-ikyân*. nşr. Hasan Yusuf, Amman:1989.
- Feyyumi, İbrahim. *İbn Bâcce ve Felsefetu'l İğtirab*. Beyrut: Dirasetu'l Arabiyyeti ve'l İslamiyyeti, 1988.
- _____. *İbn Bacce*. Mecellet'ul Ezher. sy. 5. Kahire:1982.
- _____. *İbn Bacce*. Mecelletü'l Ezher. sy. 1. Kahire:1982.
- Forcada, Miquel. *İbn Bacce on Tasawwur and Tasdiq*. Arabic Science and Philosophy. Cambridge: 2014.
- _____. *İbn Bajja on Medicine and Medical Experience*. Arabic Science and Philosophy. Cambridge Yay: 2011.
- Ganim, Abdullah Abdülganî. *er-Ruvvadü'l-müslimun*. İskenderiye: el-Mektebü'l-Câmii El-Hadis, 1990.
- Gazzalî. *El-Munkızu min ed-Dalâl*. Terc. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yay: 2012.
- Goodman, L. E. *Ibn Bajjah*. History of Islamic Philosophy. ed. S. Hüseyin Nasr. O. Leaman. London: 1996.
- _____. *İbn Bâcce*. İslâm Felsefesi Tarihi içinde. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılımkitap Yay., 2011.
- Harvey, Steven. *İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı*. çev. Selahattin Ayaz. İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi içinde. Ed. Charles E. Butterworth. İstanbul: Pınar Yay., 1999.
- Hernandez, Miquel Cruz. *İslamic Thought in the Iberian Peninsula*. The Legacy Of Muslim Spain. ed. E.J. Brill, Leiden. Newyork: 1992.
- İbn Bâcce. *Fi'l Mütiharrik*. Resailun Cedidetun li İbn Bâcce içinde. Ed. Abdurrahman Bedevi. Mısır: Eddirasetu'l İslamiyyeti, 1970.
- _____. *Fil Fahs an Guvveti Nuzüüyyeti*. Mısır: Eddirasetu'l İslamiyyeti, Resailun Cedidetun li İbn Bâcce içinde. Ed. Abdurrahman Bedevi. Mısır: Eddirasetu'l İslamiyyeti, 1970.

- _____. *Kitabu'l Hayevan*. Tahk. Cevad el-İmaretî. Beyrut: Darul Beyza, 2002.
- _____. *Kitâbu'n-Nefs*. thk., Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sumî. Beyrut: Dâru Sâdr, 1992.
- _____. *Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, 1991.
- _____. *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*. Ed. Macit Fahri. Resailu İbn Bâcce el İlahiye içinde, Beyrut:1991.
- _____. *Risaletü'l Veda*. İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde. Çev: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2003.
- _____. *Tealiku İbn Bâcce Ala Mantıkı'l Fârâbî*. Thk. Macid Fahri, Beyrut:1994.
- _____. *Tedbiru'l-Mütevahhid*. Tarık Ma'an Ziyâde. Kitâbü Tedbîru'l Mütevahhid. Beyrut: 1978. Türkçesi: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. İslam Felsefesinde "Bireysel Yönetim" ve "Bireysel Ahlak Tasavvuru, Tedbirul Mütevahhit Bireysel Yönetim Okumaları, Ankara: Elis Yay., 2017.
- _____. *Telhis Kitab el-Hayevan li İbn Bacce el-Endelüsi*. Ed. M. Saghir, Masumi. Mecelle Mecma el-İlmi el-Hindi içinde. Aligark:1979.
- İbn Kayyim, el-Cevzî. *Et-Tıbbu'r-Rûhânî, Ruhun Sağaltımı*. Çev: Mevlüt Uyanık. Aygün Akyol. Sema Bolat. Ankara: Elis Yay. 2019.
- İbn Rüşd. *Kitabu'n-Nefs Li Ebi Velid İbn Rüşd*. Nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani. Felsefetü'l İslamiyyeti içinde. Ed. Fuat Sezgin. Frankfurt:1999.
- İbn Sîna. *Ahvâlu'n Nefs*. Çev. İsmail Hanoğlu. Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri. Ankara: Elis Yay. 2019.
- _____. "Aile Siyasetine Dair Risale/er-Risâle fi's-Siyaseti'l-Menziliyye". Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi. Proje Yürütücüsü: Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., 1992.
- _____. *Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2014.
- _____. *İşaretler ve Tembihler*. Çev: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yay. 2005.
- _____. *Kitabu'l-Hudud/Tanımlar Kitabı*. Met. Ve Çev: Aygün Akyol. İclal Arslan. ed.: Mevlüt Uyanık. Ankara: Elis Yay., 2013.
- İbn Tufeyl. *Hayy b. Yakzan*. Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid. İstanbul: Etkileşim Yay., 2006.
- İbnü'l-İmam. *Mülhak*. nşr. Macid Fahri. Resa'ilü İbn Bacce el-ilahiyye içinde. Beyrut: 1991.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arap*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990.
- İhvân-ı Safâ. *Felsefî Risaleler*. Çev. Burhan Sönmez. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- İnan, Muhammed Abdullah. *İbn Bâcce*. Asr'ul Murabitin ve'l Muvahhidin Fi'l Mağrib ve'l Endülüs. Kahire:1964.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- _____. *İlk Felsefe Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya. Kindî Felsefî Risaleler içinde, İstanbul: Klasik Yay, 2013.
- _____. *Nefs Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya. Kindî Felsefî Risaleler içinde. İstanbul: Klasik Yay, 2014.
- Köroğlu, Burhan. *İbn Bâcce*. Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni içinde. ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2015.
- _____. *İbn Bacce'nin Akli Varlığa Dair Delillerinin Tahlili*. Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, sy. 16, Ekim: 2009.
- Kur'an-ı Kerim.
- Kutluer, İlhan. *İlmu'n-Nefs*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C.22. İstanbul:

- Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- _____. Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu. Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu. Ekim: 2008.
- Leaman, Oliever. *İbn Bajjah*. The Biographical Encyclopedia of İslamic Philosophy. London: 2015.
- Leiden, E. J. Brill. *İbn Badjdja*. The Encyclopedia Of İslam. Vol III. 1971.
- Letting, Poul. *İbn Bağğa as a Commentator of a Aristotle*. Perspectives Arabes et Medievales sur La Tradition Scientifique et Philosophique Grecque, Paris: 1997.
- Ma'sûmî, Muhammed Saghîr Hasan. *Kitabu'n-Nefs*. Dımaşk: 1379/1960. İngilizcesi. *İbn Bajjah's Psikology*. 1961.
- _____. *Journal of Asiatic Society of Pakistan*. 1957. Fransızcası. Druart, Bulletin de Philosophie Médiévale. Leuven: 1981.
- _____. *Journal of Asiatic Society of Pakistan*. V. Dacca: 1960. Fransızcası. T. Druart, Bulletin de Philosophie Médiévale. XXII. Leuven: 1980.
- _____. *Avempace The Great Philosopher of Andalus*. İslamic Culture. Haydarabat: 1962.
- _____. *İbn Bajjah on Prophecy*. Haydarabat: Sind University Research Journal, 1961. Çev. Bayram Tamtürk. *İbn Bâcce'de Nübüvvet*. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. sy.13, 2018.
- Makkarî. *Nefh'ut-Tib*. thk Dr. Hasan Abbas. Darus-Sadr, Beyrut:1978.
- Misbahi,, Muhammed. *Musiati İlamî'l Ulemai ve'l Udebai Arabi'l Müslimin*. Beyrut: 2005.
- MLF. *İbn Bâcce*. Beyrut. Ty.
- Nyill, A.R.. *Hispano-Arabic Poetry and its Relations With The Old Prouvencal Troubadours*. Baltimore: 1946.
- Özalp, Hasan. *İslam Felsefesinin Batiya Yansımaları. Arapçadan Latinceye*. İslam Felsefesi Tarihi İçinde. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Özdemir, İlyas. *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi: 2015.
- Özdemir, Mehmet. II. *Hakem*. Dia. c. 15: 174.
- Palacios, Asin. *La Carta de Adios de Avempace*, Madrid: 1943. Mâcid Fahrî. *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde, Beyrut: 1968. Türkçesi; Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul: Klasik Yay., 2003.
- Pines, Sholomo. *İbn Bajja*. DSB. c.1. Newyork: 1981.
- Platon. *Devlet*. Çev. A. Göke. Bozkurt. İstanbul: Avrupa Yakası Yay. 2013.
- Plotinus. *Üsûlücyâ*. Çev. Cahid Şenel, Esûlücyâ ve Yeni Platoncu Felsefe içinde. Ankara: Tüba Yay..2017.
- _____. *Enneadlar-Seçmeler*. çev.: Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi. 1996.
- Reyyan, Muhammed Ali Ebû. *Tarihü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. İskenderiye: Dârü'l Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1986.
- Rosenthal, E. I. J.. *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja*. Islamic Culture, No. 25, Hyderabad-Deccan: 1951.
- _____. *İbn Bâcce'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri*. Derleme: İslâm'da Siyaset Düşüncesi içinde, çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul:1995.
- Sadek, Viladimir. *İbn Bajja*. Dictionary Of Oriental Literatures. Ed. Jiri Becka, Londra: 1991.
- Salihi, Muhammed İsa. *Mu'cemu'l Şamil Li Turasi'l Arabiyyi'l Matbua*. Kahire: 1992.
- Sami, S. Hawi. *İbn Tüfeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi*. çev.: Atilla Arkan. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2002: 5.

- Scott, Julie, Paul Starkey. *İbn Bajja*. Encyclopedia of Arabico, Londra:1998.
- Shams, C. İnati, *İbn Bajja*. Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol 4. Ed. Edward Craig,. London: 1998.
- Şemlî, Müncî. *Ebu Bekr b. İbn Bâcce ve Nüzûatıhi-l Felsefeti min Hilali Tedbiru 'l Mütevahhid*. Tunus: Havliyatı Camiatı Tunusıyyeti, 1964.
- Şeriati, Ali. *Her Hicret Bir İnkılaptır*. çev.: Hasan Elmas. İhtar Yay. 1991.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüste Müslüman Hristiyan İlişkileri*. İstanbul: İz Yay., 2003.
- Şimşek, Oya. *İbn Rüşd'ün İbn Sina 'yı Eleştirisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Bursa: 2007.
- Tamtürk, Bayram. *Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Terence, J. Kleven. *Melanges. De 'l Universite Saint-Joseph Al'Fârâbî's Introduction to Five Rational Arts*. Fransa:2013.
- Tez, Zeki. *İslamın Batı Cephesi*. İstanbul: Hay Kitap, 2014.
- Toktaş, Fatih. *İbn Bâcce ve Şiir*. DEÜİFD, sy. XLIII. 2016.
- Topçu, Nurettin. *Var Olmak*. İstanbul: Dergah Yay.,2017.
- Umari, İbn Fadlullah, Telif Fuad Sezgin. *Mesaliku 'l Ebsar fi Memaliki 'l Emsar*. Frankfurt: 1988.
- Usaybia, İbn Ebû. Ebû'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım. *Uyunü'l-enba' fi tabakati'l-etibba*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 668/1270.
- Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol, İclal Arslan. *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- _____. Aygün Akyol, Sema Bolat. *Filozof Kindi 'ye Reddiye*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- _____. Aygün Akyol. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindi-Fârâbî-İbni Sina*. Ankara: Elis Yay., 2017.
- _____. Aygün Akyol. *İslam Felsefesinde "Bireysel Yönetim" ve "Bireysel Ahlak Tasavvuru, Tedbiru 'l-Mütevahhit Bireysel Yönetim Okumaları*. Ankara: Elis Yay., 2017.
- _____. "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum-" Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti içinde. edit.: B. B. Özipek. Ankara: 2003.
- _____. "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2001/1.
- _____. *Bilginin İslamîleştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- _____. *Felsefi Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yay., 2012.
- _____. Akyol, A. *Kindi'ye Göre Âlemin Mahiyeti*. İslam Felsefesi: Teşekkül Dönemi, Kindi, Farabi, İbn Sina İçinde. Ankara: Elis yay. 2017.
- _____. *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dini Değerler*. Elis Yay: Ankara, 2010.
- _____. *Türk Felsefesi: İmkân ve Ufku*. Edit. L. Bayraktar. Eskişehir: Kırmızılar Yay., 2018.
- _____. "İslâm Dünyasında Bilgi Ve Bilim Tasavvurunun Yeniden İnşası: -Fuat Sezgin Merkezli Bir İnceleme-" İslâm Bilim Tarihi Ve Felsefesi. İstanbul: Divan Yay., 2019.
- Uysal, Enver. *İlk İslam Filozofu Kindî*. İslam Felsefesi Tarihi içinde. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Elis Yay., 2016.
- Watt, W Montgomery, Pierre CACHIA. *Endülüs Tarihi*. Terc. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel Ve Piyas Şükürov. İstanbul: Küre Yay., 2015.

- Wieland, Christoph Martin. Abderalılar. Çev: Vural Ülkü. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2017.
- Yaltkaya, Şerafettin. *İbn Bâcce Avempace*. Felsefe Arkivi. İstanbul: 1945.
- Yanık, Medaim. “*İlmi Nefs ve Modern Psikoloji Diyalogu*”. Açık Medeniyet Gazetesi, Yıl:1, Sayı 5, Mart 2018.
- Yazıcı, Kemal, A. Gattas. *İbn Bâcce. A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*. Mektebetü Lübnan, Lübnan: 1990.
- Yıldız, Mustafa. *Endülüs'te Felsefe Din Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Yay., 2016.
- _____. *Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu*. Felsefe Dünyası. sy. 55. 2012.
- Zinati, George. *Mulahazatu Havle Hayatuhu İbn Bâcce Müellafatihi ve Mecmuatihu ve Makalatuhu*. Ebhas içinde, Beyrut:1979.



