

T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN BÂCCE FELSEFESİNDE BİREYSEL VE  
TOPLUMSAL SAADETİN ÖN KOŞULU OLARAK AKLI  
GELİŞİM

ESRA KODAL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:  
PROF. DR. İSMAİL TAŞ

KONYA-2018



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN BÂCCE FELSEFESİNDE BİREYSEL VE  
TOPLUMSAL SAADETİN ÖN KOŞULU OLARAK AKLI  
GELİŞİM

ESRA KODAL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:  
PROF. DR. İSMAİL TAŞ

KONYA-2018



 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	---

### ÖZET

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Esra Kodal		
	Numarası	148102011025		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail Taş		
Tezin Adı	İbn Bâcce Felsefesinde Bireysel Ve Toplumsal Saadetin Ön koşulu Olarak Akli Gelişim			

**İslam Dünyası'nın doğusu ile batısı arasında köprü vazifesi gören düşünürlerinden İbn Bâcce'nin akli gelişimi esas alan saadet felsefesi, Platon ve Fârâbi kanalıyla gelen sosyal ve siyasi düzen idesinin bireysel temeli üzerinden incelenmiştir. İbn Bâcce, bireysel yetkinliği, insanın akli gelişim safhalarını tamamlayıp çokluktan birliğe, kendine yeterli seviyesine yani kısaca hakikate ulaşmasına bağlamakta ve toplumsal saadetin de ancak bu yetkinliğe ulaşmış insanlar eliyle kurulabileceğini iddia etmektedir. Erdemli devlet teorisine katkısı, insani gelişimi esas alan teorisi ile olan filozof, bireyden topluma erdem ve saadetin sebebi olarak aktarmayı görür.**

**İbn Bâcce felsefesinde bireysel ve akli yetkinliğin fizik ve metafizik bağlantılarının mahiyetini ve hem bireysel hem de toplumsal açıdan karşılığını "ittisâl" nazariyesi bağlamında ele alacağımız bu çalışmamızda filozofun sunduğu çözüm önerisinin imkânı tartışılacaktır.**

**Anahtar Kelimeler: Mütevahhid, müstefad akıl, Faal Akıl, ittisâl, saadet, ulûhiyet**



 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	--

### ABSRACT

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Esra Kodal		
	Numarası	148102011025		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail Taş		
Tezin Adı	İbn Bâcce Felsefesinde Bireysel ve Toplumsal Saadetin Ön koşulu Olarak Akli Gelişim			

This study shall examine Ibn Bâjjah’s philosophy of felicity that relies on rational growth, who is one of the pre-eminent Muslim philosophers to have acted as a bridge between the eastern and western parts of the Islamic world, with s special focus on the personal basis of the idea of the social and political order coming from Plato and Fârâbî. Ibn Bâjjah relates individual perfection to the attainment of unity by departing from multiplicity, that of self-sufficiency and truth, maintaining that such felicity can only be established by those who already attained to this perfection. His contribution to the theory of the State of Virtue is through his own theory that rests on human development and he considers the act of reasoning to be the underlying cause of individual and social felicity.

This study shall also examine the nature of the physical and metaphysical interrelations of the individual and rational perfection as well as its individual and social ramifications by focusing on the basis of the theory of “conjunction (*ittisāl*)” and shall discuss the solution offered by Ibn Bâjjah.

**Key Words:** the solitary man, the acquired intelligence, the Active Intelligence, the conjunction, felicity, divinity.



## İÇİNDEKİLER

Önsöz .....	v
-------------	---

### GİRİŞ

I. İbn Bâcce'nin Hayatı .....	1
II. İbn Bâcce'ye Kadar Felsefî Hareketler .....	3
III. Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri .....	5
a. Siyasi Açından Dönem İncelemesi .....	6
b. İlmî Gelişmeler Yönüyle Dönem İncelemesi .....	8
IV. İbn Bâcce Felsefesi .....	12

### BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. İnsanın Bilkuvve İmkân Dairesi .....	15
1.1.1. İnsanın Tabii Boyutu .....	15
1.1.2. İnsanın Psikolojik Boyutu .....	17
1.1.3. İnsanın Metafizik Boyutu .....	19

### İKİNCİ BÖLÜM

2.1. İnsanın Bilfiil İmkân Dairesi: Akıl Etkinlikleri .....	23
2.1.1. Teorik Akli Etkinlik: Eylemin Bilgisi .....	23
2.1.1.1. Heyûlanî Akıl Düzeyi: Cumhur .....	24
2.1.1.2. Teorik Akıl Düzeyi: Nüzzar .....	25
2.1.1.3. Müstefad Akıl Düzeyi: Suedâ .....	25
2.1.2. Pratik Akli Etkinlik: Bilginin Eylemi .....	27
2.1.2.1. Akli Birlik: Mütevahhid/Tek İnsan .....	27
2.1.2.2. Hakikat Birliği: Suedâ/Bilenlerin Birliği .....	34
2.1.2.3. Toplumsal Birlik: Erdemli/Kâmil Toplum .....	36

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. Akli Gelişimin Metafizik Bağlantıları ve Pratik Sonuçları Açısından İncelenmesi .....	42
3.1.1. Akli İttisâlin İbn Bâcce Öncesi ve Sonrası Gelişim Seyri .....	43
3.1.2. İbn Bâcce Felsefesinde İttisâl Nazariyesi .....	51
3.1.3. Ay Altı Âlemden Ay Üstü Âleme Akli İttisâlin İmkânı .....	58
3.1.4. Ay Üstü Âlemden Ay Altı Âleme Akli İttisâlin İmkânı .....	63
Sonuç .....	71
Kaynaklar .....	73



**KISALTMALAR**

ABD	: Ana Bilim Dalı
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: Bin, İbn
bs.	: Baskı
Bkz/bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
der.	: Derleyen
d.n.	: Dipnot
ed.	: Editör
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
Krş/krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Miladi
MÜ	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayıları
S.	: Sayı
thk.	: Tahkik
ty.	: Baskı tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
v.dğr.	: Ve diğerleri
yy.	: Yayın yeri yok



## ÖNSÖZ

İslam Dünyası'nın doğusu ile batısı arasında köprü vazifesi gören düşünürlerinden biri olan İbn Bâcce'nin akli gelişimi esas alan saadet felsefesi, ilk olarak Aristoteles felsefesinden ikinci olarak da Platon ve Fârâbi kanalıyla gelen sosyal ve siyasal düzen idesinin bireysel temeli üzerinden hareket etmektedir. İbn Bâcce, bireysel yetkinliği, insanın akli gelişim safhalarını tamamlayıp çokluktan birliğe, kendine yeterlik seviyesine yani hakikate ulaşmasına bağlamakta ve toplumsal saadetin de ancak bu yetkinliğe ulaşmış insanlar eliyle kurulabileceğini iddia etmektedir. Erdemli devlet teorisine katkısı, insani gelişimi esas alan teorisi ile olan filozof, bireyden topluma erdem ve saadetin sebebi olarak akletmeyi görür.

İbn Bâcce felsefesinde akli yetkinliğin rasyonel ve metafizik bağlantılarının mahiyetini ve hem bireysel hem de toplumsal açıdan karşılığını "ittisâl" nazariyesi bağlamında ele alacağımız bu çalışmamızda filozofun sunduğu çözüm önerisinin imkânı tartışılacaktır.

Araştırma konusunun belirlenmesinde kendisinin açtığı kapıdan girildiği için öncelikle filozofun *Tedbîru'l-mütevahhid*, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, *Kitâbü'n-Nefs ve Risâletü'l-vedâ* adlı eserleri ve bu eserlerde belirlenen kuramsal çerçeveye esas alınacaktır. Bu eserlerin ana tezi olan akli gelişim ve saadet teorisi içerisinde yer alan *tevhhid*, *faal ve müstefad akıl*, *ittisâl*, *saadet*, *ulûhiyet* gibi kavramlar etrafında şekillenecek tartışmaların Meşşâî ve İşrâkî gelenekteki karşılıkları ve farkları da göz önünde bulundurulacaktır.

Çalışmamız boyunca desteklerini esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. İsmail Taş'a, bölüm hocalarım Prof. Dr. Tahir Uluç'a, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı'ya, lisans dönemimden itibaren manevi desteğini üzerimden hiç eksik etmeyen, hem bir hoca hem de bir dost olarak hayatımda kalıcı izler bırakan kıymetli üstadım Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat'a ve fedakârlıklarını tavsif etmekte yetersiz kalacağım kıymetli aileme şükranlarımı sunarım.

Esra KODAL  
2018 Konya



## GİRİŞ

### I. İbn Bâcce'nin Hayatı

Tam ismi Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ b. Bâcce et-Tücübî el-Endelüsî es-Sarakustî'dir.<sup>1</sup> İbn Saiğ ismi ile de bilinen İbn Bâcce, Batı literatüründe *Avempace* olarak tanınmaktadır. Endülüs'ün Sarakusta (Zaragoza) şehrinde, h. 5/m. 11. yüzyılın sonlarında doğduğu tahmin edilmektedir. O dönemde Sarakusta'nın yöneticiliğini yapan Arap asıllı Tüçübîlere mensuptur. Ailesi ve eğitim hayatına dair çok fazla bilgiye ulaşılamamıştır.<sup>2</sup>

İbn Bâcce'nin geleneksel ilim tahsiline işaret eden bir rivayet olarak kabul edilirse hafızlığına<sup>3</sup> ve Gırnata'da (Granada) bulunduğu sırada on iki ilim sahasında iddia sahibi olduğuna dair nakiller mevcuttur.<sup>4</sup> Yine Ebu Cafer Yusuf el-Hasdaî'ye yazdığı mektuptan anlaşıldığı kadarı ile ilmi yetkinliği ile dikkat çeken filozofun, ilk olarak müzik, astronomi ve mantıkla uğraştığı daha sonra ise tabiat ilimlerine geçtiği anlaşılmaktadır.<sup>5</sup> Bu bilgiye ilâveten, Montada, Cemaleddin el-Alevî'den nakille, İbn Bâcce'nin eserlerini üç aşamaya ayırır: Birinci aşamada musikî, astronomi ve mantığa dair eserleri; ikinci aşamada tabiat felsefesine dair kitapları ve son aşamada onun düşüncesini en iyi şekilde temsil eden *Tedbîru'l-mütevahhid*, *Risâletü'l-ittisâli'l-akl bi'l-insân* ve *Risâletü'l-vedâ* adlı kitapları yer alır.<sup>6</sup> Arkadaşı ve öğrencisi Ebu'l Hasan İbnü'l İmam'a yazdığı bir mektupta Abdurrahman b. Seyyid el-Mühendis'ten geometri okuyan iki kişiden biri olduğunu ve onun görüşlerine birtakım ilavelerde bulunduğunu belirtmesi dışında hocaları hakkında da kaynaklarda bilgi yoktur.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> İbn Ebû Usaybia, '*Uyûnu'l enbâ' fî tabakâti'l-etubbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Daru mektebetü'l-hayat, Beyrut, ty., s. 515.

<sup>2</sup> Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sumî, "İbn Bâcce", *İslam Düşüncesine Tarihi*, çev. İlhan Kutluer, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, c. 2, s. 641.

<sup>3</sup> İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 515.

<sup>4</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-endlâsi'r-rafi'b*, nşr. İhsan Abbas, Dâru's-sâdir, Beyrut, 1968, III, s. 373.

<sup>5</sup> Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992, s. 16.

<sup>6</sup> J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 2008, s. 173.

<sup>7</sup> Aydınlı, *a.g.e.*, s. 17.

İbn Bâcce, felsefî alanda olduğu gibi tıp, şiir ve müzik alanlarında da dönemin otoritesi olarak görülmüştür. İbn Bâcce'nin, çoğu kasîde, gazel, muvaşşaha, medih, hiciv, resâ ve nesir türünde yazılmış birçok şiiri günümüze ulaşmıştır. Başta, kendisini ateizmle itham eden Feth b. Hakan olmak üzere<sup>8</sup>, birçok tabakât yazarı onun entelektüel derinliğine dikkat çekmiş, İbn Haldun ise musikî ve şiirdeki ustalığını dile getirmiştir.<sup>9</sup>

İbn Bâcce'nin öğrencilerinin başında, bazı risalelerini kendisine hitaben yazdığı, yakın dostu Ebu'l Hasen Ali b. Abdülaziz b. el-İmam yer almaktadır.<sup>10</sup> İbn Bâcce'nin eserleri İbnü'l İmam'ın yapmış olduğu istinsahla günümüze ulaşmıştır.<sup>11</sup> Aynı zamanda İbnü'l İmam, İbn Bâcce'nin eserlerini toplamış ve bu derlemenin giriş kısmında da hem dönemin felsefî gelişimine ve hem de hocasına dair önemli bilgiler aktarmıştır.<sup>12</sup> İbn Ebû Useybia'nın öğrencisi olarak zikrettiği ikinci bir isim de İbn Rüşd'dür.<sup>13</sup> Yine öğrencileri arasında olduğu iddia edilse de İbn Tufeyl, kendisi ile karşılaşmadıklarını ifade etmiştir.<sup>14</sup>

Sarakusta'nın Murabıtlar tarafından alınıp İbn Tifelvî'tin (ö. 1117) vali tayin edilmesinden sonra İbn Bâcce'nin hayatında vezirlik dönemi başlar.<sup>15</sup> İbn Tifelvî'tin ölümünden veya şehrin Hristiyanlar tarafından istilâ edilmesinden sonra ise, İbn Bâcce buradan ayrılır. Şâtibe'de (Jevita) bulunduğu esnada Ebû İshak İbrahim b. Yusuf b. Taşfîn tarafından muhtemelen zındıklık ithamı ile hapse atılır.<sup>16</sup> Rivayetlere göre, İbn

<sup>8</sup> Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Kalâ'idü'l-'ikyân ve mehâsinu'l-'a'yân, Mektebetü'l-menâr, Ürdün, 1989, ss. 931-932.*

<sup>9</sup> Aydınlı, "İbn Bâcce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 1999, c. 19, s. 349; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 9. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, c. 2, s.1068. Ayrıca bkz. Fatih Toktaş, "İbn Bâcce ve Şiir", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (DEUIFD)*, 2016, c. 43, s. 67.

<sup>10</sup> İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 516.

<sup>11</sup> Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 17.

<sup>12</sup> Bkz. İbnü'l İmâm, "Mülhak", *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî, 2. bs., Dâru'n-nehâr, Beyrut, 1991, ss. 175-180.

<sup>13</sup> İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 516.

<sup>14</sup> İbn Tufeyl, "Hayy İbn Yakzân", *Hayy İbn Yakzân*, İbn Tufeyl-İbn Sînâ, 10. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 16.

<sup>15</sup> İbn Hâkân, *a.g.e.*, ss. 935-936.

<sup>16</sup> Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Bâcce", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1968, c. 5/2, s. 704.

Rüşd'ün babasının girişimleri ile hapis hayatı sona eren filozof<sup>17</sup>, bu kez de Mağrib'e giderek saraya intisap eder ve yirmi yıl kadar Yahya b. Yusuf b. Taşfin'in vezirliğini yapar.<sup>18</sup>

Tabakât kitaplarında kendisi ile ilgili verilen bilgilere ve arkadaşı İbnu'l İmam'a yazdığı mektubunda geçen ifadelerine bakılırsa, meşakkatli bir hayatının olduğu anlaşılan İbn Bâcce, genellikle dinsizlikle itham edilmiş, muhalifler edinmiş, tehdit ve suikastlara maruz kalmıştır. Filozofun 534/1139 yılında Fas'ta zehirlenerek öldürüldüğü iddia edilmiştir.<sup>19</sup>

## II. İbn Bâcce'ye Kadar Felsefi Hareketler

Tabakât kitapları incelendiği zaman felsefenin Batı İslam dünyasına girişinin hicri 3. yüzyıl ortalarına tekabül ettiği<sup>20</sup> ve ilk olarak İsmailî felsefe ile irtibatlı bir çizgide seyrettiği görülür.<sup>21</sup>

Rivayetlere göre, Mağrip'te özellikle de Kayravan'da, felsefe ve tıbbi tanıtan ilk şahıs İshak b. İmran adında Bağdat asıllı bir tabiptir. (ö. 279 h.)<sup>22</sup> Onun görüşleri hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır ama öğrencisi olan Ebû Yakub İshak b. Süleyman el-İsrâîlî'nin (ö. 320 h.) eserlerine bakıldığı takdirde<sup>23</sup> ana temanın feyz felsefesi üzerine kurulduğu göze çarpar. Endüslüs'te ise, antik bilimleri öğretmekle şöhret bulan Kurtubalı bilgin Ebû Ubeyde Müslim b. Ahmed el-Belensî (ö. 295 h.)<sup>24</sup> ve

<sup>17</sup> Bkz. Ömer Ferruh, *İbn Bacce ve 'l-felsefetü'l-Mağribiyye*, Mektebetü'l-meymene, Beyrut, 1945, s. 24.

<sup>18</sup> İbnü'l Kiftî, *İhbaru'l-'ulema' bi-ahbâri'l-hukemâ'*, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut, 2005, s. 299.

<sup>19</sup> İbnü'l Kiftî, *a.g.e.*, s. 299; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l a'yân ve enbâu ebnâi'z- zamân*, Dâru's-sâdir, Beyrut, 1978, IV, s. 431; İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 516; Makkarî, *a.g.e.*, IV, ss. 12-13; İbn Bâcce, "Risâletü'l-vedâ", *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî, 2. bs., Dâru'n-nehâr, Beyrut, 1991, s. 113.

<sup>20</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakatü'l-ümem/Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 171.

<sup>21</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 1995, c. 11, ss. 221-222.

<sup>22</sup> İbn Cülcül, *Tabakatü'l-etebbâ ve'l-hukemâ'*, thk. Fuad Seyyid, Mektebetü'l-müsenna, Bağdat, ty. ss. 84-87.

<sup>23</sup> İbn Cülcül, *a.g.e.*, ss. 87-88.

<sup>24</sup> Sâid el-Endelüsî, *a.g.e.*, s. 170.

nihayet Endülüs Batmî felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen ve bölgede kendisinden sonra da devam edecek bir ekol bırakan Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Bâtînî el-Cebelî (ö. 319 h.) karşımıza çıkar. İbn Meserre çizgisinden ise İsmail b. Abdullah er-Ruaynî, Ebu'l Abbas es-Sınhâcî İbnü'l Arîf (ö. 536 h.), İbn Arâbî (ö. 638 h.) ve İbn Seb'în (ö. 669 h.) gibi ünlü isimler devam eder.<sup>25</sup>

Endülüs Yahudi Felsefesi'nin ünlü filozofu İbn Cebirol de (ö. 463 h.) İbn Bâcce'den önce felsefî bir sistem kurmuş ve bu minvalde eserler telif etmiştir. Onun felsefî görüşleri de Endülüslü İbn Meserre ekolünde bilinen şekliyle büyük ölçüde Yeni Eflatunculuğa ve sudûr teorisine dayanır.<sup>26</sup> Ülken, İbn Cebirol'ün İslam âlemince meçhul kaldığını ve bu yüzden İbn Bâcce'nin Endülüs'te ilk filozof telakki edildiğini, bunun sebebinin de onun eserini Arapça yazmasına rağmen, takibat yüzünden eserin İbrance ve Latince tercümelerinin yayılması olduğunu söyler.<sup>27</sup>

Üçüncü yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadar devam eden bu dönemin genel karakteristiği ilmî hareketliliğin daha çok bireysel çaba ve yönlendirmelerle sağlanmasıdır. Felsefenin Doğu'dan Batı'ya taşınması da aynı şekilde, ilk olarak Endülüslü taliplerin Bağdat, Basra, Dimeşk (Şam) ve Mısır'a giderek temel İslami ilimlerin yanı sıra mantık ve felsefî ilimleri öğrenmesi ile mümkün olmuştur.<sup>28</sup>

Dördüncü yüzyıldan itibaren Emevî Emîri II. Hakem'den aldığı siyasi destekle ivme kazanan ve büyük bir gelişme kaydeden ilim ve kültür hayatı için yeni bir dönemin kapıları açılır. Bu dönemde ülkede tam anlamıyla bir ilim seferberliği başlatılır, alimler desteklenir, Mısır, Bağdat gibi birçok Doğu bölgesinden temel eserler getirilir ve Kurtuba şehri ünlü saray kütüphanesi ile birlikte çok önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelir.<sup>29</sup> Küçük krallıklar (Tavâifü'l Mülûk) döneminde ise (400 h.) devlet desteği zirveye ulaşır ve Kurtuba'dan yayılan ilmi ve kültürel

<sup>25</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2003, ss. 181-186.

<sup>26</sup> Sahbân Halîfât, "İbn Cebirol", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 1999, c. 19, s. 386.

<sup>27</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Endülüs Mektebi, İbn Bâcce", *İslam Düşüncesi, Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, 2. bs., Ülken Yayınları, İstanbul, 1995, s. 227.

<sup>28</sup> el-Endelüsî, *a.g.e.*, ss. 170-173.

<sup>29</sup> el-Endelüsî, *a.g.e.*, s. 172.

birikim, Endülüs'ün diğer şehirlerinde de büyük bir hareketliliğe neden olur. İhvân-ı Safâ risalelerini Endülüs'e getiren Mesleme b. Ahmed el-Mecrifî ve bölgenin din algısına büyük etki eden ve mantık alanındaki katkıları ile de bilinen İbn Hazm ise bu döneme damgasını vuran isimlerdir.<sup>30</sup>

4/10. yüzyılın sonunda Endülüs'te felsefe ve mantık ilimleri ve bu ilimlerle uğraşan insanlar tecrit edilmeye başlandığı için, 11-12.yy'a kadar bu ilimlere rağbet olmaz.<sup>31</sup> Dolayısıyla daha çok bireysel ve içe dönük devam eden felsefî bilimler de Muvahhidî Devleti'ne kadar ciddi bir gelişim gösterememiştir.<sup>32</sup>

Aydınlı, felsefenin Endülüs'e geç girişine ilk sebep olarak siyasi tutumun istikrarsızlığını, ikinci olarak da baskı unsuruna dönüşen ulemâyı zikreder ve felsefenin Endülüs'te çoğu zaman himayeye muhtaç bir disiplin olarak gelişimini sürdürdüğünü belirtir. Ulemânın ve halkın antipatisi, bu ilimlerle uğraşanlar için küfür ve ilhat ithamlarına, kitapların yakılıp yok edilmesine, hapis ve öldürülme gibi cezalandırmalara kadar varabilmiştir. Ama bununla beraber, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi dünyaca ünlü filozoflar da aynı Endülüs'te yetişmiştir.<sup>33</sup>

### III. Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri

İbn Bâcce'nin felsefesine geçmeden önce bu alt yapıyı oluşturan temel dinamikleri ve içinde yaşadığı dönemin sosyopolitik özelliklerini kısaca gözden geçirmek, onun felsefesini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

<sup>30</sup> Burhan Köroğlu, İbn Bâcce", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, c. 12, s. 520.

<sup>31</sup> Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî, "İbn Bâcce", çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. Muhammed Şerif, 2. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, c. 1, s. 643.

<sup>32</sup> Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 37.

<sup>33</sup> Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 3.

### a. Siyasi Açıdan Dönem İncelemesi

On birinci yüzyılın sonlarına doğru, İbn Bâcce'nin doğduğu zaman dilimi, Küçük Krallıklar (Mülûku't Tavâif) (1031-1090) dönemine şahitlik ediyordu. Bu dönemde Endülüs'te, krallıklar arasında başlayan savaşlar ve bunun neticesi olarak bölgenin istikrarsızlaşarak dış tehditlere açık hale gelmesi yaşanan siyasi olayların en önemlisi olarak karşımıza çıkar. Bu durum hemen arkasından Hristiyan krallıklarının Reconquista (yeniden fetih) hareketini başlatmalarına zemin teşkil etmiş ve tehlike Müslüman cepheye ancak Tuleytula düştükten sonra fark edilebilmiştir. Bunun üzerine bazı emirler ve ulema Kuzey Afrika'da hüküm süren Murabıtlardan yardım talep etmiş ve Murabıt ordusunun art arda kazandığı zaferlerden sonra, bölgeden alınan destekle Endülüs, Murabıtlar Devleti'nin (1056-1147) sınırlarına dahil edilmiştir. Hristiyanlara karşı büyük bir zafer elde ederek Endülüs'ü kurtaran ve burada yaklaşık altmış sene hüküm süren bu hanedan, bir süre sonra tekrar ortaya çıkan iç karışıklıklara karşı ise doğru bir siyaset izleyemedi.<sup>34</sup>

İbn Bâcce'nin de bir dönem vezirlik yaparak içinde bulunduğu Murabıtlar (1056-1147), devraldığı ilim ve kültür mirasına dair desteğini daha çok dinî ilimler sahasında gösterdi. Bu dönemde, kadılık müessesesi en üst düzeyde yetkilendirilmiş, devlet işlerinin ve ilmî faaliyetlerin seyrini Malikî fakihleri belirlemiş, dolayısı ile kelâm, felsefe, mantık, astronomi gibi ilimlere karşı olumsuz bir tutum içerisine girilmiştir. Özellikle Ali b. Yusuf döneminde yetkileri daha da artırılan fukahâ bu ilimleri engellemek için türlü yollara başvurabilmiştir. Örneğin, verilen fetvalar neticesinde, Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eseri veya İbn Hazm'ın eserleri gibi bazı kelâm ve felsefe kitapları yasaklanmış ve yakılmıştır. Eserlerin akitbeti bu şekilde iken, eser sahipleri zındıklıkla itham edilmiş, kınanmış veya sürülmüşlerdir. Her şeye rağmen bu dönemde, köklü geleneğin de etkisi ile yine her alanda büyük âlimler yetişmeye devam etmiştir.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Mehmet Özdemir, *a.g.e.*, s. 215.

<sup>35</sup> Adnan Adıgüzel, *el-Mehdî Muhammed İbn Tumert ve Muhavvidler Devleti'nin Kuruluşu* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998, ss. 32, 54; Mehmet Özdemir, "Murabıtlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 2006, c. 31, s. 154.

Endülüs'te Meşşâî geleneğin başlatıcısı olarak görülen İbn Bâcce de eserlerini böyle bir buhran döneminde ortaya koymuştur. Ayrıca yavaş yavaş çöküşe giden bir devletle, muhalif bir ses olarak yükselen Muvahhidlerin devletleşme sürecini gözlemleyerek felsefesine imkan arayan filozof, geçişin bilinçli veya bilinçsiz mimarlarından biri olacaktır.

Hâkimiyeti Murâbitların elinden alan ve önceki yönetime muhalif bir anlayış üzerinden kurarak bölgede yeni bir dönemin başlatıcısı olan Muvahhidler ise (1130-1269), tarih sahnesine ilk olarak, Murâbitlar'ın din anlayışlarını ıslah etme amacı güden bir hareket olarak çıktılar. Hareketin kurucusu İbn Tûmert, Malikî fakihlerin taklitçi ve dar kalıplı düşünce sistemlerini eleştirmiş, her alanda taklidi bırakıp, Kur'an ve Sünnet'e dönüşü temel alan bir yol izlemiştir.<sup>36</sup> Hareketin resmen bir devlet hüviyeti kazanması ise (524 / 1130), onun vefatı sonrasında Abdülmü'min el-Kûmî tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>37</sup>

Muvahhidler döneminde, kıraat, tefsir, hadis gibi alanlara olduğu gibi kelâm, felsefe, tıp, kimya, edebiyat, tasavvuf gibi alanlara da devlet desteği sağlanmış ve ilmi ve kültürel alandaki gelişmelerin önü açılmıştır.<sup>38</sup> Bu desteği Câbirî, kültürel bir devrim olarak okur ve bu devrimin temel sloganının da her alanda "taklidi terk etmek ve asıllara dönmek" olduğunu hatırlatır. Mağrip'te gelişen felsefe ekolünün asılları yeniden okuması ise, Aristo felsefesinin yeniden okunması anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Dolayısı ile bu hareketlilik felsefe çalışmalarına da yansır. Buna döneminin sultanı Mansur Yakup b. Yusuf'un (ö. 595 h) ilim faaliyetlerine fazlasıyla önem vermesi ve İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozofları himayesine alması örnek gösterilebilir.<sup>40</sup> Sultan, İbn Rüşd'e Aristo'nun eserlerini şerh etme görevini vererek tarihî bir sürecin başlamasına sebep olmuştur. Bilindiği gibi, İbn Bâcce'nin çabaları ile başlayıp İbn Rüşd'le zirveye oturan Endülüs Felsefe Okulu'nun ve Aristo'nun bilim temelli olarak

<sup>36</sup> Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 2006, c. 31, s. 411.

<sup>37</sup> Özdemir, "Muvahhidler", *a.g.e.*, s. 410.

<sup>38</sup> Adıgüzel, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>39</sup> el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 233.

<sup>40</sup> Özdemir, "Muvahhidler", s. 411.

yeniden okunması faaliyetinin etkileri, Avrupa Rönesans'ına ve Avrupa bilim anlayışına etki etmiştir.<sup>41</sup>

## b. İlmî Gelişmeler Yönüyle Dönem İncelemesi

Doğu'daki ilmî gelişmelerin ilk olarak seyahatlerle takip edildiğini, daha sonra eserlerin hem bireysel hem de devlet desteği ile bölgeye kazandırılarak Doğu Batı arasında sıkı bir bağın oluşturulduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu bağ sayesinde Doğu'daki var olan birikimin alınıp, bölgenin kendine has özellikleri ile birlikte yeniden üretilip aktarılması, ilmî ve kültürel açıdan pek çok gelişmeyi beraberinde getirmiştir. Özellikle bu yönüyle düşünüldüğünde Batı İslam Dünyası, sonrasında hem Doğu'ya hem de Avrupa'ya etki edebilecek bir düzeye ulaşmıştır.<sup>42</sup>

Bu gelişmelerin seyri, her zaman aynı hızda ve aynı şekilde olmasa da Endülüs her zaman mümbit bir arazi gibi ürün vermeye devam etmiştir. Ancak rivayetlere bakıldığı takdirde bu sanıldığı kadar kolay olmamıştır. Endülüs verimli olduğu kadar, bir o kadar da engellerin olduğu bir dünyadır. Devlet desteği, yönetimin anlayışına göre farklılık arz edebildiği için, gelişmeler de bu değişikliğe çoğu zaman ayak uydurmakta zorlanmıştır. Özellikle bu dalgalanmanın oluşmasına sebep olan ana faktörlerden biri olarak, Mâlikîlik mezhebinin hâkim anlayış ve tarzı gösterilebilir. Tabandan tavana yansıyan bu anlayış siyasi destekle birlikte zamanla bir baskı unsuruna dönüşmüş ve sadece felsefî alanda değil, pek çok ilmî ve kültürel sahada engelleyici bir rol üstlenmiştir.<sup>43</sup>

I. Hişam döneminde Evzâliğin yerini alarak resmî mezhep hüviyeti kazanan ve özellikle Murabıtlar döneminde egemen kültür ve siyasetin belirleyicileri olan

<sup>41</sup> Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 1996/1, s. 48.

<sup>42</sup> Bkz. Philip K. Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980, c. 3, ss. 920-922; Hilmi Ziya Ülken, "Descartes Öncesi Felsefî Etki", çev. M. Alper Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. Muhammed Şerif, 2.bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, c. 2, ss. 707-711.

<sup>43</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, Kitabevi, 3. bs., İstanbul, 1997, ss. 443-444.

Malikilik, Endülüs'te iki buçuk asır boyunca hüküm sürmüştür. Garaudy, Malikiliğin bu yapısının önemli noktalarına dikkat çeker ve sosyal ve manevî buhranın sebeplerinden birini, bu yapının mantığını ortaya koyarak açıklamaya çalışır. Bu bakış açısının da devlete ve topluma yansıyan aksi, katı bir muhafazakârlık şeklinde olmuştur. Bu zihniyetle mücadele eden İbn Hazm'ın çabalarının meyvesi ise Muvahhidler olacaktır.<sup>44</sup> Watt ise, Murabıtlar hakkındaki iddialara temkinli yaklaşmakla birlikte, dönemin belirgin özelliklerinden biri olarak Endülüslü Müslümanların ilk kez Murabıtlar döneminde dinlerinin ve Müslüman toplumlarının ayırt ediciliğini fark ettiklerini ve diğer toplumlardan ayrılmaya başladıklarını zikreder. Bunun bir neticesi olarak bu ayrışma, seküler eğilimli görülen her unsuru dışlamayı beraberinde getirir.<sup>45</sup>

Felsefe alanındaki gelişmelere baktığımızda ise bu dalgalanmalardan ciddi manada etkilenen ama yine de sürekliliğini kaybetmeyen bir tablo ile karşılarız. Bilindiği gibi, Eski Yunan'dan İslam dünyasına tercümeler yoluyla geçen felsefe, ileri ki aşamalarda dinî-kültürel havzanın birikimini de bünyesine katarak yeni mecrasında akışına devam etmiştir. Batı İslam dünyası, Doğu'nun elde ettiği zenginliğe daha geç ulaşmakla birlikte, bölgenin kendine özgü yapısından kısmen de olsa uzakta kaldığı için, felsefeyi kendi iç dinamikleri ile birlikte bünyesine dâhil edebilmiştir.<sup>46</sup> Boer, Doğu kültürünün buraya yepyeni bir anlayış tarzı ile intikal ettiğine, iki bölgenin en parlak dönemlerinin arasında bir yüzyıl olduğuna dikkat çeker. Bu yüzden Batı İslam medeniyeti Doğu'ya nazaran daha genç, daha mahallidir ama nazariyelerin çokluğunun sonuç çıkarma gücünü zayıflatması gerçeğinden hareketle buradaki çeşitliliğin az olması daha çok eser verilmesi sonucunu doğurmuştur. Ayrıca Malikilik dışındaki itikâdî mezheplerin bile tam olarak bilinmemesi ve kelâmî tartışmalara girilmemesi, burada ilmî ve felsefî yönden farklı bir gelişim çizgisi takip ettirmiştir.<sup>47</sup> Bu duruma dair ipuçlarını İbn Bâcce'nin halefi olan İbn Tufeyl'in ifadelerinden de

<sup>44</sup> Roger Garaudy, "İbn Bâcce", *Endülüs'te İslam, Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, çev. Cemal Aydın, 3. bs., Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 113-114.

<sup>45</sup> W. Montgomery Watt, Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. C. E. Adıgüzel, Q. Şükürova, 4. bs., Küre Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 106-107.

<sup>46</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 258.

<sup>47</sup> T. J. Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1960, s. 123.

çıkartabiliyoruz. İbn Tufeyl, (ö. 581 h.) Hayy b. Yakzan adlı ünlü eserinin giriş kısmında, Endülüs'teki bilim ve felsefenin gelişimine dair bir izahatta bulunur. Endülüs'te mantık ve felsefenin yaygınlaşmasından önce, keskin zekâlı kimselerin ömürlerini matematik bilimleri ile tükettiklerini, bu bilimlerde yüksek bir düzeye gelseler de üstüne başka bir şey eklemeye güç yetiremediklerini, sonraki neslin de mantıkla uğraştığını ve hakikate biraz daha yaklaştığını fakat hiç kimsenin İbn Bâcce kadar sağlam ve orijinal fikirli olmadığını ifade eder. Yalnız onun da dünya meşgalesine kapılıp eserlerini tamamlayamadığını ekler. Buna rağmen İbn Bâcce'nin çağdaşlarından herhangi birinin telifine rastlamadıklarını, kendi çağdaşlarının bile henüz araştırma seviyesinde oldukları için mükemmel eser çıkaramadığını kaydeder.<sup>48</sup>

Burada İbn Tufeyl sadece burhana dayalı felsefenin gelişiminden bahseder ama daha önce değindiğimiz gibi, İbn Bâcce'den çok önce, özellikle İbn Meserre ve öğrencileri tarafından temsil edilen Yeni Platoncu felsefeyi temsil eden bir ekolün varlığı da söz konusudur. Köroğlu'na göre onun bu tavrı, İbn Bâcce ile ivme kazanan ve daha sonra İbn Rüşd'le beraber mükemmel formuna ulaşan bilim temelli, akılcı, dinle felsefe arasında sağlıklı bir ilişki kurmayı hedefleyen zihniyetin bir tür yansımasıdır.<sup>49</sup> Câbirî'ye göre ise, İbn Tufeyl'i susturan faktör siyasidir. Çünkü o zaman ki İbn Meserre cemiyeti Şîî İsmailî ideolojinin yayılması için uğraş vermekte ve dönem dönem yönetimle rekabete girmektedir. Ayrıca Endülüs'te kurulu bütün yönetimlerin en tehlikeli rakibi Abbasiler olduğu için İbn Tufeyl de var olan genel suskunluğa dâhil olmuştur.<sup>50</sup>

İbn Tufeyl'in kendi dönemine kadar olan ilmi gelişmelere tekrar dönecek olursak, bu merhaleler sırası ile matematikle ilgili ilimler, mantık ilmi ve nihayet felsefe olarak verilmektedir. Cebir, astronomi ve tıp gibi kadim ilimlerde bu merhalelerle birlikte gelişerek devam etmiştir. İlk iki ilmi saha, ciddi manada bir tepki ile karşılaşmamıştır, çünkü tarafsızdır. Söz konusu kavgada taraf olan tabiat ve metafizik bilimleri ise egemen kültüre karşı gelmek ve akıl-nakil dengesizliği anlamına geldiği için eser ve eğitim verme konusunda dönem dönem engellere

<sup>48</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, ss. 15-16.

<sup>49</sup> Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", s. 46.

<sup>50</sup> el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 189.

takılacaktır. Dolayısı ile bu sıralama tamamen doğal bir gelişim seyri anlamına gelmez.<sup>51</sup>

Endülüs'te diğer ilmi alanlar gibi, felsefe de Doğu'nun bir uzantısı olarak kabul edilir. O da ilk olarak Doğu'dan gelmiş, fakat zaman içinde özerk bir hayatiyet kazanmıştır. Felsefe Endülüs'te ilk olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın adımlarını izlemiş, fakat kısa sürede birbirinden oldukça farklı iki yol geliştirmiştir. Bir tarafta Endülüslüler, Fârâbî'nin Aristoteles'in düşüncesinin geliştirilmesine yönelik projesini sürdürmüşler ve bu süreç İbn Bâcce'den başlamış, İbn Rüşd ile zirvesine ulaşmıştır. Diğer yandan da özellikle İbn Arabî gibi bazı filozoflar sûfî çizgiden devam etmiş ve bu alanda büyük bir etki alanı oluşturmuşlardır.<sup>52</sup> Meşşâî çizgi, başlatıcısı İbn Bâcce'den itibaren Doğu'nun akıl-nakil veya din-felsefe tartışmalarına girmekten ziyade, dinin ve felsefenin gayeleri aynı, yöntemleri farklı iki ayrı alan olduğunu vurgulayarak yoluna devam etmiştir.<sup>53</sup> İshrâkî çizginin paradigması ise, ana hatları ile dini felsefe ve feyz teorisi üzerine inşa edilmiştir. Tabii, burada yapılan kategorilerin zaman zaman birbirleri arasında geçişken bir özellik gösterip göstermediği ayrıca tartışılabilir.

#### IV. İbn Bâcce Felsefesi

Batı'da İslam felsefesi geleneğinin Meşşâî ayağını temsil eden ve aynı zamanda temel ilgi alanları ile kendine has bir istikâmet kazandıran İbn Bâcce'nin felsefesi, bilime dayalı karakteri ile Aristo felsefesine dayanır. Filozof, hem Aristo'nun bazı eserlerine yaptığı şerhlerle, hem de kendi özgün çalışmaları ile felsefe dünyasında adından sıkça söz ettirir. Yukarıda geçtiği gibi İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin Endülüs'te o döneme kadar ki en büyük filozof olduğunu söyler.<sup>54</sup> İbnü'l İmâm'a göre ise, İbn Bâcce, Aristoteles'i İbn Sîna ve Gazâlî'den daha iyi anlamış ve yorumlamıştır.<sup>55</sup> Bununla birlikte o, Meşşâî geleneğin sadece bir takipçisi veya yorumcusu olmakla yetinmemiş, yeri geldiğinde bu geleneğe özgü katkılarını da sunmayı ihmal

<sup>51</sup> el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>52</sup> Montada, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>53</sup> el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 205.

<sup>54</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>55</sup> İbn'ul İmâm, *a.g.e.*, s. 177.

etmemiştir. Bunlardan biri olarak Aristo'nun hareket teorisine karşı kendi teorisini oluşturması gösterilebilir.<sup>56</sup>

İbn Bâcce evren tasavvurunu da aynı şekilde Aristo kozmolojisi üzerine kurar. Batlamyus (Ptolemeus) sistemini eleştirerek, daha sonrasında İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün takipçisi olduğu bir yol açar. Yine bu yoldan yürüyen ünlü astronom el-Bitrûci tarafından yeni bir astronomi sistemi kurulur. Bu sistem sadece Aristo kozmolojisi ile uyumlu bir yapı arz etmekle kalmaz, Batlamyus'un kullandığı tedvir felekleri nazariyesini reddederek Meşrûkî feyz felsefesinden de ayrı bir yol çizmiş olur.<sup>57</sup>

Felsefe ve mantık sahasında ise daha çok Fârâbi'nin eserlerinden hareket eder. Hatta öğrencisi İbnu'l İmâm'a göre İbn Bâcce, Aristo'yu anlamada onun kılavuzluğuna başvurur.<sup>58</sup> Platon'a ilgisi ile de dikkat çeken filozofun muhtemelen bu bağlantısı yine Fârâbi yoluyla kurulmuştur.<sup>59</sup> Yine de o, felsefî araştırma metodunda ondan farklı bir yol takip ederek aklın menşei hakkındaki konulara el atar.<sup>60</sup> Genel olarak Meşşâî bir çizgide seyrederek ve sudur öğretisine muhaliftir ama Yeni Eflatuncu fikirler de felsefesinde göze çarpar.

İbn Bâcce, felsefesinin merkezine insanı yerleştirir. İnsanın kendini keşfedebilmesinin ve saadete ulaşabilmesinin imkânını arar. İnsan küçük evrendir ve evrenin tüm özelliklerini üzerinde taşır. Evrene sıkı sıkıya bağlı insanı farklı kılan tek yönü akıllı olmasıdır. İnsanın saadeti, aklını kullanmasında yatar. Akli gelişimi ise onu faal akla taşır ve saadete ulaştırır.<sup>61</sup> Dolayısı ile insan psikolojisi üzerine eğilir. Nefs anlayışı tabii ilimler dâhilinde gelişir ve en yetkin düzeyde metafizik ve rasyonel bir boyut içerir.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Lenn E. Goodman, "İbn Bâcce", *İslam Düşünce Tarihi/İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, c. 1, s. 349.

<sup>57</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 192.

<sup>58</sup> İbnu'l İmâm, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>59</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 4.

<sup>60</sup> Ma'sûmî, *a.g.e.*, s. 647.

<sup>61</sup> İbn Bâcce, "İttisâlü'l-akl bi'l-insân", *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, thk. Mâcîd Fahrî, 2. bs., Dâru'n-nehâr, Beyrut, 1991, s. 166; Hasan Özalp, "Endülüs'te Akli Düşünce/İbn Bâcce", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. B. Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, c. 2, s. 116.

<sup>62</sup> Aydınlı, İbn Bâcce, s. 350.

İbn Bâcce'ye göre bilgi, sîje ile obje arasında bir bağıntı olup, aklî bir idrak faaliyetidir. İnsan idraki duyuşal, hayalî ve aklî aşamaları katettikten sonra ruhanileşme sürecine girer ve müstefad (kazanılmış) akıl düzeyine ulaşır. Buradan da anlaşıldığı gibi filozof, insanın duyuşal algıdan başlayıp nihâî düzeyde müstefad akıl elde edişine kadar yükselen entelektüel gelişimini, manevî bir yükseliş olarak görür.<sup>63</sup>

İbn Bâcce insanın eylemlerinin hayvanî veya insanî ilgilere göre oluştuğunu kaydeder. İnsanî temâyülün temel özelliğı akla yani iradeye dayanmasıdır. İradî seçim yapabilme yetisi, onu hür ve sorumlu bir varlık yapar. Hayvanî fiillerin temelinde ise nefşânî etkilenimler vardır ve insan ancak iradesi ile bu duyuşları kontrol altına alabilir.<sup>64</sup>

İbn Bâcce'nin siyaset düşüncesi ise Platon ve Fârâbi ile uyumluluk arz eder. Erdemli toplum düşüncesine, erdemli insanın gelişimini inceleyerek katkıda bulunur. Erdemli toplumun temeline "sevğı"yi yerleştirir.<sup>65</sup> *Tedbîru'l mütevahhid* adlı ünlü eserinde siyaset felsefesinin çatısını kurar. Erdemli olmayan toplumda erdemli insanın nasıl yaşayacağını tartışır.<sup>66</sup> Nihai tahlilde saadete bu dünyada ulaşılabilceğini iddia eder ve bunun yollarını izah eder.<sup>67</sup>

Câbiri, İbn Bâcce'nin ilmî çalışmalarından ziyade, bu çalışmaların genel seyrine ve mantığına dikkat çeker. Onun dikkate şayan yönünün, öncelikle, doğunun kültürel bağlarından yani bir yandan kelâm ilminin, diğere yandan meşrkî kalıbın gnostik temellerinden âzâde bir felsefe oluşturması olduğunu söyler. Bu sayede onun, akıl-nakil, din-felsefe uzlaşımı problematiğinden ve dinin felsefeye, felsefenin de dine dahil edilmesinde bilimin kullanılması yanlışından kurtulmuş olduğuna değinir. Böylece bilim anlayışını tekrar Aristo ile buluşturur. Bu sebeptendir ki, İbn Bâcce'nin doğudaki filozofların *Esîlucya* ve benzeri metinlerle fonksiyonelleştirdiğı Aristo'yu

<sup>63</sup> Aydınlı, *a.g.e.*, s. 350.

<sup>64</sup> İbn Bâcce, "Tedbîru'l-mütevahhid", *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, 2. bs., Dâru'n-Nehâr, Beyrut, 1991, ss. 46-48.

<sup>65</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>66</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>67</sup> İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, s. 166.

değil, “bilim adamı” Aristoyu temel aldığını ve felsefesinde bilimsel, laik bir tutum benimsediğine dikkat çeker.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 191.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1.1. İnsanın Bilkuvve İmkân Dairesi

İbn Bâcce'nin eserlerine baktığımızda bireyden başlayan felsefesi ve çözüm önerilerinin, insanın mahiyet ve niteliğine ilişkin konularla desteklenmiş olduğunu görürüz. İbn Bâcce, “tek/yalnız insan”a (mütevahhide) insanın hikayesini tekrar anlatma ihtiyacı duyar. Onun baştan sona var oluş çizgisini keskinleştirir ve zorlu yolculuğuna hazırlar. İbn Bâcce'nin tüm çabası, sanki sadece bu insana yöneliktir. Çünkü tek insan, bütün insanlığı içinde taşıyan ve sadece kendi varlığının kemâle ulaşmasında değil aynı zamanda evrenin kemâlinde de zevalinde de etkin rol üstlenecek kişidir. Öyle ki, insan kemâline eriştiği an, evrenin gayesi tamamlanmış olacaktır. Teklik, bu yüzden niceliksel anlamda bir teklikten daha ziyade, niteliksel bir teklığe atftır. İmkân dairelerinin de ona göre bu açıdan fark ettirilmesi icap eder.

Filozof, öncelikle insanın imkân dairelerini tabii (cismani), hayvani ve akli boyut olarak üçe ayırır ve onun bir taraftan kendi iç düzenini diğer taraftan da kemâl aşamalarını bu şekilde, varlık kademeleri üzerinden açıklamaya çalışır. Başlangıçta bir potansiyel olarak bulunan düşünme yetisinin, insanın anlama ve bilme süreci içerisinde edimselleşeceğine ve bu yolla saadete ereceğine işaret eder. Bu saadete nasıl erişilebileceğini açıklamak için de insan ruhunun gelişimini izler.<sup>69</sup>

#### 1.1.1. İnsanın Tabii Boyutu:

İbn Bâcce, insanın varlık kademeleri üzerinden devam eden gelişim çizgisini, bağlı olduğu tabiat yasaları ile birlikte inceler. Bu bakımdan onun tabiat felsefesine en önemli katkılarından birinin hareket teorisi olması tesadüfi değildir.

<sup>69</sup> Ahmet Cevizci, “İbn Bâcce”, *Felsefe Tarihi*, 6. bs., Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 277.

İbn Bâcce, Aristoteles'ten mülhem, her şeyin bir başka şey tarafından hareket ettirildiği iddiasını ele alır. Bunun akabinde ise ondan farklı bir dinamik teorisi ortaya koyar ve başka bir güce katılabilen veya ona direnç göstererek karşı koyabilen mekanik güçlerden bahseder. Yine üstadından ayrılarak, ortamın tabii hareketler için zorunlu bir şart olmadığına, sadece direnç hızını etkileyebileceğine değinir.<sup>70</sup> Bir nesnenin hızını, harekete geçiren kuvvetle doğru, ona karşı koyan kuvvetle ters orantılı gören Aristoteles'in aksine İbn Bâcce hızı, harekete geçiren kuvvetle ona karşı koyan direnç arasındaki farka eşitlemiş olur. Aquinas ve Scotus tarafından savunulan bu görüş, İbn Rüşd ve Albert Magnus tarafından reddedilir ama Galileo, bu teoriyi Aristocu görüşe yönelik ilk tenkidinde kullanmıştır.<sup>71</sup>

İbn Bâcce devamlı hareket halinde olan varlığın iki kutbuna yani madde ve sûret metafiziğine dikkat çekerek hareketin temel bileşenlerini açıklamaya çalışır. Buna göre, varlık zincirini ve aralarındaki hiyerarşik yapıyı belirleyen temel öge sûrettir ve maddenin sûretle birleşmesiyle “cisim”ler meydana gelir.<sup>72</sup> “Tabiat”, cansız tabii varlığın, “nefs” ise canlı varlığın suretine denir.<sup>73</sup> Tabiat, dört unsurdan ibaret olan basit cisimlerden sonra, daha kompleks bir yapıya sahip olan madeni varlıklarda son bulur ve son bulunduğu noktadan canlılar âleminin ilk basamağı olan bitkisel nefse ittisâl eder. Böylece inorganik varlık alanı, element kökeni itibari ile organik varlık alanına çeşitli oranlarda dâhil olmuş olur. Organik varlık alanı da bitkisel ve hayvani olmak üzere bir hiyerarşik düzene sahiptir.<sup>74</sup>

Âlemi dışarıdan herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan canlı bir varlığa benzeten filozof, bu şekilde her varlığın bir değeri ile ittisâl halinde olduğunu ve kendine özgü bir gayeye doğru hareket ettiğini belirtir. Buna göre, âlemde boş yere var olmuş hiçbir şey yoktur ve gayelilik üzere kurulmuş olan bu varlık düzeni, birliğin bir neticesi olarak ortaya çıkar.<sup>75</sup> Bu birlik, metafizik âlemlerle ittisâl halinde kurulmuştur, tabii âlemde devam eder ve tekrar metafizik âleme ittisâl eder. Bundan dolayıdır ki, İbn

<sup>70</sup> Montada, *a.g.e.*, s. 176-177.

<sup>71</sup> Lenn E. Goodman, “İbn Bâcce”, *İslam Düşünce Tarihi/İslam Felsefesi Tarihi*, s. 349.

<sup>72</sup> İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, thk. M. S. Hasan el-Ma'sûmî, Mecma'ul-lûğati'l-Arabiyye, Dimeşk, 1960, s. 62.

<sup>73</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 28, 38.

<sup>74</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, ss. 35-37; İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>75</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 28.

Bâcce'nin hareket teorisi, esasında anlamını tabiat felsefesini metafiziğe bağlayan bir köprü vazifesi olması yönü ile kazanır. *Fi'l Müteharrik (Hareket Eden Hakkında)* adlı eserinde, “her müteharrikin bir muharriki vardır”<sup>76</sup> ilkesinden hareketle ezeli hareketin kaynağı olan İlk Hareket Ettirici'yi ispatlar ve ara hareket ettiricilerden biri olarak da ‘nefs’i sayar. İnsan nefsinin ise irade gösterebilmesi nedeniyle seçmeye dayalı bir hareket özelliğine sahip olduğunu vurgular. Bu seçim de daima bir gayeye matuf olarak hareket eder ki, bu da insan için işlerin en üstünü olan iyinin elde edilmesidir.<sup>77</sup> Neticede bu teorinin pratik sonucu, muharrik ve müteharrik olma yönüyle varlığın canlılığa doğru bir hareket ve anlam kazanması; kuvveden fiile geçiş anlamına gelen bu hareketin de varlığın kemâlini gerekli kılması şeklinde ortaya çıkar.

### 1.1.2. İnsanın Psikolojik Boyutu

İbn Bâcce, felsefî sistemini “insan” ı merkeze alarak kurduğu için psikolojiye (İlmü'n-nefs) özel bir önem atfetmektedir. Filozof, bu konu ile alâkalı *Kitâbü'n-nefs* adıyla bir eser kaleme almış, diğer eserlerinde de incelemelerine devam etmiştir. Ona göre, “İlk İlke'yi konu alan ilmin (metafizik) dışında, bütün ilim dalları arasında en üstün olan ilim, nefis ilmidir.” Bundan dolayı, bütün ilim dallarının bu ilimle desteklenmesi gerekir. Hatta en son ilim olan metafizik için de nefis bilgisine sahip olmak gerekir. Çünkü nefsin ve aklın bilgisine ulaşmadan diğer ilimlerin ilkelerini kavramak mümkün değildir.<sup>78</sup> İbn Bâcce, psikolojik incelemelerini Aristoteles'te olduğu gibi fizik temelinde ele alır. İnsani nefsin son noktası ise rasyonel ve metafiziksel bir karaktere bürünür.<sup>79</sup>

Varlığın kemâli, cisimle sûretin ittisâli ile başlar. Sûret, cismin kemâlidir. Dolayısı ile nefis de besleyici, hissedici ve akledici olmak bakımından canlı tabii cismin ilk kemâlidir.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>77</sup> İbn Bâcce, “Fi'l Müteharrik”, *İbn Bâcce'nin “Fi'l Müteharrik” İsimli Risalesi*, Yaşar Aydın, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c. 11, S. 1, 2002, ss. 22-23.

<sup>78</sup> İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, ss. 29-30.

<sup>79</sup> Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 49.

<sup>80</sup> Ma'sûmî, *a.g.e.*, s. 648; İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 28, 38.

Canlı varlıkları bitki, hayvan ve insan olarak üçe ayıran filozof, bu varlık türlerinin bir diğesindeki mündemiç özelliğinden bahseder. Buna göre elementer yapı ile birlikte beslenme, üreme ve büyüme özellikleri bitkisel nefste, bitkisel nefsin özellikleri, duyum ve hareketlilik özelliği ile birlikte hayvani nefste, bütün bu nefstürleri ise düşünme yeteneği ile birlikte insani nefste toplar.<sup>81</sup>

Nefsin beslenme, hissetme, hayâl ve akletme gibi fonksiyonlarına baktığımızda bu yapının da kemâl üzere kurulu olduğunu fark ederiz. Besleyici nefis, nefsin ilk ve en basit yetkinliğidir. Duyumlayan nefis, duyum yeteneğine sahip organik cismin yetkinliğidir. Hayal eden organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanan hayal gücü (mütehâyile) ise, düşünme (nâtıka) gücünde kemâle erer ve böylece insanı diğer canlılardan ayıran özelliği devreye girmiş olur.<sup>82</sup>

İnsanı tabiattaki diğer varlıklardan ayıran nâtıka yetisi, düşünebilme (tefekür) ve iradî tercihlerde bulunabilme (ihtiyâr) özelliklerine sahiptir.<sup>83</sup> Yani insanın zorunluluğa dayalı bir yönü olmakla birlikte, seçim hürriyetine sahip olduğu ikinci bir imkân alanı daha vardır. Garaudy bu görüşün, ruhla beden arasında Eflâtuncu bir dualizmi içermediğine dikkat çeker. İbn Bâcce'ye göre hayvânî ruh, özü itibarıyla akli ruha zıt değil; ona tâbidir. Bu yüzden, onun, her düzeyi bu şekilde birbiri ile bütünleştirerek ele alması, genel olarak bütün meselelere yaklaşım tarzı olarak göze çarpar.<sup>84</sup>

Nefs, bedene canlılık emarelerini kazandıran hareketsiz ilk muharriktir. Nefsin hareket ilkesi ancak aletin/bedenin aracılığı ile gerçekleşir.<sup>85</sup> Bir gemi yolcuları için ne anlama geliyorsa, beden de, bir süreye kadar, nefis için aynı anlama gelmektedir. *"(İyiliğin) elde edilmesi durumunda, beden (insanın) kendisi ile başkalarını hareket ettirdiği bir alet olur ve muharrik olarak var olmasının dışında, onun özel varlığında hiçbir payı bulunmaz."*<sup>86</sup>

<sup>81</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 45.

<sup>82</sup> İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, s. 29; İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 45.

<sup>83</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>84</sup> Garaudy, *a.g.e.*, s. 121; İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>85</sup> İbn Bâcce, "Risâletü'l-vedâ", *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, 2. bs., Dâru'n-Nehâr, Beyrut, 1991, s. 115; İbn Bâcce, *Fi'l-Müteharrik*, ss. 22-23.

<sup>86</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 23-24; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 56.

### 1.1.3. İnsanın Metafizik Boyutu

*Ruh ve nefis* terimlerini eş anlamlı terimler olarak kullandığını söyleyen İbn Bâcce<sup>87</sup> besleyici ve duyuşal yönünün yanısıra akli yetinin de ilkesi olması yönüyle insani nefsi, bir yanı fiziğe diğeri yanı metafiziğe dayanan bir potansiyel olarak görür. Potansiyel yatkinlıkların kullanılarak son yetkinliğe ulaşma anlamına gelen nefsin kuvveden fiile çıkışı ile ilgili de müzisyen örneğini verir. Bir müzisyenin müzik yatkinlığına sahip olması ilk yetkinliği, müzik icrâ etmesi ise son yetkinliğidir.<sup>88</sup> Buna göre akıl, insanî nefsin bütün yatkinlıklarını, nihai yetkinliğe taşımada yegâne araçtır. Bu süreç, sûreti maddeden ayırabilme yönüyle duyuşal, hayali ve akli idrak kanalları ile oluşan bir soyutlama hiyerarşisi<sup>89</sup> içinde cereyan eder ve bu hiyerarşinin son basamağında akıl objesi ile özdeşleşerek ruhanileşir.<sup>90</sup>

İbn Bâcce (bilginin) imkânını *tabîi* ve *ilahi* olmak üzere ikiye ayırır. Tabîi imkân, ilimle idrak edilebilen ve çaba ile elde edilen (bilgi) alanıdır. İlahi (metafizik) imkân ise ilahi yardımla idrak edilen, insanların ilahi imkânlardan rasul ve nebiler aracılığı ile haberdar edildiği alandır. “*Şâni yüce olan, insanlara olan en büyük lütfunu, ilimle tamamlamak istemiştir. Bu yüzden şeriatlar, insanları ilme teşvik etmiştir, bizim dinimizde de buna delâlet eden (ayetler) bulunmaktadır.*”<sup>91</sup> Dikkat edilirse filozofa göre tabîi ve ilahi bilgi, birbirini tamamlayan iki cüzdür. Bu iki bilgi türü arasındaki fark, mahiyet açısından değil, sadece yakinî bilgiyi elde etme türü ile ilgilidir. Çünkü İbn Bâcce, tabîi bilginin de nihayetini ilahi bir müdahale ile birleştirir ve hem akla hem de ma’kule ilahi bir nitelik yükler.<sup>92</sup> Fakat tabîi bilgi yolu, diğerinden farklı olarak insani bir çabayı gerekli kılar. Akli kemâlin kazanılması, bir bıçağın keskinleştirilmesine benzer.<sup>93</sup> “İnsan, rasyonel gelişimini sağlayarak gelip geçicilikten ezeliğe, çokluktan birliğe ve ısraptan ebedî mutluluk durumuna yükselebilir. Ve

<sup>87</sup> İbn Bâcce, *Tedbiru'l-mütevahhid*, s. 49.

<sup>88</sup> İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, ss. 101-102.

<sup>89</sup> İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, ss. 169-170; Deborah L. Black, “Psikoloji: İnsan ve Nefs”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. P. Adamson ve R. C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 343-344.

<sup>90</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 166.

<sup>91</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 141.

<sup>92</sup> Koroğlu, *İbn Bâcce*, s. 524.

<sup>93</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 137.

yetkinliği kazanan insan, bu noktadan itibaren ne bedensel varlığına ne de maddi bir desteğe ihtiyaç duyar. Artık o ilahi bir kimlik kazanır ve kendi kendine yeter duruma gelir."<sup>94</sup>

İbn Bâcce, maddi olan şeyleri bağıntılarından soyutlayarak, maddi olmayanları da oldukları gibi kavrayabilme ve tümel kavramlara ulaşabilme kabiliyetine sahip olan *nâtkâ (düşünme) yetisinin*<sup>95</sup> katetmesi gereken ruhani sûretleri özel ve genel olmak üzere ikiye ayırır. *zel ruhâni sûretler*, akıl öncesi idrak yetilerinde bulunan maddi ma'kulleri, *genel ruhani sûretler* de faal akılla müstefad akla ve onlara nispet edilen maddesinden soyutlanmış tüm akledilenlere tekâbül eder.<sup>96</sup> Daha sonra buna *cismani sûretleri* dahil eder. Buna göre, cismaniyetle hayatın idâmesi sağlanır. Özel ruhaniyet faziletli davranışları, maddi başarı ve güzel ahlâkı kapsar.<sup>97</sup> Genel ruhaniyetle ise insani nefsin ulaşabileceği en son sınıra, yani akli kemâlin zirvesine ulaşılır. Filozofun kendi ifadesi ile, "*İnsan cismaniyet ile varolur, ruhaniyet ile şeref kazanır ve akliyetle erdemli ve ilahi olur.*"<sup>98</sup>

İbn Bâcce, *ruhani (akli) sûretleri* dört kategoride inceler ve bilgi kuramını bunların üzerine inşa eder. Ruhâni sûretlerden ilki *semâvi cisimlerdir*. Filozof, sudûr teorisinde önemli bir yere sahip olan bu konuya madde ile herhangi bir ilişkisi olmadığı ve anlatmak istedikleri ile alâkası olmadığı gerekçesi ile yer vermez.<sup>99</sup>

İkinci sırada *faal (etkin) akıl ve müstefad (kazanılmış) akıl* kavramları yer alır. Varlıkları maddilikten tamamen uzak olan bu akıllar en yüksek mertebede gerçekleşecek olan ittisâlin iki tarafını oluşturur. Akli soyutlamayı tam anlamıyla gerçekleştirerek külli hakikate erişebilen akla *müstefad akıl*, bu aklın kendisi ile ittisâil ederek yetkinliği kazandığı güce ise *Faal Akıl* denir. Bu akıllar, "...tamamen gayr-i maddidir, çünkü hiçbir zaman madde ile ilişkileri bulunmaz. Onların madde ile ilişkisi,

<sup>94</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 104; İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 139; İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 79.

<sup>95</sup> İbn Bâcce, *Kitab'n-Nefs*, ss. 148-149.

<sup>96</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, ss. 75-76.

<sup>97</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>98</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 79; el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 202.

<sup>99</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, ss. 49-50.

*müstefad aklın heyûlani kavramların tamamlayıcısı, Faal Akl'in da maddi ma'kullerin faili olmasından kaynaklanmaktadır.* ”<sup>100</sup>

Üçüncü sırada *heyûlâni ma'kuller (maddi akledilirler)* vardır. Bunlar zihni soyutlama ile maddelerinden ayrılarak oluşturulmuş genel, soyut kavramlardır. Bu sınıftakilerin varlığı maddeye bağlı olduğundan, salt kavram olamazlar.<sup>101</sup>

Dördüncü sırada ise duyu yoluyla idrak edilen kavramların yer aldığı *nefsi güce ait anlamlar* olarak da bilinen ortak duyu, hayal ve hatırlama güçleri yer alır. Bu yetiler, maddî akledilirlerle ruhani sûretler arasında yer alırlar.<sup>102</sup>

İbn Bâcce'nin ifadeleri ile genel tabloyu özetlemek yerinde olacaktır:

*“...Bizim burada mutlak rûhani şekilde ifade ettiğimiz, Faal Akıl ve onunla ilişkisi bulunan akli kavramlardır (ma'kulât). Bu akli kavramlara ben, “genel kavramlar”, onun altındaki ortak duyulara ise “özel kavramlar” adını veriyorum. Neden özel ve genel adlarını verdiğimi anlatacağım.*

*Genel kavramlar, bir tek özel ilişkiye sahiptir. O da kendisini idrak eden insanla olan ilişkidir. Özel kavramlar ise, biri özel, diğeri genel olmak üzere iki ilişki içinde bulunmaktadır. Kavramın duyulur nesne ile ilişkisi özel, algılayan duyu gücü ile ilişkisi ise genel sayılır. Mesela Uhud Dağı'nı daha önce hiç görmemiş olan birinin Uhud Dağı'nı (hayalinde tasarlayıp) algılaması özel kavram (ruhani sûret) sayılır. Uhud'u yerinde görerek ve göstererek “Bu Uhud'dur.” dememizle, onu hayalde tasarlayıp algıladıktan sonra ortak duyudaki kavramsal varlığına dayanarak (Bu Uhud'dur.) dememiz arasında fark yoktur. Çok sayıdaki insanın teker teker Uhud'u görmeleri durumunda ise, genel ilişki söz konusudur. ...(Nesnelerin) ortak duyudaki varlığı, kavramsallığın en alt düzeyindedir. Sonra hayal (tahayyül) gücündeki varlığı, ardından hatırlama (zıkr) gücündeki varlığı gelir. Düşünme gücündeki varlığı ise en üst ve en mükemmel düzeydedir. İlk üç kavramın hepsi, cismani kavramlardır. Ancak ortak duyudaki cisimlik, hatırlama gücündekinden daha çoktur. Düşünme gücündeki*

<sup>100</sup> a.g.e., s. 50.

<sup>101</sup> a.g.e., s. 50.

<sup>102</sup> a.g.e., ss. 49-50.

suretlerde asla cisimlik söz konusu olmadığından, düşünme gücü ile nesne (şahıs) arasındaki bütün özel ilişki ortadan kalkmıştır. Zira özel ilişkinin bulunduğu yerde cisimlik vardır ve cisimlik olduğu için özel ilişki bulunmaktadır. Cisimlik kalkınca salt kavram haline dönüşür, (bu düzeyde) kavram için sadece genel ilişki söz konusudur ki, o da kavramın delalet ettiği nesnelerdir.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> a.g.e., ss. 50-51; İbn Bâcce, “Tedbîru'l-Mütevahhid”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 9. bs., 2014, ss. 421-422.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2.1. İnsanın Bilfiil İmkân Dairesi: Akıl Etkinlikleri

#### 2.1.1. Teorik Akli Etkinlik: Eylemin Bilgisi

Ruhâni sûretlerden de anlaşılacağı gibi, insanın akıl varlığı haline gelmesi, duyuusal algılamalardan, tamamen soyut akledilirlerin elde edilmesine kadar devam eden süreç içerisinde, sûretlerin *idrak* edilmesi ile mümkün olur. İdrak, genel anlamı ile aşamalı bir şekilde objenin algılanabilir yönünün soyutlanmasıdır ve idrak edilen sûretin, sûreti olduğu şeyden uzaklığına göre, duyuusal, hayali ve akli olmak üzere üç aşamaya ayrılır. Maddi algılamalar ilk iki seviyede oluşur ve tikel soyutlamaları kapsar. Akli idrakin konusu ise tümellerdir ve bu yeti, ya maddeden bağımsız ya da maddi bağıntılarından tamamen soyutlanmış sûretleri algılamak sûreti ile işlemini gerçekleştirir.<sup>104</sup> Dolayısı ile bu sınıflama doğal olarak insanların hem idrak kapasitelerine hem de aşamalarına işaret eden üç seviye olarak karşımıza çıkar.<sup>105</sup>

Aristoteles'ten ilham alınarak aktarılagelen akıl çeşitleri bilindiği gibi bilkuvve, bilfiil, müstefad ve Faal Akıl olmak üzere dört kısımda incelenmiştir. Potansiyel bir akli yetiye karşılık gelen bilkuvve akıl, düşünme eylemi ile birlikte bilfiil akla dönüşür ve bilfiil akıl maddelere ait sûretleri soyut kavramlar (ma'kuller/akledilirler) olarak idrak etmeye başlar. Bilfiil akıl, bir noktadan itibaren hem ma'kulâtı (akledilirleri) maddelerinden bağımsız ve tam olarak hem de maddesiz sûretleri idrak etmeye başlaması ile müstefad akıl düzeyine ulaşmış olur. Buna göre, müstefad akıl bilfiil aklın sûreti, bilfiil akıl da müstefad aklın maddesi olarak konumlanmıştır. Akıl müstefad akıl düzeyinde, madde ve sûrete ilişkin varlıkların son sınırına ulaşmış olur. Akıl için bu noktadan sonrası Faal Akıl mertebesidir. Faal Akıl, sûretleri soyutlayan değil, sûretlerin bilfiil olarak kendisinde bulunduğu ve maddeye

<sup>104</sup> Aydınlı, *a.g.e.*, ss. 107-108; İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, s. 79.

<sup>105</sup> İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, ss. 163-164, 167.

intikallerinin kendisi ile gerçekleştiği akıldır. Göz için güneş ne anlama geliyorsa, akıl için de Faal Akıl o anlama gelmektedir.<sup>106</sup>

Faal Akıl, Aristoteles'in takipçilerine göre, bütün akledilirlere fail nedenidir yani kendisi olmadan maddi aklın düşünme işlevini yerine getirmesi mümkün olmayan, ölümsüz ve ebedi akıldır. Aristoteles'in şarihleri, daha sonra onu ay altını yöneten semâvi akılların sonuncusu ile özdeşleştirmişlerdir.<sup>107</sup>

Akıllar bahsi, Aristoteles'ten sonra filozoflar arasında şeklen korunmuşsa da özellikle müstefad akıl düzeyinden itibaren mahiyete yönelik tartışmalara konu olmuştur. Tartışma noktalarına bir sonraki bölümde kısaca temas edilecektir. İlk olarak, İbn Bâcce'ye göre akli gelişim safhalarını idrak düzeylerine ve sınıflarına göre inceleyelim.

#### 2.1.1.1. Heyûlani Akıl Düzeyi: Cumhur

Buna göre en alt mertebede sıradan insanların (*cumhur*) seviyesi olan *maddi akıl (el-akl el-heyûlani)* yer alır. Bu akla *tabiî* mertebe de denir. Bu seviyede akli objeler ancak maddi sûretleri aracılığıyla bilinebilir<sup>108</sup> ve sadece duyumsanan yönlerinden ibaret olarak görülür. Akledilirler olarak zihinde külli varlıkları oluşmadığı için için bu düzeye sahip insanlar arasında akıllar çeşitliliği/çokluğu söz konusudur. Mesela "at" ma'kulü kişilerin zihninde kendi idrak ve tecrübelerine göre oluşur. Dolayısı ile her insanın at ma'kulü bir diğerinden farklı olmak durumundadır. Yine bu düzeyde ma'kuller ancak bağıntıları ile anlaşılabilirdiği için bağıntı ortadan kalktığı anda kendisi de ortadan kalkacaktır. Ayrıca pratik sanatların tamamı bu yolla elde edilir.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Fârâbi, "Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 9. bs., 2014, ss. 130-136; İbn Bâcce, *a.g.e.* ss. 167-168.

<sup>107</sup> Bkz. Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane, 2012, s. 186; Lenn E. Goodman, *a.g.e.*, ss. 351-352.

<sup>108</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 167.

<sup>109</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 163-164.

### 2.1.1.2. Teorik Akıl Düzeyi: Nüzzâr

Teorik akıl düzeyi, matematik ve tabiat bilimlerinin yer aldığı, tabii kavrayışın zirvesi olarak metafizik öncesi teorik bilgi alanını oluşturur. Bu mertebede bulunanlara teorik düşünener (*nüzzâr*) adı verilir. Teorik düşünener, varlıkların sadece somut bağıntıları ile değil, soyutlanabilir ma'kuller olarak da var olduğunu bilirler. Yani sıradan insanlar ma'kulleri doğrudan duyularla bağlantılı olarak bilebilirken, teorik düşünener, ma'kulleri ruhâni sûretler aracılığı ile de kavrayabilir. Buna rağmen, birinci düzeyle aralarında kayda değer bir fark yoktur. Çünkü her iki düzeyde de akledilirler, maddi bağıntıları sebebiyle bilinebilir. Söz gelimi, “*teorik düşünener ma'kulleri tıpkı güneşin sudaki görüntüsü gibi görürlerken, sıradan insanlar için bu durum güneşin aksinin aksini görmek gibidir. Tıpkı güneşin sudaki yansımının aynadaki aksini görmek gibi... Cumhuriyet işte o aynadaki ışığı görür.*”<sup>110</sup> Bu aşamadan sonra ise, bilim insanı için ma'kullere maddi veya ruhani yönlerinden dolayı değil, “âlemin varlıklarından biri” olarak nazar edeceği düzeye ulaşmak kalır. İki düzey arasındaki konumu itibarı ile onun mutlu insanlar mertebesine yükselmesi de düşmesi de mümkündür.<sup>111</sup>

### 2.1.1.3. Müstefad Akıl Düzeyi: Suedâ

Üçüncü ve son mertebeye de ise, *müstefad (kazanılmış) akıl* düzeyine ulaşmış mutlu insanlar (*suedâ*) yer alır. Bu akli düzey, faal akılla kurduğu ittisâl sayesinde, eşyayı hakikatleri üzere görebilme, sûreti maddeye bağlayan izafetten bağımsız düşünebilme ve akıl ma'kul özdeşliğini kurabilme yetkinliğine sahiptir. Akıl ma'kul özdeşliği, ma'kullerin bütün harici bağıntılarından soyutlanarak aklileşmesi veya akılla aynileşmesidir. Bu düzeyde çokluk biter, ‘bir’lik sağlanır. “...*Bu aklın fiili, kendi cevheri olur ve artık onda bozulma ve yok olma imkânı ortadan kalkar . Onda muharrik ile müteharrik aynı olur. ... ve (akıl) kendine dönerek sayısal bakımdan bir olur.*”<sup>112</sup> Çünkü bu durumdaki “*müstefad akıl, maddeden tamamen uzak olduğu ve*

<sup>110</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 167.

<sup>111</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>112</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 166.

*tabiatta var olan çelişikliği barındırmadığı için o her bakımdan birdir. O ne hayvani nefis gibi çelişkili davranışlara sahiptir ne de çokluk barındıran maddi ma'kulleri akleden natıka gibi çelişiklik görür. O, ebedi olarak birdir ve salt haz, ferahlık, güzellik ve sevinç içindedir.*"<sup>113</sup>

İnsan bu akla yaklaştığı oranda Allah'a yaklaşmış olur. Bu da ancak ilimle mümkün olur. İlim Allah'a yaklaştırır, cehalet ise ondan uzaklaştırır. Nihayet insan bütün ilimlerin en yücesi en derin ilmi (*el-ilm'ül-aksâ*) elde etmenin yani kendi ifadesi ile mertebelerin en yücesi olan, insanın kendi özünü tasavvur ettiği makama yani aklın tasavvur makamına ulaşmış olmanın saadetine erer.<sup>114</sup> Bu son gayeyi elde ettikten sonra da, Allah'ın hoşnutluğunu kazanarak<sup>115</sup> ilahi bir varlık haline gelir<sup>116</sup> ve ebedi olarak var olur.<sup>117</sup> Öyle ki, bu insanın, artık var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı kalmaz.<sup>118</sup>

Ayrıca bu mertebe evrensel anlamda akılların birliğinin sağlandığı düzeydir.<sup>119</sup> Ya da diğer bir deyişle, bütün akıllar bu seviyede "bir" olur. "*İşte bu cepheden bakış, öteki yaşamın (el-hayât'ül-âhira) ta kendisidir. Tevahhüde ulaşmış insan için en yüce mutluluk budur ve bu sayede o yüce manzaraya şahit olunur*".<sup>120</sup>

İbn Bâcce, bu üç akli düzeyi Platon'un mağara metaforundan destek alarak da açıklamıştır. Buna göre, akledilirler konusunda cumhur bir mağaranın içinden dışarıya bakanlara benzer. Onlar güneşi doğrudan göremedikleri için, karanlıkta şekilleri ve renkleri görmeye çalışırlar. İşte mağaradakiler için nasıl güneşin mevcudiyeti yoksa, cumhur için de aklın bir mevcudiyeti yoktur. Teorik düşünebilenler ise, mağaradan çıkıp renkleri ve mücerret ışığı görebilenlerdir. Gerçek mutluluğu elde edenler ise, güneşle aynıleşenlerdir.<sup>121</sup>

<sup>113</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 141.

<sup>114</sup> *a.g.e.*, s. 142.

<sup>115</sup> *a.g.e.*, s. 141.

<sup>116</sup> *a.g.e.*, s. 139.

<sup>117</sup> *a.g.e.*, s. 141.

<sup>118</sup> *a.g.e.*, s. 139.

<sup>119</sup> İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, s. 170.

<sup>120</sup> *a.g.e.*, s. 166.

<sup>121</sup> *a.g.e.*, ss. 167-169.

Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Bâcce'nin dikkat çektiği akli gelişim safhaları, insanın ulaşabileceği aşamaları göstermesi bakımından önemlidir. Mutluluğun elde edilmesi yolunda bu aşamaları katetmek zaruridir. Bu yüzden İbn Bâcce akla alternatif yollar öneren mistik yapıları Gazzali'nin kişiliğinde eleştirir.<sup>122</sup>

## 2.1.2. Pratik Akli Etkinlik: Bilginin Eylemi

### 2.1.2.1. Akli Birlik: Erdemli Toplumun Nüvesi: Mütevahhid/Tek İnsan

İbn Bâcce'nin saadeti merkeze alan felsefesinin ana hatları ile akli etkinlik üzerine kurulu bir yapı arz ettiğini önceki bölümde açıklamaya çalıştık. Bu bakış açısı doğal olarak onun hem teorik hem de pratik felsefeye dair çalışmalarına yansımış ve felsefesinin ruhunu oluşturmuştur diyebiliriz. O bu düşüncesinin çıkış noktası olarak, bize yine ilham kaynağı Aristoteles'i ve onun *Nikomakhos'a Etik* kitabının onuncu bölümünü referans gösterir.<sup>123</sup> Aristoteles bu bölümde akli gelişimi için çabalayan kişileri övmekte ve ancak bu yolda yürütenlerin saadete ereceğine dikkat çekmektedir. Dolayısı ile olgun insanın sadece beşeri doğası ile yetinmemesi ve ebediliği veya ilahi hayatı elde etmek, saadete ulaşmak için gücü yettiğince çalışmasını tavsiye etmektedir.<sup>124</sup> Buraya kadar ilgimizi çeken bir durum yoktur, zira İbn Bâcce'nin Aristoteles'le ortak bir paradigmayı paylaştığı rahatlıkla anlaşılabilir bir durumdur. Burada sorulması gereken, bu paradigmanın İbn Bâcce'deki karşılığı veya yansımasının ne olduğudur. Yahut da İbn Bâcce'nin felsefesinde aynı paradigmayı tekrardan öteye geçiren ve ona orijinalliğini teslim eden faktörü nerede arayabiliriz? Kanaatimize göre İbn Bâcce'yi özel kılan ilk sebep, onun, Aristoteles'in bu tavsiyesini, mütevahhid teorisi ile, sosyopolitik açıdan çöküşe sürüklenen bir toplum erdemli insanları için bir kurtuluş reçetesine dönüştürmesidir, diyebiliriz. İkinci bir katkı olarak da, toplumun saadet temeli üzerine inşasının ancak akli gelişimi esas alan bir

<sup>122</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 121; İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, s. 171; İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 55.

<sup>123</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 142.

<sup>124</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 226-229.

yol benimsendiği takdirde gerçekleşeceğini ve toplumun dönüşümü için bireyden başlanması gerektiğine dikkat çekmesi gösterilebilir. Daha açık ifade ile bu tavsiye, İbn Bâcce'nin felsefesinde tekrar sistemleşmiş ve doğal olarak onun zamanına ve şartlarına uygun bir beden bularak, evrenselliğinden de ödün vermeden bir bakıma somutlaşmıştır. İbn Bâcce'nin katkısı tam da burada, yani hâl-i hazırda beliren ihtiyacın evrensel damarlarını tespit ederek çözüm aramasında ortaya çıkmaktadır. Kendi ifadesi ile, Aristoteles ve Fârâbi gibi filozofların kısaca değinmekle yetindiği bir meseleyi o, inceleme konusu yapmış ve aynı konular üzerinde durmak yerine ihtiyaç olarak gördüğü kısmı tamamlamaya çalışmıştır.<sup>125</sup> Buradan da anlaşıldığına göre, bir filozof için kısaca değinmenin yeterli olduğu bir konu, bir başka filozof için hayati bir önem arz edebilmektedir ve İbn Bâcce'de kendisi için hayati önem arz eden kalan parçanın teorik alt yapısını kurarak bütünlüğü sağlayacaktır. İşte burada karşımıza felsefenin ortak değerleri ile birlikte var olan bir psikososyal alt yapının, bir ihtiyacın varlığı çıkar ki, bu bize hayatın içinden, canlı bir disiplinle muhatap olduğumuzu fark ettirir. Diğer bir taraftan da bu, bize felsefenin zaman içinde kazandığı ve kazanacağı bütünlük ve evrensellik imkânını da açıklayacak bir durumdur. Belki de felsefeyi, özel kılan sebeplerden biri de burada yani iki kutuplu ve kendi özümüzle bağlantılı yapısında yatmaktadır.

İbn Bâcce'ye göre, akli tekâmül, insani yetkinliğin son sınırına ulaşmasında bireye rehberlik edecek ve onu ebediyete taşıyacak yegâne yoldur. Bu yüzden bu noktaya gelmek için yoğun bir hazırlık ve çaba içerisine girilmesi şarttır. Mütevahhid teorisi de, hakikat arayışı içerisindeki mütevahhidin bu yolculuğuna rehberlik etmek için ortaya koyulmuştur.<sup>126</sup>

*“(Maddi ilgileri mümkün mertebe göz ardı etmek), üstün, yüce ve ruhani bir tabiatın gereğidir. ... ve felsefi miizaç için zaruridir. Böyle değilse (o) cismani ve sahte filozoftur. Eğer kişinin nihai menzili kemâl ise, o, bu yolu izlemelidir. Cismaniliği ruhaniliğe tercih eden kişi, nihai amacı idrak edemeyecektir. Öyle ise, cismani olmayan kişi mutludur ve mutlu kişi salt ruhanidir. Bu (insanın), ruhani eylemleri, surf*

<sup>125</sup> İbn Bâcce, a.g.e., s. 114.

<sup>126</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 43.

*ruhaniliğinden dolayı yapmasa da, bütün akli eylemleri akliliğinden dolayı yapması gerekir. İnsan, cismaniyeti ile varlık kazanır, ruhaniyeti ile yükselir ve akliliği ile ilahi erdeme ulaşır.*

*Hikmet sahibi, zaruri olarak erdemlidir, ilahidir. Onun her eylemi, eylemlerin en üstünüdür. O, her tabakaya en güzel hallerinde iştirak eder, en güzel ve en doğru tavırla onlardan ayrılır. ...Nihai menziline ulaşır, bölünmez cevheri akılları akletmek suretiyle en üstün dereceye ulaştığında, o da artık bu akıllardan biri haline gelir ve artık kendisi için salt ilahi olduğunu doğrular. Bu safhada fâni hisler ve yüksek ruhani özellikler ondan kalkar. Artık o, bölünme kabul etmez ilahilik vasfına layık olur. Bütün bunlar mütevahhid için erdemli şehir olmadan gerçekleşir.”<sup>127</sup>*

İbn Bâcce'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere *mütevahhid*, kâmil olmayan bir toplumda yaşayan kâmil insandır. Mütevahhid herhangi bir insan teki değil, bu yönü ile tek insandır. Tek insan da, doğal olarak yalnızlaşacak bir insandır. Aydınlı'dan yardım alarak söylersek, mütevahhid, insanın gelip geçici zevklerin amaç edinildiği bir toplumda maddi olana sırt çevirip mâneviliğe yönelen ve hayatını bu doğrultuda yönlendiren bir çabayı ve içinde bulunduğu toplum tarafından dışlanan, fakat gerçeği temsil eden bir düşüncenin zorunlu yalnızlığını ifade eder. Fakat İbn Bâcce bu yalnızlıkta gelecekteki erdemli devletin çekirdeğini görür.<sup>128</sup>

Bu yalnızlığın tabiatı olsa gerek, filozof, mütevahhid kavramını hiçbir yerde çoğul olarak kullanmaz. Çünkü mütevahhidin sayıca bir veya çok olmasının bir önemi yoktur. Aynı yerde pek çok mütevahhid de yaşasa, onlar bir taraftan toplumları onları anlamadığı sürece teklîğin yalnızlığını, diğer taraftan da kendi aralarında -birbirlerini tanımasalar bile- teklîğin birliğini zorunlu olarak tecrübe edeceklerdir. Ona göre, sûfilerin “garip” derken kasdettikleri bu kişilerdir. Çünkü onlar her ne kadar yurtlarında, komşuları, arkadaşları arasında olsalar da görüşleri sebebiyle gariptir ve ötekileştirilmiştir. Bu nedenle onlar fikirleri ile, kendilerine vatan olacak mertebelere ulaşmışlardır.<sup>129</sup>

<sup>127</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 78-79.

<sup>128</sup> Aydınlı, *a.g.e.*, s. 206; İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>129</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.* s. 43.

Mâcid Fahrî ise, mütevahhidi sosyal veya siyasal açıdan bakıldığında yalnızlaşmış, akli açıdan bakıldığında ise Faal Akıl'la ittisâle ulaşmayı amaçlayan kişi olarak açıklar.<sup>130</sup> Bu hedefe ulaşmak da müşahede, mükâşefe gibi mistik yollarla değil, ancak akli gelişimle mümkündür. O halde “*özel anlamı ile mütevahhid, nazari ilimlere yönelen kişidir*”.<sup>131</sup> Eğer bu imkân onun şehrinde mevcut değilse mütevahhide düşen, sadece cismaniliği değil, cismanilikle karışmış bir ruhaniliği amaçlayanlardan bile uzak durmak, yalnızca ilim erbabı ile dostluk kurmak, aksi durumda zaruri durumlar hariç, mümkün mertebe insanlardan uzak durmak ya da bu ilimlerin olduğu yere hicret etmektir.<sup>132</sup> Diğer bir ifade ile, toplumdaki uzaklaşma (i'tizâl), eğer yetkin bir toplumda yaşamıyorsa mütevahhid için bir zorunluluktur.<sup>133</sup> Bu yaklaşım, “*bireyin insanlık özünü korumak ve kendi doğasının gerektirdiği en yüksek amaca ulaşmak için, yine kendi doğasının bir yönünden feragat etmesi*” anlamına gelir.<sup>134</sup> Corbin'in ifadesi ile, madde ile alâkasını kesen insanın, tek, garip (solitaire) sûretleri idrake başlamasının ve bu külli ilişkide kaybolmasının gayesi ile benzer bir tekleşmedir bu durum. Bu şekilde mütevahhidin idraki, düşüncelerin düşüncelerini, mahiyetlerin mahiyetini ve de kendi özünü kavrayacak yani akıl varlığına dönüşecek düzeye ulaşır.<sup>135</sup>

Bu inceleme, İbn Bâcce'nin ünlü eseri olan *Tedbîru'l-mütevahhid* kitabında yer alır. Kitap, tedbîrin tanımı ve türleri ile başlar. Tedbîr, eylemlerin belli bir maksada yönelik olarak düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Bu tanıma göre, herhangi bir gayeyi amaçlansa da bir defaya mahsus olan fiiller için bu terim kullanılmaz. Bu kapsama girmesi için birden fazla eylemin bir gayeye matuf olarak tertip edilmiş olması gerekir. Tedbîr kavramı, sadece fiil durumlar için değil, bilkuvve olarak düşünce aşamasına da delalet eder. Ayrıca kavram özel anlamda ev ve devlet

<sup>130</sup> Mâcid Fahrî, “Mukaddime”, *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, 2. bs., Dâru'n-nehâr, Beyrut, 1991, s. 31.

<sup>131</sup> *a.g.e.*, s. 91.

<sup>132</sup> *a.g.e.*, s. 90.

<sup>133</sup> *a.g.e.*, s. 80.

<sup>134</sup> Mustafa Yıldız, “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşma Sorunu”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 55, 2012/1, s. 118.

<sup>135</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, c. 1, s. 402-403.

yönetimleri için de kullanılır. İbn Bâcce, ilahi tedbiri ise, konu ile alâkası olmadığı için sadece ismen zikretmekle yetinir.<sup>136</sup>

Eserinin adı olan *Tedbîru'l-mütevahhid* ise, erdemsiz bir devlette yaşayan erdemli insanın kendisini yönetme sanatıdır. İbn Bâcce, bu duruma maruz kalmış erdemli bir insanın akli tekâmülüne devam edebilmesi ve hedefine ulaşabilmesi için bir yol haritası belirler. Bunu yaparken de önce problemin nedenlerini araştırmakla işe başlar ve erdemsiz devletlerin özelliklerini inceler.<sup>137</sup> Diğer bölümlerde ise insan fiillerini ve bu fiillerin yöneldiği rûhani sûretlere dikkatlerimizi çeker.<sup>138</sup>

İbn Bâcce mütevahhidin yönetiminde insanın davranış kalıplarını ve bunların ahlaki değerlerini ele alarak bir anlamda mütevahhidin benlik algısını şekillendirir. Anlaşılan o ki filozof, öncelikle insanın ruh köklerinden başlayarak mütevahhidin kendini tanımasına yardımcı olmayı, daha sonra rûhi köklerini zihin dünyasına bağlayarak gayesini belirlemeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak, mütevahhidin gayesine matuf bir ahlaki bilinç ve eylemlilik ortaya koymasına yardımcı olacaktır.

Filozof, *Tedbîru'l-mütevahhid*'in ikinci bölümü olan *İnsani Fiiller* bölümünde insanı diğer varlık türlerinden ayıran, ona irade ve seçme hürriyeti kazandıran akla tekrar vurgu yapar ve insani fiille hayvani fiili karşılaştırır. Buna göre, insanı diğer türlerden ayıran şey *seçme (ihtiyar)* özgürlüğüne sahip olmasıdır. Bu nedenle tercihe dayalı her eylem insani fiil olma özelliği taşır. İnsanın fiilleri, insanilik ve hayvanilik noktasında yer değiştirebilir. Fiillerin sadece etkilenimler aracılığı ile ortaya çıkması onu hayvani yaparken, akıl süzgecinden geçmesi insani yapar.<sup>139</sup> Yani insani her eylemin öncesinde, o eylemin gayesinin bilinci (varlığın kemâl halî/entelekyâ) yer alır. Bu bilincin önceden var oluşu her eyleme rehberlik eder, eylemin seviyesini ve hedeflediği şeye göre onun manevî değerini belirlemeye imkân verir.<sup>140</sup>

Hayvani ruhun akli ruha uyması tabiatı gereği olmasına rağmen, hayvani ruhu akli ruhuna galebe çalanlar, hayvani tabiatının peşinde koşmakta ve arzu ve hevaları

<sup>136</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 37-39.

<sup>137</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce*, s. 352; İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>138</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 45-96.

<sup>139</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>140</sup> Garaudy, *a.g.e.*, s. 125

akılları ile sürekli çatışma yaşamaktadır. Hatta bu insanlar hayvanlardan bile daha tehlikelidirler. Çünkü tabiatının gereğini yapan hayvanlardan farklı olarak bu insanlar, hayvani fiillerini gerçekleştirmek için akıllarını kullanırlar. Bu yüzden onların muhakemeleri kendileri için ilave bir kötülük anlamına gelir. Bu durum, hastalıklı bir bedene verilen gıdanın onun hastalığını artırması gibidir.<sup>141</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere, istisnasız her insan, varolanın doğası gereği bir gayeye yönelir ve o yönde yetkinleşmeye çalışır.<sup>142</sup> Her hangi bir gayeye yönelme arzusu insanlığın ortak paydasıdır. Farklılık sadece gayenin türü ve seviyesinde ortaya çıkar. İnsanların ulaşmaya çalıştığı yetkinlik türleri ise onların nefsi düzeyleri ile birebir ilişkilidir. Bu bakımdan insan eylemleri de cismani, özel ve genel ruhani fiiller olmak üzere üçe ayrılır.<sup>143</sup>

*Cismani eylem türü*, maddi varlığın idamesini sağlayan fiilleri içerir. Bu fiillerin zorunlu olanları, bütün insanlar için ortaktır.<sup>144</sup> Fakat sadece maddi zevkleri ve yetkinlikleri ile yetinen “salt cismani” insanlar, ruhani sûretlere ilgi göstermezler<sup>145</sup> ve bu yüzden en alt seviyedeki insani düzeyi oluştururlar.<sup>146</sup> Bu insanlar mutluluğu cismani ilgilerde ararlar ama gerçekte “mutlu olan hiçbir cismani yoktur.”<sup>147</sup> Onlar insanlık şerefini kesintiye uğratanlardır.<sup>148</sup> İbn Bâcce bu tür insanları uyuyan ve rüyasında mevcut olmayan şeyleri kendine ait gören bir insana benzetir. Harici şeylerle övünen kimse de, gerçekte sahip olmadığı şeyler için sevinip üzülmetedir. O aslında sahte bir düşün içinde yaşamaktadır.<sup>149</sup> Allah katında da yerilmiş bu insanlar şayet yönetici olurlarsa millet gücünü kaybeder.<sup>150</sup> Gerçekte ise bu insanlar yaratılıştan köledirler ve kendilerini yönetecek ve yönlendirecek birileri olmadığı takdirde yok

<sup>141</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>142</sup> İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 24.

<sup>143</sup> *a.g.e.*, s. 92; İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 75.

<sup>144</sup> *a.g.e.*, s. 62.

<sup>145</sup> *a.g.e.*, s. 77.

<sup>146</sup> *a.g.e.*, s. 68.

<sup>147</sup> *a.g.e.*, s. 79.

<sup>148</sup> *a.g.e.*, s. 62.

<sup>149</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 135-136.

<sup>150</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, ss. 62-63.

olurlar. Bunlar sadece güçlerinden yararlanmak için kullanılan yük hayvanlarına benzerler.<sup>151</sup>

*Özel (bireysel) ruhani suretlere ait yetkinlikleri amaçlayan fiiller* ise, farklı şekillerde karşımıza çıkabilir. Bunlar genel olarak bireysel başarı ve ruhi tatmin sağlamak amacıyla ortak duyu, mütehayyile veya hafızaya yönelik eylemleri içerir. Bu grupta karşı tarafı etkilemeye, maddi görünümü ile ilgi çekmeye çalışan veya devamlı hazza yönelen insanlar yer aldığı gibi, hitabet, şairlik, müzisyenlik, kültür ve sanata yönelik çalışmalar gibi ilgiler de yer alır. Ayrıca sadece (maddi) yetkinliği amaçlayan fikri ve ahlaki faziletler de bu gruba dahildir. Ona göre -bedeni veya akli olsun- bu yöndeki yetkinlikler, sadece haz verdiği için tercih edilir ve insanların çoğu bütün bunları saadet zannederler.<sup>152</sup>

Ayrıca sadece yetkinliği amaçlayan fikrî, ahlaki faziletler de bu gruba dahildir. İbn Bâcce, ahlaki faziletleri hayvani yönün yetkinliği olarak görür ve her ne kadar tabii insanlık düzeyini aşmak anlamına da gelse, bütün bu faziletlerin kişiyi hizmetçi karakterinden kurtarmaya yetmeyeceğini ifade eder. Ona göre, sadece ahlaki faziletlerle yetinmek bir kişinin sadece aletlerinin veya uzuvlarının varlığı ile yahut bineğinin güzelliği ve semizliği ile yetinmesi gibidir. Çünkü yalnızca bu faziletlerle elde edilen yetkinlik, onun ulaşması gereken tabii yetkinliği ile bir değildir ve gerçek mutluluğa da götürmez.<sup>153</sup> Beden sağlığı yerinde olanlar, başkalarına köle olmak üzere yaratılmışken, ahlaki faziletlere sahip insanlar da yalnızca toplumun yararına çalışan ariflerdir.<sup>154</sup> Aydınli'ya göre bu erdemlerin bu grupta zikredilmesinin sebebi olarak, bu ilgilerin insani son gaye için değil, sırf kendileri ve elde edilecek hazları için tercih edilmesi gösterilebilir. Ahlaki faziletler olsa olsa son gayenin bilinip elde edilmesinde bir basamak veya hazırlık oluşturabilirler ki, bu da onların ancak görelî bir değere sahip olduğunu gösterir.<sup>155</sup> Yahut da bütün bu sayılanların araçsal değer

<sup>151</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 134-135, 140; Aydınli, *a.g.e.*, ss. 165-166.

<sup>152</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, ss. 63-65, 92.

<sup>153</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 127-128, 140.

<sup>154</sup> *a.g.e.*, s. 136.

<sup>155</sup> Aydınli, *a.g.e.*, ss. 167, 177.

taşımaları ve bu aracın amaç haline getirilip sadece bunlarla yetinildiği takdirde olumsuz sonuç doğuracağına da işaret edilmiş olabilir.

*Genel ruhani yetkinlikleri amaçlayan filler* ise fikri erdemleri içerir. Fikri erdemler hem teorik hem de pratik uygulamaları kapsar. Pratik uygulamalar, beden ve zihnin kullanılmasını gerektiren mesleklere, kabiliyetlere ve sanata dayanan işlerdir. İbn Bâcce, teorik erdemleri de insanın tabii yetkinlik türünü izah ederek açıklar. Teorik erdemlerle elde edilecek yetkinlik, başlı başına bir amaçtır ve herhangi bir şeye hizmet amacı taşımaz.<sup>156</sup>

İbn Bâcce'nin incelediği konulara baktığımız zaman insanın kemâlini saadette özdeşleştirirken, gelişim aşamalarını da hazla ilişkilendirdiğini görürüz. Hazzın ahlak felsefesindeki yeri ile de alâkalı olan bu durum, İbn Bâcce'de de fazlası ile ön plana çıkar ve araştırma konularından biri olarak eserlerinde yer bulur. Onun en fazla sorun ettiği kısım da hazzın gaye olup olamayacağı meselesidir.

Hazların sınıflanışı da doğal olarak yine tabii, rûhani ve akli mertebelerin konumları ile uyumludur. Buna göre, akli etkinliklerden elde edilenlerin dışında hiçbir haz sürekli değildir çünkü değişken ve zıttı ile kâimdir. Daimî haz sadece müstefâd akıl düzeyinde mevcuttur.<sup>157</sup> Buna rağmen haz hiçbir şekilde gaye olamaz, ancak gaye ile beraber ortaya çıkan bir kazançtır. İbn Bâcce, en yüce gayenin haz olduğunu söylemesinden dolayı da Gazali'yi eleştirmiştir.<sup>158</sup>

### 2.1.2.2. Hakikat Birliği: Suedâ/Bilenlerin Birliği

Daha önce belirttiğimiz gibi, İbn Bâcce mütevahhidin akli âleminde yaşadığı tekleşmesini ilahi birliğe bağlayarak bir anlamda onu hakikatle bütünleştirmektedir. Hatırlanacak olursa, buraya kadar bu süreç, ilk maddeden başlayan hiyerarşik bir düzenle, insani düzeyin son noktasına kadar birbirinde mündemiç bir eklenme/ittisâl

<sup>156</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 136-137.

<sup>157</sup> *a.g.e.*, ss. 130-131.

<sup>158</sup> *a.g.e.*, ss. 123-124.

üzere devam etmektedir. Akıl da bu gelişim aşamalarından payını alarak, duyuşsal ve ruhani güçlerin ittisâli ile desteklenmiş ve en son aşamada maddeden bağımsızlığını ilan ederek ilahi âlemlerle ittisâlini gerçekleştirecektir. Dolayısı ile varlığın bütün hareketini bir gaye, her gayeyi de bir ittisâl/birleşme ile buluşturan bu sistematik yapı, çokluğun birliğe tevdi etmesi zorunluluğuna dayandığı için kendi içinde Faal Akılla ittisâli neticesinde birliğe ulaşan akli aynı usulle kendi dışındaki akıllarla da birleştirerek yoluna devam etmek durumundadır.

Bu çerçevede İbn Bâcce'nin *İttisâl'ül-akl bi'l-insân* isimli eserinde akıl ve ma'kullerin durumunu her insanda bir olup olmadığını tartıştığına şahit oluyoruz. Buna göre, tartışma noktası şudur:

*“Bu akıl, şayet her insanda (sayısal olarak) bir ise, şu anda yaşayan insanlarla geçmişteki insanların da bir olması gerekir ki, bu garip ve imkansızdır. Eğer şu anda yaşayan ve geçmişte yaşamış bütün insanlar sayısal açıdan bir değilse, akılda sayıca aynı değildir.”<sup>159</sup>*

Ardından, ma'kullerde aynı tartışmaya dahil edilir ve ihtimaller sıralanır:

*“Eğer ma'kulleri (sayısal olarak) bir kabul edersek bu, tenasühe inananların görüşüne benzer bir görüş olacaktır. Bu durumda, üstün yaratılış bir anlam ifade etmeyecektir. Ma'kul her insanın tabii mecrasına uygun olarak bulunsa idi, bu durumda da öğrenim niteliksel olarak değil ancak nicelik olarak fayda sağlardı. Eğer ma'kullerin bir olduğunu kabul etmezsek benzer imkânsızlıklar ortaya çıkacaktır. Mesela bende olan ma'kulle, sendeki ma'kulün başka bir ma'kulü daha olacak ve bu durum, sonsuz bir şekilde devam edecektir. Buna da imkân yoktur.”<sup>160</sup>*

Bu durumda İbn Bâcce, akli düzeyin ve hakikatin birliğini nasıl izah edecektir?

Filozof, bu tartışmaya mıknaş üzerinden bir örnek vererek devam eder. Mıknaş, balmumu veya zift gibi herhangi bir cisimle kaplandığı takdirde de aynı devinin özelliğini vermeye devam eder. Yalnızca etkisi duruma göre farklılık arz

<sup>159</sup> İbn Bâcce, *İttisâl'ül-akl bi'l-insân*, s. 161.

<sup>160</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 162-163.

eder.<sup>161</sup> Bu örneğe göre, akılların çeşitliliğine yol açan ve ma'kullerin kavranış biçimlerini farklılaştıran neden kendilerinde değil kavrayış düzeylerinde aranmalıdır. Akli düzeylerin ma'kullerle kurdukları ilişki biçimi, teklifi ve çokluğu ortaya çıkaran belirleyici bir faktördür. Söz gelimi, ilk iki düzeyin ma'kulleri anlama şekli bireyseldir ve tek bir yolla yani sadece maddi bağıntılardan hareketle oluşur. Bu yüzden bu durum, birden fazla aklın ortaya çıkmasına sebep olur. Oysa asli olarak insan aklı, maddeden uzak olduğu için zıtlığa ve çokluğa değil, teklife uygun bir yapıdadır. Fakat behimi nefis, elem ve haz gibi zıttıyla kâim etkileşimlere açık olduğundan, düşünme gücünde çokluğun ve zıtlığın oluşmasına neden olur. Müstefad (kazanılmış) aklın ise, birden fazla ma'kulleri düşünmek durumunda kalan nâtık güç gibi, çelişkiye düşme ihtimali yoktur. Çünkü sûretin maddi bağlantılarından tamamen kurtulduğu için o, daima tektir ve çoğalmayacaktır.<sup>162</sup>

Aklın ma'kuluyla özdeşleştiği müstefad akıl seviyesinde, akıl kendi içinde bir birliğe ulaştığı gibi, kendi dışındaki akıllarla da bir olur. İbn Bâcce onların arasındaki farkı şu örnekle izah eder. Bir asker, zırhlı, miğferli savaş kıyafetlerini çıkarıp farklı bir kıyafet giydiğinde dış görünüşü değiştiği için tanımak da zorlansak da kendisi yine aynı kişidir. Buna göre, nihai düzeydeki suedânın arasındaki fark da ancak bu kadardır. Bu durum sadece aynı zaman diliminde yaşayanlar için değil, ne zaman yaşamış olurlarsa olsunlar, bütün kazanılmış akıllar için geçerlidir. Onlar birdir ve bu, diğer tevahhüd çeşitlerine göre en mükemmel tevahhüddür.<sup>163</sup> Bu nevi bir birlik ise ancak nazari ilimle mümkündür.<sup>164</sup>

### 2.1.2.3. Toplumsal Birlik: Erdemli/Kâmil Toplum

İbn Bâcce'nin siyasi düşünceleri Platon ve Fârâbi'den hareketle şekillenmiştir. Fakat o, gerektiği zaman aynı sistemi farklı açılardan değerlendirebilmiş veya aynı zeminden hareketle ayrı bir yol haritası da çıkarabilmiştir. Bunlardan en dikkat çeken

<sup>161</sup> *a.g.e.*, s. 161.

<sup>162</sup> *a.g.e.*, ss. 164-166.

<sup>163</sup> *a.g.e.*, ss. 170-171.

<sup>164</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 143.

de, kâmil insanın gerektiğinde siyasetten uzaklaşabileceğini iddia ettiği mütevahhid teorisidir. Bu yüzden onun bu iddiası köklü bir siyaset geleneğine muhalefet ettiği gerekçesi ile eleştirilmiştir.<sup>165</sup>

İbn Bâcce, daha önce değindiğimiz gibi, kendi ifadesi ile Platon veya diğer filozofların kısaca değinip geçtiği bir meseleyi masaya yatırmakla işe başlar. İbn Bâcce'nin temel sorusu şudur: Sorunlu bir devlette/toplumda yaşamak durumunda kalan hikmet sahibi bir insanın mutluluğunu temin edecek yetkinleşmeyi sağlaması veya bu hali devam ettirebilmesi için ne yapması, nasıl önlemler alması gerekir? Anlaşılan o ki, Platoncu gelenek içerisinde genel olarak toplumu merkeze alarak sorulan bu sorular, İbn Bâcce'de fert düzeyinde ele alınmaktadır. Siyaset felsefesinin diğer konuları ise, mütevahhidin yönetimi ile ilgisi oranında devreye girer.<sup>166</sup> Filozof, ideal devlet teorisinden daha çok, devletin ideal olmama durumunda karşılaşılabilecek muhtemel sorunları ile ilgilenir ve bu sorunları daha çok bireyin hak ve sorumlulukları bağlamında tartışır.

İbn Bâcce'ye göre insan, tabiatı gereği medeni bir varlıktır. Siyaset (medeni) ilminde tabii olarak toplumdaki kopmak tamamı ile kötüdür. Arzî durumlarda iyidir. Örneğin, ekme ve et doğal bir gıdadır ve faydalıdır. Afyon ve ebu cehil karpuzu ise öldürücü birer zehirdirler. Fakat hastalık gibi durumlarda, tabiatı gereği zararlı olan bu zehirler hastaya deva olurken, doğal gıdalar ona zarar verebilir. Bedenle ilgili bu durum, toplumsal seyir için de geçerlidir. Yani sağlık bedeninin doğal durumudur ve teklik anlamına gelir. Çokluk ise bu doğallığın dışına çıkmaktır. Aynı şekilde erdemli yönetim de insan için doğal bir durumdur ve o da diğer yönetimlere nazaran birliği temsil eder. Diğer yönetimler ise çoklukta ve doğal değildir.<sup>167</sup>

Filozof kendisinden önceki geleneğe uyararak toplumları ve yönetim biçimlerini genel olarak erdemlilik (el-Medînetü'l Fâzıla)<sup>168</sup> ve kemâlât (el-Medînetü'l Kâmile)<sup>169</sup> kavramları üzerinden değerlendirmeye tabi tutar. Bu değerlendirme, onları

<sup>165</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çakıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, ss. 232-233.

<sup>166</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>167</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 91.

<sup>168</sup> *a.g.e.*, s. 41.

<sup>169</sup> *a.g.e.*, ss. 43-44.

yeniden tanımlamak için değil, mütevahhid insanın yaşam koşullarını belirlemek amaçlıdır. Çünkü doğal olarak insani gelişimin seyri, sosyopolitik yapının açtığı imkânlar oranında olacaktır. Bu imkân sağlanmadığı takdirde ise, insani gelişim öncelenmek zorundadır.

İbn Bâcce'ye göre, erdemli toplumun temel dinamiği *sevgidir*. Bu nedenle bu toplumda çatışma ortaya çıkmaz. Böyle bir toplumda doktorlara ve hâkimlere ihtiyaç yoktur. Hâkimlere ihtiyaç yoktur, çünkü bu insanların aralarında ihtilaf çıkmaz. Doktorlara da sağlıklı beslenme ve yaşam kurallarına dikkat edildiği için ihtiyaç yoktur. Örneğin, bu toplum zararlı gıdaları tüketmez, spora devam eder. Hızlı ve çok yemekten veya alkol kullanımından kaynaklanan olumsuz durumlara rastlanmaz. Harici yaralanmalarda veya buna benzer durumlarda müdahale konusunda halk yeterlidir. Filozofa göre, *“Kâmil toplum, öyle bir yerdir ki her insana istidâth olduğu şey verilmiştir. Oradaki bütün görüş ve düşünceler doğrudur. Yalan yanlış bilgilere yer yoktur. Orada yapılan işler, mutlak erdemli işlerdir. Bunların haricinde yapılan her eylem, erdemli bile olsa mevcudun ifsadına yöneliktir. Yalan/yanlış olanın tabiatı belirsizdir, ...aslımı bilmek mümkün olmaz. Hatalı eylemin ise, başka bir amaca yönelmesi mümkündür. ... Bu sözler, bizatihi insanı kemâle ulaştırma gibi bir hedef taşımaz. Bu sözlerde cehalet ve kötülük vardır.”*<sup>170</sup>

İbn Bâcce, erdemli toplumun yönetimini *“reis”*e verir. Ona göre reis (başkan), toplumun gidişatını kendi koyduğu amaçlar doğrultusunda yönlendirerek toplumsal düzeni sağlayan kişidir. Bu yüzden, yönetici ile yönetilenler arasındaki ilişki, hoca ile öğrenci arasındaki ilişki gibidir. Bu sayede devletin kemâli, bireysel ve toplumsal kemâli teminat altına alır. Diğer yöneticiler ise at binicisine benzetilir. Bu yöneticiler dizginleri tutarak kendi amaçlarını gerçekleştirmeye ve kontrolü sağlamaya çalışırlar fakat onlar tam anlamı ile iktidara sahip değildir.<sup>171</sup> Filozof, devlet yönetimi ile çok da ilgilenirse de yine de devletin mahiyeti ile vatandaşlarının arasındaki sıkı bağlantıya dikkat çeker. Fakat Fârabi'den farklı olarak filozof hükümdar ve onun yönetimi

<sup>170</sup> a.g.e., ss. 41-43.

<sup>171</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 131-132.

üzerinden değil, insan olarak filozofun ferdi yönetimi bağlamında bu ilişkiyi ele alır. Çünkü insanın ve devletin kemâli arasında karşılıklı bir etkileşim vardır.<sup>172</sup>

İbn Bâcce, erdemli devletin haricindeki yönetim şekillerini, Platon ve Fârâbi'den hareketle<sup>173</sup> dörde ayırarak sadece ismen zikreder. Bunlar *İmâmiyye\**, *Medînet'ül Kerrâme\** (veya *Medînetü'l Mâl/Timokrasi* veya *Oligarşi*), *el-Medînet'ül Cemâ'iyye* (Demokrasi) ve *Medînetü't Tegallüb* (Tiranlık) adı verilen yönetimlerdir.<sup>174</sup> Bu toplumlar erdemli toplumun aksine tabiatın bütünlüğüne aykırı olarak şekillendikleri için, burada baş gösteren çatışmalar yargı mercilerinin, hastalıklar ise tıbbi müdahalelerin artmasına sebep olur.<sup>175</sup> “Çünkü bir toplum yetkinlikten ne kadar uzak olursa, orada bu ikisine duyulan ihtiyaç o kadar büyük olur ve bu iki sınıfa ait insanlar mertebeye üstün kabul edilir.”<sup>176</sup> Ayrıca erdemli şehrin ahalişi ortak duyu, tahayyül ve hatırlama güçlerinden oluşan ruhani sûretleri tabii olarak ve kendisi için arzu ederlerken, kusurlu devlet ahalişi sadece bu sûretlerin sağladığı hazza taliptirler. Yani erdemli şehirdekilerin başlangıç noktası, bozuk şehirdekilerin gayesidir.<sup>177</sup>

Erdemsiz devletler bütün bu olumsuz tablo içinde, İbn Bâcce'nin *nâbit* (ayrık otu) adını verdiği insanlara da ev sahipliği yapabilir. Nâbit ona göre yozlaşmış toplumlarda, doğru görüşleri ile inandıkları doğrultuda yaşamaya çalışan insanlardır.\* Nâbit, sözlükte ekili arazide kendiliğinden yetişen ayrık otu anlamına gelir.<sup>178</sup> Aslında

<sup>172</sup> Erwin I. Rosenthal, “İbn Bâcce'nin Felsefesi'nde Siyasetin Yeri”, *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, çev. K. Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 266, 272.

<sup>173</sup> Eflatun, *Devlet*, çev. Erhan Bayram, Beyan Yayınları, İstanbul, 2008, ss.339-380; Fârâbi, *a.g.e.*, ss. 94-112; Fârâbi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 111-115.

\* Yazma nüshadaki ilgili kısım silinmiş olduğu için, Rosenthal bu kelimeyi “İmamiyye” olarak, Palacios ise “İkamîyye” olarak okumuştur. Ayrıca İmamiyye, eserde hem olumlu hem de olumsuz anlamda kullanıldığı için yazarın kastı tartışılmıştır. Rosenthal, *a.g.e.*, ss. 279-280. Ayrıca bkz. Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, ss. 190-191; Köroğlu, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, s. 532.

\* Yazma nüshadaki ilgili kısım silinmiş olduğu için, bu kelime “Medînetü'l Mâl” şeklinde de okunmuştur. Ayrıca bu yönetim şeklini Rosenthal “Timokrasi”, Palacios ise “Oligarşi” olarak yorumlamıştır. Bkz. Köroğlu, *İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 59; Rosenthal, *a.g.e.*, s. 279.

<sup>174</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 74.

<sup>175</sup> *a.g.e.*, ss. 43-44.

<sup>176</sup> *a.g.e.*, s. 41.

<sup>177</sup> Köroğlu, *a.g.e.*, s. 534; İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 62.

\* İbn Bâcce *nâbit*, *müfred*, *gurabâ*, *suedâ* ve *mütevahhid* terimlerini aynı kişiler için kullanır.

<sup>178</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 42.

İbn Bâcce bu kavramı Fârâbi'den almıştır ama her ikisinin nabitten kastettiği kişiler farklıdır. Çünkü Fârâbi'ye göre nevâbit (ayrık otları), erdemli toplumda yaşayan erdemsiz şahsiyetlerdir.<sup>179</sup> Buna göre her iki tanım, toplum içinde aykırı görüşleri temsil etmeleri açısından ortak bir paydada birleşirler.

İbn Bâcce nevâbiti erdemli ve kâmil toplumun ortaya çıkma sebebi olarak görür. Yetkin devlet sisteminin çöküş sebeplerini ve zaman içinde bozuk devletlere nasıl dönüştüğünü tahlil etmeye çalışan Platon ve Fârâbi'nin aksine İbn Bâcce nevâbit üzerinden bozuk devletlerin erdemli devlete dönüşmesine katkıda bulunacak projesini sunar.<sup>180</sup> Buna göre filozof, ferdin kemâl ve saadetini, toplumun yetkinliği ve saadeti ile birebir ilişkilendirir.<sup>181</sup>

Nevâbit, erdemli toplumlarda kesinlikle bulunmaz çünkü onun tekliği veya aykırı duruşu bir bozukluk ve erdemsizliğin işaretidir.<sup>182</sup> Diğer taraftan erdemsiz toplumların çeşitliliği, erdemli insanların bulunmasına da zemin oluşturabilir. Bu yüzden ferdi boyutta saadete ulaşmak, yetkin olsun veya olmasın, her toplum içinde mümkündür.

Görüldüğü gibi, İbn Bâcce nâbiti insanlık için bir umut ışığı olarak görür. Bilindiği gibi o, bu ışığın daimiyeti için bir dizi tavsiyede bulunarak, erdemsiz toplumda yaşama yollarını tarif eder. Dolayısı ile İbn Bâcce erdemli insan için hiçbir zaman ümitsiz ve karamsar bir tablo çizmez hatta onunla ilgili beklentilerine ve koruma arzusuna bakılırsa, son derece diri bir hayale sahip olduğu bile söylenebilir. Üstatlarından Platon, erdemli insana “ya ölüm ya da yetkinlikten mahrumiyet”, Fârâbi ise, “ya hicret ya da ölüm” seçeneklerini sunarken, İbn Bâcce'nin nabit (veya mütevahhid) için tavsiyesi, “ya hicret ya da itizal” olur.<sup>183</sup> Hatta daha önce belirttiğimiz gibi o, bu durumu bir fırsat olarak görüp, nâbitin varlığında geleceğin

<sup>179</sup> Fârâbi, *es-Siyâsetü'l Medeniyye veya Mebâdi'ül Mevcûdât*, çev. M. S. Aydın. A. Şener ve R. Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2012, s. 113.

<sup>180</sup> Köroğlu, İbn Bacce”, *a.g.e.*, s. 534.

<sup>181</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>182</sup> *a.g.e.*, s. 43.

<sup>183</sup> Aydınlı, *a.g.e.*, ss. 208-209.

yetkin toplumunu görür. Dolayısı ile akli birliğe erişen nevâbitin varlığı, erdemli, yetkin toplumun birliğini sağlayacak yegane etken olarak sunulmaktadır.<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 46.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3.1. Akli Gelişimin Metafizik Bağlantıları ve Pratik Sonuçları Açısından İncelenmesi

Düşüncelerin dayandığı temel noktaların belirlenmesi kadar, bu düşüncelere karşı yaklaşım tarzlarının ve mevcut müktesebâtın ne oranda, ne şekilde ve niçin kullanıldığının tespit edilmesi de önemlidir. Çünkü bilindiği üzere tarihe mâl olmuş düşünce sistemleri, arkasından gelen düşünceleri ne derece etkilerse etkilesin, bütünü ile tarihsel olmaktan ve parçalanmaktan kurtulamayacağı için farklı bir sisteme evrilebilir. Daha açık bir ifade ile, ayırma noktaları yeni bir formülle birleştirilebilir ve yeni bir bütünün oluşmasına imkân verebilir. Yahut da temel düşüncelerin hareket noktaları ve kavramları farklı bir sistematige malzeme temin edebilir. Bu durumla ilgili düşünce tarihinde pek çok örnek görülebilir, görülmeye de devam edecektir.

İbn Bâcce'nin felsefesinin hangi felsefi görüşleri esas aldığını daha önceki bölümlerde ifade etmeye çalıştık. Dikkate alınması gereken bir başka husus da filozofun kendi nazariyelerinin tam olarak anlaşılması için, hareket noktası olarak seçtiği nazariyelere yaklaşım tarzının göz önünde bulundurulmasıdır.

İbn Bâcce'nin eserlerine baktığımızda selefleri ile ilişkisinin çeşitli şekillerde geliştiğini görebiliyoruz. Hatırlanacak olursa, onun çizgisinin ana damarını Aristoteles oluştururken, Platon, daha çok ona siyaset düşüncesinde eşlik etmişti. Dikkat çeken hususlardan biri de Fârâbi'den alıntılar yapan filozofun, bu kadar ortak paydaya rağmen İbn Sîna'dan bahsetmemesidir. Bu kadar keskin bir ayırım bu noktada değerlendirilebilir ve muhtemelen İbn Sîna'yı Fârâbi'den ayıran özellikler üzerinden İbn Bâcce'nin düşünce hudutları kestirilebilir. Fakat filozof için bunun o kadar da kolay olmadığını söylememiz gerekir. Örnek olarak, filozofun aklın metafizik boyutuna temas ederken, Yeni Platoncu kuramlardan veya sudûr teorisinin argümanlarından yararlanmakta çekinmediğini görüyoruz. Ama diğer taraftan, sudûr nazariyesine karşı mesafeli bir yaklaşım sergilediğine de tanıklık ediyoruz. Mesela

ruhani sûretleri incelerken, semâvi akılları maddelerden biri olarak zikreden İbn Bâcce, açıklama kısmında bu sûretleri insani bilginin oluşumunda herhangi bir etkiye sahip olmadığı düşüncesi ile konuya dahil etmeyeceğini söyler.<sup>185</sup> Eserin diğer bölümlerinde ise kozmik cisimleri ruhani sûretlere dahil etmez.

Göze çarpan ikinci bir husus ise pek çok filozofta da gördüğümüz üzere onun, filozofların eserlerinde geçen kavramları aynen alması ama farklı bir anlamda kullanmasıdır. *Nevâbit*, *gurabâ* gibi kelimeler bu duruma örnek gösterilebilir.<sup>186</sup>

Diğer taraftan kullanılan ortak kavramların, filozofların düşünce dünyalarına göre nasıl şekillendiğini en açık biçimi ile göreceğimiz veriler de mevcuttur önümüzde. *İttisâl*, *itihâd*, *itizal*, *müstefad akıl*, *Faal Akıl*, *ebedilik*, *haz*, *saadet* gibi kavramların ve bu kavramlar etrafında şekillenen konuların hem İbn Bâcce’de, hem Aristo, Fârâbi gibi onun seleflerinde hem de İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi haleflerinde nasıl bir değişim/dönüşüm yaşadığına bakmak bize pek çok konuda ipucu vermektedir. Bu seyir, öncelikle inceleme konumuz olan İbn Bâcce’nin kendine özgü düşünce seyrini belirlerken, diğer taraftan genel haritadaki konumunu ve işlevini ortaya çıkarmamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca bu tür bir inceleme, Doğu’dan Batı’ya felsefi müktesebatın geçirdiği evreleri, fizik ve metafizik dünyanın algılanış biçimlerindeki gelişim, değişim ve dönüşümleri, eski ve yeni etkileşim noktalarının tespitine dair elimize pek çok veri sunacak yeterlidir.

### 3.1.1. İttisâl Düşüncesinin İbn Bâcce’den Önce ve Sonra Gelişim Seyri:

Aklın insan nefsinden bağımsız bir varlık olarak kategorilendirilmesi, fonksiyonel yapısı ile alâkalı pek çok soruyu bereberinde getirdi. Bu minvalde aklın mahiyeti, ma’kullerle ilişkisi ve akletmenin nasıl gerçekleştiği ile ilgili meseleler antik dönemlerden itibaren pek çok filozofun gündemini oluşturdu. Akli idrakin duysal

<sup>185</sup> İbn Bâcce, *Tedbiru’l-mütevahhid*, s. 50.

<sup>186</sup> a.g.e., 43.

idrak türlerinden farklı şekillenışı ise, metafizik kökeni ve Tanrı ile ilişkisi bağlamında tartışılmasına zemin hazırladı.

Bu tartışma konularından biri olan aklın ma'kullerini idrak ediş yolu olarak kabul edilen akıl ma'kul özdeşliği ise, teşekkülü açısından birbirinden farklı birlik nazariyeleri için bir kalkış noktası oldu.<sup>187</sup> İnsani nefiste pasif bir yeti olarak bulunan aklın, soyut kavramlara ulaşarak nasıl kendiliğinden bilgi ürettiği konusu, özellikle Meşşâî filozofları bir hayli uğraştırmış ve Faal Akıl adını verdikleri bir bağlantı noktası ile bu özdeşliğin kurucu unsurunu belirlemişlerdir.

İlk defa Aristoteles'te karşılaştığımız bir güç ve istidat olarak tanımlanan pasif akılla (el-aklül'l münfail) ona bu aktiviteyi veren aktif aklın (el-aklül'l fa'al) etkileşimine dair yapılan açıklamalar, müellifin kastının tam olarak anlaşılmasını sebebi ile müphem kalmış ve ihtilaflara neden olmuştur. Ancak onun sisteminde kesin olan, daima bir ilk hareket ettiricinin olması ve bu hareket ettiricinin bilkuvve varlıktan önce bilfiil olması gerektiridir. Buradan hareketle "*Bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık her zaman ancak bir başka bilfiil bir varlık sayesinde çıkar.*" diyen filozofa göre, bilkuvve aklın harekete geçmesi için bilfiil olan bir fail nedene ihtiyaç zorunludur.<sup>188</sup>

Diğer taraftan filozof, akli duyuların aksine, kendine has cisimsel bir organı olmayan ayrı (mufarık) bir cevher olarak kabul etmiştir. Aklın konuları da sadece cüz'i duyular değil, aynı zamanda dış dünyada potansiyel olarak bulunan akledilirlerdir. Bu yüzden nefste, madde ve formuna benzer bir etken sebebin olması zorunludur. Bu sebep, kendisinde akledilirlerin varolduğu, renkleri ortaya çıkaran ışık mesabesindeki akıldır. Ona göre bu etkin akıl, cisimden ayrı bir halde olup, maddeye karışmamış, mutlak fiil halinde olan akıldır.<sup>189</sup>

Buraya kadar hemfikir olan Aristotelesçi yorumcular, bu zorunluk arasındaki ilişkinin tam olarak nasıl kurulduğuna ve fail ilkenin aşkınlık boyutuna dair bir uzlaşmaya varamamışlardır. Özellikle Aristoteles'in Faal Akıl'dan söz ederken onun daima düşünme halinde olduğu, tek başına ölümsüz ve ebedi olan bir akıl olduğu

<sup>187</sup> Tahir Uluç, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27, 2009, s. 66.

<sup>188</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 5. bs., Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2014, c. 9. Kitap, 1049b:20-25, s. 408.

<sup>189</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 3. bs., Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 514.

şeklindeki ifadeleri dikkate alınarak mahiyet bakımından Faal Akl'ı Tanrı olarak yorumlayanlar olduğu gibi, bu teze karşı çıkan filozoflar da olmuştur.<sup>190</sup>

Akl hakkında yazdığı makâlesi ile<sup>191</sup> İslam filozofları üzerinde büyük etki uyandıran Afrodisî'ye göre, Aristoteles *De Anima* adlı eserinde Faal Akl'ı, ferdi idrak gibi gösterse de *Eudemian Ethics*'de onun ilk muharrir olarak gerçekte bir ilah olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle kendisi de, Tanrı'yı İlk Akıl dışında Faal Akıl olarak isimlendirmiş ve Faal Akl'ı insan nefsinin bir yetisi veya cüzü olarak değil, ona hulûl eden (immanently) ilahi bir cevher olarak yorumlamıştır.<sup>192</sup> Ancak Afrodisî'nin Aristoteles kozmolojisine eklediği, ay üstü âlemle ay altı âlem arasındaki boşluğu kapatmaya dayanan ilahi güç (theias dunemaos) teorisinde ilahiliği, bir var kılma olarak değil, ezellik ve hareket vererek bilfil hale getirme anlamında kullanması ve onu bir yönü ile tanrılardan (semâvi cisimlerden) gelen bir güç diğer yönü ile de tabiatın harmonik bir tertip dahilinde düzenli hareketlere sahip olma gücü olarak tanımlamasından<sup>193</sup>, ittisâl halindeki aklın da hem içkin hem de aşkın bir bağlılığı içerdiği anlaşılabilir.

Aristo'nun diğer bir şarihi olan Themistius, Afrodisî'nin bu görüşlerinin Meşşâî yaklaşım tarzına uygun olmadığını, Aristo'nun tasnifindeki her iki aklın da insani nefsin bir fonksiyonu ve madde-sûret ilişkisi içinde birbirini harekete geçiren, ölümsüz, birer manevi cevher olduklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla, bu aklın ilahi olduğuna dair görüş ona göre temelden yoksundur.<sup>194</sup>

İslam felsefesinde ise Doğu'da Fârâbî ve İbn Sînâ ile Batı'da İbn Rüşd'e ait iki farklı yaklaşım söz konusudur. İbn Bâcce'nin konumu ise bize göre, bu iki yaklaşımın arasında, bir dönüm noktasına tekabül eder.

<sup>190</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 1989, c. 2, ss. 239-240.

<sup>191</sup> İskender Afrûdisî, "Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ ra'yi Aristûtâlis", çev. İshak b. Huneyn, *Şurûh alâ Aristû mefkûdetün fi'l Yûnâniyye*, ed. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1971.

<sup>192</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 351; Sarıtaş, *a.g.e.*, ss. 124-125; Afrûdisî, *a.g.m.*, s. 34.

<sup>193</sup> İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. bs., İsam Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 47-48.

<sup>194</sup> Mahmut Kaya, "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa'al Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 29, 2012, <http://dergipark.gov.tr/iufad/issue/1308/15434>, (19.05.2018), s. 23.

Faal Akıl'la ittisâl meselesini ilk defa bir doktrin olarak geliştiren Fârâbi, sudûr teorisine dayanan akıllar kozmolojisindeki ay feleğinin Faal Akıl olduğunu söyler ve bu akılı, “*sâret verici*” (*vâhibü's suver*) olarak hem maddî âlemdeki düzen ve değişimin hem de akli formların ilkesi olarak nitelendirir. Filozof aynı zamanda Faal Akıl'ın, vahiy meleği olarak bilinen *Cebrâil* olduğunu iddia etmiş ve dinî ve felsefî bilgiyi aynı kaynağa bağlayarak mevcut nazariyeye farklı bir boyut kazandırmıştır. Müstefad akıl düzeyine ulaşmış bilge kişilerin ve ideal devlet yöneticisinin (filozof-peygamber), ontik bir varlıkla ittisâl ederek hakikate ulaşmış ilahî kişilikler olması hem nübüvvet hem de siyaset teorisi açısından ayrıca tartışma konusu olmuştur.<sup>195</sup>

Bu birleşmenin mahiyetinin anlaşılması açısından Fârâbi'nin ittisâlden tam olarak ne kastettiğini bilmek önemlidir. Filozof, her ne kadar ittisâl yerine, ittihâd ve hulûl terimlerini kullansa da kastını en iyi ifade eden terim ittisâl olmuştur. Çünkü Fârâbi ittisâl ile, ne mistik anlamda bir yok olmayı (fenâ), ne ferdiyetin ortadan kalkması anlamında bir olmayı (ittihâd) ne de mutlak anlamda bir aynılığı (hulûl) kastetmiştir. Ona göre Faal Akıl'la ittisâl, temas kurma, yakınlık içerisine girme (mukârebe), benzer olma (şebih) ve böylelikle tanışılma anlamındadır. Fârâbi, insânî aklın, ölüm öncesinde veya sonrasında hiçbir şekilde Faal Akıl'la aynılaşmeyeceğini düşünmektedir.<sup>196</sup>

İbn Sînâ'da, aynı şekli ile seleflerinden aldığı akıllar nazariyesini geliştirmek sureti ile devam ettirir. Ona göre bilmenin, *düşünmek (fikr)* ve *sezgi (hads)* olmak üzere iki yolu vardır. Düşünmek (fikr), akli bilginin konusunu oluşturan, iki şey veya olay arasındaki bağlantı anlamına gelen orta deyim (el-haddü'l evsat) giderek bilinenden bilinmeyene ulaşmaya çalışmaktır. Sezgi (hads) ise, kavrama (tasavvur) gücü son derece gelişmiş olan insanların bilme şeklidir. Düşünmede olduğu gibi, sezgi de orta deymi bulma, bilinenden bilinmeyi çıkarma işidir ama sezgi ile bilgiye erişim, düşünme ve çabaya gerek kalmadan, nefis de hazır bulmak sureti ile gerçekleşir. Fakat her iki yolda da bilgiye Faal Akıl'la ittisâl ederek ulaşılır.<sup>197</sup>

<sup>195</sup> İlhan Kutluer, “İttisâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 2001, c. 33, s. 485.

<sup>196</sup> Yaşar Aydın, “Fârâbi ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. bs., İsam Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 167-168; Mâcid Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 120.

<sup>197</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. bs., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları (IFAV), İstanbul, 2012, ss. 179-184.

Böylece İbn Sînâ, nazari gücü belirleyen akli kuvvetlerin nihai seviyesi olan müstefâd akıl düzeyinin üzerine bir akli kuvvet daha ekler. *Kutsi Akıl* adını verdiği bu düzey, eşyayı sezgi yolu ile vasıtasız bilme halidir ve bütün akıl derecelerinden daha üstün bir konumdadır. İbn Sînâ, peygamberlik müessesesini, insan aklının ulaşabileceği en yüksek mertebeye olarak tarif ettiği kutsi akla dayandırmış ve vahyi de bu aklın Faal Akıl'la kurduğu ittisâli olarak açıklamıştır.<sup>198</sup> Sezgi gücünün insanlarda farklı seviyelerde bulunabileceğini ve onların da bu yolla bilgi elde edebileceklerini ifade eden filozofa göre yine de bu insanların, en güçlü nefse ve kutsi akli sayesinde en yüksek sezgi gücüne sahip olan peygamberlerin seviyesine erişemeyeceklerini belirtmiştir.<sup>199</sup>

Filozof ayrıca akıllar ve ittisâl nazariyesini Nur Süresi 35. ayeti ile destekleyerek açıklamaya çalışır. İbn Sînâ, “*Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvası gibidir (mişkât). O ışık, bir cam içindedir, cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Bu (ışık), ne yalnız doğuda ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, neredeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara ibret alıcı misaller verir. O, her şeyi bilendir.*” ayetini akıl nazariyesine bir temel olarak kabul edip, yorumlamıştır. Ona göre, kandil yuvası (mişkât), heyûlani akla; cam (zücace), bilmeleke akla; zeytin ağacı, bilginin düşünce yolu ile meydana gelmesine; zeytinyağı hads yani sezgi yolu ile meydana gelise; lamba (misbah), bilfiil akla; lambadaki ışık (nur), müstefâd akla; ondaki ateş (nâr) ise Faal Akıl'a tekabül eder. Makullerin zihinde bilfiil müşahedesini ise, nur üstüne nur ifadesi karşılar.<sup>200</sup>

Bu arada, İbn Sîna'da Fârâbi gibi nefisle Faal Akıl arasında kurulan ilişki biçiminin bir *ittihâd* değil, *ittisâl* olduğuna\* dikkat çeker. Filozof, ittisâl yerine ittihâd

<sup>198</sup> H. Ömer Özden, *İbn Sînâ- Descartes Metafiziği*, 3. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s. 108.

<sup>199</sup> Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, ss. 194-195.

<sup>200</sup> Özden, *a.g.e.*, ss. 109-110.

\* “İttisâl” teriminin sözlük anlamı, temas halinde olmak, bağlantı kurmak, ilişkili olmak, yan yana gelmek, sürekli olmak, varmak, ulaşmak, birleşmek olarak verilirken, “ittihâd” terimi, bir olma, çok sayıdaki cisimlerin birleşmesinden meydana gelen sayısal olarak tek bir cisim haline dönüşme anlamına gelir. İttisâl aynı zamanda Astronomi’de yıldızların birbirleri ile bitişmesini, Mantık’ta ise, şartlı iki önermenin terimleri arasındaki bağı ifade eder. İttihâdda, ittisâlden farklı olarak, cisimler bir araya geldiklerinde tek bir öze dönüşürler. Bkz. Eyüp Şahin, “İbn Sînâ’da Bedensiz Kalan Ruhların

terimini kullanan Plotinus'un talebesi Porphyrius ve takipçilerine karşı çıkar ve Faal Akıl'la kurulan ilişkinin neden ittihâd olamayacağını şu şekilde temellendirir. Müstefad aklın ittihâdı, onun Faal Akıl'da erimesi anlamına gelir ki, bu durumda ya müstefad aklın akledilirler dünyasını tamamen idrak etmesi ya da Faal Akıl'ın her müstefad akıldan ayrı ayrı ortaya çıkıp, nihayetinde bölünmesi gerekecektir. Halbuki, ne insan aklı bütünüyle her şeyi bilen bir varlık mertebesine ulaşabilmekte ne de Faal Akıl bölünmeyi kabul etmektedir. O halde Faal Akıl'la ittisâli sırasında müstefad aklın ferdiyetini yitirdiğini düşünmek anlamsızdır.<sup>201</sup>

İbn Sînâ Porphyrius'a atfettiği aklın makullerine dönüştüğü şeklindeki yorumu da reddeder. Filozof, bilme fiilinde öznenin nesnesine dönüştüğünü, kavrayanın nesnenin formunu almasını inkâr etmez ama nefsin tam anlamı ile sûretlere dönüştüğünü kabul etmez. Çünkü eğer o, bir sûreti alır ve ona dönüşürse diğer bir sûreti kabul edemeyecek ve birisinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirecektir. Aynı zamanda İbn Sînâ, sûretleri bir anda ve tümüyle kabul edemeyeceğinden dolayı insan nefsinin bedende bulunduğu müddetçe kabul ettiği sûretlere mutlak bir şekilde dönüşmeyeceğini de iddia eder. Sıradan insan nefsinin, ancak bedenden ve onun arızlarından kurtulduğunda Faal Akıl'la mükemmel bir iletişim kurması mümkün olur. Buna göre, İbn Sînâ bilişsel süreçte insan nefsinin ayrıklıklarla, nihai nokta da Tanrı ile özdeşleşmesini imkân dâhilinde görmemektedir.<sup>202</sup>

İbn Bâcce'nin haleflerinden İbn Tufeyl, felsefî birikimini takdir ettiği İbn Bâcce'nin ittisâl görüşüne katılmaz ve İbn Sîna'nın ve ehl-i zevk'in (mutasavvıfların) müşahede anlayışlarının doğru olduğunu kabul eder. Filozof, *"İbn Sâîğ'in (İbn Bâcce) işaret ettiği bu makam, ilm-i nazarî ve soyut akıl yürütme vasıtasıyla elde edilir. Kendisinin o makama yükseldiği konusunda tereddüdümüz yoktur. Fakat oradan yukarıya çıkamamıştır. Bizim işaret ettiğimiz makam ise, Ebû Bekir'in (İbn Bâcce) çıkabildiği seviyenin çok üstündedir. Her ikisinde de bilgi birdir; fakat gözle görmek başka, kitap sayfalarından öğrenmek başkadır."* diyerek İbn Bâcce'nin ulaştığı seviyeyi bir nevi teorik düzeye indirir. Onun (ve ehl-i nazarın) felsefî düşünme ve

Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 50, 2009/2, ss. 194-199.

<sup>201</sup> Eyüp Şahin, *a.g.e.*, ss. 194-199; Goodman, *a.g.e.*, s. 352.

<sup>202</sup> Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ö. Ali Yıldırım ve M. Ata Az, Adres Yayınları, Ankara, 2017, ss. 17-19, 30.

deliller çıkarma (istidlâl) yoluyla elde ettikleri bilgiyi anadan doğma âmâların körlük döneminde edindikleri bilgiye, ehl-i zevkin (mutasavvıfların) ulaştıkları bilgiyi ise âmâ kişinin gözlerinin açıldıktan sonra kazandığı bilgiye benzetir. “*Tatmadığın yemişin tadından bahsetme*” diyerek eleştirdiği filozofun aksine o, İbn Sînâ’da ve Gazâlî’de olduğu gibi Allah’ı arayanlar için meleke derecesine gelen ilahi hallerin müşahedesini ve zevkini, beşer aklının mahiyetini kavrayamayacağı gerekçesi ile yazıya dökmenin mümkün olmadığını söyler ve bu hâli kavramak isteyenleri bizzat görmeye davet eder.<sup>203</sup>

İbn Rüşd’e geldiğimizde ise, onun bazı farklılıklara sahip olsa da genel olarak İbn Bâcce’nin akli ittisâl nazariyesini esas aldığını ve geliştirdiğini görürüz. Filozof, bununla birlikte alışlageldiği üzere kendi çizgisini Aristoteles’ten hareketle oluşturur ama bunu yaparken Aristotelesçi iki farklı yaklaşımdan herhangi birine dahil olmak istemez. Afrodisî ve takipçilerinin heyûlani aklı nefsin diğer güçleri gibi maddi nitelikte ve doğumla birlikte ortaya çıkan sırf bir istidât, Faal Akl’ı da maddilikten uzak bir metafizik ilke ve ilahi bir töz olarak gördüğünü, Themistius ve takipçilerinin ise heyûlani akılla Faal Akl’ı bir kabul ederek her ikisinin de tamamen ayrı ve gayr-i maddi olduğunu ileri sürdüğünü hatırlatır ve her iki yaklaşımın ancak uzlaştırıldığı takdirde doğru bir sonuca ulaşılabileceğini belirtir. Buna göre, İbn Rüşd için gerek ontolojik gerekse de epistemolojik bağlamda tek bir akıl vardır ve bu akıl maddi olanla gayr-i maddi olanın terkîbine dayanır.<sup>204</sup>

Bu terkibe göre, “... *Faal Akıl, kuvve halindeki akledilirleri fiil haline dönüştüren akıldır. Bu aklın iki işlevi vardır. Birincisi, onun ayrık (mufarık) oluşu ile ilgili olup, ayrık akılların özlerini oldukları gibi akletmeleri ve onlarda akledenle akledilenin her yönden tek bir şey olması gibi, onun kendi özünü akletmesidir. İkincisi de heyûlani akılda bulunan akledilirleri akletmesidir. Bununla, onları kuvveden fiile çıkarmasını kastediyorum. İşte bu anlamda Faal Akıl, insanla bitişiktir ve adeta onun sûreti (yahut yetkinliği) gibidir. Dolayısı ile insan dilediğinde onu kullanabilir yani akledebilir.*” diyen filozof için meleke halindeki aklın Faal Akıl’la ittisâli, duysal

<sup>203</sup> İbn Tufeyl, a.g.e., ss. 11-16.

<sup>204</sup> Süleyman Dönmez, *İbn Rüşd’de Heyûlani Aklın Birliği: 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi*, <https://www.academia.edu/10831889>, (17.05.2018), ss. 6-7.

algılamalarda olduğu gibi, soyut kavramların idrak edilmesine dayanan<sup>205</sup> epistemolojik bir işleyişten ibarettir. Ama bu akıl mümkün akıldan daha üstün bir konumda yer aldığı için insan, hayatı boyunca kendini gerçekleştirdiği ölçüde Faal Akıl seviyesine ulaşabilecektir.<sup>206</sup>

İbn Rüşd, Faal Akıl'ı teorik düzeye dâhil ettiği için İbn Bâcce'den farklı olarak akli düzeyleri iki kategoride inceler. Çünkü Faal Akıl, yetkinliğe ulaşmış suedânın aklından başka bir anlama tekabül etmez ve İbn Bâcce'nin bu konudaki görüşünü eleştirir. Faal Akıl'ın feyezân ederek insan akli ile temasa geçen bir ontik akıl olduğuna inanıp onunla ittisâl edebilmek için kendini toplumdaki soyutlamayı veya Eflâtun'un anlayışında olduğu gibi yaşlılık dönemini beklemeyi göze alanlar filozofa göre yanlıgı içerisinde. Bu yaklaşıma sahip olan Fârâbi'nin sonrasında bunun kocakarı masalı olduğunu itiraf ettiğini, aynı fikre sahip olan İbn Bâcce'nin yalnız insanın tedbîrine dair yazdıklarının ise eksik ve anlaşılmaz olduğunu söyler. Çünkü insanın, inzivâda bile insan oluşundan kaynaklanan zorunlu ihtiyaçlarından kurtulması mümkün değildir. Diğer taraftan ona göre, kendisinin heyûlani akla olan nispeti, fiil halindeki duyulur suretin güç halindeki duyuya olan nispetine benzeyen bir aklın (Faal Akıl), hariçte var olup olmadığı hiçbir şekilde ispatlanamayacağı için onunla ilgili iddialar da burhani olmaktan uzaktır.<sup>207</sup>

Ayrıca insanın yetkinliğinin ancak nazari bilgi ile mümkün olacağını ifade eden İbn Rüşd, bu nedenle gerek Allah'ın gerekse de eşyanın bilgisine (marifet) ulaşmayı, nefsi arındırmaya ve ilhama (ilkâ) bağlayan sufilere katılmadığını, nefis tezkiyesinin insanın yetkinleşmesi sürecinde faydalı hatta gerekli olduğunu inkar edemeyeceğini ama nazari yetkinliğin ve bilgi edinmenin yeter şartı ve yolu olamayacağını kaydeder.<sup>208</sup> Çünkü, "... varlığını kabul etsek bile bu yol, insani olması itibari ile bütün insanları şümûlüne alan bir yol değildir. Eğer insanlar için kast olunan yol bu olsaydı, nazar ve düşünme yolu bâtil olur, bu yolun insanlarda mevcut olması abes ve manasız kalırdı. Halbuki Kur'an baştan sona kadar, nazar, itibar ve

<sup>205</sup> İbn Rüşd, "Fa'al Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlani Akıl ile İttisâl Eder mi?", çev. Hüseyin Sarioğlu, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 9. bs., 2014, ss. 497-499.

<sup>206</sup> Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "İbn Rüşd", çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif, 2. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, I, s. 698.

<sup>207</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 3. bs., Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 129-131.

<sup>208</sup> Sarioğlu, *a.g.e.*, s.131.

*istidlale davet etmekte, nazar yolları hakkında düşünceleri uyarmakta ve harekete geçirmektedir.*"<sup>209</sup>

### 3.1.2. İbn Bâcce Felsefesinde İttisâl Nazariyesi:

Önceki bölümde gördüğümüz gibi, İbn Bâcce nazariyelerinin merkezine daima saadeti yerleştirmiş ve saadeti de daima akli kemâl ile özdeşleştirmiş bir filozoftur. Yine hatırlanacağı üzere, *Tedbîru'l-mütevahhid* adlı eserinde, bilge kişinin şahsında vurgulanan saadet arayışı daima amaçtır yani zirvedir. Bu yönü ile onun ısrarla yegâne yol olarak dikkat çektiği akli gelişim de aslında bu amacı gerçekleştirecek bir vasıttan, bir güzergâhtan fazlası değildir. Ama diğer taraftan bu vasıta hayati bir öneme sahiptir.

Varlığın bütün gelişim aşamalarında olduğu gibi, saadetin başladığı noktada da bir ittisâl söz konusudur. Çünkü varlık kategorileri arasında bir sıçrama olması ihtimali yoktur. Yetkinleşme için tedricî bir ilerlemenin koşulu olarak varlık bir üst konumuna tabiri caizse ittisâl bağı ile bağlanarak ulaşır.<sup>210</sup> İlk olarak madde ve sûretle başlayan süreç kuvve-fil/muharrrik-müteharrrik doktrinine uygun olarak varlığın son sınırına kadar aynı düzenle gelişim gösterir.<sup>211</sup> Bu düzen içerisinde varlık, aynı şekilde bir önceki bir sonrakinin maddesi, bir sonraki de bir öncekinin sureti konumunda olduğu bir hiyerarşi ile yetkinliğe doğru ilerler.<sup>212</sup> Aynı zamanda daha önceki aşamalarda ortaya çıkan yetkinlik, bir gayeye ulaşmanın verdiği hazı beraberinde getirirken, zirve noktasında yer alan salt haz, yetkinliğini sonsuz saadette bulacaktır.<sup>213</sup> Son noktadaki bu birleşme, aynı zamanda fizik âlemi metafizik âleme bağlayan bir köprü vazifesi görecek<sup>214</sup> ve köprünün sonu insan için bağımsızlık, teklik, ebedilik ve ilahilik<sup>215</sup> anlamına gelecektir.<sup>216</sup>

<sup>209</sup> İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhâci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, 10. bs, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 156-157.

<sup>210</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 95.

<sup>211</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 115.

<sup>212</sup> Bkz. Aydın, *a.g.e.*, ss. 122, 39.

<sup>213</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 141.

<sup>214</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>215</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 79.

<sup>216</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 141.

İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, *Kitabü'n-Nefs* gibi eserlerini *Tedbîru'l-mütevahhid*'de müşahhaslaştırmış ve zirve olarak addettiği ittisâl konusunu ise *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*<sup>217</sup> adlı eserinde incelemeye devam etmiştir. Tedbîru'l-mütevahhid'de insani fiiller ve ruhani suretler başlıkları altında tasavvur düzeylerini inceleyen yazar, İttisâl'de müstefad akıl düzeyine kadar geçirilecek evreleri ve birliğin gerçekleştiği son aşamayı ele alır. Fakat diğer eserlerinde olduğu gibi bu eseri de bir noktadan sonra müphemlik sorunundan kurtulamamıştır. Bu durumu yazarın kendisi de teyit etmiş ve eserin sonunda eksiklikleri en kısa zamanda gidereceğini söylemiş ama muhtemelen sözünü yerine getirememiştir.<sup>218</sup> Daha sonra ise, kendisinden övgü ile söz eden selefleri İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'de eserlerdeki sorunlara dikkat çekecektir.<sup>219</sup> Yine de İbrani ve Latin dünyanın eserle tanışmasında İbn Rüşd'ün *Telhîs* ve *De Anima*'ya yazdığı büyük şerhteki değerlendirmelerinin payı büyük olmuştur.<sup>220</sup>

İbn Bâcce, hatırlanacağı üzere, geleneğe uygun olarak ittisâli müstefad aklın Faal Akıl'la birleşmesi olarak görür. Bu aşamada aklın tam anlamı ile ma'kulâta ulaşması hatta akıl ma'kul özdeşliği gerçekleşir.<sup>221</sup> Filozof ayrıca, (bilfiil) akılla Faal aklın fonksiyonlarını, yine seleflerinde olduğu gibi, göz ve güneş örnekleri üzerinden izah eder. Buna göre (bilfiil) akıl , insana; Fail akıl da (bilfiil) akla yol gösterir.<sup>222</sup>

Filozofa göre insanın makullerle kurduğu ittisâl (bilmek), onu Faal Akıl'la kuracağı ittisâle taşır. Fakat her ittisâl doğal olarak akli düzeylere uygun gerçekleşir.<sup>223</sup> Buna yönelik olarak o, daha önce incelediğimiz üzere Platon'un mağara metaforundan yararlanarak bir cevap üretir.<sup>224</sup>

<sup>217</sup> Eserin ilk neşri Asin Palacios (1946), sonrasında El-Ehvâni ve Mâcid Fahrî yapmıştır. Fransızcaya Lagardère, İngilizceye ise Takeshita tarafından çevrilmiştir. Bkz. Yaşar Aydınli, "Bir İbn Bâcce Bibliyografyası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Yıl:4, c. 4, Sayı:4, 1992, s. 385; Abdurrahman Bedevi, *Resâ'ilü'l-felsefiyyetü lil-Kindi ve'l-Fârâbi ve İbn Bâcce ve İbn Adıyy, Dâru'l-Endülüs*, 1983, ss. 130-131.

<sup>218</sup> İbn Bâcce, İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, s. 173.

<sup>219</sup> İbn Tufeyl, "Hayy İbn Yakzan", *Hayy ibn Yakzan/Ruhun Uyanışı*, İbn Tufeyl-İbn Sînâ, çev. Y. Ö. Özburun v.dğr., 10. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 15-16; Ayrıca bkz. Aydınli, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, ss. 151-152.

<sup>220</sup> Yaşar Aydınli, "İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 2001, c. 33, s. 486.

<sup>221</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 130-131.

<sup>222</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>223</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 164-165.

<sup>224</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, ss. 168-169.

Ma'kullerle ittisâlin, Faal Akıl ile ittisâlden farkı oluş ve bozuluşa tabi olmasıdır. İbn Bâcce bu konuda şöyle der:

*“Kategoriler’de açıklandığı üzere, bağıntılı (izafet) olmaları bakımından ma’kuller, bağıntılarının ortadan kalkması ile yok olurlar. Çünkü ma’kulle bağıntısı (muzaaf ile muzafun ileyh), birlikte var olurlar. (Örnek olarak) çocuğu olan kişi, babadır. Bu kişi, çocuğu öldüğü zaman artık baba olmaz. Bir insanda, ma’kulün bulunduğu şahıslar yok olsa bile, yine de onda, onların ruhani suretleri var olmaya devam eder. Bu durumda (ma’kul), bu ruhani sûretlere muzaaf olur, onlarla birlikte ve onlarda akledilir. Bu sûretlerin insanda yok olduğunu farz etsek ki bu unutmaya ile olur, bu durumda unutan insanın, o ma’kulle ittisâli mümkün olmaz. Çünkü insanın ma’kulle ittisâli, ancak ruhani sûret aracılığı ile olur. Bu ruhani sûret ise, diğer yerlerde açıklandığı gibi, duyudan oluşur. ... Sıradan insanların hepsi, küllileri bu yolla bilir. Çünkü bu, ilk yoldur.”<sup>225</sup>*

Cumhurun bilme tarzı üzerinden geliştirilen teorik bilgi düzeyinin, noksan makullerden oluşan teorik bilimlerin alanını oluşturması da bundan dolayıdır. Filozofun belirttiği gibi, *“onların makullerle ittisâli de aynı (ilk) yolla olmaktadır. Onlar, ancak tasavvur gücü ile birbirlerine üstünlük sağlarlar.”<sup>226</sup>* Tabiat bilgisini, bu aşamayı katedebilirse, artık makullere heyûlani veya ruhani olmaları yönü ile değil, âlemin varlıklarından biri olarak bakacaktır. Ancak bu noktadan itibaren aklın son düzeye ittisâli mümkün olacaktır.<sup>227</sup>

*“İnsanda ilk olarak, mertebelerine göre ruhani sûret oluşur. Ardından, ma’kulle ittisâl gerçekleşir. Daha sonra da o, bu ma’kulle son akla ittisâl eder. Ruhani sûretten itibaren başlayan bu ilerleme (el-irtikâ), bir bakıma yükselişe (es-suûd) benzer.”<sup>228</sup>*

Gerçek mutluluğa erenlerin (suedâ) bulunduğu müstefad akıl düzeyinde ise, eşyanın hakikati ile tam bir örtüşme gerçekleşir. Ma’kullerin bütün bağıntılarından

<sup>225</sup> İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, ss. 163-164.

<sup>226</sup> a.g.e., s. 164.

<sup>227</sup> a.g.e., s. 165.

<sup>228</sup> a.g.e., s. 165.

soyutlandığı bu düzeyde, akıl-ma'kul özdeşliği sağlanmış olur. Filozof bu özdeşliği şöyle açıklar.

“Ma'kulü ile aynıleşen akla gelince, onun konusu olacak bir ruhani sûreti yoktur. Bu durumda, akıldan anlaşılan şeyle ma'kuldən anlaşılan aynı şeydir. O tektir, çokluk barındırmaz. O, sûreti maddeye bağlayan izafetten kurtulmuştur. İşte bu cepheden bakış, öteki yaşamın (el-hayât'ül-âhira) ta kendisidir. Tevahhüde ulaşmış insan için en yüce mutluluk budur ve bu sayede o yüce manzaraya şahit olunur. Bir şeyi düşünmek ve onu aklın objesi haline getirmek, o şeyin anlamının düşünen de oluşması ve maddesinden soyutlanmasıdır. Akletmek istediğimiz anlamın başka bir anlamı olmadığına göre, bu aklın fiili onun cevheri olur ve (artık) onun oluş ve bozuluşa uğrama ihtimali yoktur. Onda muharrik ile müteharrik aynı olur. İskender'in “Ruhani Sûretler Hakkında” adlı kitabında söylediği gibi, (akıl) kendi üzerine döner ve sayısal olarak bir olur.”<sup>229</sup>

Dikkat edilirse, saadet mertebesinde insani düzeyde, öncesine göre ciddi değişiklikler meydana gelir ve bu iki yaşam biçimi, *salt ilahilik* ve *ahiret hayatı* ifadeleri ile birbirinden keskin bir şekilde ayrılır. Bu dönüşümü dikkate değer kılan bir başka husus da, bütün bunların ölümden önce gerçekleşmesidir. Bu konuyu ele almadan önce müstefad derecesine ulaşan aklın özelliklerini diğer eserlerinden de derleyerek tekrar hatırlayalım.

Faal Akıl'la ittisâlini gerçekleştirmiş akıl, bu aşamadan sonra artık hiçbir şeye *ihtiyaç* duymayacaktır. Tabiata arız olan hayvani nefis ve nâtıkada görülen *çokluk* ve *çelişiklik* ondan kalkmıştır. *Gayr-i maddi* olduğu için, *ebedi* olarak birdir.<sup>230</sup> *Muharrik* de, *müteharrik* de odur. Bu aklın fiili kendi *cevheridir* ve onda *bozulma* ve *yok olma* ihtimali bulunmaz.<sup>231</sup> Maddi ma'kullerle ilişkisi, onların *tamamlayıcısı* olması yönüyledir.<sup>232</sup> Bu düzey, aklın *tasavvur* edildiği *metafizik* (el-İlmü'l-Aksâ) düzeydir. Bu (düzeyde) *unutma* olmaz, *akıl-ma'kul birliği* sağlanır<sup>233</sup> ve *kendine dönüş*

<sup>229</sup> a.g.e., s. 166.

<sup>230</sup> a.g.e., ss. 140-141.

<sup>231</sup> a.g.e., s. 166.

<sup>232</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 50.

<sup>233</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 130-131.

gerçekleşir.<sup>234</sup> Nihayetinde bu akıl artık, yüce amaca ve *saadete* ulaşmış, *basît*, *cevheri akıllardan biri olmuş ve basît ve salt ilahi bir varlık* olma payesine erişmiştir.<sup>235</sup>

Ayrıca bu düzey, daha önce geçtiği üzere, *akıllar birliğinin* sağlandığı düzeydir. Buna göre, gelmiş geçmiş bütün müstefad akıllar nicelik olarak birdir.<sup>236</sup>

Filozofun insana biçtiği bu konum, doğal olarak insan algısı ve sunduğu insan modelini göstermesi bakımından önemlidir. Fakat karşımıza onun anlaşılması noktasında bazı sorunlar çıkar. Kullandığı kelimeler, geçmiş müktesebattan özenle seçilmiş ve kullanılmış olsa da, kastını tam olarak ele verecek yapıda değildir. Buna göre *ittisâl*, *birlik*, *ilahilik*, *ahiret hayatı*, *aklın ric'ati*, *saadet*, *cevheri akıl düzeyi*, *aklın tasavvuru*, *kevn ve fesâd* çemberinden kurtuluş, *akıl-ma'kul birliği* ve *ebedilik* gibi filozof tarafından yoğun biçimde kullanılan kavramların neye tekabül ettiğini tam anlamı ile kestirmek pek mümkün görünmemektedir. Bu durumda paradigma öncesine ve sonrasına bakmak yerinde olabilir. Ama her ne kadar aynı müktesebattan yararlanılmış olsa da, ortak tasavvurât ve kavramların farklı bakış açılarına dayanak olarak kullanılabilirdiğini göz önünde bulundurduğumuz takdirde, onları sadece bir geleneğin devamı olarak görmemiz mümkün olmayacaktır.

Bu duruma dair verilebilecek örnekleri, filozofun bizzat kendi eserlerinden hareketle sıralayabiliriz. Onun, sudûr teorisinin kavram şemasını ve felsefi örgüsünü kullandığı halde, felsefi sistemini dışlaması, Meşşâî geleneği uygun gördüğü yerlerde Yeni Eflatuncu ve İshrâki yaklaşımlarla desteklemesi, Aristo, Platon, Afrodisî ve Fârâbî'yi kendine hareket noktası olarak seçerken, İbn Sînâ'yı hiçbir şekilde zikretmemesi daha önce kısmen bahsettiğimiz noktalarıdır. Bunlara ek olarak verilecek örneklerden biri de onun, Gazzâlî'ye ve onun şahsında sûfilere karşı sergilediği yaklaşımdır.<sup>237</sup> Bu yaklaşım, iki düşüncenin genel olarak benzerlik kurulabilecek yönleri olduğunu inkar etmeden sergilense de merkezi noktadaki taban tabana zıt bir

<sup>234</sup> İbn Bâcce, *İttisâli'l-akl bi'l-insân*, s. 166.

<sup>235</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 79.

<sup>236</sup> İbn Bâcce, *İttisâli'l-akl bi'l-insân*, ss. 170-171,

<sup>237</sup> a.g.e., ss. 171-172; Ayrıca bkz. İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, ss. 55-56; İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 121-122, 124.

farklılığı vurgulamayı esas alır. Öyle ise nedir bu farklılık? Filozofun paradigmasının ne olduğunu, biraz da ne olmadığı üzerinden anlamaya çalışalım.

İbn Bâcce'nin temel tezinin akli ittisâl olduğunu hatırlarsak, sûfilerden ayrıldığı noktayı tahmin etmekte zorlanmayız. Sûfilerin, aklın hakikate ulaştıramayacağına dair düşünceleri, filozof için doğruluk değeri taşımaz. Ona göre, “... Sûfiler, öğrenim görmeden, sadece her şeyden arınıp, Mutlak'ı her an anarak (zikir) en yüce mutluluğa ulaşacaklarını zannederler. Böyle yaptıkları zaman, üç yeti (his, tahayyül ve hafıza) birleşir ve (istedikleri) mümkün olur . Oysa bunların tamamı zandan ibarettir. Zanna dayalı fiil de, insan fitratına (tab') aykırı bir durumdur. Onların (gerçek) sandığı bu gaye, gerçek olsa ve mütevahhid'in gayesi durumunda bulunsa, o bizzat olarak değil, araz olarak idrak edilir. (Bu gaye bu şekilde olsaydı) şehirler/yönetimler ve insanın en yüce kısmı olan akıl işlevsiz kalır ve varlığı geçersiz olurdu. Bununla birlikte bütün öğretiler ve teorik hikmeti oluşturan üç ilim iptal olurdu. Sadece bu da değil. Nahiv ve benzerleri gibi zanna dayalı sanatlar da iptal olurdu.

*Bu yönden, ruhani suretlere dayanıldığı takdirde zâti olarak yakîn meydana gelir. Bu gibi haberler ve yaygın kanaatler ise arazi olarak ortaya çıkmıştır. Ama (gerçekte) bu durum düşünme (fıkr) ve hatırlama (zâkire) yetilerinin birleşmesi ile olmuştur. Bu nedenle, duyum da onlara birleşmezse, var olduğu üzere şeyin sûreti ortaya çıkmaz ”<sup>238</sup>*

Görüldüğü gibi filozof, saadetin imkânını bu kez de sûfilerin yanılığarı üzerinden netleştirmektedir. Ona göre, onların gerçek saadette zannettiği hal, nihâi hedefleri haline gelmiştir. Aslında bu halde iken onların bazı tecrübeler yaşadığı doğrudur. Bu içtima sonrasında, dehşet verici görünümde veya güzellikte suretler görünür hale gelebilir. Hatta bu yüzden onlar, birbirlerine “Allah seni cem etsin.” şeklinde duada bulunurlar. Halbuki onlarda oluşan bu ruhani suretler, mutlak ruhani suretlerdeki eksiklik nedeniyle ortaya çıkmıştır.<sup>239</sup>

<sup>238</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, ss. 55-56.

<sup>239</sup> a.g.e., ss. 55-56.

İbn Bâcce, bu durumu bir de Gazâlî gibi kilit rol oynayan bir isim üzerinden örneklendirir. O, Gazâlî'nin kendi tecrübelerini anlattığı *el- Munkız* adlı eserinde, itizâl halinde iken, ilahi hallere şahid olduğunu ve muazzam hazlar yaşadığını<sup>240</sup>, ruhani cevherleri ve idrak nesnelerini gördüğünü, müşahede ettiği şeylerin büyüklüğünü ise “Anlatamayacağım durumlar oldu.” şeklinde ifade ettiğini hatırlatır.<sup>241</sup> Bu hallerin tamamını zan olarak değerlendiren filozofa göre o, hakikatin hayali ile avunmakta ve hem yanılmakta hem de yanılmaktadır. Ayrıca Gazâlî'nin, akıl âlemini müşahede etmeyi ve insanın o âlemde olağanüstü şeyleri görüp onlardan haz almasını başlıca amaç olarak gösterdiğini iddia ederek<sup>242</sup> hazzın gaye olamayacağını altını çizer. Çünkü haz bir etkilenmedir (infiâl), etkilenme değişimdir ve her değişim bölünebilirdir. Bu da ancak bedenimizde bulunan bir durumdur.<sup>243</sup> İlim sahiplerindeki haz ise, onun bir ismi yoktur ama o, bilenin, bildiğini hatırladıkça duyduğu dâimi hazdır ve bu (haz) eleme öncelemez. Ne var ki, ilim haz elde etmek için talep edilmez. Bilakis o, hakikatin varlığı ile elde edilen bir kazançtır (rihb).<sup>244</sup>

Görüldüğü gibi İbn Bâcce, ittisâlin çerçevesini ana hatları ile bu şekilde çizmektedir ve bu hatları, ona dahil olan ve olmayan yönleri ile birlikte, eserlerinde tekrar tekrar vurgulayarak belirginleştirir. Fakat bütün hakikate ulaşma iddiaları gibi, onun iddiası da müphemlik sorununu aşamaz. Ne var ki, İbn Bâcce'nin iddiasının diğerlerine nazaran daha realist ve rasyonel bir kurguya dayanması, onu anlama çabamıza daha fazla imkân tanımalıdır.

### 3.1.3. Ay Altı Âlemden Ay Üstü Âleme Akli İttisalin İmkânı:

İslam felsefesi tarihinde, her ne kadar saadetin mahiyeti ve ona ulaşma yolları hususunda farklı bakış açıları ve farklı yol tarifleri devreye girse de merkezde yer alan bu konu özellikle birbirini gerektiren iki temel nitelik üzerine bina edilmiştir. Bunlardan birincisi, saadetin başka bir şey için değil, bizzat kendisinden dolayı tercih

<sup>240</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, s. 121.

<sup>241</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 55; *Risâletü'l-vedâ*, s. 121.

<sup>242</sup> *a.g.e.*, s. 121.

<sup>243</sup> *a.g.e.*, s. 122.

<sup>244</sup> *a.g.e.*, s. 123.

edilmesi, ikincisi ise sadece saadetin kendi kendine yeterli ve basit oluşudur. Bu bakış açısına göre, ilim başta olmak üzere erdemler de dahil bütün iyiler, bir başka şeyin aracı olabilmekte ama saadet asla bir vasıta haline getirilememektedir. Bu itibarla bir gayeye veya yetkinliğe ulaşmanın yahut da bir iyiyi tercih etmenin temelinde, insandaki mutlu olma arzusu yatmaktadır ve saadet Fârâbi'nin tarifi ile en son insani yetkinliktir.<sup>245</sup>

İbn Bâcce'ye dönecek olursak, yetkinliği dolayısıyla saadeti bütünüyle akli gelişim şartına bağlaması ve alternatif yollara imkân tanınaması onun teorik bilgiyi saadete ulaşmadaki yegâne vasıta olarak gördüğü anlamına gelmektedir. Çünkü ona göre insan, sadece akıl vasıtası ile kendine yeterlik ilkesini gerçekleştirebilir. Hatta öyle bir düzeye erişir ki Tanrı'nın mutlak yeterliliğine benzer bir yeterlilik durumuna yükselir. Ne varlığında başkalarına gereksinim duyar ne de bilmesinde... İlahi bir varlık olarak yüce âlemin akıllarından birisi haline gelir.<sup>246</sup>

Bu noktada filozofun saadeti insani çabaya ve akli kullanmaya bağlaması bakımından insanlara genel geçer bir yol tarif ettiği söylenebilir. Bu tarife göre insanın yetkinlik düzeylerini katetmesi ancak onda var olanı ortaya çıkarması ve kendini gerçekleştirmesi ile mümkün olur. Saadet bu anlamda filozofa göre sırf bir bağış, bir ödül değildir; bir ödül hak etmektir. Buraya kadar sorun yoktur. Fakat acaba bu ödülü herkes elde edebilecek midir? Başka bir deyişle, yetkinleşmenin zor bir süreci ve bireysel yetkinliği gerektirmesi, saadetin de müstesna insanlara mahsus istisna bir durum olduğunu göstermez mi? Bu durumda mesela erdemli şehir halkı nasıl mutlu olacaktır, mutlulara tabi olarak mı?

Meseleye bu açıdan yaklaşalım.

Öncelikle İbn Bâcce'nin ifadelerinden insani düzeylere bakışının çok katı ve tavizsiz olmadığını hatırlamamız gerekir. Onun tarif ettiği bu düzeyler aynı zamanda akli gelişim safhalarını da karşılamaktadır. Dolayısıyla düzeyler arasında bir geçişkenlik söz konusudur, diyebiliriz. Öyle ki filozof en düşük seviye olan hayvani derekede bile insanın kötü amaçlı da olsa aklını kullandığından bahseder ve insanın istediği takdirde içgüdüsel ve gayesiz olarak meydana gelen hayvani nefesine ait

<sup>245</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s. 30-33, 42.

<sup>246</sup> Aydınlı, *a.g.e.*, s. 136; İbn Bâcce, *Risâlet'ül-vedâ*, ss. 139-140.

fiillerinden iradesini kullanarak kaçınabileceğini hatırlatır.<sup>247</sup> Yine düşük, aşâğılık kimseleri (hasîs) veya salt cismani insanları, ruhani sûretlere yönelik eylemleri gerçekleştirmeyi isteyen ama cismani eylemleri bırakmadığı için bunu gerçekleştiremeyen kişi olarak tarif eder.<sup>248</sup> Bu örnekler çoğaltılabilir. Buradan anlaşılıyor ki filozof normal gelişimini tamamlayan her insanı iradi ilerlemeye müsait görmektedir.

Ancak, ameli boyutta ilerleme bir noktaya kadar anlaşılabilirse de teorik ilerlemenin hem kapasite hem de imkânlar oranında gerçekleşeceği muhakkaktır. Bu durumda kapasitesi ve imkânları sınırlı olan insanlar saadetten ne oranda nasiplenecektir veya nasiplenecek midir?

Filozofun, nihai saadeti en yüce, gerçek saadet (es-saadetü'l-kusvâ) olarak nitelendirmesi ve geçici hazlardan sürekli, salt hazza doğru oluşturduğu hiyerarşik düzen bu hususla alâkalı da bir aşamalı yapının varlığını ortaya koyar. O, öncelikle haz türlerini tabîî ve ruhani hazlar olarak iki ana başlık altında toplar, daha sonra da ruhani hazları duyusal, hayali ve akli hazlar olmak üzere üç kısımda inceler. Bunlardan sadece akli hazlarda sürekliliğin olduğunu, diğer hazların geçici ve zıttı ile kaim olduğunu belirtir. Sürekli hazzın sağlandığı tek düzey ise ona göre sadece müstefad akıl düzeyidir<sup>249</sup> ve teorik ilimlerden elde edilenin dışında hiçbir haz sürekli değildir<sup>250</sup> Bu yüzden bu cismani hazların saadet olduğu zannedilir.<sup>251</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla filozofa göre sürekli haz, saadete dahildir ama saadette eşdeğer değildir. Çünkü ona göre nihai kertede ulaşılabilecek haz bile gaye olamazken<sup>252</sup>, saadet özü gereği istenilen bir gayedir. Her iki halin birbiri ile ilişkisi, “*Mutlu gerçekten mutlu olduğu ve mutluluğa yaraşan işler yaptığı zaman sürekli bir haz içindedir ve ilahi lütuflara mazhar olur.*”<sup>253</sup> ifadelerinden anlaşılabilir. “*Çünkü her haz daima başka bir şeyin gölgesi gibidir, o şeyin elde edilmesiyle birlikte, kâr kabilinden (rihb) haz da elde edilmiş olur.*”<sup>254</sup>

<sup>247</sup> *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 48.

<sup>248</sup> *a.g.e.*, s. 68.

<sup>249</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 129-130.

<sup>250</sup> *a.g.e.*, s. 120.

<sup>251</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 65.

<sup>252</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 121-124; *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 55.

<sup>253</sup> İbn Bâcce, “Vedâ Risâlesi”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 9. bs., 2014, s. 430.

<sup>254</sup> İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 431.

Bircan'ın ifadeleri ile söyleyecek olursak, Fârâbi ve İbn Sina başta olmak üzere İslam filozoflarının ekserisi, bu tür bir saadetin tam anlamıyla ölümden sonra yaşanacağını belirtir. Özellikle ittisâl nazariyesi üzerinde durmuş bu iki filozofa göre saadetin en yüksek derecesi, dünyada Faal Akıl'la ittisâl, öteki hayatta ise mufarık varlıklar âlemine katılmaktır. Bunun için, insanın dünyada müstefad akıl seviyesine çıkması zorunludur. Onlara göre, çok az sayıdaki insanın ulaşabileceği Faal Akıl'la ittisâl derecesi dahil dünyadaki mutluluk eksiktir. Yetkinliğini elde etmiş her insan, en yüce saadete ancak öteki hayatta tam olarak ulaşabilir. Zira yetkinlik, nefis bedenden ayrılmaya kadar süren bir durumdur.<sup>255</sup>

İbn Bâcce'ye geldiğimizde ise, onun akıl-ma'kul özdeşliğinin sağlandığı müstefad akıl düzeyini *öteki yaşam (el-hayât 'ül-âhira)* olarak nitelendirdiğini görürüz. O akli birliğin kurulduğu bu aşamayı, tevahhüde ulaşmış insanın en yüce saadete ulaştığı ve *ebedîliği* elde ettiği makam olarak kabul eder.<sup>256</sup> Filozofun bu ifadeleri yoruma açıktır ve dini geleneğe uygunluğu açısından tartışılmıştır. Onun özellikle ahiret hayatından kastı, ne Rosenthal'in dediği gibi İslam dışı bir ahiret anlayışını ne de insanın “son hayat” merhalesi olduğu yönünde yapılan yorumları<sup>257</sup> destekleyecek açıklıktadır. Fakat bu ifadenin iki hususta net olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak, ona göre bu merhalenin insan için önceki hayatıyla sonraki hayatını birbirinden keskin çizgilerle ayıran bir dönüm noktası olduğu, ikinci olarak da bu değişimin bedenli olarak dünya hayatında yaşandığı hususunda şüphemiz yoktur.

Yine onun müstefad aklın ya da suedânın ebedî olduğuna yönelik görüşü ile Fârâbi'nin sadece gerçek saadeti elde edenlerin ölümsüzlüğü/ebedîliği yakalayacağına dair görüşü arasında bir benzerlik kurulabilir. Çünkü ebedilik vurgusunun boş yere yapılmadığını düşünüyoruz.

Şu hâlde bu bilgiler, gerçek saadeti ulaşılabilir en son sınır olarak görebilmemize ve buna da ancak büyük bir çaba ve özveri içerisine giren insanların ulaşabileceğini anlamamıza izin vermektedir.

<sup>255</sup> Bircan, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>256</sup> İbn Bâcce, *İttisâli'l-akl bi'l-insân*, s. 166.

<sup>257</sup> Bkz. Rosenthal, “İbn Bâcce: Ferdiyetçi Sapma”, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi içinde*, s. 239; Aydınlı, *a.g.e.*, s. 136.

İbn Bâcce'nin nazariyesini etraflıca açıklamamasına ek olarak geçmiş müktesebattan sadece kendisine lazım olan kısımları almakla yetinmesi, onu tam anlamıyla anlamamıza engel teşkil etmektedir. Fakat sorumuz çerçevesinde, kastına dair anladığımız kadarını şu şekilde özetleyebiliriz:

Bireysel yetkinliğini tamamlamış ve erdemli toplumun nüvesi olan mütevahhid insan, diğer insanlardan farklı olarak daha yaşarken metafizik âleme geçiş yapabilmiş, saadetin ebediliğini ve hakikatin bütünlüğünü dünya hayatında müşahede edebilmiş insandır. Küllî gerçekliğe ulaşarak akli birliği ve zaman ve mekândan sıyrılıp akıllar birliğini sağlayabilmiş bir varlık olarak bu insan, iki dünya arasında köprü vazifesi görebilecek konumu elde etmiş ve bu yüzden topluma liderlik etme hakkını kazanmıştır. Mütevahhid, erdemli topluma önderlik ettiğinde her insanın akli gelişimini ve istidatı ölçüsünde konumlandırılmasını sağlayarak onların, doğru kurulmuş bir toplum mekanizması içerisinde birbirlerini tamamlamalarını sağlar ki sıradan insanlar mutluluğu ancak bu sayede yakalayabilirler. Mütevahhid ise, toplum içinde bile olsa tekleşmenin zirvesindedir. Tümelliği yakalayabilmiş, akli sınırlarını kırabilmiş yaşayan bir insan olarak o, ay altı ve ay üstü âleme erişim sağlayabilmekte ve her ikisine dair tasarrufta bulunabilmektedir.

Dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus da filozofun Faal Akıl'la ittisâli teorik gelişim şartına bağlaması ve alternatif yollara imkân tanıyıp tanımadığı meselesidir. İbn Bâcce'nin en net olduğu hususlardan biri, ittisâle ulaşmak için akli tekâmülün şart olduğunu düşünmesidir. Fakat acaba teorik düzey saadete ulaşmak için yeter şart mıdır? Tam bu noktada gözden kaçırılmaması gereken birkaç durum vardır.

Hatırlanacak olursa, filozof insani düzeyleri üçe ayırmaktadır ve teorik bilim düzeyini sıradan insanlarla müstefad akıl düzeyinin arasında görmektedir. İkinci aşama olan bu düzey her ne kadar tasavvur gücü ile ilk seviyeden ayrılrsa da maddeye bağımlılık yönüyle ondan farklı değildir. Bu aşamadan sonra, insan ne zaman varlıkları anlama ve algılama biçimini değiştirecek seviyeye gelirse, o zaman varlıkta ulaşabildiği kadarının aslında âlemin sadece bir parçası olduğunu fark edecek ve bütüncül yaklaşımı yakalama imkânını elde edecektir.<sup>258</sup> İşte bu noktadan sonra sadece maddesi ile kaim ma'kuller değil, maddeden bağımsız ma'kulleri de kavramanın

<sup>258</sup> İbn Bâcce, *İttisâli'l-akl bi'l-insân*, s. 165.

imkânı doğacaktır. Yani bir nevi metafizik âlemi bilmekten öte müşahede edebilecek güç ve yetiye erişecektir. Bu da akli gelişim ile birlikte bir dizi planlı bir yaşam tarzı geliştirmeye mümkün olabilecektir. Filozofun insani düzeyleri sıradan ve teorik olmak üzere ikiye ayırarak inceleyen İbn Rüşd'den farkı da burada olsa gerektir.

Diğer taraftan, filozofun sufileri eleştirisi hatırlanacak olursa, o üç konuda onlardan ayrılıyordu. Bunlardan birincisi sufilerin bilginin teorik değil, sadece Allah'tan gelen bir ilkâ olduğunu iddia etmeleri, ikincisi vehimlerinin hakikat olduğunu zannetmeleri ve son olarak da nihai düzeyde elde edilecek hazzı gaye olarak görmeleri idi.<sup>259</sup> Aslında mütevahhid teorisi başta olmak üzere genel olarak eserlerine bakılacak olursa, pek çok hususta filozofun sufilerin yaklaşımı ile benzer bir yaklaşım sergilediği görülür. Aydınlı'nın da kaydettiği gibi, onun mütevahhidin tasvirinde, sufi terminoloji ile bağlantı kurması<sup>260</sup>, nihâi düzeydeki durumları ifade etmede dilin yetersiz kaldığını düşünmesi<sup>261</sup> ve ilahi katkıyı (bağış/mevhîbe) inkâr etmemesi hatta nadiren de olsa ilahi bağışın kişiler üzerinde vahiy, ilham veya sezgi şeklinde tezahür edebileceğine inanması<sup>262</sup> ortak yanlardan bir kaçıdır.<sup>263</sup> Bu durumda İbn Bâcce'nin eleştirdiği asıl husus, sufilerin insanlar arasında nadiren vuku bulan ilham, sezgi gibi halleri herkes için geçerli görerek, bu mevhîbelere ulaşma yolunda akli gelişimi hiçe sayıp, sadece dua ve zikirle yetinerek pasif bir bekleyişe girmeleri, vehim ve hayallerini nihai gaye zannetmeleri ve bu yolu da insanlara yegane yol olarak takdim etmeleridir. Halbuki ona göre, yakîne ulaşmanın ana yolu akli gelişim üzerine kuruludur ve diğer yollar zâti olarak insan fıtratına uygun değildir.<sup>264</sup>

Başa dönecek olursak, İbn Bâcce, bilgiyi saadete ulaşmada birincil, ana vasıta olarak görmekte, fakat bunun yanında istisnai durumları da kabul etmekte ve nihai düzeyde ulaşılabilecek hakikati bilmekten öteye yerleştirmektedir. Yani o, bilginin hakikate dönüştüğü, hakikatle özdeşliğin kurulduğu bir aşamadan bahsetmektedir. Bu da tam olarak burhani bilgiden, metafizik bilgiye geçiş anlamına gelmektedir. Metafizik/ilahi bilgiye ulaşma hedefi, bu noktada bu iki yaklaşımda ortak, yol tarifleri

<sup>259</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 121-124; *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 55.

<sup>260</sup> a.g.e., s. 43.

<sup>261</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 121, 141; İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, s. 171.

<sup>262</sup> *Tedbîru'l-mütevahhid*, ss. 52-53, 70.

<sup>263</sup> Aydınlı, a.g.e., s. 144.

<sup>264</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, s. 55; İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ*, ss. 121, 141; İbn Bâcce, *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*, s. 171.

farklıdır. Çünkü hakikate ulaşmada İbn Bâcce'nin *nazara* (teori) ayırdığı payeyi, sufi cenah *marifete* vermektedir.

### 3.1.4. Ay Üstü Âlemden Ay Altı Âleme Akli İttisâlin İmkânı:

Müslüman filozoflar, Aristo metafiziği ve Plotin'in Bir (Tanrı) metafiziği olmak üzere iki tip metafizikle karşılaştılar. Bir'e giden yol, daha çok mistik bir mahiyet taşıırken, Varlık'a gideni mantıki idi. İslam filozofları, özellikle Fârâbi ve İbn Sînâ, bu iki kategoriyi birbirini içinde eritmiştir.<sup>265</sup> Çünkü onlara göre, Tanrı'yı bilmek, varlığı bilmeye özdeştir ve bu bilgi, mücmel olarak bütün varlığın nizamının bilgisini içermektedir.<sup>266</sup> Böylece Tanrı bilgisi, varlığın epistemolojik ve ontolojik olmak üzere iki farklı anlam katmanı üzerinde merkezi bir rol teşkil etmiştir.

Öyle görünüyör ki, varlığın doğasını anlama çabasına giren filozofların akidevi hususların da varlığın bir yönüne tekabül etmesi gerektiğine olan inançları felsefi arayış ve yaklaşımlarına yansımış ve birinden diğerine yol aranmıştır. Örneğin bir filozofun “gayb”ın varlığına iman etmiş olması, ona metafiziğin “ilm-i ilahi” boyutunu fark ettirirken, metafizik araştırmaları da gaybın anlaşılardan çok öte, derin dünyasını ortaya çıkarmıştır ve bu durum her iki tarafın da kaçınılmaz olarak birbirini ile açıklanması sonucunu doğurmuştur. Bu geçişken yapı, kimi zaman her iki tarafın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunurken, kimi zaman da birbirine zarar verdiği noktada eleştirilmiştir.<sup>267</sup>

İttisâl nazariyesini bir de bu açıdan, yani filozofun varoluş sınırlarını anlama çabasının dinî ve felsefi kökleri veya daha özelde gayb inancına ve metafizik ilmene tekabüliyeti üzerinden anlamaya çalışalım.

İnsan aklının maddi algılayış düzeyine veya hissi/duyusal fonksiyona indirgenemeyeceğinin ne felsefi ne de inanç yönüyle mümkün olduğunu fark ediş, üst

<sup>265</sup> Ehvâni, *a.g.e.*, s. 703.

<sup>266</sup> Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 251.

<sup>267</sup> Örnek olarak bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

sınır ve onun ötesi ile ilgili soruları da beraberinde getirmiştir. Eğer akıl duyulardan daha fazlasıysa sınırları nereye kadar ulaşabilir ve bilinenden bilinmeyene geçebilen bu yeti, görünenle görünmeyen arasında da bir bağlantı kurabilir mi sorularına kapı aralanmıştır. Bununla birlikte soru ve sorunları gayba/metafiziğe kadar uzanan insanın hem kendisi hem de âlem üzerindeki tasarruf yetkisinin gerek *akıl varlığı* gerekse de *halife* olması bağlamında sınırları yoklanmıştır. Bütün bu arayışların asıl sebebi ise kevn ve fesâd âleminin çokluğa, parçalılığa, değişime ve bozulmaya mahkûm yapısından kurtulup, birliğe, değişmezliğe, bütünlüğe ve ebediliğe ulaşma iştiyakından ibarettir.

Görgün'ün belirttiği gibi, algıyı sadece duyu verileri ile sınırlamayıp, aklın da kendi alanında bir idrak yetisine sahip olduğu tezi veya başka bir deyişle, duyularımızla algıladığımız şeylerin arasında varsaydığımız ilişkilerin duyular tarafından değil de akıl tarafından algılandığının bilinmesi, duyuları aşan alanın yani gayb alanının aklıyla bilinebileceğini göstermektedir. Diğer taraftan varlığı ile bilgisini birbirinden ayırt etmenin çok da kolay olmadığı tümellerle (küllîler) ilgili sorun da onu bir gayb meselesi olarak müzakere konusu yapmıştır.<sup>268</sup> Bu müzakerelerin temel sorusu küllîlere ulaşmanın imkânına yöneliktir. Yani basit şekliyle küllîler mi akıldan büyüktür, akıl mı küllîlerden sorusuna cevap aranmıştır.

İbn Sîna metafiziğinden destek alarak söylersek, burhani veya tikel olandan metafizik bir tümelliğe (küllîliğe) ulaşabilmek, parçalılıktan bütüne, çokluktan birliğe geçmeyi ifade eder. Çünkü metafizik tümellik bütün ilimleri içerdiğinden, metafizikçi filozofun, bütün şeylerin hakikatlerini sonuçları ile birlikte idrak edebilmesini sağlar. Bu seviyede elde edilen bilginin ana karakteri, şeyleri parçalarından hareketle değil, metafizik illetinden alarak bilmesi yani insanın şeylerin ma'kullerini şeylerin kendisinden değil, onların metafizik illetinden alarak 'bir' haline gelmesidir. Şu hâlde aksi mümkün olmayan gerçek bilgi, bilen "zâtıyla yetindiği" ve zâtını bilmenin, şeyleri bilmesi anlamına geleceği tanrısal bilgidir. Bu bilgi, tecerrüt etmiş nefsin Faal

<sup>268</sup> Yazar burada, hakkında konuşmanın mümkün olmadığı "mutlak gayb"ı kastetmemektedir. Kastettiği "itibari gayb"dır. Yani sadece, bir veya birden fazla cihetten, kendisi ile iribat kuramadıklarımızın gayb alanına dahil olduğunu söyler. Bkz. Tahsin Görgün, "Felsefede Gayb-Duyu Ötesi Varlık Üzerine", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık Bilgi İnsan*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 16-18.

Akıl'dan doğrudan aldığı bilgidir.<sup>269</sup> Nefsin özelden genele ve tikelden tümele geçişini ifade eden bu durum, duyuların hazırlayıcı yardımının ardından Faal Akıl'dan gelen feyiz sayesinde gerçekleşir. Çünkü insanın ben idrakinden bütün mevcutları kuşatacak bir varlık tasavvuruna ulaşmasının veya metafizik bilginin garantisi Faal Akıl'dır.<sup>270</sup>

İbn Bâcce'nin küllilere ulaşmaktan kastı, adını zikretme gereği duymadığı İbn Sînâ metafiziği ile uyumlu görünmektedir. Peki, ondan ayrıldığı taraf neresidir? Filozofun nazariyesine dahil olmayan, farklı olan kısımları İbn Sînâ'nın nazariyesi ile karşılaştırarak bulmaya çalışalım.

Her iki filozofun arasındaki en önemli iki farktan biri, İbn Bâcce'nin küllilere ulaşmayı yani Faal Akıl'la ittisâli bu dünyada mümkün görürken, İbn Sînâ'nın tam anlamıyla ittisâli/soyutlanmayı ölümden sonraya bırakmasıdır.<sup>271</sup> Hatırlanacağı üzere İbn Bâcce'ye göre, nihai düzeye ulaşmış insanın öteki dünyası ölümüyle değil, Faal Akıl'la ittisâliyle başlıyordu.<sup>272</sup> İbn Sînâ'ya göre ise dünyadaki soyutlanma, metafizik bilginin sonucu olabilir ama tam anlamıyla tümelliğin garantisi olamaz. Mühayyile gücü gelişmiş bir insanın yaşayacağı olağanüstü bir hâlin veya bir ârifin bu dünyada erişeceği birliğin bile varlığın tümel olarak idraki olarak görülemeyeceğini belirtir. Mesela ona göre gelecekte haber verme, gelecekte gerçekleşecek bütün oluşların bilgisine sahip olduğunu göstermediği gibi, bu olaylar da tümelliğin tam anlamıyla idrak edildiği anlamına gelmez.<sup>273</sup>

İbn Sînâ'nın İbn Bâcce'den diğer bir farkı da soyutlanmanın nasıl gerçekleştiği hususunda ortaya çıkar. Türker'in kaydettiği üzere, İbn Sînâ'ya göre genel felsefi düşünce, nazar ve istidlâl yöntemini kullanarak yani bilimsel araştırma yaparak eşyanın ma'kullerine ulaşılacağını ve ma'kuller alındığı ölçüde nefsin soyutlaşacağını varsayar. Geniş anlamıyla ahlâki pratikler ise, ancak bu araştırmaya eklemlediği ölçüde bu sürece katkı sağlar. Fakat insanlığın tecrübesi ve mizaç farklılıkları, İbn Sînâ'ya soyutlanmanın sadece belirli bir yöntemin ve o yöntemi temsil eden zümrenin tekelinde olmadığını göstermiştir. Hatta İbn Sînâ daha da ileri giderek bilimsel araştırmanın soyutlanmayı bu dünyada olabilecek ölçüde dahi gerçekleştiremediği

<sup>269</sup> Türker, *a.g.e.*, ss. 236-237.

<sup>270</sup> *a.g.e.*, s. 172.

<sup>271</sup> Durusoy, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>272</sup> İbn Bâcce, *İttisâli'l-akl bi'l-insân*, s. 166.

<sup>273</sup> Türker, *a.g.e.*, s. 254.

sonucuna varmıştır.<sup>274</sup> İbn Bâcce ise daha önce belirtildiği üzere, nadiren de olsa insanın doğrudan bilgiye ulaşmasını imkân dahilinde görmesine rağmen, ittisâlin yegâne vasıtası olarak burhani gelişimi zikreder.

Bu iki farklı bakış açısının, teori ve pratikteki yansımalarının çok farklı olacağına şüphe yoktur. Bu yüzden bu teorilerin hayata geri dönüşü meselesi bize göre ayrıca bir araştırma konusu olacak kadar önemlidir. Yani, ittisâl düşüncesinin nasıl gerçekleştiği meselesi ile birlikte, ittisâlin sonrasının da müzakereye dahil olması onun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çünkü bizim küllilere nasıl ulaştığımız veya tekilin tümele nasıl döndüğü meseleleri kadar, tümelin tekile nasıl döneceği meselesi de çözülmesi gereken bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ tam soyutlanmayı ölümden sonraya bırakır ama İbn Bâcce salt ilahi kişisini yaşatmaya kararlıdır. Bu tür bir yaklaşım tarzına, sorulacak sorular bellidir. İbn Baccе'nin öteki dünyası bu dünyada nasıl tezahür edecektir? İttisâlin geleceği, insana ve topluma yansımaları nasıl olacaktır? Akli gelişimin nihai noktasını, teorik/bilimsel gelişmeye dahil etmek, teorik düzeyde kalmak anlamına gelir. Bu durumda daha fazlası ne olabilir? Kendini bilmek, kendine rücu etmek ve zatıyla kaim olmak/yetinmek, kendinde ve âlemdeki ilahi kökeni kavramak ve bütün mevcutları kuşatacak bir varlık tasavvuruna ulaşmaksa eğer, bu kuşatıcı hâl, ahlaki boyut bir kenara hem teorik hem de pratik açıdan nasıl şekillenecektir?

Zihni gelişimini tamamlayamayıp ebediliği kaybeden sıradan insanların (cumhur), insanların çoğunu temsil ettiğini göz önünde bulundurursak, gerçek anlamda ebediliğe ve mutluluğa erişmek akıl varlığı olması yönüyle insan için erişilmesi neredeyse imkânsız, arızı bir durum olmayacak mıdır? Bu seviyenin sadece çok az insana mahsus olması, bu durumun hayatla ilişkisi kopuk, bireysel ve zihni kalacağı anlamına gelmez mi? En basitinden bu sayede bireysel ve toplumsal manada bir birlik ve bütünlük sağlanacağını farz etsek, bu, ölümlü ilahi kişilikler aracılığı ile ve yine geçici olarak tesis edilecek anlamına gelmeyecek midir?

Soruları bir de tersinden soralım. Eğer küllilere ulaşmak, sanıldığının aksine insanı/insanlığı kevn ve fesâd döngüsünden kurtarmayacaksa, o zaman ne olacaktır ve nasıl olacaktır? Akli birliğin sağlanması halinde bile, insanın fizik ve metafizik

<sup>274</sup> Türker, *a.g.e.*, s. 246.

âlemdaki tasarruf yetkisi sınırlı kalacak, birlik hali sadece zihni kalacaksa, üstün insanların yaşayacağı bu durum/bu mutluluk hali ay altı âlem için ne ifade edecektir? Şu hâlde akli veya herhangi bir anlamda nihai yetkinliğin ahlaki yetkinlikten farkı kalacak mıdır?

Araştırmamıza sorularımızla birlikte devam edelim.

İbn Bâcce'nin kastını, bu kez de kendisinden sonraki bir filozofun, halefi İbn Rüşd'ün akıl nazariyesine başvurarak anlamaya çalışalım. Çünkü her ne kadar farklı düşünceleri de olsa İbn Rüşd, İbn Bâcce'den çok etkilenmiş ve onun iddialarını bir üst seviyeye çıkarmış bir filozoftur.

Filozof, İbn Bâcce'nin görüşlerini şu şekilde özetliyor: "*İbn Bâcce'nin bildirdiğine göre tabiat ilmine sahip olan, heyûlani kaynaklı kavramları idrak ettikten sonra bir basamak yükselir ve madde asıllı olmayan akledilirlere bakar. Bunlar, ayrıık suretlerdir. Yani hem akıldırılar hem de kesinlikle bozulmayacak şekilde ma'kuldürler. Çünkü bunların zümresinden olup akledilir bir şey, hiçbir objeye dayanmaz. Bunların objelerinin olması imkânsızdır. İbn Bâcce'nin, etkin akılla ilişki kurmanın imkânı hususunda takip ettiği yol budur. O bu ilişkinin var olabilmesi için sözünü ettiğimiz yöntemi önerirdi. Ebubekir ibn Bâcce'nin takip ettiği yol, dosdoğru bir yoldur ve yine kesin kanıta dayalı yol ancak bu yoldur.*"<sup>275</sup>

İbn Rüşd, İbn Bâcce'yi sadece takdir etmekle yetinmemiş, ittisâl nazariyesini kendi görüşü ekseninde geliştirmeye devam etmiştir. Hatta çok daha net bir şekilde Faal Akl'ın ontik bir varlık değil, aklın bir parçası olduğunu iddia etmiştir. Gördüğümüz üzere, kendisi ile aynı yolu izlediği İbn Bâcce'nin eserlerinde Faal Akıl bu kadar belirgin vafedilmemiştir. Hatta İbn Rüşd, bu durumu İbn Bâcce'nin istikrarsız tarafı olarak görmüştür. Ona göre *İttisâlü'l-akl bi'l-insân*'da nihai düzeyin tamamen tabii olduğu vurgulanırken, *Risâletü'l-vedâ*'da bunun daha çok tanrısal bir bağış olduğuna işaret edilmiştir.<sup>276</sup>

Faal Akl'ın kozmik bir varlık mı yoksa aklın kendisi mi olduğu tartışmasının da varlık, bilgi ve değer alanlarının her üçüne dokunan bir mesele olduğu açıktır. Anlaşılan o ki, bu keskin ayırım İbn Sînâ ve İbn Bâcce'den daha ziyade, İbn Sînâ, İbn

<sup>275</sup> el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 216.

<sup>276</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, ss. 151-152.

Rüşd ikilisinde tebarüz etmiştir. Çünkü İbn Rüşd, Faal Akl'ı insanın akli yetkinliği olarak görmekte, sadece seleflerinin bu konudaki görüşlerini reddetmekle kalmamış, Faal Akl'ın bir parçası olduğu sudûr/feyz teorisine de itibar etmeyerek<sup>277</sup> ittisâl nazariyesini kökünden değiştirmiştir. Ona göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kozmoloji ve metafiziklerinin çıkış noktası olan sudûrcu öğreti Aristo'nun öğretilerine tamamen muhaliftir. Onlar sudûr nazariyesini Aristo'ya nispet ederek onun öğretisini tahrif etmişlerdir. İbn Sînâ ayrıca Eş'arilerin imkân metafiziğini zımnen kabul ettiği ve sebeplilik bağını inkâr ettiği için de hataya düşmüştür. Çünkü cevherî suretlerin Faal Akıl'dan sudûru ile ilgili görüşünde İbn Sînâ, açıkça âlemdaki bütün gerçek etkinliği bu aşkın faile isnat ederek, maddenin tabîî hadiselerde oynadığı rolü inkâr etmiş ve onu tamamen pasif ve ikinci derece bir duruma düşürmüştür.<sup>278</sup>

Câbirî'nin belirttiği üzere, İbn Bâcce'nin ortaya koyup İbn Rüşd tarafından geliştirilen ittisâl meselesinin, doğu filozoflarının ve bazı mutasavvıfların bahsettiği ittisâl ile alakası yoktur. Hatta ona göre İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlıkları vacip, mümkün ve zatiyla mümkün, gayrıyla vacip olarak ayırdığı üçlü taksimini ve genel olarak meşrîkî felsefesini, Tehâfüt'te belirttiği üzere, semavi cisimleri ilah kabul eden meşrîk ehlinin mezhebine dayandırmıştır.<sup>279</sup> Bir diğer eserinde dikkat çektiği gibi bu felsefe, Hermetik teolojinin Yüce İlah düşüncesinin felsefî alana aktarılmasını sağlamıştır. Yeni Eflatuncu akımın kurucusu Numenius'un da üç prensip olarak açıkladığı düşünceye göre, bir yanda her şeyden münezzeher bir akıl olan yüce ilah, onun tam karşısında her türlü eksikliğin ve kötülüğün kaynağı hatta kendisi olan madde, bu ikisinin arasında da yaratıcı ve fail ilah vardır. Bu ilah bazen yüce ilaha bazen de maddeye yönelen akıldır. Maddeye yöneldiğinde âlemi yaratmakta ve onu çekip çevirmektedir. İlk (yüce) ilahla fail ilah arasındaki ilişki, bahçe sahipleriyle bahçeye ağaçlar diken bahçıvanın arasındaki ilişki gibidir. Fail ilah, âlemi sürekli gözetmesi sebebiyle sanki âlemin ruhu hatta âlemin kendisi gibi görünmektedir. Buna göre fail ilahla âlem, ilk ilah karşısında bir bütün oluşturmaktadır. İnsan nefsi ise, bu düşünceye göre yüce ilahtan sadır olan ilahi bir tomurcuktur. Ona göre birçok Doğu inancı ile

<sup>277</sup> Sarıoğlu, *a.g.e.*, ss. 179-183.

<sup>278</sup> Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 256-258.

<sup>279</sup> el-Câbirî, *a.g.e.*, ss. 280-282.

bağlantılı olan Numenius'un bu görüşünü Plotinus, Yunan tarzında sunmuştur. Yani irfan (gnose) iddiasıyla değil, akıl yürütme (burhan) vasıtasıyla takdim etmiştir.<sup>280</sup> Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün dikkat çektiği yer burasıdır ve onun felsefesinin, putperest karakterli meşrik ehlinin (Harran Sâbillerinin) inançlarıyla irtibatlı feyz nazariyesi ile alakası yoktur.<sup>281</sup>

İbn Rüşd'ün ittisâl görüşüne tam tersinden bakan Corbin'e göre ise, İbn Rüşd, "Birden ancak bir sâdır olur." ilkesini ilga etmiş ve gereksiz saymıştır. Ona göre bu durum, bireyin evrenle ilişkisinin kesilmesi anlamına gelmektedir. Oysa İbn Sînâ öğretisinde Faal Akıl, Ruh'u'l Kuds (Vahiy meleği) ile özdeşleştirilerek bu ilişki kurulmuştu. Ama ona göre, *"bu ilişki bir kez kesilince artık yeryüzünde bir aracı kalmaksızın manevi bireysellik özerkliğini insana sağlayan bu ilişkinin yok oluşu dolayısıyla kilisenin nüfuzu ve gücü, Hayy İbn Yakzan'ın kişisel kural ve ölçütünün yerini alacaktır. Temelinde bireysel hidayet ve irşada yönelik olan din ölçütü ve kuralı artık özgürlüğü ifade edecek yerde özgürlük karşıtı olacaktır. Çünkü artık bu ölçüt ve kural, bireysel olmaktan çıkmış, toplumsallaştırılmıştır. Bu sebeple de dini olma niteliğini yitirmiş, tek tanrıcılıktan tekçiliğe (monism) dönüşmüştür. İlahi bedenlenme, Tanrı temsilcisinin yeryüzünde görünmesi (incarnation divine) düşüncesinin yerini ise, toplumsal örgütün güçlenmesi, somutlaşması ve bireye egemen olması almıştır (incarnation sociale). ...Bu durumda İbn Rüşd ile birlikte bir şeyin bitmiş olduğunu ve bunun artık İslam'da yaşayamayacak, varlığını İslam çevresinde sürdüremeyecek bir şey olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu şey Avrupa düşüncesini yönlendirecektir."*<sup>282</sup>

İbn Bâcce'nin ve İbn Rüşd'ün Aristotelesçi çizgide ısrar ederek ve sudûr teorisinden mümkün merteye uzak durmak suretiyle oluşturduğu nazariyelerinin Câbirî'nin ve Corbin'in dikkat çektiği hususlarla birlikte düşünüldüğünde nasıl keskin bir yol ayrımına tekabül ettiğini anlamak zor değil. Fakat bu nazariyelerin varacağı noktaların sadece bu değerlendirmelerle sınırlı olamayacağı da tahmin edilebilir. İslam düşünce tarihinde bu iki bakış açısına dayanan düşünce sistemleri üzerinden yapılacak bir araştırma bu noktada bize bazı ipuçları verebilir.

<sup>280</sup> el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, ss. 195-196, 202.

<sup>281</sup> el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 282.

<sup>282</sup> Corbin, *a.g.e.*, ss. 423-432.

Tartışmalardan da anlaşılacağı gibi, İslam felsefesinde geniş yer bulan akıl nazariyelerinin mihenk taşı olarak görebileceğimiz ittisâl teorisi, din, felsefe, hayat üçgeninin her noktasında varlığını hissettirecek kadar önemli bir mevzudur. İbn Bâcce bu noktada madalyonun diğer yüzünü savunan kişidir. Bu nedenle onun nazariyesi, Doğu akıl nazariyesinin ilk dönüşüm ayağı, sonrasında da İbn Rüşd'le kıvamını bulan düşüncenin kaynağı olarak görülür.

Bu çerçeve dahilinde İbn Bâcce'nin savunduğu akli gelişim nazariyesinin türü ve ayırt edici nitelikleri, bir taraftan kendisinden önceki müktesebattan aldıkları ve terk ettikleri, diğer taraftan da kendisinden sonrakilere bıraktıkları ve onlardan ayrıldığı yönleri ile, özellikle de ittisâl görüşü bağlamında fizik ve metafizik boyutu tespit edilerek netleştirilmeye çalışılmıştır.

## SONUÇ

Bu araştırmada, Endülüs'te Meşşâî geleneğın ilk temsilcisi olarak kabul edilen İbn Bâcce'nin saadet felsefesinde merkezi bir rol oynayan akli gelişim teorisinin bireysel ve toplumsal imkânı incelenmiştir. Ayrıca akli gelişimin rasyonel ve metafizik boyutu dikkate alınarak, kastolunan teorik etkinliğin mahiyeti ve yeterliliği tartışılmıştır.

Araştırma kapsamında ilk olarak İbn Bâcce'nin hayatı ve felsefî çizgisi, yaşadığı dönemin genel yapısı ile birlikte ele alınmıştır.

Birinci bölümde insani gelişimin beşerî köklerine temas edilmiş ve tabii, psikolojik ve metafizik bağlantıları ile evrene sıkı sıkıya bağlı insanın bilkuve imkân dairesinin bütünlüğüne dikkat çekilmiştir.

İkinci bölümde, bir akıl varlığı olarak insanın katedeceği akli aşamalar ve ulaşacağı saadet mertebesinin özellikleri incelenmiştir. İnsanın eylemden bilgiye ve bilgiden eyleme geçişini sağlayan ve metafizik bağlantısını kuran akıl etkinliklerinin nihai zirvesi olan akıl ve hakikat birliği, filozofun ünlü mütevahhid teorisini bağlamında ele alınmıştır.

Son bölümde ise, akli tekâmül teorisinin İbn Bâcce'den önceki ve sonraki gelişim seyri takip edilmiş ve var olan müktesebattan ne oranda yararlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, filozofun felsefesinin ayırt edici vasıflarının özellikle "ittisâl" görüşünde öne çıktığı varsayıldığı için, araştırma bu çerçeve dahilinde derinleştirilmiştir. İttisâl düşüncesinin diğer görüşlerle birlikte ele alınması ve karşılaştırılması ise, filozofun İslam düşünce tarihindeki konumunu ve nazariyenin zaman içinde geçirdiği değişim ve dönüşümleri ortaya çıkarma amacı taşımaktadır.

Araştırmamız sonucunda görülmüştür ki, İbn Bâcce, Aristoteles felsefesini öne çıkararak, sadece akli merkeze alan bir çözüm önerisi sunmaktadır. Bu minvalde o hem insanın hem de toplumun kemâlatının başlangıç noktası olarak devleti değil, bireyi esas almış ve mütevahhid teorisinden de anlaşılacağı üzere saadetin tepeden inme değil, tamamen bireysel çabayla mümkün olabileceğini vurgulamıştır. Bireyin

saadetini onun akli tekâmülünü sağlaması şartına bağlayan filozof, akli devre dışı bırakan bütün dini ve felsefi yaklaşımları da kesin bir dille reddetmiştir.

Filozofun saadete erişmiş bireyi, aynı zamanda erdemli toplumun oluşumunda etkin rol oynayacak kişidir ve ancak onun sayesinde gerçek saadete ulaşamayan insan topluluklarının saadetin gerektirdiği şekilde yaşamaları mümkün olacaktır. Bu noktada onun felsefesinde saadetin aslında bireysel manada bir karşılığı olduğuna, bu halin birey açısından aşağıdan yukarıya elde edilen bir kazanımken, toplumsal açıdan yukarıdan aşağıya kazandırılmaya çalışılan bir olgu olarak görüldüğüne dair tespitlerimiz olmuştur.

İbn Bâcce'nin erdemli devlet olmadığı takdirde oluşacak durumu göz önünde bulundurarak, erdemli insanın akli tekâmülünü her ne şartta olursa olsun devam ettirmesi gerektiğini ısrarla vurgulaması ve bu kişileri erdemli devletin nüvesi olarak görmesi, onun sadece bireysellik üzerinden devam eden bir yaklaşım tarzı belirlemediğine işaret eder. Fakat döneminin şartlarından etkilendiği belli olan düşünürün, devlet felsefesine oranla daha kısa vadeli ve tek çare olarak görünen bir çözüm yoluna odaklandığı da aşikardır. Onun akli gelişim teorisi, siyasi çöküşün ve toplumsal buhranın bütün ağırlığını bir devlet yöneticisi olarak gözlemleyen bir filozofun gerçekçi bir yaklaşımla çözüm üretme çabasına da işaret eder. Bu bir bakıma rasyonel çözüm üretme eğiliminin nedenini de açıklayacak bir durumdur. İlahi mertebeyi nazari gelişmeye bağlayarak dünya ile ahiret saadetini bir gören, hatta ahireti dünyada başlatan düşüncesinin de anlaşılabilir sebeplere dayandığı açıktır. Ama yine de bu durumu tek sebep olarak göstermek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

İbn Bâcce'nin Faal Akıl'la ittisâl teorisi de pek çok açıdan değerlendirilebilir. Nihai düzeye ulaşmış ve uluhiyet âlemine dahil olmuş insanın, bireysel ve toplumsal açıdan karşılığı filozofun felsefesinde çok açık belirtilmemiştir. Bu noktada nazariyenin, öteki âlemini dünyada müşahade eden insanın karşılık geleceği modelin düşünce tarihimizdeki algılanış biçimleri üzerinden araştırması ayrıca yapılabilir. Fakat, saadetin ve kurtuluşun çitasının yüksekliğinin de bu ve buna benzer bakış açıları içinde dikkat çektiğini söylemek yerinde olacaktır. Buna göre akli gelişim ve saadet bugünün dünyasında anlaşılanın çok ötesindedir.

## KAYNAKLAR

- ADIGÜZEL, Adnan, *el-Mehdî Muhammed İbn Tunert ve Muhavvidler Devleti'nin Kuruluşu (Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998.
- ADIVAR, Abdülhak Adnan, “İbn Bâcce”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1968, c. 5/2, ss. 704-707.
- ALPER, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 5. bs., Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2014.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- AYDINLI, Yaşar, “Bir İbn Bâcce Bibliyografyası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Yıl:4, IV, S. 4, 1992, ss. 383-396.
- AYDINLI, Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. bs., İsam Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 145-175.
- AYDINLI, Yaşar, “İbn Bâcce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 1999, c. 19, ss. 348-353.
- AYDINLI, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- AYDINLI, Yaşar, “İttisâlû'l-Akl bi'l-İnsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 2001, c. 23, ss. 485-487.
- BEDEVİ, Abdurrahman, *Resâ'ilü'l-felsefiyyetü lil-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adıyy*, Dâru'l-Endülüs, 1983.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.
- BLACK, Deborah L., “Psikoloji: İnsan ve Nefs”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. P. Adamson ve R. C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 339-359.
- BOER, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1960.

BOLAY, Süleyman Hayri, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 1989, c. 2, ss. 238-242.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, 6. bs., Say Yayınları, İstanbul, 2015.

CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

DÖNMEZ, Süleyman, *İbn Rüşd’de Heyulanî Aklın Birliği: 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi*, <https://www.academia.edu/10831889>, (17.05.2018).

DURUSOY, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. bs., MÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul, 2012.

EFLATUN, *Devlet*, çev. Erhan Bayram, Beyan Yayınları, İstanbul, 2008.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3. bs., Kitabevi, İstanbul, 1997.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, 3. bs., Kitabevi, İstanbul, 2001.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2003.

el-EHVÂNÎ, Ahmed Fuâd, “İbn Rüşd”, çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif, 2. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, c. 1, ss. 682-709 .

el-KAYSÎ, Feth b. Hâkân, *Kalâ'idü'l-ıkyan ve mehâsinu'l-a'yân*, nşr. Hüseyin Yûsuf Haryûş, Mektebetü'l-menâr, Ürdün, 1989.

el-MA'SÛMÎ, Muhammed Sagîr Hasan, “İbn Bâcce”, çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, c. 1, ss. 641-663.

el-ENDELÛSÎ, Sâid, *Tabakatü'l Ümem/Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

FÂRÂBÎ, “Aklın Anlamları”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, 9. bs., Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 127-139.

FÂRÂBÎ, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

FÂRÂBÎ, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın v.dğr., Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2012.

- FAHRÎ, Mâcid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- FAHRÎ, Mâcid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.
- FAHRÎ, Mâcid, “Mukaddime”, *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, 2. bs., Dâru'n-nehâr, Beyrut, 1991, ss. 11-34.
- FAZLUR RAHMAN, *İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az, Adres Yayınları, Ankara, 2017.
- FERRUH, Ömer, *İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Mağribiyye*, Mektebetü'l-meymene, Beyrut, 1945.
- GARAUDY, Roger, *Endülüs'te İslam, Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, çev. Cemal Aydın, 3. bs., Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- GOODMAN, Lenn E., “İbn Bâcce”, *İslam Düşünce Tarihi/İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S. Hüseyin Nasr- Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal ve H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, c. 1, ss. 341-363.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Felsefede Gayb-Duyu Ötesi Varlık Üzerine”, *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık Bilgi İnsan*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 16-28.
- HALÎFÂT, Sahbân, “İbn Cebriol”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 1999, c. 19, ss. 386-388.
- HİTTİ, Philip K., *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, c. 3, 1980.
- İBN BÂCCE, “Fi'l-Müteharrik”, *İbn Bâcce'nin “Fi'l-Müteharrik” İsimli Risalesi*, Yaşar Aydınlı, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c. 11, S. 1, 2002, ss. 17-28.
- İBN BÂCCE, “İttisâlü'l-akl bi'l-insân”, *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, 2. bs., Dâru'n-nehâr, Beyrut, 1991, ss. 153-174.
- İBN BÂCCE, *Kitabü'n-Nefs*, thk. M. S. Hasan el-Ma'sûmî, Mecma'ul-lüğati'l Arabiyye, Dimeşk, 1960.
- İBN BÂCCE, “Risâletü'l-vedâ”, *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî, 2. bs., Dâru'n-nehâr, Beyrut, 1991, ss. 113-152.

İBN BÂCCE, “Tedbîru’l-mütevahhid”, *Resâ’ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, thk. Mâcîd Fahrî, 2. bs., Dâru’n-nehâr, Beyrut, 1991, ss. 37-96

İBN BÂCCE, “Tedbîrul-mütevahhid”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, 9. bs., Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 417-422.

İBN BÂCCE, “Vedâ Risâlesi”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, 9. bs., Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 423-432.

İBN CÜLCÜL, *Tabakâtü’l-etubbâ ve’l-hukemâ*, thk. Fuad Seyyid, Mektebetü’l-müsenna, Bağdat, ty.

İBN EBÛ USAYBÎA, ‘*Uyânu’l-enbâ’ fi tabakâti’l-etubbâ*’, thk. Nizar Rıza, Daru mektebetü’l-hayat, Beyrut, 1965.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 9. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

İBN HALLİKÂN, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’u ebnâi’z-zamân*, Dâru’s-sâdir, Beyrut, 1978.

İBNU’L İMÂM, “Mülhak”, *Resâ’ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, nşr. Mâcîd Fahrî, 2. bs., Dâru’n-nehâr, Beyrut, 1991, ss. 175-180.

İBNÜ’L KİFTÎ, *İhbaru’l-ulemâ’ bi-ahbâri’l-hukemâ’*, Daru’l-kütübîl-ilmîyye, Beyrut, 2005.

İBN RÜŞD, “Fa’al Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlani Akıl ile İttisâl Eder mi?”, çev. Hüseyin Sarioğlu, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmut Kaya, 9. bs., Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 495-500.

İBN RÜŞD, *Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, 10. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

İBN TUFEYL ve İBN SİNÂ, *Hayy İbn Yakzân/Ruhun Uyanışı*, çev. Y. Ö. Özburun v.dğr., 10. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

KAYA, Mahmut, “Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa’al Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd’ün Probleme Farklı Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 29, 2012, <http://dergipark.gov.tr/iufad/issue/1308/15434>, (19.05.2018).

KÖROĞLU, Burhan, “İbn Bâcce’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 1996/1, ss. 45-65.

KÖROĞLU, Burhan, “İbn Bâcce”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, c. 12, ss. 520-544.

- KUTLUER, İlhan, “İttisâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 2001, c. 23, ss. 484-485.
- LEAMAN, Oliver, *İslam Felsefesi: Giriş*, çev. Şamil Öçal ve M. Özdemir, Hece Yayınları, Ankara, 2014.
- MAKKARÎ, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas, Dâru's-sâdır, Beyrut, 1968.
- MONTADA, J. P., “Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl”, *İslam Felsefesine Giriş*, P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 2008, ss. 171-197.
- ÖZALP, Hasan, “Endülüs'te Akli Düşünce/İbn Bâcce”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, c. 2, ss. 114-119.
- ÖZDEMİR, Mehmet, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 1995, c. 11, ss. 211-225.
- ÖZDEMİR, Mehmet, “Murabıtlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 2006, c. 31, ss. 152-155.
- ÖZDEMİR, Mehmet, “Muvahhidler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara, 2006, c. 31, ss. 410-412.
- ÖZDEN, H. Ömer, *İbn Sînâ- Descartes Metafizigi*, 3. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.
- ROSENTHAL, Erwin I. J., *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- ROSENTHAL, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- SARITAŞ, Kamil, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane, 2012.
- SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, 3. bs., Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- ŞAHİN, Eyüp, “İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, S. 50, 2009/2, ss. 184-202.
- TOKTAŞ, Fatih, “İbn Bâcce ve Şiir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (DEUİFD)*, 2016, 43, ss. 53-99.
- TÜRKER, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

ULUÇ, Tahir, “Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sinâ Ekseninde Değerlendirilmesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi*, S. 27, 2009, ss. 65-95.

ÜÇER, İbrahim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. bs., İsam Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 37-90.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, “Descartes Öncesi Felsefi Etki”, çev. M. Alper Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. Muhammed Şerif, 2.bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, c. 2, ss. 695-710.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi, Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, 2.bs., Ülken Yayınları, İstanbul, 1995.

WATT, W. Montgomery ve Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. C. E. Adıgüzel, Q. Şükürov, 4. bs., Küre Yayınları, İstanbul, 2015.

YILDIZ, Mustafa, *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.

YILDIZ, Mustafa, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşma Sorunu", *Felsefe Dünyası*, S. 55, 2012/1, ss. 99-126.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## Öz Geçmiş

**Lisans:** 2014 Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Yüksek Lisans:** 2014-2018 Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı

**Görevler:** 2015-2017 Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Karaman Şehit Durmuş Ali Uzun İmam Hatip Ortaokulu

2017-Halen Araştırma Görevlisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı