

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN BÂCCE' DE KÂMİL İNSAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Şerifenur ATAR

DENİZLİ - 2023

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN BÂCCE'DE KÂMİL İNSAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Şerifenur ATAR

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

**“Bu tez sınavı 15.11.2023 tarihinde yapılmış olup aşağıda isimleri
bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Doç. Dr. Osman MUTLUEL	BAŞARILI
Doç. Dr. Kemal GÖZ	BAŞARILI
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ	BAŞARILI

BEYAN

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğuna beyan ederim.

Şerifenur ATAR

7/11/2023

ÖNSÖZ

İnsan, süregelen tarihi boyunca birçok ilmin ana konusu halinde incelenmiştir. Bunun temel sebebi insanın varlığındaki müphem unsurların bulunmasıdır. İnsan bu kapalılığı gidermek üzere, her ilmi kendini merkeze alarak inceler ve bunun ışığında kendine ait bir yaşam alanı belirler. Nitekim insanın bir arayış içinde olmasının temel amacı hayatta kalma içgüdü ve hakikat arayışıdır. Bu bakımdan insan, varlığının ona sunmuş olduğu tüm imkânlarını ve ihtiyaçlarını bu ölçüde değerlendirir ve temin eder. Bu insanın hukuki, siyasi ve sosyal bir varlık olduğunun en net şekilde göstergesidir.

İnsan sosyal bir varlık olması sebebiyle toplumsal bir alana ihtiyaç duyar. Dolayısıyla toplumsal alandaki davranışların belirlenmesi de hukukun ve siyasetin varlığını mümkün kılar. Buradan hareketle insan, toplum ve devlet, siyasetin temel prensipleridir. Bu prensipler siyasetin sağladığı bir yönetim anlayışı ile birlikte birbirine bağlanmaktadır. Söz konusu olan bu birliktelik en temelde bireyin ahlakiliği ile kazandığı yetkinlik vasfı iledir. İnsanın elde ettiği bu ahlakilik, toplum ve devlet nezdine taşındığı takdirde siyaset ilmi amacına ulaşmış olur. Böylelikle insan kâmil, toplum erdemli, devlet ise ideal bir sıfat ile nitelenir.

Bu çalışma sırasında pek çok konuda bana farklı bakış açısı kazandıran ve tez konumun belirlenmesinde yardımcı olan, araştırma esnasında bilgilerini ve tecrübelerini benimle paylaşan hocam Doç. Dr. Osman Mutluel'e teşekkür ederim. Çalışmamla yakından ilgilenerek yaptığı değerlendirmeler ve tavsiyelerle çalışmanın ortaya çıkmasında katkıları olan Dr. Yasin Bostan'a teşekkür ederim. Ayrıca çalışma esnasında bütün sıkıntılarımı paylaşan, fedakârlık gösteren, destekleriyle yanımda olan başta sevgili eşime, kızıma ve aileme teşekkürlerimi sunarım.

Şerifenur ATAR

DENİZLİ 2023

ÖZET

Pamukkale Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi Özeti

Tezin Başlığı: İbn Bâcce’de Kamil İnsan	
Tezin Yazarı: Şerifenur ATAR	Danışmanı: Doç. Dr. Osman MUTLUEL
Kabul Tarihi: 15.11.2023	Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 71 (tez)
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilimsel Dalı: İslâm Felsefesi
<p>Antik Çağ’da Sokrates ile başlayan erdemli kişinin, erdemsiz toplumda yalnızlığı sorunu platon ile sistematik açıdan ele alınarak devam etmiştir. Platon, hocasının yargılandığı haksız suçlamaların temelinde asıl problemin Sokrates’in fikirlerindeki yalnızlığı olduğunun farkına varmıştır. Bu sebeple erdemsiz toplumdaki erdemli kişi için bir yönetim planı geliştirmiştir. Bu plana göre erdemli kişinin erdemsiz şehrin insanlarından uzakta yaşaması ve yalnız kalması onun için en iyi yöntem olarak değerlendirilmektedir.</p> <p>İslam düşüncesinde bu konu üzerine ilk defa görüş bildiren Farabi’dir. Farabi bu konu hakkında erdemsiz şehirde yalnız kalan erdemli bireyin erdemli bir şehir bulduğu takdirde erdemsiz şehirden göç etmesinin gerekliliği yönündedir. Farabi’nin, bu düşüncesinin temel dayanağı, yalnız kalan erdemli kişinin, erdemsiz bir toplumda erdemliliğinin muhafaza edebilmesinin ve bu nispetle erdemsizlikle mücadele etmenin de güç olacağını düşünmesinden kaynaklanmaktadır.</p> <p>İbn Bâcce ise, erdemli bireyin, erdemsiz devletteki durumu için birkaç çözüm öne sürmektedir. Bunlardan ilki erdemli kimsenin erdemsiz şehirden alternatif başka bir erdemli şehre göç etmesidir. Eğer ki böyle bir erdemli şehrin yokluğu söz konusuysa, o halde mütevahhid, tekamülünü, inzivaya çekilerek, yani erdemsiz şehrin insanlarından kendini uzak tutarak tamamlamalıdır. Bir diğer yöntem de toplumun ve devletin ıslahının sağlanmasında öncelikle bireyin kendi akli ve ahlaki yetkinliğini güvence altına alması ve sonrasında erdemsiz şehrin bireylerini ilmi aktarımlar ile erdemli bireyler haline gelmesini sağlayarak nüfuz yoğunluğunu arttırmaktır. Nitekim İbn Bâcce’nin amaç edindiği asıl hedef de bireysel, toplumsal ve devlet eliyle sağlanmış bütüne mâl edilen ideal bir yönetim anlayışıdır.</p>	
Anahtar Kelimeler: İnsan, Ahlak, Erdem, Siyaset, Akıl, İrade, Tedbir, Mütevahhid	

ABSTRACT

Pamukkale University Institute of Islamic Sciences

Abstract of Master Thesis

Title of the Thesis: İbni Bâcce, matured Person Opinion	
Author: Şerifenur ATAR	Supervisor: Doç. Dr. Osman MUTLUEL
Date: 15.11.2023	Nu. of pages: viii (pre text)+71 (main body)
Department: Philosophy and Religious Sciences	Subfield: Islamic Philosophy
<p>The problem of the loneliness of the virtuous person in a non-virtuous society, which started with Socrates in ancient times, continued by being systematically addressed by Plato. Plato realized that the real problem behind the unfair accusations against which his teacher was tried was the loneliness of Socrates' ideas. For this reason, he developed a management plan for the virtuous person in the non-virtuous society. According to this plan, it is considered the best method for the virtuous person to live away from the people of the non-virtuous city and remain alone.</p> <p>Farabi was the first to express his opinion on this issue in Islamic thought. On this issue, Farabi states that a virtuous individual who is alone in a non-virtuous city should migrate from the non-virtuous city if he finds a virtuous city. The basis of this idea of Farabi stems from the fact that he thinks that it will be difficult for a virtuous person who is left alone in a non-virtuous society to maintain his virtue and, accordingly, to fight against those who are not virtuous.</p> <p>Ibn Bâcce, on the other hand, puts forward several solutions for the situation of the virtuous individual in the non-virtuous state. The first of these is that a virtuous person migrates from a non-virtuous city to another virtuous city. If there is no such virtuous city, then the mutawahhid must complete his evolution by retreating into seclusion, that is, by keeping himself away from the people of the unvirtuous city. Another method is to increase the intensity of influence by ensuring that the individual first secures his own mental and moral competence in ensuring the reform of society and the state, and then by ensuring that the individuals of the non-virtuous city become virtuous individuals through scientific transfers. As a matter of fact, the main goal that Ibn Bâcce aims for is an ideal management approach that is attributed to the individual, social and state-provided whole.</p>	
Keywords: Human, Morality, Virtue, Politics, Mind, Will, Precaution, mutawahhid	

İÇİNDEKİLER

BEYAN	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
İBN BÂCCE	7
1.1.Bacce'nin Hayatı	7
1.2.İbn Bâcce'nin Eserleri	9
1.3.İbn Bâcce'nin Etkilediği Filozoflar	11
1.4.İbn Bâcce'nin Etkilediği Filozoflar.....	14
İKİNCİ BÖLÜM.....	16
İBN BÂCCE'nin KÂMİL İNSAN ANLAYIŞI	16
2.1.Kâmil İnsan Kavramı	16
2.2.İbn Bâcce'nin Varlık, Nefs ve Akıl Bağlamında Yetkinlik Düşüncesi	19
2.2.1.İbn Bâcce'nin Varlık görüşü	19
2.2.1.1.İnorganik ve Organik Varlıklar	20
2.2.1.2.Bitkisel ve Hayvani Varlık	21
2.2.1.3.İnsani Varlık	22
2.2.2.İbn Bâcce'nin Nefs Görüşü	23
2.2.2.1.Bitkisel Nefs	25
2.2.2.2.Hayvani Nefs	25
2.2.2.3.İnsani Nefs.....	26
2.2.3.İbn Bâcce'nin Akıl Görüşü	27
2.2.3.1.Akılın Görevleri	30
2.2.3.2.Ma'kûl/ Akledilirler	31
2.3.İbn Bâcce'de Mütevahhid Kavramı	36
2.3.1.İbn Bâcce'de İnsanın Davranışları ve Ahlakiliği	36
2.3.2.Tedbir Kavramı ve Anlamı	44
2.3.3.İnsanın Kendi Yönetimi (Nevabit Kavramı).....	53
SONUÇ	65
KAYNAKÇA.....	67

KISALTMALAR

Bk: Bakınız

Bs: Baskı

Çev: Çeviri

Ed: Editör

İsam: İslam Araştırmaları Merkezi

Trc: Tercüme

Ty: Tarih yok

Vd: Ve devamı

Tdv: Türkiye Diyanet Vakfı

Ts: Tarihsiz

Vb: Ve benzeri

GİRİŞ

İslam düşüncesinde ve insanı konu edinen her ilim dalında, insana dair ahlakilik, davranış yönetimi ve bireyin yetkinleşmesi akıllara gelmektedir. Nitekim ilmi literatürde bu kavramlar, ahlak ve siyaset ilminin konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlak, *“insanın iradesiyle gerçekleştirdiği bütün fiillerin temelinde yatan ve o fiillerin “iyi” ya da “kötü” olarak nitelendirilmesini sağlayan temel nitelikleri ifade eder.”*¹ Buradan da anlaşılacağı üzere ahlakın, içsel ve eyleme dayalı iki yönü bulunmaktadır. Bu iki özellik her bir insana özgü olan sabit bir ahlaki yapının ve irade edilen seçimlerle ortaya çıkan eylemlerin varlığını bize göstermektedir. Bu nedenle ahlakın, bulunduğu zamana, mekâna, topluma ve kültüre göre farklılıkları bulunmakla birlikte, kült sayılan, zorunlu toplumsal kuralları da mevcuttur. Dolayısıyla ahlak ilmi, insanların, toplumsal ilişkilerini yöneten, hukuki kanunları düzenli olarak uygulanmasını sağlayan önemli bir aranjmandır. Böylelikle ahlak, hayatın her an içinde bulunur; insanların yöresel aktivitelerine yön verir, inançlarını belirler, olumlu ve olumsuz nitelikleri belirginleştirir. Bunun sonucunda her biri farklılıkları ile özel sayılan toplum tasarımı gerçekleşmiş olur.²

İnsanlık tarihi boyunca, tüm din ve inanç sistemlerinde konu olan ve olmaya devam eden ahlak ilmi, felsefenin de önemli bir konusu sayılmaktadır. Ahlak, felsefede dini ve gayri dini olarak yorumlanan bir kavramdır. Dini bağlamda kullanılan ahlakın konusu, daha çok dinin öğretileri (iyi, kötü olarak nitelendirilen her şey) çerçevesinde, yaratıcının ve elçilerinin yarattıklarının kutsaliyetine atıfta bulunarak ele alınmaktadır. Dinin dışında yorumlanan ahlak ise, insanın varlığını spesifik olarak işlemektedir. Buna göre bu minvalde düşünen filozoflar, insanın aklını, duygularını ve sezgilerini merkeze alarak yorumlarda bulunmaktadır. İlk Çağ felsefesinde de karşımıza çıkan ahlak görüşünün din dışı yorumlanan ahlak düşüncesinde olduğunu görmekteyiz. Nitekim Sokrates’e kadar olan dönemde ahlak konusu, Sofistler ile gündeme gelmektedir. Sofistlerin ahlak konusundaki düşünceleri, insanı merkeze alan, göreceli (kişiye bağlı değişkenlik gösteren) bir yaklaşım iledir. Sokrates’in konuya ilişkin yaklaşımı ise Sofistlerden farklı olarak, tüme varım yöntemiyledir.³

Sokrates, ahlakın gerekliliğini insanın gaye edindiği mutluluğa ulaşmasında bir vasıta olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla Sokrates, ahlakın insanın erdemli olmasıyla

¹ “Temel İslam Ansiklopedisi”, Ahlak, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 153.

² Azmî Pîr Mehmed, *Enisü'l-Ârifin Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi*, çev. Fatih Koyuncu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 21.

³ Azmî Pîr Mehmed, *Enisü'l-Ârifin Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi*, 22-23.

ilişkilendirerek yorumlamış ve insanın erdemliliğini bilgi kavramıyla açıklamıştır. Bu durumda insan, iyi ve kötü eylemlerin bilgisine ulaşmış olur ve bu takdirde iyi ve kötü eylemlerin neler olduğunun farkına varır ve davranışlarını bu bilgi üzerine gerçekleştirir. Yani, Sokrates'e göre insanın erdemli olması tercihlerinin bilgisine dayanmaktadır. Sokrates ve sonrasında ahlak konusu, insanın erdemliliği ile bağdaştırılarak mutluluğun kazanılmasının bireysel ve toplumsal açıdan nihai bir gaye olduğu ortaya konulmuştur.

Bireysel ve toplumsal yönü bulunan ahlakiliğin, siyaset felsefesinde konu edilen erdemli devlet, erdemli toplum olgularıyla da doğrudan ilişkilidir. Nitekim Siyaset felsefesi, toplumu ve devlet yönetimlerini konu edinen bir ilimdir. Buna göre bireylerin kendilerine ve içinde yaşadıkları topluma karşı hak ve sorumluluklarını yerine getirmesi, insan ve toplum arasındaki durumun yönetilmesi, en yüce gaye olan mutluluğun devlet ve birey nezdinde nitelendirilmesine vesile olur.⁴

Siyaset felsefesinin ana konusu olan yönetim kavramı evvela bireyin kendini erdem ilkeleri kapsamında yönetmesi ile başlamaktadır. Bu yönetim bireylerin oluşturduğu küçük birliklerin (aile) görev ve sorumluluklarının yerine getirilmesi ve sayıca fazla olan birliklerin (toplum) aralarındaki ilişkinin yönetilmesi ile devam eder. Bu yönetim hiyerarşisi en küçük birimden başlayarak piramidin en üstündeki ideal toplum ve ideal devlet yönetiminin sağlanmasına değerlidir. Bunun yanında erdemlilik seviyesine yükselememiş bireyler de mevcuttur. Bu bireylerin oluşturduğu topluluklar erdemsiz şehrin üyeleridir. Ancak burada bir istisna yapılabilmektedir. Nitekim erdemli bir bireyin erdemsiz toplumda bulunması veya erdemsiz bireyin erdemli şehrin bir parçası olması mümkündür. İki ihtimali de göz önünde bulundurmakla birlikte erdemli insanın erdemsiz toplumdaki kendi bireysel yönetimi, felsefi şahsiyetlere örnek teşkil etmesi bakımından filozofların felsefi sorun olarak ele aldığı bir konu haline gelmiştir. Öyle ki bu konuya örnek olarak verilebilecek ilk filozof Sokrates'tir.

Bildiğimiz üzere Sokrates, Atina yönetiminin karşısında fikirlere sahip bir şahsiyettir. Sokrates Atinalılar gibi politeist bir inanca sahip olsa da ilahi bir varlığın kudretine de inanmaktadır. Ancak tam olarak monoteist bir inancı vardır demek doğru değildir. Fakat fikirlerinin farklılıklarından kaynaklanan yanlış anlaşılmalara da maruz kalmış olan Sokrates, toplumun ve gençlerin aklını bulandıran biri olarak tanınmıştır.⁵ Bu nedenle o, devlet eliyle yargılanmış ve idam edilmiştir. Sokrates idam edilmeden önce içinde bulunduğu toplumun

⁴ Hasan Ocak, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlk Çağ'dan Orta Çağ'a Evrimi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2011), 80-81.

⁵ Mahmut Kaya, "Sokrat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Kasım 2023).

kendi ahlaki yapısından farklı olduğunu vurgulamak için kendini at sineğine benzetmiştir. Sokrates'in yargılandığı esnada sarf ettiği cümleler şu şekildedir. *“Beni öldürürseniz kendinizi kentimize böylesine adanmış başka birini kolay kolay bulamayacaksınız. İşi latifeye dökerek olursak, kentimiz uyanıp kendine gelmesi için bir at sineğine ihtiyaç duyan, soylu ama iri ve hantal bir ata benziyor. Bana öyle geliyor ki, tanrı beni hiç ara vermeden peşinizden koşarak her birinizi uyandıracak, nasihat edecek ve azarlayacak bir at sineği olarak kentin başına sarmış. Beyler, böyle özelliklere sahip başka birini kolay kolay bulamazsınız”*⁶. Anlaşılacağı üzere Sokrates, erdemsiz bir toplumda erdemli kişi olarak yaşam mücadelesi vermiş bir filozoftur.

İlk defa burada erdemsiz bir şehrin üyesi olan ancak o şehrin değerlerini taşımayan erdemli kişiden bahsedilmiştir. Sokrates, atı topluma, atın üstünde dolaşan sineği de kendisine benzetmiştir. Bunun temel nedeni herhangi bir sebepten dolayı iki farklı varlığın bir araya gelebilmesinin mümkün olması ve bu farklılarda yönetimin nasıl olması gerektiğidir. Nitekim atın üstündeki sinek, at için bir tehlike ya da engel değildir. Aksine miskin bir atı rahatsız ederek harekete geçirecek etkeni bulunmaktadır ve bu yönüyle yararlı bile sayılabilir. Sokrates'in bu benzetmesi kendisi ile devlet arasındaki siyasi, sosyal, ekonomik, eğitim ve bilgi açısından farklılıkların olmasıdır. Zira Sokrates hakikate ulaşmayı amaç edinmiştir. Devlet yönetimi ise bu hakikate aksi davranışlar sergilemektedir. Bu devletteki yanlış düşünce yapısının farkında olan Sokrates ise o toplumu ve siyasetçileri yanlışlar sebebiyle uyarmakla yükümlüdür. Onun erdemsiz toplumdaki mücadelesi de bu maksatlardır. Bu nedenle onun ölümü, davasındaki haklı olduğu gerçeğinden başka bir seçenek göstermemektedir.

Sokrates'ten sonra bu konuyu detaylı ve sistemli bir şekilde inceleyen öğrencisi Platon'dur. Platon, hocası Sokrates'in etkisinde kalarak felsefesini devlet olgusu üzerine temellendirmiştir. Nitekim Platon'a göre şehirler erdemli ve erdemsiz olarak iki kısımda incelenmektedir. Erdemli devletin yönetimi yalnızca filozof niteliğine sahip olan kimseler tarafından sağlanmaktadır. Eğer yönetim başkanlığı uygun olmayan erdemsiz bir kişinin elinde olursa, erdemli kişiler o toplumda yabancı durumda kalır ve toplum tarafından dışlanırlar.⁷ Platon bu konuyu denizcilik üzerine çok iyi bilgiye sahip olan gemiciler üzerinden anlatmaktadır. Buna göre limandaki ehil olmayan gemicilerin tümü denizciliği çok iyi bildiği iddiası ile geminin sahibi olan hakiki kaptanın gemisini kullanmak ister. Sayıca fazla olan

⁶ Platon, , *Sokrates'in Savunması*, çev: Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 49.

⁷ Emine Şalı, *İbn Bacce'nin Siyaset Felsefesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66-67.

kaptanlar belli manipülasyon söylemleri ile asıl kaptanı devre dışı bırakarak dümeni devralırlar ve kaptanın işinde ehil olmadığını, bu nedenle kaptanlığa layık olmadığını iddia ederler.⁸

Erdemsiz devletteki filozofların durumu da buna benzemektedir. Erdemli kişide erdemsiz devlet de ahlakiliğini yaşamakta ve bu öğretileri yaymada engellenebilir ve böyle bir durumla karşılaşan insan, güçlü bir manevi kimliğe sahip değilse erdemsiz toplumun bir parçası haline dönüşebilir.⁹ Platon devlet kitabında, erdemsiz şehirdeki erdemli bireylerin durumları hakkında şöyle bahiste bulunmuştur: “...Felsefe'nin kendisine yakışır öğrencileri sadece arta kalan küçük bir azınlıktan ibaret olacaktır. İçlerinde belki de iyi bir evde eğitilmiş ve yozlaştırıcı faktörlerden bir sürgünle kurtarılarak asil doğasıyla kalmış bir kişilik veya küçük bir şehirde dünyaya gelen ve oradaki yüzeysel siyasetin arkasını görerek onu hafife alan büyük bir ruh vardır... Bu ufak sınıfa dâhil olup felsefeye sarılanlar onun verdiği hazların ve kutluluğun farkına varmışlardır. Kalabalığın çılgınlığını da yeterli ölçüde görmüşlerdir ve siyasette akılsal bir edimde bulunan tek bir kişinin bile olmadığı...”¹⁰ Bu tanıma göre erdemli kişi, özel bir eğitim ile donatılmış, ahlaki açıdan yetkinliğe ulaşmış, kötü eylemlerden uzak durmuş ve aslını korumuş kimse olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca Platon bu kimseleri felsefe ilmini teorik ve pratik açıdan öğrenme imkânı bulmuş, toplum nazarında sayıları az olan değerli kimseler olarak ifade etmiştir. Bu erdemli kişiler ait oldukları erdemli toplumdan erdemsiz topluma göç etmek mecburiyetinde kalan ve yüksek eğitim seviyesine ulaşmış, erdemsiz toplumun özelliklerini taşımayan kimselerdir. Bu yüzden Platon, bu kimselerin filozof olduğunu söylemektedir. Bu filozoflar, erdemsiz toplumdaki ahlaki dezenformasyonun farkındadır. Ancak buna müdahale edecek gerekli unsurları mevcut değildir. Bu nedenle erdemli kişiler, yalnız kalırlar ve yaşamlarına bu yalnızlık içerisinde sürdürürler.¹¹ Anlaşılabacağı üzere Platon, erdemsiz şehirde kalma mecburiyetinde kalan erdemli kişi için yalnızlığın daha uygun olduğunu söylemiştir. Hatta böyle bir kişi vahşi hayvanların ortasında kalmış insana benzemektedir. İnsan varoluşsal farklılıkları sebebiyle hayvanlardan farklıdır. Bu nedenle insan asla onların yaşam tarzına ve kurallarına muhatap değildir. Ancak onların bu yanlış davranışlarına karşı koyabilecek güce de sahip değildir. Bu sebeple Erdemli kişilerin devlete ve topluma faydasının olamayacağını bildiği halde, erdemsiz şehirde yaşamaları onlar için beyhude bir yaşam olacaktır. Bu yüzden erdemli kişilerin

⁸ Platon, *Devlet*, çev. Hatice Maya Yıldız (İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2018), 198-199.

⁹ Platon, *Devlet*, 204.

¹⁰ Platon, *Devlet*, 210.

¹¹ Emine Şalı, *İbn Bacce'nin Siyaset Felsefesi*, 67.

mutluluğu böyle bir şehirde kazanmaları mümkün değildir. Bunun yerine Platon erdemli kişilerin hayatlarını, olumsuz iş ve davranışlardan kaçınmalarının, güzel olan eylemler ve iyi bir ahlak ile geçirmelerinin onlar için nihai gayeye ulaştırabilecek en güzel yöntem olacağını ifade etmiştir.¹²

İlk Çağ felsefesinde Sokrates ile başlayan bu problem, Platon'un sistematik bir şekilde ele alması ile devam etmiş ve sonraki zamanlarda siyaset felsefesinin temel konuları arasında görünür bir sorun haline gelmesine neden olmuştur. Dolayısıyla erdemsiz devletteki erdemli kişinin bireysel yönetimi ve tasarladığı önlemler, İslam düşünürleri açısından da ele alınan önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşünürleri bu konuyu İslam inancındaki siyaset görüşü ile Grek felsefesindeki siyaset düşüncesinin benzerlikleri sebebiyle, felsefeyi din zemininde uzlaştırarak siyaset tekeline incelenmesinin ve anlaşılmasının önünü açmıştır.¹³

Nitekim İslam inancındaki siyaset anlayışı, insanın tekamülünü tamamlayabileceği bir ortamın varlığı ile ilişkilendirilmiştir. Zira İslam siyaset anlayışı, toplumun hayat standardını arttıran, adil ve güvenli bir yaşam alanını mümkün haline getiren bir anlayıştır. Buna göre siyasetteki en temel düşünce adalettir. Bu çerçevede geliştirilmiş insan, toplum ve devlet profilleri ideal bir yönetim anlayışının ana unsurlarıdır. Bu yönetim anlayışı insan hayatının tamamını içine alan ruhani ve cismani, insani, toplumsal, siyasi ve ekonomik gibi tüm alanları ıslah eden hukuki kanunlardan ve prensiplerden oluşmaktadır. Siyaset alanında değerlendirilen bu kavramlar, İslam medeniyetinin bütün ilmi literatüründe karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İslam insan merkezli nihai gayenin mutluluk olduğu bir anlayışı merkeze alarak her konuyu bu minval üzere geliştirmektedir.¹⁴

Bu düşünceleri bünyesinde taşıyan İslam filozofları, insanın tekamülüne giden yolculuğu ve bu yol üzerinde karşılaşılabilecek olması muhtemel sorunları, derin tefekkür ve tecrübelerle analiz ederek işlemişlerdir. Nitekim bu sorunlardan birisi de erdemli bir insanın erdemsiz bir şehirde bulunması sebebiyle karşılaşılabileceği problemlerdir. İnsanların ekseriyeti mutluluk gibi nihai bir amacının olduğundan haberdar değildir. Bu nedenle insanların konu üzerine bilgi sahibi olması için ideal bir yönetim kisvesi altında ideal bir devletin varlığına ihtiyaçları vardır. İdeal bir devletin varlığı ise ruhani ve cismani olmak üzere iki yöntemden

¹² Platon, *Devlet*, 211.

¹³ Lokman Çilingir vd., *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 17.

¹⁴ Cevher Şulul, "İslâm Siyaset Düşüncesi Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü*, (2021), 738-739.

oluşmaktadır. Ruhani yöntem ile insanın ahlakiliğine vurgu yapılmaktadır. Çünkü erdemli bir devlet ahlaklı insanların bütünlüğünden oluşmaktadır. Bu cihetten insan mutluluğu yalnızca toplumsal bir yaşam alanında kazanmaktadır. Yani mutluluğun kazanılması siyaset ilminin bilgisi ve bu bilgiyle amel edecek bir alan ile mümkündür.¹⁵

Bir diğer yöntem olan cismanilik ise bedenın yetkinliğı ile ilgidir. Şöyle ki erdemli bir devletteki erdemli insan, sağlıklı bir insandır. Erdemli devlette herhangi bir hekime de ihtiyaç duyulmamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere yetkinliğin iki kanadı bulunmaktadır. Bunlardan ilki maddi aleme ait olan yanımızı ilgilendiren hususlar olarak bedenın yetkinliğı, ikincisi ise metafizik aleme ait olan uhrevi, ruhani yetkinliktir. İnsan bu iki yönünü de bir denge içerisinde geliştirmelidir. Çünkü yetkinlik maddi alemde başlayan, manevi alemde süregelen devamlı bir vasıftır.

Buradan hareketle bizde çalışmamızda bu iki bağlam üzerine değerlendirmelerde bulunacağız. İnsanın kemale erme sürecini öncelikle, insanın maddi mevcudatında önemli yere sahip olan varlık, nefis ve akıl gibi temel unsurları işleyeceğiz. Çünkü insan bu evrenin bir parçası olarak maddi alemdeki her bir canlıdan özellikler taşımaktadır. Bu aynılık insan ve diğer canlılarda bulunan canlılık, hareket, büyüme, üreme ve beslenme gibi temel özellikler ileler. Onu diğer canlılardan ayıran en önemli fark ise akıl yetisinde bulunan düşünme gücüdür. İnsan kendisine bahşedilen akıl yetisiyle birlikte, maddi alemdeki temel ihtiyaçlarını yerine getirebilir. Aynı zamanda onun ilahi yönünü destekleyecek olan davranışlarındaki iyi ve kötü fiillerin ayırımında sağlanmasına neden olur. Bu ayırım insanı davranışların da itidal üzerine hareket etmesini ve ruhani yönünün bilincinde olmasını sağlar. Bu bilinç insanı nihai amaç olan gerçek mutluluğa ve yetkinliğe ulaştıracak en önemli basamaktır.

Bununla birlikte çalışmamızda yer alacak olan insanın mütevahhid anlayışı kısmında ise akli melekelerini iyi bir şekilde kullanan insanın ahlakiliğini ön plana çıkaran iradi eylemleri, insanın toplumsal ve bireysel kimliğine aynı anda dikkat çekilmesi bakımından tedbir/yönetim kavramlarını ele alacağız. Nitekim bu kavramların açıklanmasıyla birlikte çalışmamızın asıl konusu olan erdemsiz toplumda ki erdemli kişinin, düşünce gücünü iyi kullanarak eylemlerinde iyi ve güzel olanı irade etmesinin ve toplumdaki kötü ahlaklı bireylerin galebe geldiği durumlarda kendi yönetimin nasıl olacağını gerçekçi bir şekilde değerlendirerek sunacağız.

¹⁵ Cevher Şulul, “İslâm Siyaset Düşüncesi Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme”, 740-741.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN BÂCCE

1.1.Bacce'nin Hayatı

Asıl adı Ebu Bekr Muhammed b. Yahya b. es- Saiğ b. Bâcce et- Tüçibi el-Endülüsî es-Sarakustî olan İbn Bâcce, Endülüs'ün meşhur filozoflarından. İbn Bâcce, 470 (1077) yılında Endülüs'ün Saragossa vilayetinde dünyaya gelmiştir. Batı kaynaklarında Avampace olarak tanınmaktadır. İbn Bâcce ve ailesi, Sarakusta' da Arap olan Tucibilere mensuptur. Gençlik yıllarını, eğitim ve kültür bakımından zengin olan bu şehirde geçirmiş ve ilmi şahsiyetinin temellerini burada atmıştır.¹⁶ Ayrıca Tucibi ailesinin soylu ve siyasi bakımdan güçlü olması, İbn Bâcce'nin iyi bir eğitim almasının önünü açmış ve tahsil hayatını donanımlı hale gelmesine sebep olmuştur. İbn Bâcce'nin öğrendiği ilimler; felsefe, edebiyat, nahiv, şiir, astronomi, tıp, geometri, mantık, fizik ve müziktir. Bununla birlikte Kur'an hafızı olduğu da bilinmektedir. İbn Bâcce, eğitim hayatında İslami ilimlerde uzmanlaşmış olsa da felsefe, şiir ve müzik ile daha yakından ilgilenmiştir. Öyle ki şiir ve müzik onun hayatı boyunca vazgeçemediği ilimlerdenidir.¹⁷ Edebiyat alanına özel bir ilgisi olan İbn Bâcce, edebi eserlerinde gazel, müveşşah, hiciv gibi sanatları kullanmıştır. Ve bu eserlerden günümüze birçok eseri ulaşmıştır.¹⁸ Müzik ilmine de gönül veren İbn Bâcce, iyi bir udi ve bestekârdır. Doğu müziklerini, batı müzikleri ile birleştirip özgün eserler ortaya çıkarmıştır.¹⁹ İbn Bâcce, bu ilimler hakkında birçok eser yazmıştır. Bu eserlerden günümüze ulaşan şiirlerinin birçoğunun yer aldığı, Kalaid el- İkyan'dır. Müzik hakkında elimize ulaşan tek yazısı ise: 'Ve min Kelamih r.a. Fi'l-Elhan' adlı eseridir.²⁰

Bununla birlikte, ailesinden gelen siyasi kimliğin etkisi ile bir dönem Sarakusta ve Gırnata sarayında vezirlik, tabiplik gibi meslekleri ifa etmiştir. Murabıtlar devletinin yöneticiliğini idare ederken, devlet ve halk arasındaki münasebeti, gelenek ve görenekleri, devletler arasındaki iletişimi, üretim ve tüketim işleri gibi birçok görevi üstlenmiştir. Bu sebeple İbn Bâcce, felsefi fikirlerini yazmakla çok fazla ilgili olamamıştır. Ayrıca Endülüs halkının felsefe ve astronomi ilimlerine bakış açılarının menfi olmasından dolayı rahatça fikirlerini ifade

¹⁶ TDV İslâm Ansiklopedisi. "İbn Bâcce". Erişim 10 Mart 2023. <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/İbn-Bacce>

¹⁷ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 25-26.

¹⁸ Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 115.

¹⁹ Bayram Tamtürk, "Bir Bilgi Edinme Teorisi Olarak İttisal Kavramının Tahlili 'İbn Bâcce'nin İttisal El-Akl Bi'l-İnsan Risalesi Merkezli Bir İnceleme'", (ts.), 663.

²⁰ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 27-29.

edememiştir.²¹ Dönemin felsefe ve astronomi hakkındaki düşünceleri şu rivayetle açıklanabilir: “Çünkü her ne zaman ‘Falan kişi felsefe okuyor’ veya ‘Astronomi (et-Tencim) ile uğraşılıyor’ denilirse avam, ona ‘Zındık’ ismini takıyor ve yakın bir takibe alıyordu. O kişi şüpheli bir duruma düştüğünde ise, işi Sultan’a götürmeksizin, onu taşlarla recmediyor veya yakıyorlardı. Ya da, bu tür kişileri, halk (el-amme)’a şirin gözükmek için Sultan öldürüyordu. Endülüslü yöneticiler, çoğu zaman bu alanlarla ilgili kitapların bulunduğunda yakılmasını emrederdi.”²² Felsefe ve astronomi hakkındaki bu açıklama, İbn Bâcce’nin felsefe hususundaki düşüncelerinde niçin çekimser kaldığını ve hayati tehlikelerle karşı karşıya kalıp mücadele ettiğini bizlere gösterir.

Nitekim İbn Bâcce akılcı bir filozoftur. Meşşai geleneğin bir üyesi, Aristo ve Farabi’nin öğretilerini benimsemiş biridir. Endülüs’te felsefi düşünceye öncülük etmekte ve kendinden sonra da birçok düşünürü etkilemektedir. Bu sebeple İbn Bâcce ve dönemin bazı mütefekkirleri dinsizlikle ve zındıklık etmekle suçlanmıştır.²³ İbn Bâcce, sadece suçlanmakla kalmamıştır. Avamdan ve eğitim görmüş kişiler tarafından da öldürme teşebbüsü ile karşılaşmıştır. İbn Bâcce, bu öldürme teşebbüslerinden birine yakalanıp Feth b. Hakan tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. İbn Bâcce’nin öldürülme sebebi, Feth b. Hakan ile aralarında geçen kişisel bir sorundur. Ancak Feth b. Hakan öldürme gerekçesini şu şekilde açıklar: İbn Bâcce’nin ateist olduğunu, dinin emir ve yasakları ile alay ettiğini, Kur’an’ı Kerim’i yok sayıp astroloji ile ilgilendiğini, müzik ve eğlence tutkunu biri olduğunu iddia eder ve bu durumu meşru hale getirmeye çalışır. Fakat durumun yanlışlığı birçok alim tarafından eleştirilir ve İbn Hakan öldürme sebebi ile kınanır.²⁴ İbn Bâcce’nin ölümü hakkında çeşitli ihtilaflar olsa da birçok tarihçiden günümüze gelen rivayetler bize olayın bu şekilde vuku bulduğunu haber vermektedir. İlim ve tecrübelerle dolu bir hayatı olan İbn Bâcce (533) 1139 tarihinde Fas’ ta hayatını kaybetmiştir.²⁵

İbn Bâcce’nin felsefi kimliğini özel bir paragraf halinde ele almak onu anlaşılır kılacaktır. İbn Bâcce Batı’nın ilk filozofudur. İbnü’l- imam ve İbn Tufeyl Endülüslü’n ilk filozofunun İbn Bâcce olduğu hususunda beyanda bulunmuştur.²⁶ İbn Bâcce felsefesinde akla

²¹ M. Saghîr Hasan Masûmî, “Endülüsün Büyük Filozofu İbn Bâcce”, çev. Bayram Tamtürk, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (Erişim 15 Eylül 2023), 306.

²² Yaşar Aydın, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, 32.

²³ İbrahim Ağah Çubukçu, “İbn Bacce ve Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967), 151-154.

²⁴ Yaşar Aydın, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, 33.

²⁵ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mart 2023).

²⁶ Fatih Toktaş, “İbn Bâcce ve Şiir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 54.

önem vermesiyle meşhurdur. Bir de onun mistisizmin akli devre dışı bırakmasını eleştirmesi Endülüs'te akli bir olgunun oluşmasının temel sebebidir. Bu durum aynı zamanda İslam felsefesinin ve sonrasında gelecek olan İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi filozofların felsefe yapmasının önünü açmaktadır.

Ayrıca İbn Bâcce genelde sufileri, özelde Gazali'yi eleştirir. Bu eleştiriye kendinden sonra İbn Rüşd tekrarlayacaktır. Yani İbn Bâcce, İbn Rüşd ve Gazali arasındaki 'tehafüt' geleneğinin ilk aşamasını gerçekleştirmiş olur.²⁷ İbn Bâcce felsefenin her konusuna ilgi duymaktadır. Aristo'nun birçok eserini şerh ve telif etmekte, siyaset düşüncesinden de etkilenmektedir. Ayrıca astronomi ve tabiat felsefesine özel bir ilgi duymakta, bu konulara yeni yorumlar getirmektedir. Özellikle hareket ve dinamik konularına getirmiş olduğu yorumlar batı literatürüne katkı sağlamış ve modern fiziğin temelini oluşturmada öncülük etmiştir.²⁸ Bununla birlikte İbn Bâcce felsefesinde insanı merkeze almıştır. İnsanı evrenin tüm özelliklerini taşıyan küçük bir evren olarak görür. Evrenle ve canlılarla bağlantısı olan insan, diğer her şeyden akıllı olması sebebiyle farklıdır. Akıl İbn Bâcce'ye göre insanı mutluluğa götüren en önemli şeydir. Mutlulukta her bir ferden elde etmesi gereken tek amaçtır.²⁹ İbn Bâcce'nin insanın mutluluğuna bu kadar önem vermesinin sebebi kendisinin bir dönem siyasetle uğraşmasından kaynaklanır. Murabıtlar zamanındaki siyasi görevi dolayısıyla toplumsal sorunları ve buna bağlı oluşan idari çöküşlerin sebeplerine yakinen şahit olmuştur. Bu tecrübelerini felsefe ile birleştiren İbn Bâcce, bu konuda insanın mutluluğunu temel hedef olarak görmektedir. Bu mutluluğu da ancak ideal bir toplum ve ideal bir devlet ile sağlanacağını söyler. İbn Bâcce bu konuyu, Tedbirü'l-mütevahhid adlı eserinde ele alır. İbn Bâcce'nin bu konuya ilişkin görüşü, bireyin ahlaken yozlaşmış bir toplumda, toplumun menfi tavırlarına karşı kendisini koruma altına alarak, içinde bulunduğu topluma alternatif erdemli toplum tasarısı geliştirmek ve toplumu iyileştirmek olduğunu söylemektedir.³⁰

1.2.İbn Bâcce'nin Eserleri

İbn Bâcce'nin kaleme aldığı eserler iki kaynaktan toplanmaktadır. Bunlardan ilki İbn Ebu Usaybia'ya ait olan Uyunü'l-Enba'ı adlı eserdir. Diğerisi ise İbn Bâcce'nin en önemli eserlerinin yer aldığı Oxford Bodleian Library'deki mecmuadır. Bu eserlerden bazıları

²⁷ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

²⁸ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

²⁹ Esra Kodal, "İbn Bâcce Felsefesinde Bireysel ve Toplumsal Saadetin Ön Koşulu Olarak Akli Gelişim", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2018), 12.

³⁰ Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", 49, (Erişim 03 Mayıs 2023). <https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Download/Article-File/254298>

şunlardır:“*Tedbirü’l-mütevahhid, Fi’s-Sa’adeti’l-medeniyye ve’s-sa’adeti’l-uhreviyye, Risaletü’l- veda’, Kitabü’n- Nefs, Risale Fi’l- Müteharrik, Fi’l- Elhan, İttisalü’l-‘akl bi’l- İnsan, Fi’l-Fahş ani’n-nefsi’n-nüzu’iyye, Te’alik fi’l- edviyeti’l- müfrede, el-vukuf ale’l- akli’l- faal, Kitabü’n- Nebat, Şerhuhu li- Kitabi’s- Sema’i’t-tabî’i, Fi Mahiyeti’ş- şevki’t- tabî’i, Fi’l- Gayeti’l- insaniye, Fi Şerhi’l- Asari’l-ulviyye, Fi’l-Hey’e, Kitabü’l- Hayevan Kelamühü Fi’l- burhan, Fi’l-vahde ve’l-vahid, el-İrtiyaz’ala Kitabi’l- Makulat, Fi’l- Medhal ve’l-Fuşul, Kitabü’l İbare.*”³¹

- 1) Tedbirü’l-Mütevahhid: İbn Bâcce’nin ahlak ve siyaset hakkında yazdığı bir eserdir. Eseri, E. Pococke Latince’ye çevirmiş ve yayımlamıştır. Dunlop, 1945 yılında eseri İngilizce’ye çevirmiş ve Palacios, metni tam olarak neşredip daha sonra İspanyolca çevirisi ile birlikte yayımlamıştır.³² Bu eser İbn Bâcce’nin temel düşüncelerinin yer aldığı bir eserdir. Bu eserde ahlak ve siyaset görüşü detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Eser, bireyin toplumdaki davranışlarını, görevlerini ve yaşam tarzının nasıl olması gerektiği hakkında bilgi verir. Bu eseri Türkçeye Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol ve İlyas Özdemir çevirmiştir.³³
- 2) Risaletü’l-veda’: Bu eserde İbn Bâcce Tedbirü’l-Mütevahhid’de ki bazı konuları tekrar ele almıştır.³⁴ Eseri, Abraham de Balmes Latince’ye, Palacios’da İspanyolca’ya çevirmiştir.³⁵
- 3) Kitabü’n-Nefs: Nefs konusunu ele alan bir eserdir. Günümüze tam metni ulaşmamaktadır. Kitabı neşredip, İngilizce’ye çeviren el-Ma’sumi’dir³⁶. Eser on bölümden meydana gelmektedir. İbn Bâcce bu on bölümde insanın temel yetilerinden bahseder. Eserin asıl gayesi İbn Bâcce’nin felsefesindeki ana düşünceyi aktarmaktır.
- 4) İttisalü’l-‘akl bi’l-İnsan: Bu eser yeni Eflatunculuğun konularını ele alır. Akıl sahibi insanın oluşumunu, gelişimini ve amacını konu edinir. Geniş ve kapsamlı bir eser değildir. Daha çok Tedbirü’l-Mütevahhid’in devamı niteliğindedir. Ayrıca eserin, sisteminin anlaşılması güçtür. Müphem ifadeleri yoğundur. İbn Bâcce bu eserinde insanın asıl amacına değinirken ilahi olanla yakın olmanın öneminden bahseder ve mutluluğu kazanmanın bu şekilde olacağını söyler. İnsanın yetkinleşmesindeki temel

³¹ Yaşar Aydınli,“İbn Bâcce”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

³² Yaşar Aydınli, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, 45.

³³ Ömer Doğan, *Aristoteles Fizik I. Kitap ve İbn Bâcce’nin Şerhi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, 2022), 10.

³⁴ Yaşar Aydınli“İbn Bâcce”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

³⁵ Yaşar Aydınli, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, 45.

³⁶ Yaşar Aydınli, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, 47.

aşamaları da bu eserde ele alınır. Eserin günümüze ulaşan üç farklı nüshası mevcuttur. Bunun yanında eserin birçok dile çevirileri vardır. Palacios İspanyolca'ya, Vincent Lagardère Fransızca'ya çevirmiştir.³⁷

- 5) El-vukuf ale'l-akli'l-faal: İnsanın faal akla ulaşabilmesinin mümkünlüğünden bahseder. İngilizce ve Fransızca çevirileri mevcuttur.³⁸ İbn Bâcce bu eserde maddeden bağımsız bir akıl nazariyesi ortaya koymak ister ve bu konu üzerine dört delil getirir.³⁹
- 6) Fi'l-Gayeti'l-insaniye: İnsan nefsinin güçlerinden ve bazı metafizik kavramları açıklar. Eseri Hasan el-Masumi İngilizce'ye, T. Druart Fransızca'ya çevirmiştir.⁴⁰

1.3.İbn Bâcce'nin Etkilendiği Filozoflar

İbn Bâcce Endülüs'ün büyük filozoflarından. Onu bu merhaleye çıkaran ilmi şahsiyeti, fikir ve bilgi birikimidir. İbn Bâcce birçok ilmi, merak duygusu ile öğrenmeye çalışmış ve merak ile sorduğu her sorunun cevabı ile buluşmuştur. Ve öğrenmeyi talep ettiği her ilmi öz benliğinde bulunan azim, istikrar ve cesaret gibi özelliklerle elde etmiştir. İlme dair bu sevgisi İbn Bâcce'yi, dönemin büyük ve kıymetli filozoflarından biri haline getirmiştir. İbn Bâcce'de diğer düşünürler gibi geçmiş âlimlerin bilgilerinden faydalanmış ve analizlerini de bu ilmi birikimler ışığında yapmıştır. Aynı zamanda geçmiş düşünürlerin eserlerini şerh çalışmaları ile gelecek nesillere aktarmış, kendi fikirleri ile birleştirerek geleceğe ilham olmuştur. Hatta İbn Bâcce'nin yakın arkadaşı olan İbnü'l-imam'da onun ilmi şahsiyeti hakkında şunları söylemiştir: *“Zekâsının ve derin araştırmasının, bu saygın, asil ve derin fikirlere nüfuz etmesinde (yani felsefede) o çağının harikası idi ve zamanında adını göklere yazdırmıştı. Bunun için (gerekli) felsefî kitaplar, (bahsedilen kitapları) ve doğuda yazılan nadir eserleri, eskilerin ve diğer (filozofların) kitaplarını getiren, El- Hakem... Ondan (İbn Bâcce'den) önce araştırmacıların hiçbiri tarafından bu eserler herhangi bir şekilde açılmadı,.. O (İbn Bâcce) zamanının en büyük araştırmacıları arasındaydı, onların çoğu fikirlerinin hiç birini kaydetmeye çabalamadı, o araştırmacıların en üstünü idi ve doğal olarak analiz yapmada (onlardan) daha keskin bir zekâyâ sahiptir.”*⁴¹ Buradaki söylemlerden de anlaşılacağı üzere İbn Bâcce, mümtaz kişiliğe sahip bir şahsiyettir. Bu kişiliği ilmi kimliğine de tesir etmektedir.

³⁷ Yaşar Aydın, “İttisâlü'l-Akl Bi'l-İnsân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Nisan 2023).

³⁸ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

³⁹ Ömer Doğan, *Aristoteles Fizik I. Kitap ve İbn Bâcce'nin Şerhi*, 31.

⁴⁰ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

⁴¹ D. M. Dunlop, Bayram Tamtürk, “İbn Bâcce'nin Felsefi Görüşleri ve Çağdaşları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 161-162.

Tabi ki İbn Bâcce'nin tek dayanağı geçmiş düşünürler değildir. O felsefesi gereği, cansız varlığı canlılığı olan bitki, hayvan ve insan gibi âleme ait olan her şeyi incelemiştir. Yani İbn Bâcce, evreni ve evrende olup bitenleri gözlemleyerek ve üzerine tefekkür ederek, düşündüklerini deneyimleyip sonucunda tecrübeler kazanarak hakiki bilgiye ulaşılabileceği görüşündedir. Bu onun akılcı bir yaklaşımının olduğunun bir göstergesidir.

İbn Bâcce, akılcı yaklaşımının yanında vahiy kaynaklı bilgiyi de felsefesinde kullanmıştır. O vahiy kaynaklı bilgiyi, insandaki canlılık ilkesini ve ruhun ilahi özelliklerinden bahsederek kullanmıştır.

Anlaşılabileceği üzere İbn Bâcce bilgiyi elde etmede çeşitli kaynaklardan yararlanmıştır. Ancak bu bilgi edinme yollarından en çok geçmişin düşünürlerinden etkilenmiş ve felsefesine de kaynaklık ettiğini belirtmiştir. İbn Bâcce'nin etkilendiği şahsiyetlerin başında Platon ve Aristoteles gelmektedir. Yine Antik dönemden Plotinus, İskenderiyeli Afrodisyas, Batlamyus ve Galen gibi filozoflardan da etkilenmiştir.

İbn Bâcce'nin birçok eserinde Yeni eflatunun görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. Yeni- Eflatuncu filozoflardan olan Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini eserlerinde daha sık kullanmıştır. En çok etkilendiği eserler de Platon'nun Cumhuriyet, Aristoteles'in Ahlak, His ve Mahsus kitaplarıdır.⁴² Bununla birlikte İbn Bâcce, Aristoteles'in De Anima isimli eserinden esinlenerek kendisi Kitabü'n- Nefs kitabını yazmıştır. Bu iki eserin ortak özelliği insan varlığının hakikati ve özünü ele almasıdır.⁴³ Ayrıca İbn Bâcce Aristoteles'in Fizik kitabını şerh etmiş ve bu kitaptan etkilenerek Fi'l-Müteharrik eserini kaleme almıştır. Bu eserin de temel konusu, ilk hareket ettirici gücün varlığı ve insanın hareket edebilme yetisinin ardında duran hakiki sebebin ne olduğu sorusudur.⁴⁴ Fakat İbn Bâcce Aristoteles'in Fizik eserinin bazı bölümlerinde yanlış kuramların ve eksikliklerin olduğunu düşünmektedir. Bu düşüncelerden özellikle ikisi üzerinde durmuştur. Bunlardan ilki cebri hareketin devamlılığını nasıl olduğudur. İkincisi de boşlukta hareketin imkan dâhilinde olup olmayacağıdır. İbn Bâcce bu iki konu üzerinden Aristoteles'in geliştirdiği fizik anlayışını 10. ve 12. yüzyıllarda tamamen değiştirerek

⁴² Bayram Tamtürk, *Meşşâi Gelnek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi ile ilgili Görüşlerinin“ Kitabü'n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, 2020), 41-42.

⁴³ Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 116.

⁴⁴ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce'nin “Fil'i-Müteharrik” İsimli Risalesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/1 (2002), 18.

günümüz fizik ilminin temellerinin atımını sağlamış ve fizik alanına yeni ve farklı bir bakış açısı getirmiştir.⁴⁵

İbn Bâcce'nin Platon ve Aristoteles ekseninde etkilendiği bir diğer konuda, siyaset düşüncesidir. Platon ve Aristoteles insanın nihai gayesinin mutluluk olduğunu söylemektedir. İbn Bâcce'de felsefesinin temelinde bu düşünce vardır. Ancak o bu düşünceyi benimsemekle beraber konuya yeni bir düşünce ekleyerek farklı bir tarzda yorumlamıştır. Klasik düşüncede, insanın mutluluğu ideal bir devletin varlığı ile doğrudan ilişkilidir. İbn Bâcce bu düşünceye ek olarak insanın mutluluğa ulaşmasını varlık sürecinde bilgiye ulaşarak ve bu bilgi ile somut olandan soyut olana tekamül ederek mümkün olacağını söylemiştir. İdeal bir toplum nazariyesi ile birlikte insanın mutluluğuna lazım olan şey bilgi ve bildiğini eyleme döküp güzel bir ahlaki olgunluğa ulaşmaktır.⁴⁶ İnsanın bu bilgiye ulaşması için de maddeyi gözlemlemesi ve bunun bilgisini idrak etmesi gerekir. Çünkü insanın ruhani bir alana tekamülü maddi âlemi doğru bir şekilde keşfetmesi ile mümkündür.

İbn Bâcce İslam felsefesinde de başta Farabi ve meşşai gelenekteki filozoflardan izler taşımaktadır. İbn Bâcce meşşai geleneğe, öncelikle kavramların tanımlarını yaparak başlamıştır. Sonra mantık ilmini inceleyerek devam etmiştir. Bu onun felsefi sorunlara daha sahici yaklaşmasını sağlamıştır. İbn Bâcce'nin, meşşai geleneğinde etkilendiği en önemli şahsiyetler arasında Farabi vardır. İbn Bâcce, Farabi'den sonra gelen filozoflar arasında daha anlaşılır bir dille felsefe yapan nadir bir filozoftur. Nitekim Farabi, Aristoteles'i iyi anlayan ve onun felsefesindeki özü en güzel şekilde aktarabilen biridir. Kendinden sonra bunu en berrak ve etkili şekilde anlayan ve aktaran İbn Bâcce'dir. Bu hususta Mâkkârî'nin şu sözleri dikkat çekmektedir. “*O, Batı'da, Fârâbi'nin Doğu'daki yerini alıyor.*”⁴⁷ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere İbn Bâcce ve Farabi'nin felsefi kimlikleri birbirine benzemektedir. Aralarındaki bir diğer benzer özellikte, sorunlara akılcı bir şekilde yaklaşmasıdır. Ayrıca insanın nihai amacının ebedi mutluluk olması ve ideal toplum bilincinin insanı mutluluğa götüren bir vasıta olması düşüncesi de filozofların ortak fikirlerinden biridir.⁴⁸ İbn Bâcce'nin felsefesinde ele almış olduğu bireyin ebedi saadeti düşüncesinin kaynağı meşşai gelenekten Farabi ile başlamış ve antik döneme kadar devam etmiştir. Bununla birlikte İbn Bâcce, Farabi'nin eserlerinde yer verdiği

⁴⁵ Hüseyin Gazi Topdemir, “İbn Bâcce”, *Bilim ve Teknik*, (2012), 73.

⁴⁶ Ömer Doğan, *Aristoteles Fizik I. Kitap ve İbn Bâcce'nin Şerhi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, 2022), 32-33.

⁴⁷ M. Saghir Hasan Masûmî, “Endülüsün Büyük Filozofu İbn Bâcce”, 296.

⁴⁸ Bayram Tamtürk, *Meşşâi Gelnek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi ile ilgili Görüşlerinin“ Kitabu'n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi*, 43- 44.

mütevahhid kavramını kendine has yorumuyla tekrar ele almıştır. Farabi, mütevahhid kavramıyla ideal bir topluma aksi davranışlarda bulunan insanları kast etmiş ve bununla birlikte erdemsiz toplumdaki filozoflar içinde bu kavramı kullanmıştır. İbn Bâcce ise nevâbit konusunda Farabi'nin düşüncesine karşıt bir düşünce geliştirmiştir. İki filozofun bu konu üzerindeki düşünceleri birbirinin aksi gibi görünse de esasında birbirini tamamlayan yönleri de mevcuttur. Bu durum felsefi özgünlüğün bir parçasıdır.⁴⁹

1.4.İbn Bâcce'nin Etkilediği Filozoflar

İbn Bâcce döneminde birçok ilmi çalışmanın içerisinde bulunmuş ve birçok eserin çevirilerini yaparak sonraki nesillere aktarmada vesile kaynağı olmuştur. Adeta geçmişin bilgilerini geleceğe taşımakla bir köprü görevi görmüştür. İbn Bâcce ilmi birikiminin çeşitliliği ile zamanında dikkat çeken bir filozof olarak ünlenmiştir. Hatta kendi döneminde yaşayan alim kişiliği olan insanlar da İbn Bâcce'nin, bilgi birikiminin farkında olarak onun özgün ve organik düşüncelerinden etkilenmişlerdir. Tabi ki İbn Bâcce'nin bu etkisi sadece zamanında kalmamış gelecek zamanın düşünürlerine, Endülüslü olması sebebiyle Batı da ve Müslüman kimliğinden dolayı da Doğu da yaygınlık göstermiştir. Bu sebeple İbn Bâcce'den etkilenen düşünürler sayı olarak fazlalık göstermektedir. İbn Bâcce'den en çok etkilenen filozofların başında ilk olarak İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gelmektedir. Bizde burada bu iki filozofun etki alanlarından bahsedeceğiz.

İbn Bâcce meşşai geleneğinden etkilendiği gibi kendisinde bu geleneği etkilemiştir. Bu geleneğin son üyesi olan İbn Rüşd, Endülüs filozoflarından. Kendisi çocukluk dönemlerinin birazında İşbîliye'de (Sevilla) ikamet ettiği bilinmektedir. Bu yıllarda İbn Bâcce'nin de İşbîliye'de bulunduğu dair rivayetler mevcuttur. Bu zaman dilimlerinde İbn Rüşd'ün İbn Bâcce'den eğitim aldığı söylenmektedir.⁵⁰ Bu sebeple İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce tesiri çocukluk yıllarında başlamış olabileceği kanaatini güçlendirmektedir.

İbn Rüşd, Kurtuba' da 1126 yılında dünyaya gelmiştir. Gençlik yıllarını Kurtuba'da geçiren İbn Rüşd, görev maksatlı Kurtuba yakınlarındaki başka şehirlerde de bulunma imkanı bulmuştur.⁵¹ Bu sebeple İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce'den etkilenmesinin temel sebeplerinden biri aynı toplumun, aynı şehirlerin bir parçası olmasıdır. Aynı toplum yapısında doğup büyüyen bu iki filozofun birey ve toplum analizleri benzerlik göstermektedir. Mesela toplumda, felsefi bir

⁴⁹ Kamuran Gökdağ, "Filozof, Muhalif ve Sosyo-Politik Sınırlar: Özgürlük ve Erdemlilik İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Bâcce'de Nevâbit Kavramı", ts, 103-104.

⁵⁰ H. Bekir Karlağa, "İbn Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2023).

⁵¹ H. Bekir Karlağa, "İbn Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

akıl ile devamlı yaşanamayacağı görüşünü İbn Bâcce gibi İbn Rüşd de desteklemektedir. Bununla birlikte İbn Bâcce'nin insanların algılama düzeylerinin farklılıklar göstermesi düşüncesinden hareketle İbn Rüşd insanları üçe ayırmaktadır. Bunlar algılama düzeyine göre sırasıyla hatâbî düşünceye yatkınlık, cedelî düşünceye yatkınlık ve burhanî düşünceye yatkınlıktır.⁵² Ayrıca din ve felsefe ilişkisi bakımından da İbn Rüşd, İbn Bâcce'nin din, felsefe fikirlerinden faydalanır.⁵³ Görüldüğü üzere İbn Rüşd düşüncelerini şekillendirirken İbn Bâcce'nin felsefesini merkeze alarak yeni fikirlere ulaşmayı amaçlamıştır. Bu da onun özgün felsefesinin oluşmasında büyük katkısı olan bir durumdur.

Konuya ilişkin bir diğer filozofta İbn Tufeyl'dir. İbn Tufeyl'in Gırnata'nın (Granada), Vâdîâş kasabasında 499 (1105) yıllarında dünyaya gelmiş olabileceği rivayet edilir. Gençlik yılları ile ilgili kesin bilgiler mevcut değildir. Sadece hayatının belli dönemlerinde Endülüs'ün önemli ilim merkezleri olan İşbîliye'de (Sevilla) ve Kurtuba'da ilim tahsili maksatlı bulunduğu söylenmektedir. İlmî kimliğinin teşekkülüne dini ilimlerle başlamıştır. Tıp, felsefe ilimlerine yönelerek devam ettirmiştir. Aldığı tıp eğitimi ve bu alandaki yeteneği ile iyi bir tabip olan İbn Tufeyl, Felsefe'yi de çeşitli felsefe hocalarından eğitim alarak ve İbn Bâcce'nin eserlerini okuyarak geliştirmiştir.⁵⁴ Bu sebeple kendisi iyi bir filozof niteliğine de sahiptir. Ve İbn Bâcce'den hemen sonra gelen bir filozof olması sebebiyle İbn Bâcce'nin selefi konumundadır. Bununla birlikte İbn Tufeyl ve İbn Bâcce, tarihi bağlamda sorunların yaşandığı dönemlerde hayatlarını sürdürmüştür. İbn Bâcce Murabıtlar (1056-1447) devletinin iç karışıklıklar sebebiyle yıkılışını görmüş ve sürecin her anına şahitlik ederek geçirmiştir. İbn Tufeyl'de Murabit devletinin devamı olan Muvahhidler (1130-1269) devletinin yükseliş yıllarına ve genel sorunların devamına yakinen şahit olmuştur. İki filozofunda benzer tarihi, siyasi, toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalması sebebiyle de aralarında güçlü bir ilişki vardır. Ayrıca iki filozofunda felsefesi incelendiğinde onların ilmî kişiliğine de yansımış bu ilişki görünür haldedir. Çünkü İbn Tufeyl'in felsefesi İbn Bâcce felsefesinin devamı niteliğindedir.

⁵² Mustafa Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 43-49.

⁵³ Ömer Doğan, *Aristoteles Fizik I. Kitap ve İbn Bâcce'nin Şerhi*, 28.

⁵⁴ İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Eylül 2023).

İKİNCİ BÖLÜM

İBN BÂCCE'nin KÂMİL İNSAN ANLAYIŞI

2.1.Kâmil İnsan Kavramı

Kâmil kelimesi kelime kökeni bakımından Arapçadır. K-m-l (ك-م-ل) kökünden ismi fail olarak gelmektedir. Kâmil, “*tamm ve kâfi olan şey'e*”⁵⁵ denir. Bir bakıma bulunulmasını istenilen özelliklerin tamam ve yeterli olarak şeyde hâsıl olmasıdır. Kemâl kavramının tekâmül, tekemmül, ikmâl ve istikmâl gibi kelime kökeni aynı olan türevleri mevcuttur. Ayrıca kâmil kavramı kendinden sonra gelen kelimeyi niteler ve mana kazandırır. Zaman içerisinde birçok kelimeyi tamamlayan bu kavram insanın, beşeri ya da ruhani olgunluk sürecinin nihayeti için kullanılmıştır. Kâmil olarak nitelenen insan, esasında bu kavramın manasına ezelden muhatap olduğunu bilir haldedir. Bu yüzden insanı ilgilendiren ilmi çalışmaların tümünde karşımıza çıkmaktadır.

Kamil insan kavramı ilk olarak küçük alem (mikro kozmos) ve büyük alem (makro kozmos) şeklinde, evren ile insan arasında bir ilişkinin incelendiği dönem olan Antik Çağ'da Sokrates ile karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünceye göre insan (küçük alem), evrenden (büyük alem) bir cüzdür ve evrende de insana ait parçalar mevcuttur.⁵⁶ Elbette insana dair bu düşünceler ruhani bir sıfat ile değil insanın, evrendeki varlığının bilgisine ulaşmak için ele alınmıştır.

Kamil insan kavramı, İslam dininin mühim konularından biridir. İnsanın varlık bilgisini konu edinmekle beraber en çok insanın ilahi ve ahlaki yönüyle incelemektedir. Bu kavram hakkın da bilgi sahibi olmak derin tefekkür, dini ve ruhani tecrübeler ile mümkündür.⁵⁷ Bu maksadın hasıl olduğu ilk ilimlerden biri de tasavvuttur. Kamil insan düşüncesini tasavvuf geleneğine Hallâc-ı Mansûr (ö.306-3099) ve Muhyiddin İbnu'l-Arâbî (ö.638/1240) gibi mutasavvıflar dahil etmiştir. Hatta bu düşünceyi sistemli bir içerik haline getiren ise İbnu'l-Arâbî'dir.⁵⁸ İbnu'l-Arâbî, kamil insan kavramını mertebelerle açıklamaktadır. Buna göre insan için yaratılan ilk mertebe akl-ı evvel mertebesidir. Allah bu mertebede insana bilmediği şeylerin bilgisini verir. İnsanın dünyada Allah'ın halifesi olduğunu ve alemde bulunan her şeyin insanın

⁵⁵ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 4747.

⁵⁶ Funda Toprak, “İnsan-ı Kâmil'e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî”, *Bilig* 80 (2017), 96.

⁵⁷ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Eylül 2023).

⁵⁸ Abdülhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinde ‘İnsan-ı Kâmil’ Anlayışı ve Allah İle İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (2008), 93.

emrine verildiğini söyler. Bu suretle Allah'ın kudreti insanın tekamülü ile bilinir hale gelir. Son merteye ise merteye-i insân-ı kâmil'dir. Kuşatıcı ve efdal bir mertebedir.⁵⁹ Buradan hareketle Allah'ın halifesi olan insan, alemde Allah'ın zahir yönünün tecellisidir. Ve kâinatta yaratılanlar arasında Allah'a muhatap kılınan tek canlıdır ki bu Tanrı- peygamber ilişkisinin bir izahıdır. Yani insan yaratılmış olan canlılar içerisinde hem beşer yönü hem de ilahi yönü bulunan tek varlıktır. İnsanı özel ve şerefli kılan şeyde budur.⁶⁰

İslam felsefesinde ise bu konu yetkin insan başlığı altında ele alınır. Bu konudan ilk defa bahsedenler Farabi, İbn Bacce, İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gibi filozoflardır. Hatta İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân* adlı eserini bu minvalde ele almaktadır.⁶¹ İslam filozofları insanın kemâlini iki açıdan değerlendirmektedir. Bu değerlendirme, Muhammed A'lâ b. Alî Tehânevî'nin eseri Keşşâfû Istılâhâtî'l-fünûn'da şu şekildedir: “*O mânâlardan biri, ister –canlıların hareketlerinde olduğu gibi- öncesinde bilkuvve (mesbûk bi'l-kuvve) olsun veya –her daim meydana gelen kemâllerde ve feleklerde hâsıl olan ezeli hareketlerde olduğu gibi- öncesinde bilkuvve olmasın (gayri mesbûk bilkuvve), ister –kevnde olduğu gibi- birden meydana gelsin veya –harekette olduğu gibi- tedricen meydana gelsin, isterse de kendisinde hâsıl olduğu şeye uygun olsun veya olmasın, bilfiil hâsıl olandır. Bilfiil hâsıl olan, ancak kuvvede noksan olduğu ve fiil ona (kuvveye) kıyasla tamam olduğu için “kemâl” diye isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme, kuvvenin sebkât etmesini iktiza etmez, bilakis farz ve tasavvur edilmesi kâfidir. Bu mânâsıyla denilir ki, kemâl şeyin kuvveden fiile çıkmasıdır.*”⁶² Buradan anlaşılacağı üzere kemâl kavramı üç şekilde karşımıza çıkar. Bunlardan ilki canlı varlıktaki gibi öncesinde bilkuvve olanlar veya feleklerdeki gibi öncesinde bilkuvve olmayanlar. İkincisi kevndeki gibi biranda teşekkül eden ya da hareket gibi peyderpey meydana gelen. Sonuncusu ise kendisinde bulunan şeye uygun olup olmamasıdır. Bu saydığımız üç özellik mana da ister bulunsun isterse bulunmasın kemâlin esası bilfiil olmasıdır. Çünkü bilkuvve olan bilfiil olandan daha nakıs olduğu için bilfiil daha tamamdır. Bu sebeple bilfiil olana kemâl denir.⁶³ Kemâl kavramının diğer değerlendirmesi bahsettiğimiz üç maddenin sonuncusu olan “*kendisinde hâsıl olduğu şeye uygun olsun veya olmasın, bilfiil hâsıl olandır*” özelliğidir.

⁵⁹ Funda Toprak, “İnsan-ı Kâmil'e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî”, 96.

⁶⁰ Nejdî Durak, “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak ‘İnsan-ı Kâmil’ Anlayışı”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 108.

⁶¹ Muslihiddin Muhiddinov, Juliboy Eltazarov, “Ali Şîr Nevayînin Eserlerinde Kâmil İnsan Kavramının Yorumu ve Onun Çağdaş «İnsani Gelişim» Düşüncesiyle Felsefi-Estetik Açısından Bağlantıları” (Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014), 488.

⁶² Ali Karakoyunluoğlu, *İnsanın Yetkinlik Sevgisi Gazâli Düşüncesinde Bilgi ve İktidar* (Çizgi Kitapevi Yayınları, 2023), 15.

⁶³ Ali Karakoyunluoğlu, *İnsanın Yetkinlik Sevgisi Gazâli Düşüncesinde Bilgi ve İktidar*, 16.

Müellif, aynı eserde bu ikinci değerlendirmeyi şu şekilde yapmıştır: “*Bu mânâ birincide bulunmayan uygunluk (liyâkat) kaydı itibarından dolayı birinciden daha özeldir. Bu mânâdaki kemâl, nefsin tarifinde vâki olmuştur. Bu mânâyla denilmiştir ki kemâl, nesnenin, kendisiyle tamam olduğu şeydir. (Bu) ya zâtında olur ki bu durumda “ilk kemâl” ve “münevvi (nevilere ayıran)” diye isimlendirilir. Zira nesne, onunla bilfiil nevi olmaktadır. O, fasıllar (ayrıntılar) ve neviî (türsel) suretlerdir. Ya da sıfatlarında olur ki bu durumda (da) “ikinci kemâl” diye adlandırılır. Bu, (birinci kemâlin) kâim olmasından (tekavvüm) sonra nesneye eklenen kemâldir; ilim ve diğer faziletler gibi; zira nesne sıfatlar bakımından ancak onlarla kâmil olur. Zât birini kemâle dayanır, ikinci kemâl ise zâta dayanır.*”⁶⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere kemâl kavramının bu manası ilk manasına göre daha münasip ve daha kıymetlidir. Bu manada kemâlin iki çeşidi vardır. Bunlardan birincisi ilk kemâl (münevvi) dir. Bu kemâl nesnenin zatında tam olan ve nesneyle bilfiil nevi olandır. İkincisi ise ikinci kemâldir. Bu kemâl sıfatlarda bulunur ve nesneye birinci kemalden sonra dâhil olur. Bu açıklamalar kemâl kavramının İslam felsefesinde genel kabul görmüş bilgisidir. Bu bilgi elbette her ilim için farklılıklar gösterebilir. Ancak temelde ortak olan şey insanın bu yetkinliği arzu etmesi ve sevmesidir.

İslam felsefesinde yetkinlik sevgisi, asıl gayeye ulaşmak olarak belirtilir. Bu konuyu sistematik açıdan ilk ele alan Farabi’dir. Farabi insanın ulaşmayı talep ettiği son gayeyi mutluluk olarak tanımlar. İnsanın mutluluğa ulaşma isteği onun yetkinliğe ulaşma arzusu ve sevgisinden başka bir şey değildir. Çünkü insan varlığındaki fitrat gereği iyi ve güzel olan şeyi tercih eder. Mutluluk da en yüce iyilerdendir. Bu yüzden insanın ulaşmak istediği nihai gayedir. Yani insanın yetkinleşmesi, iyi olanın tercih edilmesi ve mutlak iyi olan mutluluğa ulaşmaktır. Ayrıca mutluluk insanın yaratılış amacıdır. Çünkü her insan, en yüce mutluluk olan son gayeye ulaşmak için var olmuştur. Bununla birlikte her insan mutluluğu kendi özelinde yaşar, yani mutluluk kişiseldir. Bu yüzden her insanın içinde onu yetkinliğe iten bir istek mevcuttur. Buradan bakacak olursak mutluluk, insanın irade ve arzu ettiği şeydir. Bu arzu ve irade ettiği yetkinliğe ulaşan insan, bu mertebede başka bir şeye ihtiyaç duymayarak yaşar ve bu nihai gaye insanı her yönüyle tamamlar. İnsan bu nihai gaye dışında başka gayeleri de merak ve meyil edebilir ancak en yüce gaye dışındaki tüm gayeler batıni gayelerdir. Çünkü arzulanan bu en yüce yetkinlik insanın ölümünden sonra ulaştığı uhrevi bir şeydir.⁶⁵ Ancak burada dikkat çeken yetkinliğe ulaşmanın birincil seçeneğinin maddeden geçerek manaya varmasıdır. Tıpkı bir

⁶⁴ Ali Karakoyunluoğlu, *İnsanın Yetkinlik Sevgisi Gazâlî Düşüncesinde Bilgi ve İktidar*, 16-17.

⁶⁵ H. Hüseyin Bircan, “İslam Âhlak Felsefesinde ‘En Yüce Gaye’ Kavramı ve Âhlakî Değerlerin Belirlenimi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2014), 424-425.

kuşun hedefe varmak için iki kanadını birlikte kullanması gibi. Buradan anlaşılması gereken insanın yetkinleşmesinin dünyada yapıp ettikleri ile doğrudan bağlantılı olmasıdır.

2.2.İbn Bâcce'nin Varlık, Nefs ve Akıl Bağlamında Yetkinlik Düşüncesi

2.2.1.İbn Bâcce'nin Varlık görüşü

Varlık, insan tarafından net bir şekilde anlaşılan kuşkusuz salt bir gerçekliktir. Yaratanı ve O'nun yarattıklarını (mevcudat) kapsamı bakımından külli ve soyuttur. Yaratanın her bir mevcudat üzerinde tek tek var olması bakımından ise tikel ve somuttur. İnsan bu dünyada gördüğü tüm şeyleri beyinde tasavvur ederek algılayabilir. İnsanın mevcut olanı beyinde tasavvur etmesine de mahiyet denir. Tabii ki varlığı olmayan şeyler de insan beyni tarafından tasavvur edilebilir ve üzerine düşünülebilir. Bu cihetten bakacak olursak mahiyet varlıktan önce gelir. Tıpkı Allah'ı algılayabilmek için dünyada somut bir varlığa ihtiyaç duymamız gibi. Bu sebeple İslam âlimleri, Allah ve âlem arasındaki bu ilişkiyi daha iyi açıklamak ve anlamak için özellikle varlık kavramını temel bir konu olarak ele almaktadır. Buradaki temel amaç, Allah ile mevcudat arasındaki farklılıkları ortaya koymak, Allah'ın insandan daha yüce bir konuma sahip olduğunu ve insanın O'na muhtaç olduğunu hatırlatmaktır.⁶⁶

İbn Bâcce'de varlık görüşünü bu minvalde temellendirir ve insanı yaratılan mevcudatın küçük bir yapısı olarak görür. İnsan yaratılan tüm varlığın bir parçası, aynı zamanda her bir varlıktan özellik taşıması bakımından da bir bütündür. İbn Bâcce, varlık yapısı bakımından zengin olan insanı maddi (cismani), ruhani (hayvani) ve akli yönlerden ele almaktadır. Aslında burada çok makul bir hiyerarşi vardır. İnsan, maddi ve ruhani bağlamda yaratılanlarla ortak paydadadır. İnsanı diğer her şeyden ayıran ise akli yönüdür.⁶⁷

Bahsettiğimiz üzere insanın, evren ile münasebeti onun bedeni varlığı ile alakalıdır. Bu hususta Aristoteles'in tabiat felsefesinden etkilenen İbn Bâcce insanın bedeni tekâmülünü, inorganik ve organik varlıkları anlatarak başlar. Tabii varlığın canlı ve cansızlığını nefis kavramını açıklayarak yapar. İnsanı diğer tüm varlıklardan ayıran, soyut düşünme becerisini insana kazandıran akıl kavramını ele alır ve insanın bedeni kemalatını en güzel şekilde aktarır.

⁶⁶ "Temel İslam Ansiklopedisi", *Varlık* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 305.

⁶⁷ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 56.

2.2.1.1. İnorganik ve Organik Varlıklar

İbn Bâcce'ye göre ilk madde cevher olarak vardır. Cevher olan bu madde, somut bir şekilde algılayamayacağımız sureti olmayan bir şeydir. Bu sebeple ilk maddenin asli etki alanı da yoktur. Madde, somut varlığını kazanmak için değişime ve dönüşüme ihtiyaç duyar ve hareket ile varlık kazanır. Çünkü değişen bir şeyin bilfiil var olması zorunludur.

Var olması ile birlikte ilk madde surete ihtiyaç duyar.⁶⁸ Oluş ve bozuluşu yani hareketi burada temellendiren İbn Bâcce, maddenin suretin yokluğuna maruz kaldığı takdirde yok olacağını, suretin ise yer değiştirdiğini yani başka bir hale geçeceğini söyler. Örneğin suyun yapısının buharlaşarak değişmesi gibi. Suyun maddesi değişmez ama formdaki suretin değişimi ile madde irtibat halindedir. Ayrıca madde, özelde sadece bir sureti kabul etmez. Madde birden fazla suret ile eşit uzaklığa sahiptir ve zıtlıkları da kabul eder. Madde ve suretin ortaklığı tek bir cisme verilen ismin ortaklığı gibidir. Suretin yer değiştirmesi nasıl o cismi ortadan kaldırıyorsa, madde başka bir suret ile farklı bir cisim haline gelebilir.⁶⁹

Cismin oluşmasına gelince, suretin harekete geçmesi ile birlikte cisimler oluşmaya başlar.⁷⁰ Her cisim maddenin suret kazanmasıyla oluşur. Yani cisim var olabilmek için madde ve surete aynı anda ihtiyaç duyar.⁷¹ Cisim ay altı âlemde somut olarak algılayabildiğimiz, hareketin olduğu her şeydir. Somut olan her cisim de ya basit yapıdadır ya da bileşik yapıdadır. Basit yapıdaki cisimlerin sayıları azdır ve tek tip bir oluşuma sahip olduğu için topraktır. Bileşik yapıya sahip cisimlere gelince, özel bir yapıya sahip her cisim bileşiktir. Bileşik yapıdaki her cisim kendisine birleşen bir unsura ve bu unsuru harekete geçiren etkin fiil alanına sahiptir. Bu cisimlerdeki birleşmeden karışımlar meydana gelir.

Karışımlar iki kısma ayrılır, bunlardan ilki doğal karışımlardır. Doğal karışım cisme birleşen temel unsurların cisimde bil kuvve (potansiyel) halinde bulunmasıdır. Bununla nefis sahibi olanlar kast edilir. İkincisi yapay karışımlardır. Bunlarda doğal olmayan altın, gümüş, bal gibi olan her şeydir.⁷² İbn Bâcce varlığın, varlığa gelme sürecini ilk olarak inorganik varlık tabakasını açıklayarak yapmaktadır. İnorganik varlık tabakası bir cismin ne olduğu ve nasıl olduğu hakkındaki soruların cevaplandığı bir tabakadır. Ay altı âlemde varlık bulmuş her şeyi kapsamaktadır.

⁶⁸ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, çev. Mevlüt Uyanık vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 84.

⁶⁹ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 56.

⁷⁰ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 42.

⁷¹ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 54.

⁷² İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 80.

Varlığın ikinci kademesi olan organik varlıklar ise inorganik varlıkların dışında madde ve suretin farklı karışımlarından meydana gelmesiyle oluşur. Organik varlıkların ilk yetkinliği ise nefstir. Yani organik varlıklar canlılığı olan her cisme verilen addır.⁷³ Bu varlık tabakası nefse sahip her canlıyı kapsar. Nefse sahip olan bu varlıklarda ilk olarak bitkiler, hayvanlar ve insanlardır.

2.2.1.2.Bitkisel ve Hayvani Varlık

Maddi dünyada varlığın meydana gelmesinin ilk etkin prensibinin hareket ile olduğundan bahsettik. Bu bölümde ise tabiatın zorunlu ilkesi olan canlı varlık alanından bahsedeceğiz. Bunlardan ilki bitkisel varlıktır. Şöyle ki maddi âlemde her cismin bir tabiatı, maddesi, arazları ve sureti vardır. Cisimdeki tabiatın kast edilen şey, kendisinde bizatihi ortaya çıkan hareket ve sükûnet kuvvetidir. Suret ise cismi cisim yapan şeydir. Madde sureti taşıyan ilkedir. Arazlar da cismin kemalatından sonra cismin türünden kaynaklanan ihtiyaçlarının cisimde ortaya çıkmasıdır.⁷⁴

Bitkisel varlık alanında ise bunlara ek olarak beslenme, büyüme ve üreme gibi zorunlu işlevler bulunmaktadır. Bitkisel varlıkta canlılığa bağlı bu zorunlu ilkelerle birlikte birde diğer cansız tabakalarda bulunmayan kendi kendini yaratma (el-hilka), kendini yenileme özelliği vardır. Ayrıca bitkisel varlıkta kendini ve benzerini meydana getirme yeteneği de mevcuttur. Canlı varlık tabakası çok yönlü olması ile de cansız varlık tabakasından ayrılır. Ancak bitkisel varlık tabakasındaki bu çok yönlülük diğer canlı varlıklara göre sınırlıdır. Bunun temel sebebi, bitkiler varlık türü bakımından kendilerine lazım olan ihtiyaçları hazır ve yerlerinde sabit olarak elde edebilirler. Bu durumun bir sebebi de bitkisel varlıkta idrak duygusunun gelişmemesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁵ Bitkisel varlıkta bulunmayan bu idrak duygusu, bitkisel ve hayvani varlığı ayıran temel sebeptir. Bu nedenle bitkisel varlık beslenme, üreme ve büyüme yetileri bakımından hayvani varlığa, idrakin yoksunluğu sebebiyle de inorganik varlıklara benzemektedir.⁷⁶ Ayrıca Bitkisel varlık tabakasının ilk ve son yetkinliği bitkisel nefstir. Bitkisel nefis konusunu nefis konusunu ele alığımızda detaylandıracağız.

Diğer varlık tabakası olan hayvani varlık alanı, mükemmel olan canlı varlık tabakasına en yakın olan yerdedir. Bu varlık tabakası kendi altındaki inorganik ve bitkisel varlık tabakalarından özellikler taşımaktadır. Aynı zamanda hayvani varlık, bitkisel varlık gibi kendi

⁷³ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 22.

⁷⁴ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2016), 144.

⁷⁵ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 62.

⁷⁶ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 63.

ihtiyaçlarını hazır şekilde temin edemez, bu yzden çok ynl yetkinliğe sahip olarak yaratılmıştır. Bu cihetten bakacak olursak hayvani varlık, bitkisel varlık alanından üstündür. Bu stnlğn bir diğer temel özelliği de hayvani varlıkta bulunan idrak ve yer değiştirme kuvvetlerinin var olmas"dır.⁷⁷ Bu idrak ve yer değiştirme kuvvetleri ilk olarak hayvani varlık tabakasında ortaya çıkar. İdrak kuvveti duyum prensibine sahip olan duyu organlarının yapabilme gücüdür. Bu g ile idrak yetisi oluşmuş olur.⁷⁸ Yer değiştirme kuvveti ise harekete bağlı olarak cevher, nitelik, nicelik ve mekn kuvvetlerinin tevessülü ile olur. Bu kuvvetler ile birlikte hareket, hareket edende vakii olur. Hareket edilendeki kuvvetin adı değişimdir ve şimdiki zamanda gerçekleşir.⁷⁹ Bu iki yeti hayvani diğer varlık tabaklarından ayıran en temel özelliktir.

2.2.1.3.İnsani Varlık

Varlık hiyerarşisi bakımından insani varlık alanı en yüksek tabakadadır. Bu insani varlığın, diğer varlık alanlarına göre mükemmel bir yapıya sahip olduğunun bir göstergesidir. İnsani varlık diğer varlık alanlarından özellikler taşımaktadır. İbn Bâcce bu zellikleri Tedbiru'l- Mütevahhid adlı eserinde şu şekilde bahseder: *“Her insan, konuşamayan canlılarla/hayvan-ı gayrı natıkla bazı niteliklerde ortaktır. Canlı ve cansız varlıklar bu ikisini oluşturan dayandıkları ustukuslarda/temel unsurlarda ortaktır. Dolayısıyla bu, kendiliğinden aşağıya doğru düşüş; gayret göstererek yükseliş ve benzeri hususlarda ortaktır. Dolayısıyla insan, natık olmayan/konuşamayan canlılarla duyu, tahayyül, hatırlama ve behimi nefisler çerçevesinde ele alınacak fller de ortaktır. Bu türlerin hepsinden tefekkür/düşünce gücüyle ayrılır, bu (tefekkir) sadece insan da bulunur. Dolayısıyla onda hatırlama yetisi vardır, başkalarında yoktur.”*⁸⁰

Bu açıklamaya göre, İbn Bâcce'nin varlık hiyerarşisi tedricen, düzen ve uyum içinde gelişmektedir. Her tabaka bir sonraki tabakayı besleyerek devam eder ve en sonunda mükemmel varlık alanına ulaşılır. İnsani varlık alanının farkı ve onu mükemmel yapan şeyde yaratılış bakımından akla ve onun düşünme becerisine sahip olmas"dır. Düşünce gücünün insani varlıkta hasıl olması onu diğer varlıklar nezdinde özgün bir hale getirir ve insani varlık, insan olma bilincini aklın düşünme becerisi ile kazanır. Düşünce gücü, insani varlığın yetkinleşmesi ile insani nefis de i ses/sezgi olarak ortaya çıkar.⁸¹ Hakikat de insani varlıktaki akılda,

⁷⁷ Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, 64-65.*

⁷⁸ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs, 92.*

⁷⁹ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs, 38.*

⁸⁰ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, ev. Aygün Akyol Mevlüt Uyanık (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 34.

⁸¹ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs, 44.*

potansiyel olarak sezginin oluşması hareket kuvveti ile mümkündür. Bu hareket sayesinde insan, düşünür, sorgular, araştırır ve bilgi edinir. Bu sebeple insan hem öğrenme hem de öğretme olma yetisine de sahip olur.

2.2.2.İbn Bâcce' nin Nefs Görüşü

Nefs/Ruh kelimesi, arapça bir kelimedir. “*Hayat, nefes, kan, asıl, zat, kişi, beden, ruh*”⁸² gibi manalarda kullanılır. İstilahta ise “*insanın hayatta olmasını sağlayan, iç ve dış duyularının taşıyıcısı olan, ahlaki niteliklerine içerik kazandıran, öldükten sonra varlığını devam ettiren özü*”⁸³ anlamına gelir. Nefs kavramı dini, psikolojik, felsefe, metafizik gibi birçok ilmin ana konusudur. Varlık tabakalarının en üstünü olan insan, beden ve ona canlılık veren nefsten oluşmaktadır. Beden insanın bu dünyadaki maddi yönüdür. Nefs ise insanın maddi âlemdeki metafizik yönünün temsilcisidir.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biri düşünmesi, bilgi edinmesi ve akıl sahibi olmasıdır. İnsanda bulunan akıl, insanın mevcudatında bulunan nefis ile doğrudan ilişki içerisindedir.⁸⁴ Nefs, maddi âlemde duyular ve akıl aracılığı ile bedende faaliyet gösterebilir. Bu faaliyetler, insanın manevi yönünü besleyen inanma içgüdüleri ve ahlaki erdemlerin varlığına ilişkindir. Bu da nefsin, insanın en büyük gayesi olan mutluluğa ulaşmasını sağlayan ve insanın yetkinleşmesine vasıta olan en önemli cevher olduğunu gösterir.⁸⁵ İbn Bâcce’ de bu minvalde benzer görüşlere sahiptir.

İbn Bâcce nefis konusunda da fikirlerinin tesirinde kaldığı Aristoteles’den etkilenmiştir. İbn Bâcce, nefsin tanımını “*tabii organik cismin kemali*”⁸⁶ olarak açıklamıştır. Bu tanıma göre nefis, bir cisme hayat veren ilk şeydir. Ayrıca bu tanım, genel kabul olarak düşünülebilen ve her nefis çeşidini kapsayan bir tanımdır. Ancak İbn Bâcce nefsin başka anlamlarda da kullanılabileceğini belirtir. Örneğin, besleyici doğal olan nefsin yetkinliği besleyicidir. Duyusal doğal olan cismin yetkinliği duyusaldır. Tahayyüli doğal olan cismin yetkinliği tahayyülidir. Natık olan nefis de ise bunlarda görülen ortaklık vardır. Nefsin manaların da görülen bu farklılık, anlamın müphemliğini ortadan kaldırmak içindir.⁸⁷ Aristoteles’in de etkisiyle İbn Bâcce, nefislerin doğası gereği bazılarının bazısından önce olduğunu söyler. Bu nefis sıralaması nefsi olan her canlıda bulunur. İnsanda da bulunan bu sıralama kullanılmadığı takdirde diğer

⁸² “Temel İslam Ansiklopedisi”, *Nefis* (İstanbul: İSAM, 2019), 333.

⁸³ “Temel İslam Ansiklopedisi”, *Nefis*, 2019, 333.

⁸⁴ “Temel İslam Ansiklopedisi”, *Ruh* (İstanbul: İSAM, 2019), 32.

⁸⁵ “Temel İslam Ansiklopedisi”, *Nefis*, 2019, 336.

⁸⁶ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 21.

⁸⁷ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 22.

canlılarla aynı düzeye gelebilir hatta onlardan daha aşağı bir konumda yer alabilir.⁸⁸ Buna göre nefis sıralaması canlılarda şöyledir; duyu kuvveti diğer besleyici ve mütehayyile güçlerinin önünde yer alır. Ancak canlılığın devamı ve bedende değişimler sağladığı için duyu gücünün de önünde besleyici gücün olması gerekir. Çünkü beslenme gücünün kendi için de iki kuvveti vardır. Bunlar; beslenme ve üreme gücüdür. Bu sebeple beslenme gücü tüm nefislerin önünde gelir. Canlılarda açığa çıkan bir diğer kuvvet, mütehayyile kuvvetidir. Natic (düşünen) kuvvet ise canlılarda o en son ortaya çıkmaktadır.⁸⁹

İbn Bâcce'nin ele aldığı bir diğer konu da nefsin bedenle ilişkisidir. Nefis, maddeyi ilk hareket ettiren şeydir. Bedende aletlerden meydana gelen bir bütündür. Yani beden nefsin eylemlerini sergilediği hareketli bir yapıdır. İbn Bâcce bu durumu, geminin hareket etmesiyle birlikte arızı olarak gemi kaptanının da hareket etmesiyle açıklar. Bu sebeple nefis de kendi parçalarıyla bedene hareket vermesinden dolayı bedenden ayrı bir varlık olduğunu gösterir. Buradan anlaşılması gereken bir diğer husus, nasıl ki beden nefis olmadan eylemini gerçekleştiremiyor, işlevini kaybediyorsa, nefis de bedensiz ilk muharrik olamaz. Bu yüzden İbn Bâcce, nefsin fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için mutlaka bir beden olması gerektiğini söyler. Beden nefis için kendisiyle amaca (iyi) ulaşılan bir alettir. Tıpkı yolcuların ulaşmalarını sağlayan bir gemi gibidir.⁹⁰ Öte yandan, bedende herhangi bir eksiklik meydana gelmeden nefis, bedeni terk ettiğinde, bedende hiçbir eylem gerçekleşemez. Bu durumu açıklamak için İbn Bâcce, marangoz örneğini vermektedir. Nasıl ki marangoz ortadan kaybolduğunda aletleri de yok olmuyorsa, cismin de bir uzvu yok olmadan ölebilir. Yani canlı varlığın ölümü bedendeki organların eksilmesi ile değil, nefsin vücudu terk etmesiyle alakalıdır. Aynı şekilde bedende canlılığın bulunması organlarla değil, nefis ile mümkündür. Nitekim canlı olan beden veya organlar değil nefsin kendisidir.⁹¹

İbn Bâcce'de diğer İslam filozofları gibi nefsin türlerini üç grupta incelemektedir. Bunlardan birincisi bitkisel (nebatî) nefis, ikincisi hayvani nefis, üçüncüsü de insani nefistir.

⁸⁸ Bayram Tamtürk, *Meşşâî Gelnek ve İbn Bâcce 'nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin "Kitabu'n-Nefs" Bağlamında İncelenmesi*, 56.

⁸⁹ İbn Bâcce, *Kitabu'n - Nefs*, 34.

⁹⁰ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 54, 55.

⁹¹ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin "Fil'i-Müteharrik" İsimli Risalesi", 23.

2.2.2.1.Bitkisel Nefs

Bitkisel nefis, tüm canlılarda ortak olarak bulunan nefstir. Bitkisel nefsin en temel yetisi beslenmedir. Beslenmenin ilk kuvvesi de canlının kendisinde bulunan içgüdüsel sıcaklıktır. Canlı varlık bu içgüdüsel sıcaklığı harekete geçirerek besine ulaşır.⁹² Bitkisel nefiste bulunan ikinci yeti büyümedir. Canlıda büyüme beslenme yetisine bağlı olarak oluşur. Beslenme yetisi sadece besin almak için üretim yapmaz aynı zamanda canlı varlığın uzuvlarını geliştirmek ve büyütme için de ek besin üretir. Büyüme yetisi bu ek besini, kullanarak büyümesini gerçekleştirmiş olur. Canlının büyümesi tamamlandıktan sonra büyüme yetisi beslenme yetisinden besin almayı durdurur.⁹³ Beslenme yetisini kullanarak oluşan bir diğer yetide üremedir. Beslenme yetisi öncelikle kendi besinini sağlamak için besin üretir daha sonra canlıda büyümeyi gerçekleştirmek için ek besin üretir ve canlı büyümesini tamamlandıktan sonra besin almayı keser. Ve beslenme kuvveti üretmiş olduğu fazlalık besini üreme yetisine harcar. Bu durumun nihayetinde üreme gerçekleşmiş olur.⁹⁴

2.2.2.2.Hayvani Nefs

Bir diğer nefis çeşidi hayvani nefis, bitkisel nefste bulunan beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin yanında duyum ve hareketlilik yetilerine sahip olan nefstir. Hayvani nefis, bitkisel nefsin aksine kendi besinini irade ederek bulur. Bu yüzden hayvani nefsin varlığını sürdürebilmesi için beslenme ihtiyacını karşılaması zorunludur. Aynı zamanda hayvani nefis dış dünya ile bağlantı içerisindedir. Bu yüzden, hayvani nefis de, İbn Bâcce'nin tabiri ile 'ruhani bir suret' yani duyu yetisi bulunur. Duyu yetisi, İbn Bâcce'ye göre canlı da idrakin olduğunun göstergesidir. Bu durum duyu yetisi olan her canlının varlık düzeyine göre bilgi sahibi olduğunu gösterir. İbn Bâcce'ye göre duyu da ruhanileşme varlığına göre her canlının madde de soyutlaşmaya başlamasıyla alakalıdır. Cismani suretin idrak yetisiyle birlikte ruhanileşme durumu canlıya yeni bir statü kazandırır. Bu durum cismani sureti mâna statüsüne çıkarır ki bu canlı için merteye bakımından en yüksek yerdir.⁹⁵

Hayvani nefste bulunan bir diğer yeti hareket yetisidir. Hayvanda hareketin ilkesi nefstir. Bu sebeple hayvanın, hareketi veren ve hareketi uygulayan olmak üzere iki şekilde gücü vardır. Bu yüzden sadece kendisiyle hareket etme yeteneğine sahiptir. Hayvanın kendisiyle hareket etmesi, hayvanda bulunan duyum ilkesi ile mümkündür. Nitekim duyum sahibi

⁹² İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 48.

⁹³ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 50.

⁹⁴ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 54.

⁹⁵ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 75.

olmayan bir hayvan kendi başına yer değiştiremez. Hayvanın yer değiştirmesinin bir diğer psikolojik ilkesi de tahayyüldür, bu hayvana verilmiş en üstün yetidir. Hayvan bu yeti sayesinde hareketini gerçekleştirir. Şöyle ki hayvan, tahayyül edilen ruhani suret ile arzu yetisi arasında bir iletişim kurar, iki yeti arasındaki uygunluk ile beraber hareket etmeye yönelir. Yani hareketin başlangıcında arzu yetisi mevcuttur. Bu yeti hayvanı, uygun ve uygun olmayan şeyler arasında bir seçim yapmaya yöneltir ve hayvan, bu şekilde iyi ve zararlı olanı ayırt ederek seçim yapabilir. Bu yüzden İbn Bâcce, tüm iradi eylemlerin temeline arzu yetisini koymaktadır.⁹⁶

2.2.2.3.İnsani Nefs

İbn Bâcce'nin üçüncü nefis çeşidi, insan nefsidir. İnsan nefsi tüm hayvani fonksiyonları bünyesine barındırmakta ve bu yönüyle hayvani nefse benzemektedir. Nitekim insanın tabii özellikleri, hazır bir şekilde özel bir yaratım ile verilmiş şeylerdir. İnsanın gayri ihtiyarı bu özellikleri onu, hayvanlar gibi bu dünyanın bir canlısı olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Bâcce, insanı bu yönüyle değerlendirirken insan görünümünün de bir hayvan olduğunu söylemektedir. Ancak insan ahlaki değerler açısından sorumlu bir canlıdır. Bu insanı diğer canlılardan ayıran önemli özelliklerden biridir. Ahlakın insanda ortaya çıkması ise insanın düşünme yetisine sahip olması ile alakalıdır.⁹⁷ İnsanın nefsinde bulunan düşünme yetisi İbn Bâcce'nin önemle üstünde durduğu bir konudur. Aynı zamanda bu düşünme kuvvetiyle insan, fonksiyonel hareket ve canlılık veren nefsin ilahi yönüne de muhataptır.

İbn Bâcce, ruhu üçe ayırır. İlki tabii ruhtur. Bununla besleyici ruh kastedilir. İkincisi hisseden ruh, üçüncüsü muharrik/hareket ettirici ruhtur. Muharrik nefis, nefse sorumluluk veren nefistir. Ayrıca insanın, ruhani yönünün gelişmesine veya insanın, en aşağıda olmasını sağlayan ruhtur.⁹⁸

İnsan nefsinin fizik ve metafizik açıdan değerlendiren İbn Bâcce, nefsin aklını doğru kullanan her canlıyı ruhanileştirdiğini söyler. Nefsin soyutlaşmasını sağlayan alet ise akıldır. İnsan, bu akıl ile birlikte tüm yetkinliklerini kazanarak ilahi bir statü kazanır ve ruhanileşir.⁹⁹ İnsan, bu ruhanileşme ile birlikte şeylerin hakikatini görmeye başlar ve mutlu insan olarak nitelendirilir. Nitekim İbn Bâcce felsefesinde, en önemli nokta da insanın saadete ulaşmasıdır.

⁹⁶ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 66-67.

⁹⁷ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 92.

⁹⁸ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 40.

⁹⁹ Esra Kodal, "İbn Bacce Felsefesinde Bireysel ve Toplumsal Saadetin Ön Koşulu Olarak Akli Gelişim",19.

İbn Bâcce’de nefis konusunu ele alırken nefsin, akıl aleti ile birlikte bu mutluluğa erişebileceğini söylemektedir.

2.2.3.İbn Bâcce’ nin Akıl Görüşü

Felsefe geleneğinde birçok düşünür insanın nasıl bilgi sahibi olduğu hakkında araştırmalar yapmış ve bunun hakkında birçok bilgiyi de elde etmiştir. İslam filozofları da bu konu üzerine gitmiş ve Antik Çağ da akıl konusuna kaynaklık eden filozofları ve onların görüşlerini yakından incelemiştir. İslam filozoflarının etkisi altında kaldığı Antik dönem düşünürlerinin başında Aristoteles ve onun psikoloji, epistemoloji kuramları olmuştur. Bunun yanında Yeni Eflatuncu filozofların fikirleri de İslam filozofları için kıymetlidir.

İslam felsefesinde akıl, ruhani varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Akıl, insan bedeninden ayrı olarak yaratılmış üstün özelliklerle donatılmış bir cevherdir.¹⁰⁰ Filozoflar aklın insan üzerindeki yetkinliğini aklın edindiği bilgilerin potansiyel halden fiil haline geçtiği takdirde olacağını söylemektedir. Yani akıl, aktif halde insan bedeninde faaliyet kazanırsa insan da gayesi olan ebedi saadete ulaşmış olur. Buradan da anlaşılacağı üzere insan, yetkinleşme sürecin de ona gerekli olacak tüm unsurları akıl ile elde edebilir. Bilgiyi akıl ile öğrenebilir, güzel ahlakı ve iyi eylemleri ancak akıl ile yerine getirebilir.¹⁰¹ Akıl insanın kemale erme sürecinin her basamağında olması gereken elzem bir ilkedir.

Akıl kavramı İbn Bâcce felsefesinde ilk olarak hayvani nefis görüşünde, canlı varlığın cisimlerin idrakini anlamada yardımcı olan duyu ve tahayyül yetileriyle karşımıza çıkmaktadır.¹⁰² İnsanda, hayvan gibi bu idrak yetisine sahiptir. Ancak insan ve hayvan nefsinin birbirinden ayrıldığı nokta, insanın ruhani/soyut akledirleri de idrak yetisine sahip olmasıdır. Bu da insan ve hayvanda bulunan ortak duyu dışındaki, düşünme/nâtıka gücü ile sağlanmaktadır.

Nitekim bu hayvandaki duyu yetisi ile insandaki akıl gücü arasında bazı işlevsel farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklardan en belirginini duyu yetisine sahip varlıkların cisimleri tekil/şahıs olarak algılayabilmesidir. Akıl sahibi kimsenin suretleri algılayışı ise tümel bir şekildedir. Bir diğer fark ise duyum gücünün nefse ait bir parça olmaması, aklın da nefsten bir parça olmasından kaynaklıdır. Bu yüzden akıl sürekli tasavvur edebilme imkânına sahiptir.

¹⁰⁰ “Temel İslam Ansiklopedisi”, *Akıl* (İstanbul: İsam, 2019), 201.

¹⁰¹ Bayram Tamtürk, “Bir Bilgi Edinme Teorisi Olarak İttisal Kavramının Tahlili ‘İbn Bâcce’nin İttisal El-Akl Bi’l-İnsan Risalesi Merkezli Bir İnceleme””, 665.

¹⁰² İbn Bacce, *Kitabu’n - Nefs*, 146.

Duyular da böyle bir güç yoktur. Duyular ancak duyum nesnelere vasıtasıyla idrak edebilirler. Yani akıl nefsten bir parça olduğu için nefse bakar, duyum nefsten hariç var olduğu içinde dışarıdaki nesnelere bakar.¹⁰³

Duyu ve aklın ayırım noktalarından bir tanesi olan ruhani suretlere gelecek olursak, ruhanî/aklî suretlerin idraki, sadece nâtika gücü ile mümkündür. Bu suretler, düşünme yetisine uygun olarak gelişim gösterir ve düşüncenin somut halden soyut hale terakkisi gözlemlenir. Ruhani suretler, dört sınıfa ayrılır.

- Dairesel cisimler: Bu cisimler madde ile ilişkisi olmayan ruhani suretlerdir. Meşşai gelenekte önemli bir yere sahip olan bu suretleri İbn Bâcce, aklın işlevinin dışında tutar. Bu sebeple bilginin oluşmasında çok fazla etkili değildir.¹⁰⁴
- Faal akıl ve müstefâd akıl: Bu suret merteye bakımından en üst derecedeki ruhani surettir. Maddi değil ruhani bir yapıdadır. İnsan bil kuvve haldeki bilgiyi soyutlayarak hakikati elde etme mesabesine ulaşır. Aklın en yüksek derecesi müstefad akıl da buradadır. Müstefad akla ulaşmakta faal aklın işlevine bağlı olarak gerçekleşmektedir.
- Heyulânî akledilirler: Yapısı, maddi olan akledilirlerdir. Maddi bir şeyi zihinde soyutlayarak oluşmaktadır. Manası genel olan kavramları kapsamaktadır. Buna misal insandır. Heyulani akıl maddi olan cisimleri algılaması hasebiyle onlarla bir karışım halinde değildir. Çünkü aklın yapısı karışıma uygun değildir. Aklın kendisinde bu istidat mevcuttur.¹⁰⁵
- Nefs de mevcut olan anlamlar: Nefs de mevcut olan bu anlamlardan kasıt, ortak duyular olan hayal gücü ve hatırlama gücüdür. Bu duyular, maddi unsurlarla doğrudan bağlantı halindedir.¹⁰⁶

Bu tasnifin gayesi aklın dışında da hareket ettirici kuvvetlerin fail kuvvet olduğunu belirtmektir. Bu ruhani suretler faal akıl vasıtası ile elde edilenlerdir.¹⁰⁷ Buradaki faal akıl ile nispet edilen şey de akledilir/ma'kûlât olanlardır. İbn Bâcce akledilir olanları genel ruhaniler olarak isimlendirir. Bunun dışında kalan ortak duyular da mevcut olan suretleri de özel ruhaniler adını vermektedir. Genel suret ile kast edilen ise akleden insanların tümüdür. Özel suretler ise

¹⁰³ Bayram Tamtürk, "Bir Bilgi Edinme Teorisi Olarak İttisal Kavramının Tahlili 'İbn Bâcce'nin İttisal El-Akl Bi'l-İnsan Risalesi Merkezli Bir İnceleme'", 668.

¹⁰⁴ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 42.

¹⁰⁵ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 99.

¹⁰⁶ Burhan Köroğlu, "İbn Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *Divan* 1 (1996), 51.

¹⁰⁷ Bayram Tamtürk, "Bir Bilgi Edinme Teorisi Olarak İttisal Kavramının Tahlili 'İbn Bâcce'nin İttisal El-Akl Bi'l-İnsan Risalesi Merkezli Bir İnceleme'", 668.

iki şekilde karşımıza çıkar. İlki duyulur olana nispet edilen özel/hassa ruhani suretlerdir. İkincisi de idrak edilen duyuya nispetle genel ruhanilerdir. İbn Bâcce burada özel ruhanilerin daha iyi anlaşılması için Uhud dağı örneğini verir. Kişi eğer Uhud dağı görmediyse bu dağın sureti onu görmüş olan kişinin suretindeki dağ gibidir. Ve bu durum özel/ hassa olan ruhani suretin olduğu bir durumdur. Çünkü gören kişi kendi özelinde bir surete sahiptir. Görmeyen kişinin tasavvuru da bu gören kimsenin sureti gibi tasavvurda bulunur. Genel olan ruhani surette ise bir kimsenin Uhud dağı biribir kendisinin görmesi ile oluşan surettir. Uhud dağı birinden fazla kişinin görmesi bu sureti genel hale getirir. Bu süreç ile birlikte insan akledilir ve somut olan cisimlerden soyut haldeki düşünceye yani faal akla bir ittisal ile bağlanmış olur. Buradan da anlaşılacağı üzere nâtika gücünde cismani olan hiçbir şey yoktur.¹⁰⁸ Onun bu süreci somutlardan soyuta doğru gerçekleşmiş bir yolculuktur.

Burada nâtika gücünün soyut olmak ile birlikte nasıl bir güç olduğu sorusu akla gelebilir. Eski filozoflar asıl olarak nâtika gücünü vücutta sıvı halde bulunan bir kuvvet olabileceği üzerine düşünmüşlerdir. Ancak bu tarz düşüncelerin hepsi kesin olmayan bilgilerdir.¹⁰⁹ İbn Bâcce’de nâtika gücü hakkında insan bedenindeki varlığını, nefis mi ya da nefsin bir gücü mü olduğunu, insanda bil fiil mi yoksa bil kuvve olarak mı bulunduğu hakkında sualler sormuş ve bunları cevaplandırarak konuyu daha anlaşılır hale getirmeyi amaçlamıştır. İbn Bâcce düşünme yetisinin nefsin kendisinin de bulunan bir güç olduğunu düşünür. Bu gücün bil fiil mi yoksa bil kuvve halde mi bulunduğu konusunda ise iki halde daima bulunamayacağını söyler. Şöyle ki düşünme yetisi bil fiil halde yani sürekli etkin halde bulunması öğrenmenin duyudan bağımsız gerçekleştiğini düşündürür ki bu doğru değildir. Çünkü duyulardaki eksiklik öğrenmede de eksiklik meydana getirir. Bir cismin ağırlığını hissetmeden o cismin ağırlığı hakkında kesin bir hükümde bulunulamaz bu muhal bir durumdur. Nâtika gücün bil kuvve halde bulunması da mümkün değildir. İnsan bir bilgiyi bazen bir duyum ile ya da eğitim aracılığı ile öğrenir. Her öğrenilen bilgiyi etkin halde kullanmak insan için müstahil bir durumdur. Buradan hareketle İbn Bâcce, nâtika gücünün bazı zaman bilfiil bazen de bil kuvve kullanılacak bir yeti olduğunu söyler.¹¹⁰

¹⁰⁸ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 44.

¹⁰⁹ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 146.

¹¹⁰ İbn Bacce, *Kitabu'n - Nefs*, 144.

2.2.3.1.Aklın Görevleri

İnsan, beden ve ruh olmak üzere iki unsurdan oluşur. Yani insanın düalist bir varlığı vardır. Buna benzer şekilde aklında iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki etkin, eyleme dönüşebilen bil fiil/teorik akıldır. Diğeri ise potansiyel halde ve teorik olarak bilgi sahibi olan bil kuvve/pratik akıldır. Aklın bu iki fonksiyonu insanın düalist varlığının bir tecellisidir. Her bir akıl fonksiyonu insanı oluşturan beden ve ruha nispet edilir. Şöyle ki insanda bulunan bil kuvve halde ki akıl insanın ruhu ile alakalıdır. Eyleme dönüşmeyen salt düşünmede kalan akıl ruha ait olan akıldır. Çünkü ruh maddi bir fiile ihtiyaç duymayan cevherdir. Bu yüzden aklın bil kuvve halde olanına ihtiyaç duyar. Bu akıl çeşidi düşünmede dikey olarak görev yapar ve maddi eylemden ne kadar uzak durursa o nispetle başarılı olur. Amacı da soyut olan düşüncelerde şüpheyeye yer bırakmadan kesin bilgiye ulaşmaktır.

Bil fiil akıl ise insanın maddi yönünün bir göstergesidir ve bedene lazım olan akıldır. Bu akıl insanın maddi dünyadaki isteklerini, ihtiyaçlarını, amaçlarını ve tüm insani görevlerini yerine getirmede kullandığı yatay fonksiyonlu bir akıldır. İnsanın temyiz gücünün kullanılmasını sağlar. Burada bil kuvve akıldaki gibi kesin bilgiye ulaşma çabası yoktur. Bilakis insanın fiilleri ile tecrübe kazandığı kanıları vardır. Bu kanılar kesin ve zorunlu şeyler değil değişebilen imkân dâhilinde olan şeylerdir.¹¹¹

Konuya ek olarak İbn Bâcce insan aklındaki bu düalist yaklaşımı bir bütün olarak değerlendirir. İnsan aklının hem pratik hem de teorik kısmına ihtiyaç duymakta ve aklın iki yönünü de bazen aynı anda veya ayrı şekillerde kullanmaktadır. Nitekim insanı oluşturan unsurların bir birine ihtiyaç duyması gibi akli da bir bütün olarak değerlendirilmeli ve bu iki aklın görevlerinde birbirlerine lazım olduklarını bilmemiz gerekmektedir.

Aynı zamanda İbn Bâcce'nin akıl görüşünde aklın görevlerinin felsefe ile benzer nitelikte olduğunu söylememiz gerekir. Aklın bil kuvve yanı felsefenin bilgi kısmı ile ilintilidir. Bu teorik felsefeyi özel kılan şeydir. Bil fiil yanı ise pratik felsefe ile ilgilidir.¹¹² Buradan hareketle aklın bu iki yönünün fonksiyonlarından bahsetmek akli bir bütün içerisinde anlaşılması açısından önemlidir.

¹¹¹ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 150-152.

¹¹² Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 151.

2.2.3.2.Ma'kûl/ Akledilirler

İnsanın soyut şeyleri düşünmesini sağlayan önemli fail kuvvet akıldır. İnsan ruhani suretlerin idrakinde olarak sadece cismani şeyleri algılayan hayvanlardan ayrılır. Bu ayırım ile insan somut olanı soyut düşünebilme ya da sadece soyut olanı düşünebilme yetisi kazanır. Somut olandan soyut olanı düşünebilme faal aklın akledilirlerle ittisalının bir sonucudur. Genel bir tanım ile anlatacak olursak faal akıl, potansiyel haldeki aklın eylem alanına doğru çıkmasına denir. Faal akıl, “*insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddi eşyada kuvve halinde, maddi olmayan âlemde fiil halinde bulunan aklî objeleri (ma'kûlât) ona kazandıran ilkedir.*”¹¹³

Buradan hareketle akledilir olanlar faal akıl ile ortaya çıkmaktadır. Ve düşünme yetisini işlevsel hale getiren unsurlardan biridir. Çünkü akledilir olanlar ile kast edilenin ruhani suretlerin genel özellikteki kısmı olduğunu söylemiştik. Yani akledilir/ma'kûlâtlar maddeden uzak olan ruhaniliğe sahiptir. Ayrıca bu akledililer cevherlerin hepsine maliktir ve ruhaniliğin en güzel olanına sahiptir. Akledilir olanlar özelde sadece insana isnad edilir. İnsanın tümel oluşu diğer akledilir tümeller ile mümkündür.¹¹⁴

Bununla birlikte İbn Bâcce akledilirlerin bir çok çeşitleri olduğundan bahseder. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: “1) *Birden fazla bireyi olan ma'kûller.* 2) *Güneş ve Ay gibi, tek bireye sahip olan ma'kûller.* 3) *Tümele benzediği halde tümel olmayan ma'kûller.*”¹¹⁵ İbn Bâcce bu son maddeyi Tedbiru'l mütevahhid adlı eserinde şu örnekle açıklanmıştır. İki şahıstan biri kerem sahibi diğeri rezil durumdaysa biz bu durumda her ikisini de dahil ederek. Bu iki şahıs kerem ve rezil sahibi insanlar diyerek niteleyemeyiz, bu doğru değildir. Çünkü bu niteleme olduğu takdirde kerem sahibi rezilliği, rezil olanda keremliği üstlenecektir ki bu müstahil bir durumdur. Çünkü birbirine zıt olan özelliklerin aynı anda aynı kişide vaki olması mümkün değildir. Esasında İbn Bâcce burada istisna yapmaktadır. Nitekim makul olan özellikleri tümel olarak nitelendirmektir. Ancak buradaki durum farklıdır. Çünkü bu şahıslar aynı türe mensup bireylerdir ve özellikleri şahsa ait tikeldir. Biz burada tümelliği türün bireyelerine değil konunun türün geneline ait olup olmadığına bakarız. Bu sebeple nispet edilen konu insan türünün geneline ait olduğu için bu da genel ve tümel olarak değerlendirilmelidir.¹¹⁶

¹¹³ İlhan Kutluer, “İttisâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Eylül 2023) .

¹¹⁴ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 132-136.

¹¹⁵ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 161.

¹¹⁶ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 134.

Birinci sıradaki madde olan birden fazla bireye sahip olan ma'kuller ikiye ayrılır. Bunlardan ilki bireyleri bir arada bulunanlardır. Bununla kast edilen at veya insandır. Diğeri ise bireyleri bir arada bulunmayanlardır. Buna misal olarak güneş tutulması veya mevsimler örnek gösterilebilir. Birden fazla bireye sahip olan ma'kuller birbirine benzer nitelikte ma'kullerdir. Bunun sebebi ise manalarının ortak olmasıdır. Bu ma'kule ait akledilirlerin hepsi tümeldir, fertler ise onların parçalarıdır.¹¹⁷

Düşünmenin ilk basamağını oluşturan bu ilkeler belirli gözlemler yaparak ve tecrübe edinerek elde edilmektedir. Bu maksatla kıymetlidir. İbn Bâcce akıl ve ma'kul arasındaki bu ilişkiyi maddi akledilirlerin soyut akledilirlere ulaşımına kadar sürdürür. Akli soyutlama ile ulaşılan bu süreç eşyanın hakikatini anlamayı ve varoluşsal gayenin idrakini amaç edinir.¹¹⁸ Nitekim insanın bu akli mertebeleri sırasıyla çıkması gerekir. Bu ruhani yükseliş ile birlikte insan aklını hakkıyla kullanır ve en üst mertebeye olan müstefad akıl seviyesine ulaşmış olur. Bu akli soyutlamayı yaşayan insan ilahi bir mertebeye kazanır ve hakiki mutluluğu elde eder. Yani insanın bedeni ve ruhani kemali, insanın faal akıl ittisali ile müstefad akıl seviyesine ulaşması ile sağlanmaktadır.¹¹⁹

Peki insanın bu soyutlamaya ulaşamaması, maddede kalması onu nasıl etkilemektedir. İbn Bâcce, *Tedbiru'l Mütevahhid* eserinde cismaniliğin bünyesinin de baskın geldiği kimseleri aşağılık kimseler olarak niteler. Bu kişiler ruhani suretlerin fiillerini yapamazlar ve cismani olana meylederek burada faaliyet gösterirler. Böyle bir seçeneği tercih etmelerinden mütevellit rezil sayılırlar.¹²⁰ Netice olarak İbn Bâcce bu akli yetkinliğe ulaşabilen, ahlaki erdemleri idrak eden ve uygulayan ya da uygulayamayan kişileri toplum nazarında sınıflara ayırmaktadır. Bunlar, sırasıyla üç tanedir. İlki sıradan insanlar (cûmhur), ikincisi nuzzâr, üçüncüsü de su'edâ (mutlu insanlardır).

Sıradan İnsanlar (Cûmhur)

İbn Bâcce'ye göre, bu mertebedeki insanlar heyulani (maddi) akla sahiptir. Madde ile bağlantı kurarlar ve bilinir olanlarda maddidir. Duyulur cisimlerin formları aracılığı ile akledilir olanlara ittisal ederler. Yani sıradan insanlar sadece duyulur olan cisimleri idrak edebilmektedir.¹²¹ Doğal bir metot olarak bilmeyi külli olarak gerçekleştirirler. Sıradan

¹¹⁷ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 162-162.

¹¹⁸ İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı* (Ege Üniversitesi, 2015), 63.

¹¹⁹ Burhan Köroğlu, "İbn Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", 51.

¹²⁰ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 80-82.

¹²¹ İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, 64.

insanların akledilir olabilmeleri bir izafet ile mümkündür. Yani akıl ma'kulleri bu izafetle algılayabilir. Mesela, bir hayvanın aklediri olduğunu biliriz. Çünkü zihinde hayvana dair bir bağlantı bulunmaktadır. Ancak hikâyeye konu olmuş şeylerin bir ma'kulü yoktur. Bu sebeple akıl kavrayabilmesi için mutlaka bir nitelemeye ihtiyaç duymaktadır.¹²²

Nuzzâr Düşünenler (Teorik)

Sıradan insanlarla benzer özelliklere sahiptir. Nuzzar insanların akli soyutlamaları kapsamlıdır. Tabii ilimleri cisimlerin aracılığı ile değil nefsinde var olan akledilirlerle idrak edebilir ve cisimlerin suretlerini daha kapsamlı olarak düşünebilirler. Teorik düşünen insanlar da sıradan insanlar gibi ma'kulleri izafi bir bağlantı ile kavrayabilirler. İkisi de ma'kulleri direkt olarak algılayamaz, mutlaka maddi ya da ruhani bir forma ihtiyaç duyarlar.¹²³ Yani sıradan insanlarla teorik düşünen insanlar arasındaki benzer özellikte budur. Nuzzar, cumhur gibi duyulur cisimlerle değil tahayyüli ruhani formlar ile ittisal eder.

Aralarındaki ayırım ise sıradan insanların, ruhani suretlerinin duyulur maddi formlarla anlaşılmasıdır. Bir diğer ayırım ise cumhurun öncelikle mevzuları düşünmesidir. Sonrasında ise ma'kulleri mevzularından dolayı düşünmesidir. Nuzzar da ise önce ma'kuller düşünülür, sonrasında mevzular ma'kullerinden dolayı düşünülür. Burada anlatılmak istenen şey teorik insanların ma'kulleri ruhani suret aracılığı ile görmesidir. Tıpkı güneşin suda yansımını suyun üstünde su vasıtası ile görmesi gibi. Ma'kullerin sıradan insanlardaki durumu ise kişinin, güneşin tahayyülinin hayalini tasavvur etmesi gibidir.

Bununla birlikte teorik aklın insanları tabii ilimlerden matematik ve tabiat ilimlerini meydana getirir. Teorik düşünürlerin bu alanı bilgi düzeyi bakımından da en üst merteye olan metafizik alanının bir altında yer almaktadır.¹²⁴ Buradan hareketle teorik düşünürler cumhur gibi tikel ve cismani şeylerle ilgili değildir. Nuzzar tikel ve tümele birlikte ulaşmayı gaye edinir. Teorik aklın düşünürleri doğal yapısı gereği çıkarımcı bir akıl yapısına sahiptir. Bu da sıradan insanların gündelik hayatında ki yapıp ettiklerinden ayrıldıkları bir diğer noktadır.

Nitekim teorik aklın düşünürlerinin sahip olduğu çıkarım yapan akıl ile natıka yeteneği ortaya çıkar. Bu basamaktaki insanlar natıka yeteneği ile birlikte farklı ilmi faaliyet alanları geliştirebilirler. Hatta yukarıda bahsetmiş olduğumuz tümel eşyaların idraki hususunda kesin bilgilere ulaşabilirler. Tabi ki bu teorik düşünen insanlar için yeterli değildir. Onlara göre kişi

¹²² Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 167.

¹²³ Burhan Köroğlu, "İbn Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", 52.

¹²⁴ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 169-170.

en güzel ve en yetkin olan akıla talip olmalıdır. Bu sebeple teorik düşünürlerin mutluluğa erişebilmesi cismani suretleri soyutlayarak ve ma'kullerin varlığını kendi nefsinde hissederek sağlanabilmektedir.¹²⁵ Nuzzar bu şekilde tüm varlıkları soyutlamayı başaracak ve mertebesini de mutluluk makamına ulaştıracaktır.

Mutlu İnsanlar (Su'edâ)

İbn Bâcce, Vedâ Risâlesi'nde mutluluğu, "*insan tabiatının ulaşabileceği son gâye*"¹²⁶ olarak nitelemiştir. Kendinden önce Farabi ve Aristoteles'in bu konu üzerine önemli eserlerinin olduğundan bahsetmiştir. Fakat mutluluğa dair bu açıklamaları yeterli görmemiştir. Bu yüzden İbn Bâcce insana ait olan bu ilahi mertebeyi önemsemekte ve insanın en yüce gayesi olduğunu belirtmiştir. Hiyerarşideki son ve en üst basamak olan mutlu insanlar İbn Bâcce'ye göre, "*şeyleri hakikatleri ile gören mutlu- kimseler (es-suedâ)*"¹²⁷dir.

Bu aşamada insan eşyanın hakikatini müstefad akıl seviyesine ulaşarak elde eder. Burada akıl ve akledilir arasında her hangi bir bağlantı yoktur. Bu ma'kuller cismani ve ruhani formların hepsinden soyutlanarak metafizik boyutta akıl ile buluşur. Akıl ve ma'kul birlikte ayniyet kazanır. Yani güneş teşbihi misalini getirecek olursak, mutlu olan insanlar güneşi zata ile özdeşleştirir. Buradan hareketle Sıradan ve teorik düşünenlerin bakışındaki alegorisinden farklıdır. Mutlu insanlar analogik görmeye sahiptir.¹²⁸ İbn Bâcce, aklın bu son gelişimindeki bu son mertebeyi, Risâletü'l- vedâ'da şu şekilde açıklar: "*O akıl âlemini, müşahede etmeyi ve insanın o âlemde hayranlık uyandıran şeyleri görüp onlardan haz almasını başlıca gaye bilmekte ve bu olaya büyük şehirler örneği vermektedir. Şöyle ki (ilk defa) büyük bir şehre giden ve ayrıntılara varıncaya kadar şehri oradaki (hayatın mükemmelliğini) gören insan bundan zevk alır. Hal böyleyken akıl âlemini müşahede edenin durumu nasıldır, (varın siz düşünün) demektedir.*"¹²⁹

İbn Bâcce bu risalesinde bizlere aklın en üst mertebesindeki hali ile ilk defa büyük şehirleri görme imkânı bulmuş birinin almış olduğu hazzı misal göstermektedir. Büyük şehri gören kimsenin hayretinin büyüklüğünü daha mühim bir müşahede olan müstefad akıl seviyesindeki durumun hayretinin büyüklüğü ile ilişkilendirmiştir. Bu durumda müstefad akıl seviyesine ulaşmış bir kişi en yüce mutluluğa erişmiş ve kerim bir lütfâ mazhar olmuş olur.

¹²⁵ İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, 65-66.

¹²⁶ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 423.

¹²⁷ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 171.

¹²⁸ İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, 70.

¹²⁹ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 430.

Bir diğ er husus da aklın dü alist formdan münferit bir hale dönüş me durumudur. İnsan nefsin de aklın iki kuvvetinin oldu ğ u bilinmektedir. Bunlardan ilki akledilir olanların üretilmesi, yani eylem alanıdır. İkincisi de üretilmiş olan fiillerin akıl tarafından kabul edilmesidir.¹³⁰ Burada iki tane akledilirden bahsedilmektedir. Ancak müstefad akıl mertebesinde akıl ile ma'kul aynileşmektedir. İbn Bâcce'nin aklın birliğı kuramı burada akla gelebilir. Öyleyse bu akledilirler müstefad akıl seviyesinde birleşebilmektedir. Nitekim İbn Bâcce'de faal akıl ve aklın ilişkisini keskin bir şekilde ayırmamıştır.¹³¹ Çünkü İbn Bâcce'ye göre ma'kulleri müstefad akıl seviyesinde birleştirmesek, bu ayırım sonsuzsa kadar devam edecektir. Bir şeyin sonsuza kadar devam etmesi muhal bir durumdur. Bu sebeple akıl mutlaka bir yerde duracaktır. Bu durduğı nokta kendi mahiyeti bakımından bir yer olmamalıdır. Çünkü İbn Bâcce'nin akıl hiyerarşisinde tedrici bir düzen hâkimdir. Bu yüzden akıl kendinden nitelik olarak daha iyi bir konumda olan başka bir akıl seviyesine ihtiyaç duyacaktır. Oda müstefad akıl veya akılların bir oldu ğ u (el-akl vahid) seviyesidir.¹³²

Aynı zamanda bu birlik müstefad akıl mertebesinde bulunan her unsurda vardır. Mesela hareketi sağılayan ve hareketten etkilenen de birdir, bilen ve öğrenende birdir, özne ve nesnelere tümünde de birlik söz konusudur. Tabi ki bunun temeli özden kaynaklı birliktir. Bu birliğı rucu kavramı ile destekleyen İbn Bâcce, akli eylemlerin bilgisini özünde bir olana yani kendisine geri döneceğini söylemektedir.¹³³ Fiilin kendisinde (etki) ve bu fiilden etkilenecek olanda özün kendisidir. Ayrıca bu özün birliğı her koşulda cismani bir şekilde değil ruhani bağlamda gerçekleşir.

Bu birlik teorisi ile bize aktarılmak istenen müstefad akıl seviyesinin ne kadar mükemmel bir alanda olduğudur. Çünkü bu alan kuşku dan uzak, nakıs olmayan, en makul seviyede insanın algılamasına sunulmaktadır. Nitekim insan da müstefad akıl merhalesi hakkında yalnızca iyi ve güzel söylemlerde bulunarak müstefad aklın mükemmelliğini sorgulamak da ve tasavvur etmektedir. İbn Bâcce müstefad akıl seviyesine ait bu düşüncelerini Yeni eflatuncu filozofların teorileri ile temellendirmiştir. Tabi ki Yeni eflatundaki düşünceler ile kast edilen şey müstefad akıl değil soyut ve akıl kavramlarıdır. İbn Bâcce ise bu düşüncelerden bazısını müstefad akıl seviyesine entegre etmiştir. Bu sebeple akılların birliğı teorisini ve aklın kendisine rucu etmesi meselesini sadece müstefad akılda olduğunu belirtir.

¹³⁰ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, Ed. Muhittin Macit, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 101.

¹³¹ İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, 72.

¹³² Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 172-173.

¹³³ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 174-175.

Ayrıca müstefad aklın özelliklerini akılların aynileşerek birlik kazanması (el-akl vahid), aklın ruhani bir cevher olması, değişken olmayan bir yapıda, kendine rucu edebilen, ilahi yönü bulunan, ebedi bir yer olarak belirtmiştir.¹³⁴ Burada dikkat çeken temel özellik müstefad akıl seviyesinin cisimden tamamen soyutlanmış olmasıdır. Çünkü aklın diğer özelliklere sahip olmasının önemli şartlarından biri maddeye dair hiçbir unsurun bulunmamasıdır. Bu cismani yalınlık insanın ebedi saadet ilkesinin de yapı taşıdır.

Öyleyse buradan çıkarılan sonuç şu şekilde olur. İnsanı mutluluğa taşıyan her aşamada kişi maddeden yalınlaşmalıdır. En yüksek seviye olan müstefad akıl seviyesine cisimden tamamen arınarak ulaşmalıdır. İnsan buradaki akli soyutlama ile eşyanın hakikatini görmüş olur, ruhani akledilirleri algılar, akıl ve ma'kul arasında herhangi bir vasıta ortadan kalkar ve akıllar birleşir. Akıl ma'kulünün aynısı olur. Bu birlik ile birlikte olan bilgiler yine kendine rucu eder. Bilgi de, bilen de, özne de nesne de, bir olan o aklın kendisi olur. Artık ma'kulün hayranlıkla teması özdeşleştiği akladır. Bu sayede insan ebedi saadeti kazanır. Mutlu olur.

2.3.İbn Bâcce'de Mütevahhid Kavramı

2.3.1.İbn Bâcce'de İnsanın Davranışları ve Ahlakiliği

Konumuz gereği İbn Bâcce'de insanın kemâl sürecini ilk maddeler âlemindeki işlevselliği bakımından ele aldık. Çünkü insana yetkinlik kazandıran seçimleri ve davranışlarıdır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi insan aklının ilk görevi düşünme (teorik), ikinci görevi ise uygulamadır (pratik). Bu sebeple insan en yüce yetkinliği düşüncelerini eyleme dönüştürmekle sağlayabilir.

İbn Bâcce insanın eylemlerinin üç aşama ile gerçekleştiğini söylemiştir. Buna göre insan doğmadan önce anne karnında ve doğduktan sonra ilk aylarındaki durumu bitkiler ile benzerdir. Bu benzerlik bebeğin doğumundan sonra ilk aylarındaki iştah duygusu, sadece yerinde hareket edebilmesi ve konuşmaması gibi hallere sahip olması ile açıklanabilir. Zamanla bebeğin büyüme aşamasında ona bazı yetiler eklenir. Beslenme, hareket etme, üreme ve duyarlar gibi. Bu yetiler insanın hayvan ile benzerliğinin olduğunun bir göstergesidir. Temelde bu yetilerin kişide ortaya çıkması mütehayyile suretin ilk hareket ettirici kuvvet olması ile mümkündür. İnsan olma özelliğinin hareket etme fonksiyonu ise üç aşamada gerçekleşir. Bunlar; beslenme, büyüme ve düşünme kuvveti şeklindedir.¹³⁵ Burada beslenme ve büyüme kuvveti insan iradesi

¹³⁴ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 178-179.

¹³⁵ Hadis Bilgin, *İbn Bâcce'nin "Risale Fi İttisâli'l-Akli Bi'l-İnsân" Adlı eserinin Tahkik, Tahlil Ve Tercümesi* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 65.

dışında zorunlu olarak bulunur. Düşünme ise akli bir unsur olması sebebiyle işlevi irade ile sağlanabilen bir güçtür. Bu sebeple İbn Bâcce insanda meydana gelen davranışların varlığını aklın fiil alanına dayandırmıştır. Bu konuyu İbn Bâcce, *Risale Fi İttisâli'l-Akli Bi'l-İnsân* eserinde “*insanî ilk hareket ettirici bilfiil olan akıldır, bu da bilfiil akledilirdir*”¹³⁶ şeklinde ifade etmiştir. Yani ilk hareket ettirici kuvvetin akıl olduğunu en açık şekilde bahsetmiştir.

Biz burada insani davranışın iki yönünün olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki beden ile yapılabilmesi mümkün olan unsurlardır. Diğeri de ruhani bağlamda ele aldığımız aklın fiil yönüdür. Aklın fiil yönünün insani davranış haline dönüşebilmesi de irade ettiği eylemler ile alakalıdır. İrade insanın hayatında kullandığı en temel güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yeti insanın hayatında iyi kötü, güzel çirkin arasında tercih yapabilmesini sağlayan ahlaki bir karar verebilme mekanizmasıdır. Ayrıca irade insanın hürriyetinin de bir nevi teminatı şeklindedir. Çünkü iradeden yoksunluk tutsaklığı getirir ki böyle bir durumda insani hiçbir eylemden söz etmek mümkün değildir.

Geçmişten geleceğe insanı bütünüyle kuşatan irade kavramının felsefi temellerinin ilk izleri Antik dönemde karşımıza çıkmaktadır. Antik dönemde Aristoteles, Platon ve Stoacı filozoflar farklı açıdan değerlendirmelerde bulunmuştur. Aristoteles’e göre insanda bulunan iradi eylem duygularla, arzu ve akıl ile kullanılabilir. Bu sebeple insan irade göstereceği fiili duygu ve arzularını akıl ile dengeleyerek kullanmış olur. Yani aklın karar vermede tek başına yeterli olmadığını duygularla birlikte hareket etmesinin daha münasip olduğunu söylemiştir. Stoacılar ise duygu ve arzuları tümüyle yok sayarak insanın karar vermesinin sadece akıl ile yeterli olabileceği kanaatindedir.¹³⁷

İbn Bâcce’de iradi eylem konusunda Antik dönem gibi düşünmektedir. İnsanın irade gösterebilmesinin de aklın etkisinin büyük olduğunu söylemiştir. Yani irade, akıl ve onun ekseninde bulunan yardımcı güçlerden biridir. Ona göre bir eylemin, insani olarak vasıflandırılabilmesi için tercihlerinin ardında aklın varlığından söz edilmesi gerekir. Burada ki ayrımın temel sebebi hayvani eylem ile insani eylem arasındaki farkı ortaya koymaktır. Çünkü âlemde bulunan tüm canlı (nebat) ve cansız varlıkların, nâtiklerin (insan) ve gayri nâtiklerin (hayvan) temel yapılarında ortaklıkları mevcuttur. Bu yüzden akıl, insan ve diğer varlıklar arasındaki ayrımın ana unsurudur.

¹³⁶ Hadis Bilgin, *İbn Bâcce’nin “Risale Fi İttisâli'l-Akli Bi'l-İnsân” Adlı eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*, 66.

¹³⁷ Kasım Müminoğlu, “Süreç Felsefesinde ‘İrade’ Kavramının Temellendirilişi”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2018), 434.

İbn Bâcce, irade konusunda Tedbîru'l-Mütevahhid adlı eserinde şu şekilde bahsetmiştir: *“İnsanın doğasında bulunan ve eylemlerinde ona özel kılınan her şey özgür iradesiyledir. İnsanın özgür iradesiyle yaptığı eylemlerin tamamı, cisimler türünden başka bir şeyde bulunmaz. Kendisine has insani eylemler özgür iradesi ile olanlardır. İnsanın iradesiyle yaptığı her şey insani bir eylemdir ve her bir insani eylem de irade yapılan eylemdir. Bununla da düşünceden ortaya çıkan iradenin seçimini kast ediyorum.”*¹³⁸ İbn Bâcce bu sözünüle insani bir eylemin varlığını iradenin varlığına bağlı olarak açıklamıştır. Bu bağlamda insani eylemin oluşması yalnızca kendi seçimlerini yapabilme gücü olan irade ile mümkün olmaktadır. Ancak burada şöyle bir soru akla gelebilir. İnsan tüm fiillerinde irade yetisini kullanarak mı hareket eder? İbn Bâcce burada bir istisna yapmıştır. İnsanın korku anında ortaya çıkardığı davranışlarını insani eylemin bir parçası olarak ele almamıştır. Korku, öfke ve arzu gibi benzer duygular ile ortaya çıkan eylemler, behimi nefsin (hayvan) vasıtasıyla meydana gelen davranışlardır. Bu davranışlar nitelik bakımından insana aittir. Fakat behimi nefis ile kazanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü böyle bir durumla karşı karşıya kalan insan mücerret bir nefis ile baş başa kalır. Nefsani düşüncenin ağırlığını en hassas şekilde hisseder ve bu durum davranışlarına da sirayet etmiş olur.

Ayrıca behimi nefis, insanların ve hayvanların temelde ortak olarak kullandığı nefis çeşididir. Hayvanlar öncelikli olarak behimi nefsi içgüdü olarak kullanırlar ve o şekilde hareket ederler. İnsan ise yaşamının tüm alanında bazı eylemlerini amaca uygun, bazı davranışlarını da amaçtan yoksun şekilde gerçekleştirir. Buradan hareketle insanın amaca yönelik gerçekleştirdiği her eylem insani davranış olarak karşımıza çıkmış olur. Amacı olmayan salt duygularla hareket edilmiş davranış ise behimi eylemdir. İbn Bâcce bunun örneğini lezzetli kiraz gören birinin iştahından dolayı tüm kirazları yemesi ile açıklamıştır. Böyle biri makul bir davranış sergilemediği için bir müddet sonra sıhhat olarak rahatsızlık duyacaktır. Bu behimi nefis ile hareket edilmiş fakat ârızı olarak insana ait olan bir örnektir. İnsani davranış sergileyen kişi ise behimi nefsin tam aksi davranış da bulunur ve kirazları makul ve sıhhatine uygun şekilde tüketir, fayda kazanır. Buradan da anlaşılacağı üzere insanda bulunan düşünceler insani eyleme uygun olduğu takdirde faydalıdır.

Behimi nefsin güdülere insanda kuvve halinde mevcuttur. İnsan bu güdülere kullandığı zaman behimi bir eylem gerçekleştirmiş olur. Esasında behimi eylem ile insani eylem arasında müdhal bir ilişki mevcuttur. Bu ilişkinin kuvveden eyleme dönüşmesi kişinin düşünceleri

¹³⁸ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 34.

doğrultusunda gerçekleşir. Aşırılık ve orta yolda olmak irade ile tercih edilir.¹³⁹ İnsan tercih ettiği davranışlarını doğru ve dürüstlük üzerine inşa ettiği takdirde ilahi vasıfla nitelendirilir. İnsanda bulunması gereken tüm ahlaki faziletler onda zorunlu olarak bulunur ve behimi nefse muhalif davranışlar sergiler. Bunun aksi olarak kişi tercihlerinde erdemli faziletlere itibar etmez behimi nefsin güdülerine kapılarak eylemde bulunursa o kişi de yırtıcı bir hayvan olarak nitelendirilir. Bu yırtıcı hayvan benzetmesiyle kast edilen insanın hayvandan da aşağı bir konuma düşmesiyle alakalıdır. Çünkü bazen hayvanlar bile belli bir amaç uğruna iyi bir davranış sergileyebilmektedir. Yalnızca behimi nefsin dürtüleri ile hareket edenler yırtıcı/yabani hayvanlardır. Böyle bir durum ile karşı karşıya gelen insan öfkesini, korkularını ve arzularını en sınır noktalarında yaşar. İnsanda bulunan natık nefis, behimi nefis karşısında etkisini kaybeder. Kötü eylemler behimi nefis sahibi insana güzel gözükmeye başlar. Bu da insanda kötülüklerin daha da artmasına sebep olur. İbn Bâcce konuya ilişkin benzetmeyi Hipokrat'ın "*hasta bir bedene verilen gıda, onun hastalığını ilerletir*"¹⁴⁰ sözü ile yapmıştır. Nitekim kötü bir davranışı iyi bir eylem olarak niteleyen insan, tefekkür ettiğinde kötülüğüne kötü fikirler ekleyerek katkıda bulunacaktır. Bu konuya ilişkin temel düşünce şudur ki bu saydığımız duyguların tümü insanı ilgilendiren ve insanı nitelendirdiğimiz sıfatlardır.

Bununla birlikte hayvanların da iradi eylemlerinin olduğunu görüyoruz. Ancak hayvandaki irade eylemi insandaki bilinç düzeyindeki gibi gerçekleşmemektedir. Hayvani eylem tabiatındaki dürtülerle hareket eden, tecrübeler ile deneyim kazanılan bir eylem türüdür. Bu yüzden hayvan davranışlarında fitratının gereği ne ise o şekilde hareket eder. İnsan ise seçimlerinde aklını ön planda tutar. Akıl iyi ve kötü olanı ayırt eder ve tercih etme hakkını da elinde bulundurur. Bu yönüyle insan tercihlerinde hür bir iradeye de sahiptir. Hayvanda bulunan irade ise hür bir irade değildir. Çünkü hayvanın yaptığı davranışlarda hayatta kalma iç güdüsü ön plandadır. Hayvan bu eylemlerini yaratılışın bir zorunluluğu olarak yapar. Bu yüzden hür ihtiyari bir iradeye de sahip olması beklenemez. İnsan ise tercihlerinin her birini irade ettiği şekilde gerçekleştirir.¹⁴¹ Bu seçimler insanın eylemlerini mümkün hale getiren birer unsurdur. İnsan bu maksatla eylemlerindeki ahlaki tutumdan sorumludur. Ahlaki sorumluluğu olan her birey insani eylemlerin çoğalmasını sağlar ve behimi nefsin dürtülerini dizginler. İnsan bunu temelde düşünme ve seçme (ihtiyar) yetileri ile yapabilmektedir. Bu insana has bir özelliktir. İnsan bu özelliği sayesinde iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışını birbirinden ayırt edebilir. Aynı şekilde insan meydana getirdiği eserleri de (sanat) bu şekilde oluşturur. Burada asıl

¹³⁹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 36.

¹⁴⁰ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 38-40.

¹⁴¹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 64.

vurgulanması gereken şey insanın doğru ve iyi olanı tercih etmesidir. Bunun bilgisi de maddeleri kavramayla ve soyut düşünce ile kazanılmaktadır.¹⁴²

İbn Bâcce, insandaki her davranışın ihtiyar ile gerçekleşmediğinden bahseder. Ona göre insanda ihtiyari eylemlerin yanında insanın hiç müdahalede bulunamadığı gayri ihtiyari eylemler de mevcuttur. Hatta kısmen seçimler yapabildiğimiz durumlarda olabilmektedir. Bunlardan ilki insanın tam ihtiyar ile irade gösterdiği eylemlerdir. Buna sanatlar ve ayakkabıcılık, dokumacılık gibi meslek grupları, örnek olarak verilebilir. Gayri ihtiyari durumlar ise insanın yaratılışında zorunlu olarak bulunan davranışlardır. İki aynı olmayan eylemden bileşik olarak bulunur ve bil fiil seçimle gerçekleşir. Buna da rahimde ceninden başka bir şeyin oluşmaması örnek olarak verilebilir. Kısmen ihtiyari davranışlar ise, gayri natık olan kuvvetlerdir. Kuvvet olarak nitelenmesinin sebebi davranışta hareket ettirici durumda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Burada insanın seçimde bulunmasını gerektirecek herhangi bir durum söz konusu değildir. Buna geminin kaptan tarafından yürütülmesi ve çiftçinin mahsulünün yetişmesi için onlarla ilgilenmesi misal olarak verilebilir.¹⁴³

Buna göre insanın her eylemini ihtiyari bir şekilde gerçekleştiremediğini görüyoruz. Ancak ahlaki sorumluluk açısından da ihtiyari eylemleri zorunlu olarak kullanması gerektiği de açık bir şekilde görülmektedir. Bu yüzden İbn Bâcce, insanın eylemlerindeki temel gayesinin mutlak iyi olduğunu, buna ulaşmanın da akıl ile mümkün olduğunu söylemiştir. Çünkü mutlak iyiye ulaşmak insan için daha erdemli daha faziletli, her insanın arzuladığı bir durumdur.¹⁴⁴ İnsan bu temeldeki amacına ulaşmak için yaşantısındaki her eylemi bir gaye ile belirlemektedir. İrade gösterdiği her eylemde iyi ve güzel olanı tercih etmelidir. Elbette insan yaşantısında amaçlanan eylemlerde akıl gücüne nispet edilerek yapılmaktadır. Bu sebeple İbn Bâcce, insanın mutlak iyi yolculuğunu ilk olarak insani eylemlerin amaçlarındaki gayeleri belirleyerek başlamıştır.

İlahi bir yaratıma muhatap olan insan en mükemmel ve en özel şekilde yaratılan varlıktır. Bu yaratım ile birlikte insana ayrı ayrı ruhlar ve bedenler tesis edilmiş ve mükemmel olan bu yaratım her bir insanda tecelli etmiştir. Bu yüzden her insanın akli melekeleri, ruhani ve cismani yapıları, yetenekleri, alışkanlıkları ve yapıp ettiği her şeyde farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar insanların kendine mahsus yaratımından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte insanların eylemlerinde de farklılıklar mevcuttur. Bu farklılık kişinin içinde bulunduğu

¹⁴² Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin "Fil'i-Müteharrik" İsimli Risalesi", 22-23.

¹⁴³ İbn Bâcce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 64.

¹⁴⁴ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin "Fil'i-Müteharrik" İsimli Risalesi", 23.

şartlara ve insanların düzeylerindeki farklılıklara göre gerçekleşmektedir. Nitekim davranışlar insana ait kişisel aktivasyonlardır.¹⁴⁵ Buradan hareketle İbn Bâcce insanın amaçladığı eylemleri üç sınıfta inceler ve bunlar şu şekildedir:

1) Cismani suret ile gayeye ulaşmayı amaçlayan eylemler: İnsanın maddi dünyada onun zorunlu ihtiyaçlarının karşılandığı her davranış bu gruba aittir. Bunlar; yeme, içme, örtünme, ikamet etmek, koku, titiz davranmak gibi zorunlu ihtiyaçlardır. Bu sebeple her insan için ortak eylemlerdir. Buna ek olarak satranç oynama, sarhoşluk gibi zevk için yapılan cismani eylemlerde mevcuttur. Ancak insanlar arasında bu bölüm sayıca azdır. Azınlıktaki bu grup dünyaya meyli olan, erdemsiz ve yerilmeye daha uygun olan yerde bulunur. Bu gruptaki insanlar ruhani suretleri amaçlayan eylemlerin farkında olmayanlar ve ruhani suretleri amaçlayan gayelerin varlığından bahsedildiğinde onu arzu etmeyenler ve yüz çevirenlerdir. İbn Bâcce, bu konuya ilişkin düşüncelerini şairane üslup ile örneklendirir. Bu insanların yaşlarının ilerlemesi halinde dahi bu zevke düşkünlüklerinden vazgeçemediklerinden bahsederek istihza etmiştir. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'de konuya ilişkin ayetleri de ele alarak bu husustaki görüşünü sağlamlaştırır.¹⁴⁶

Bununla birlikte İbn Bâcce bu gruptaki insanlardan Risâletü'l-vedâ isimli eserinde, davranışlarını arzuları doğrultusunda ve bilinçsiz şekilde yapan kimseler olarak bahsetmiştir. Hırsızları, bir kimsenin malını zorla alıkoyan kimseleri, hükümdar aleyhine yapılan saldırıları da bu kısımda yer aldığını söylemiştir. Ayrıca İbn Bâcce, bu gruptaki insanların durumunu, sağlığını istekleri ve hazları doğrultusunda bozan kimselere benzetmiştir. Bir çok kimsenin de sağlığının gitmesini hazlara keyfi şekilde kapılmalarından kaynaklandığı söylemiştir. Hatta İbn Bâcce buna örnek olarak, Emevi soyundan gelen bir şahsiyetin sözlerini şu şekilde ifade ederek misalde bulunur: “*Bugün acı çekerim, yarın yine yaparım.*”¹⁴⁷ Görüldüğü üzere sarf edilen bu sözler gaflete dalan bir kimsenin sözü gibidir. Bu şekilde düşünen kimseler hatalarından ibret almayan, doğruyu idrak edemeyen yerilmeye layık kimselerdir.

2) Ruhani suretler aracılığıyla gayeye ulaşmayı amaçlayan eylemler: Ruhani suretler ile amaçlanan hedefe ulaşmayı sağlayan bu bölüm birkaç gruba ayrılır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir. 1) Orta duyumda meydana gelen ruhani suretlerdir. Bu kısımda bulunanlar

¹⁴⁵ “Stanford Encyclopedia Of Philosophy”, *Ibn Bâjja [Avempace]*, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman (Stanford: Stanford Üniversitesi, 2007), 43.

¹⁴⁶ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 68-70.

¹⁴⁷ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 427.

birinci gruptaki insanlarla birbirine benzemektedir. Bu tür eylemler ya kazanılmış/müktesep fiillerdir ya da doğal/tabii eylemlerdir. Kazanılmış olan eylemler fiilin zamanını, meskenini ve aletlerini ele almaktadır. Buna örnek elbise verilebilir. Elbisenin örtüsü cismani yanısıra elbisenin rengi ruhani surettir. Bu gruptakiler kimisine göre yüce kabul edilir, kimsine göre de aşağı kabul edilir. Fakat yapılarında ruhani suret bulunduğu için düşünceleri şerefli sayılır. Şerefli sayılması da ruhani suretin ağır bastığı kişilerde olmaktadır. Bu sebeple bu grupta bulunanlar, insanlar tarafından tenkit edilir ve bu grupta olmaktan kaçınırlar.¹⁴⁸ 2) Tahayyülde bulunan ruhani suretlerdir. Bu grubunda nevileri mevcuttur. Bunlardan biri eylemler ile türün kast edilmesidir. Savaş dışında kılıcın kını veya nefste bulunan şekiller, halktan birinin devlet büyüğünün huzuruna çıkması ve yöneticilerin kişiye davranışları, kralların görkemli silah kuşanma törenleri gibi eylemler buna örnek verilebilir.¹⁴⁹ 3) Bizatihi kendisiyle hazza ulaşılan eylemlerdir. İyilik, sevgi, tebessüm veya şakalaşmak bu gruba örnek verilebilir. Aynı şekilde insanın beğendiği giyim kuşam, yerleşim alanları, güzel lafız, haberler, meseller, şiirler de bu kategoride ele alınmaktadır.¹⁵⁰ 4) Yalnızca yetkinliğin konu edilmesidir. Bununla kast edilen fikri erdemler, ilimler ve Aristoteles'in bahsettiği akıl ve buna benzer olan istişarenin doğruluğu, hüküm çıkarabilme istinbâttır. Ayrıca bunlarla ortaya çıkan faziletler ise yiğitlik, cömertlik, ülfet, muhabbet, güzel davranış, rıfk/naziklik, sevgi ve emanet gibi efdal fiillerdir. Zannî olan erdemler ise basitlik, gayret etmede aşırılık ve övünmedir.¹⁵¹

- 3) Akıl ile gayeye ulaşmayı amaçlayan eylemler: İnsana izafe edilen son eylem türüdür. Fikri yetkinleşme ile açıklanırlar ve insana özel hallerdir. Bunlar, ordu komutanlığı, tıp ilmi, ev idaresi, hitabet ve daha birçok meslek türü bu gruba örnek olarak verilebilir.¹⁵²

Yukarıda bahsedildiği üzere insan, irade gösterdiği her davranışında iyi ve güzel olanı tercih etmelidir. İnsanın iyi olanı fark edip ve kötü olanı ayırt edebilmesi için de aklın temyiz gücünün insanda var olması gerekir. Temyiz gücü bulunan her insan da ahlaki sorumlulukları yapmakla yükümlü hale gelir. Buradan hareketle İbn Bâcce, eylemleri iyi ve kötü olması hasebiyle ikiye ayırır. İyi eylemlere faziletler, kötü eylemlere de reziletler şeklinde isimlendirir. İbn Bâcce'ye göre faziletler, bireyin etkisi altında kaldığı takdirde erdemli davranışların

¹⁴⁸ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 70-72.

¹⁴⁹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 72-74.

¹⁵⁰ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 74.

¹⁵¹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 74.

¹⁵² İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 98.

meydana geldiği temel bir kavramdır. İbn Bâcce bu konudaki düşüncelerini Aristoteles'in fazilet düşüncesinden etkilenecek açıklamıştır.

Buna göre Aristoteles faziletleri, akli ve ahlaki olmak üzere iki şekilde değerlendirmiştir. Akli faziletler eğitim-öğrenim ile elde edilen ve zamanla deneyim kazanarak gelişimi sağlanan davranışlardır. Akli faziletlere hikmet sahibi ve basiretli kişiler örnek olarak verilebilir. Ahlaki faziletler ise insanın pratik yönünün bir tecellisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel alışkanlıklarımız bu sınıfta değerlendirilmektedir. Burada bir eylemin davranışa dönüşmesi onu sürekli yapması ve alışkanlık (meleke) haline getirmesiyle kazanılmaktadır. Bu yüzden faziletli davranışların varlığı da insanın faziletli alışkanlıklarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü ahlak ilmi teorik ilmin değil davranışın bir konusu olarak ele alınmaktadır. Bu ifadenin temel maksadı, teorik bilgide kalan eyleme dökülmeyen her düşüncenin ahlaki boyutta değerlendirilememesiyle alakalıdır. Bu sebeple insanın faziletleri kazanması, iyi olan ve ona haz veren eylemlerde bulunmasıyla mümkün hale gelmektedir.

Bununla birlikte Aristoteles bir eylemin tam olarak fazilet yetkinliğinde olmasını üç şart ile açıklamıştır. Bunlardan ilki failin fiili niçin gerçekleştiğini bilmesidir. İkincisi irade gösterilen davranışın sonucunun bilinerek yapılmasıdır. Üçüncüsü yaptığı eylemde olumsuzluğa yer verilmesinin mümkün olmayacağını kararlılığı ile fiili gerçekleştirmektir. Bu üç madde insanın akli yeterliliğini ve bilinç düzeyini ortaya çıkarmaktadır. Son iki madde ise ahlaki olgunluk açısından daha önemlidir.¹⁵³

İbn Bâcce'de faziletler hususunda Aristoteles'in bu görüşlerine benzer düşüncededir. Ancak iki filozofun bu konuda fikri ayrılıkları da vardır. Buradan hareketle İbn Bâcce, faziletleri üç kısımda incelemiştir ve bu faziletleri cismani suretlere, ruhani suretlere ve akla hamletmiştir. Cismani faziletleri kast etmekle beraber genel manada faziletleri iki başlığa ayırır. Bunlardan ilki akli faziletlerdir. Akli faziletler, insanın akli güçlerini en makul seviyede kullanması ile alakalı kısımdır. Bu kısım da hayvani hiçbir fonksiyon bulunmamaktadır. Salt ruhani suretlerin bulunduğu özel bir kısımdır. İnsan burada akli mertebe olarak her şeye hikmet ile nazar eder. Hikmet bu kısmın en yüce makamıdır. Doğru gözlem yapma, şurada feraset, sanıya dair doğru kanılar, güzel hitap, tıp, ev idaresi ve ordu komutanlığı gibi bir çok meslek grubunun dahil olduğu alandır.¹⁵⁴

¹⁵³ Mahmut Kaya, "Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması", ts, 215-216.

¹⁵⁴ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 98.

Bir de hayvani fonksiyonların yer aldığı ahlaki faziletler kısmı vardır. Bu kısım hayvani eylemlerin akıl ile hareket etmesiyle oluşan faziletlerdir. Bunlar genel manada insanın eylemlerini kapsadığı için insani, şekli ve ahlaki erdem olarak isimlendirilirler. Ahlaki faziletler hayvani nefsin kendisinde potansiyel olarak bulunduğu ancak akli merkeze alarak hareket edilen erdemlerdir.¹⁵⁵ Tedbiru'l- Mütevahhid' e bu husus şu şekilde açıklanır: “*Şekli faziletler, behimi nefse ait bir konudur. Bu nedenle ilahi insan, zorunlu olarak şekli faziletlerle erdemliydi. Eğer bu faziletle erdemli olmaz ve behimi nefis akilla çatışırsa, bu durumda ortaya çıkan eylem ya eksik olur, ya yarım olur yahut da asla gerçekleşmez. Kişi bu eylemi yapmaya çalıştığında eylem sevimsiz olur ve onu yapmak güç gelir.*”¹⁵⁶ Ahlaki erdemler hayvani nefis ile ilintili bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak insan ile hayvan arasında ki davranış tarzını belirleyen şey, aklın ahlaki faziletler ile makul seviyede uyumlu hareket etmesidir. Bu uyumlu hareket sonucunda insan kendisine iyi gelecek davranışları yapar ve bununla hazza ulaşır. Tabii ki bu haz duygusu veya ahlaki faziletler insan için nihai bir gaye değildir. Sadece ilahi mutluluk arasında bir vasıta/araç olarak görev üstlenir. Hatta İbn Bâcce en yüce gayeye erişmek de şekli faziletleri birer hizmetçi olarak nitelemiştir.¹⁵⁷

2.3.2. Tedbir Kavramı ve Anlamı

Siyaset ve ahlak felsefesinin temel konusu olan tedbir kavramı, Antik dönem düşünürleri ve meşşai filozoflar tarafından etraflı bir şekilde incelenmiş önemli bir konudur. Tedbir kelimesi Arapça d-b-r kökünden, tef'îl babından masdar olarak gelmektedir. Bu bâb edilgen fiili etken hale dönüşmesini sağlayan özelliğe sahiptir. Tedbir kelimesinin sözlükteki manası ise “*âkıbet endişelikle encâm-ı kâra sarf-ı basar eylemek*”¹⁵⁸ anlamına gelmektedir. Bu anlama göre tedbir kelimesi insanın geleceğe duyduğu endişe neticesinde güzel bir bakış ve sonunu hesap ederek çaba göstermesi olarak yorumlanabilir.

Ayrıca tedbir kavramı, Kur'an-ı Kerîm'de “yüdebbiru'l emr” şeklinde yani Allah'ın kâinattaki tüm varlıkları idare etmesi anlamında kullanılmıştır. Peygamber efendimiz de tedbir kelimesini bir şeyi yönetmek, idare etmek maksadıyla sözlerinde kullanmıştır.¹⁵⁹

¹⁵⁵ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 96.

¹⁵⁶ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 38.

¹⁵⁷ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

¹⁵⁸ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, 1932.

¹⁵⁹ Mustafa Çağrı, “Tedbîrü'l-Medîne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Ekim 2023).

Bununla birlikte Antik Yunan Döneminde bu kavram oikonomia şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Antik Çağda oikonomia ile kast edilen iktisadi konular ve ev idaresidir.¹⁶⁰ Antik Çağda ki insanlar oikonomia diye isimlendirdikleri bu sistem ile maddi kazançlarını yönetmiştir. Ev idaresindeki gelir gider dengesini de daha sistemli takip edebilmişlerdir. Yani Yunan felsefesine ait bir nosyon olan oikonomia, günümüz ekonomi sisteminin temellerinin dayandırıldığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles bu sistemin gerekliliğinin önemine vurgu yaparak, ev ekonomisinin en iyi şekilde yapılması gerektiğini ve insanların yaşamları paylaştıkları bireyler ile birlikte bu sorumluluğu üstlenmeleri gerektiğini söylemiştir. Yani günlük yaşamın parçası olan oikonomia, aile üyeleri tarafından birlikte ve eşit şekilde karşılanmalı ve aile reisi tarafından bu durum yönetilmelidir. Etkilerini günümüze kadar hissettiğimiz bu kavram, tarih boyuca bir çok medeniyet tarafından kullanılmıştır. Roma’da da oikonomia kavramının izlerini ev ekonomisi ve tarım arazilerini verimli hale getirmenin yöntemleri hususunda görmemiz mümkündür.¹⁶¹

Bununla birlikte tedbir kavramı İslam düşüncesinde geniş kapsamlı yer tutmaktadır. Tedbir kavramının İslam literatüründe ele alınması Tedb’irü’l-Menzil (ev idaresi), Tedbîrü’l-Med’îne ve Tedbîrü’l-Mitevahhid gibi kavramlarla olmaktadır. Bu kavram hakkında birçok İslam düşünürü müstakil eserler yazarak konunun dinimiz açısından da ne kadar mühim olduğunu bizlere göstermektedir. Çünkü İslam düşüncesinde bu kavramlar, insanın toplumsal bir varlık olması hasebiyle sistemli, uyumlu ve ideal bir şekilde nasıl yaşar sorusu üzerine idealize edilmiş düşüncelerdir. Bununla birlikte İslam felsefesinde bu kavram siyaset ilminin konusu içerisinde bulunur.

Buna göre siyaset ilmi insanı, şehirleşmenin olduğu bir konumda ele almaktadır. Şehrin yönetimi, devletin yönetim şekli ve yönetici, toplumsal kuralların varlığı gibi konulardan oluşan bir ilimdir. Yani felsefi bakımından siyaset kavramı, bizi ‘devlet’ kavramı ile ilgilendirir.¹⁶² İslam felsefesinde devlet olgusu ve yönetimi, düşünürler tarafından ehemmiyetle üzerinde durulan bir konudur.

Bu konuyu en kapsamlı şekilde işleyen ve bu konu hakkında temel düşüncelerin oluşmasını sağlayan ilk filozof Farabi’dir. Farabi bu konuyu siyaset ve ahlak felsefesinin bir

¹⁶⁰ Ali Köse, *Ahlâk’ı Alâî’nin İkinci Kitabı İlmü Tedbîrü’l-Menzil’de Eğitim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988), 30.

¹⁶¹ Muhammet Yurtseven, “Katılım Finansın Ahlâki Temelleri: Kınaltzâde ve İlm-i Tedbîrî’l- Menzil Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 665.

¹⁶² Ceyda Altıntop, “Ebü Nasr El- Farabi’nin İdeal Devlet Anlayışı”, *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2016),49.

konusu olarak ele almıştır. Ona göre siyaset ilmi, irade gösterilen eylemler, kişiye bağlı olarak ortaya çıkan huy, karakter ve her bir insana ait olan tüm özelliklerdir. Hayat boyu yapmayı amaçladıkları gayeleri, bu gayelerin eyleme dönüşme sürecinde fiillerin ayrımlarını konu edinen ilim dalıdır.¹⁶³ Ayrıca Farabi siyaset ilminin gerekliliğini şu sözlerle ifade eder: “*Siyaset, yani Fazıl Şehir’de uygulanan en yüksek sanat, saadetin elde edilme yollarını öğretir. Diğer bir deyişle o, saadetin siyasî teşkilâtlanma yoluyla nasıl temin edileceği konusunda bilgi verir. Ancak bu sanat sayesinde gerçek saadetle saadet sanılan şey, iyi ile kötü, güzel ile çirkin, faziletle faziletsizlik birbirinden ayırt edilebilir.*”¹⁶⁴ Görüldüğü üzere siyaset ilmi, nihai gaye olan mutluluğa erişmede önemli bir vasıta. Bu hususta siyaset ile amaçlanan, toplumdaki cehalet öğretilerini en iyi tedbir (yönetim) ile kontrol altına almak ve toplumun düzenini yine tedbir ile sağlamaktır.

Bu konuyu Farabi’den sonra işleyen filozoflar, İbn Sina, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi meşşai gelenekten gelen filozoflardır. Bu filozoflara göre de tedbir (yönetim) kavramı, devletin oluşmasını sağlayan unsurlardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İdeal bir yönetimin gerçekleşmesini amaç edinen bu filozoflar, bireyin bilinç düzeyinin ve farkındalığının yüksek olmasının gerektiğini söylemektedir. Çünkü kişi içinde bulunduğu sorunların farkına erken vardığı takdirde toplumda idealize edilmiş yönetim şekli çabuk olmaktadır. Böyle bir devletin varlığı filozoflar açısından dengeli ve ideal bir yönetimin, ideal toplumun ve ideal insanın varlığı demektir.¹⁶⁵ Filozoflar açısından konuya dair genel kanı budur. Ancak her filozofun konuya dair bakış açısı aynı değildir. Buna en bariz örnek İbn Sina’dır.

İbn Sina’nın siyaset ilmi hakkındaki düşünceleri nübüvvet konusundaki fikirlerinin devamı niteliğindedir. Ona göre yönetimin gerekliliği elzemdir. Bunun sebebi insanın varlık bakımından sosyal bir yapıya sahip olmasıdır. İnsan için bu içtimai düzen, hayatını sürdürebilmesinin en önemli şartlarından. Gerekli olan bu toplumsal ilişki, insanlar arasındaki münasebetten kaynaklanan sorunlar için belirli hukuki hakların ortaya çıkmasının önünü açmaktadır. Bu da yönetimin varlığı ile alakalı bir durumdur. Yani bir toplumun yönetiminin sağlanması o toplumda adaletin, hukukun, hakimlerin, kanunların ve kanun koyucu kimselerin (yönetici) var olması demektir.

¹⁶³ Farabî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 49.

¹⁶⁴ Ebû Nasr El-Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 16-17.

¹⁶⁵ Özkan Kerimoğlu, *Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 23.

Bu kanunları koyan kimsenin insanlara karşı hitap yönünün iyi olması ve ikna kabiliyetinin var olması gerekir. Yöneticinin menfi bir durumu söz konusu olduğu düşünülürse insanlar hukuka aykırı davranışta bulunabilir ve toplumsal kurallarda fikir ayrılıkları baş gösterebilir. Böyle bir toplumda doğru olmayan yanlışlar doğru olarak kabul görebilir. Bu yüzden İbn Sina toplumun insanlar tarafından genel kabul görmüş hukuki, ilahi ve ruhani yönü bulunan kanunlarla yönetilmesi gerektiğini söylemiştir. Elbette bu ilahi yönetim ile kast edilen, Allah'ın vahyettiği uyulması gereken ve sakınılması gereken kurallar ve kanunlardır. Böyle bir kanunun insanlara ulaşmasını sağlayan kimseler de Allah'ın gönderdiği Peygamberlerdir.¹⁶⁶ Bu nedenle İbn Sina, ilahi hukukun nebevi kanun koyucular aracılığı ile sağlandığını ve böyle bir yönetim şeklinin siyaset ilmi için mühim olduğunu söylemiştir.

Öyleyse İbn Sina'ya göre yönetimin iki kanadı bulunmaktadır. Bunlardan ilki maddi ve beşeri kanunlar, ikincisi ruhani ve manevi yönü bulunan ilahi kanunlardır. İbn Sina'nın yönetimi iki yönüyle ele almasının asıl sebebi ise insanların hem dünya hem de ahiret hayatında saadete kavuşmasını sağlamaktır.

Bu konu hakkında fikirleri olan bir diğer filozofumuz İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd, siyaset felsefesindeki görüşlerinde Farabi'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Ancak konuya ilişkin farklı fikirleri de mevcuttur. İbn Rüşd siyaset felsefesi hakkında müstakil bir eser yazmamıştır. Fikirlerini daha çok Platon ve Aristoteles'in eserlerine yaptığı şerh çalışmalarının içerisinde görmekteyiz.¹⁶⁷ İbn Rüşd'ün siyaset ilmine ilişkin düşüncelerinde gerek İslam filozoflarından gerekse Yunan filozoflarından izler barındırmakla, konuyu geniş perspektiften baktığı ve özgün fikirler çıkardığı ortadadır.

İbn Rüşd toplumu oluşturan bireylerden her birinin özel olduğunu, karakterlerinin farklı olduğunu söylemiştir. Bu nedenle bu farklılığın toplumda yol açacak fikir ayrılıkların, anlaşmazlıkların önlenilmesinin sağlanması ve toplumun düzenini adalet ile tesis edilmesinin gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu da iyi bir yönetim ve iyi bir yönetici ile mümkündür. Çünkü İbn Rüşd'e göre adaletli bir devlet yöneticisinin olmadığı ülkeler, okyanusun ortasında fırtınaya yakalanan kaptanı olmayan bir gemiye benzetilmiştir. Anlaşılacağı üzere devlet başkanının yönetici niteliklerinin nasıl olduğu önem arz etmektedir.

¹⁶⁶ Cevher Şulul, "İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi", 2016, 114.

¹⁶⁷ Mirpenç Aşkit, "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2018), 50.

İbn Rüşd yöneticinin, felsefi ilminin kavi olması ve devlet başkanının filozof olması gerektiğini söylemiştir. Çünkü siyaset ilmi felsefenin temel konularındandır. Bununla birlikte felsefe devlet başkanına iyi ve güzel olan hakkında malumat veren değerli bir ilimdir. Bu sebeple filozof olan devlet başkanında ameli ilimler ile birlikte teorik ilminde bulunması şarttır. Çünkü ameli ilimlere sahip olan bir devlet başkanı siyasetin eylem kısmında başarılı olacaktır. Buna devletler arası ilişkiler veya halka hitap etme konusunda başarılı bir devlet başkanı örnek verilebilir. Teorik ilme sahip olan devlet başkanı ise bilgelik yönü açısından üstündür. Buna da toplumdaki fiillerin fazilet veya rezilet bakımından ayrımlarının yapılması ve devlet başkanının hukuki konularda doğru kararlar alması örnek olarak verilebilir. Böyle bir yöneticinin fikri erdemleri de öğrenerek adil hakim, ideal bir yönetici ve en önemlisi iyi bir filozof olması kaçınılmazdır.

İbn Rüşd'ün, Farabi'nin düşüncesinden ayrıldığı nokta ise bireylere mecburi davranışların uygulanmaması gerektiği ile alakalıdır. Farabi'ye göre devlet başkanı, topluma kanunları ilk önce ifade yoluyla anlatır. Toplum bu şekilde ikna olmuyorsa zorlama bir metotla kabul ettirmeye çalışmalıdır. Ancak buradaki zoraki muamele halkın içindeki isyan eden tabakaya karşıdır. İbn Rüşd ise bu düşüncenin tam aksi bir yeredir. Devlet başkanı insanlara kanunları yalnızca nazari yolla ikna etmelidir. İbn Rüşd'e göre cebr bu aşamada doğru bir yöntem değildir.¹⁶⁸

Anlaşılaacağı üzere İbn Rüşd, Farabi ve kendinden önceki filozoflar ışığında konuya kendi fikirlerini de dahil ederek yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu cihetten İbn Rüşd nazarında konuya ilişkin tüm fikirler kıymetlidir.

İbn Bâcce ise bu konuyu etraflıca ele alan diğer filozoflardandır. İbn Bâcce, tedbir konusunu Farabi'den sonra ehemmiyetle işleyen ikinci filozoftur. Bu konuda müstakil eseri *Tedbîru'l-Mütevahhid*, Farabi'nin, *el-Medînetü'l-Fâzıla* kitabına benzer yapıdadır. İki filozofta konuya dair cevaplanamayan soruları ve problemleri bu eserlerinde çözümlenmek üzere ele almıştır. Bu sebeple eserlerde filozofların aynı konular hakkında ortak görüşleri ve farklı düşünceleri bulunmaktadır. İbn Bâcce'nin ve Farabi'nin eserlerinde bulunan düşüncelerindeki aynılık ve ayrılık konunun derinlemesine incelendiğinin ve okuyan kimsenin de bu konu hakkındaki tüm sorularına cevap bulabileceğinin bir göstergesidir.

¹⁶⁸ Cevher Şulul, "İbn Rüşd'e göre İdeal Devlet'in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2009), 112-113.

İbn Bâcce tedbir konusunu Tedbîru'l-Mütevahhid adlı eserinde ele alırken insanın ve toplumun ideal yönetimi ve erdemsiz bir toplumda ki ahlaklı bireyin yapması gereken davranışların ne olduğu sorusunu temele alarak şekillendirmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere tedbir, siyaset ve ahlak sentezli problemlerin ana unsurlarından birisidir. Bu yüzden İbn Bâcce tedbir kavramını eserinin ilk konusu olarak ele almıştır. İbn Bâcce öncelikle tedbir kavramının kelime manasını açıklayarak tedbirin tanımını yapmıştır. Arapça bir kelime olan tedbir birçok manaya gelmektedir. İbn Bâcce'ye göre en meşhur ve kabul gören tanım ise şudur: “*Tedbir, hedeflenen amaca yönelik fiillerin tertibine/düzenlenmesine*”¹⁶⁹ denir. Bu tanıma göre tedbirin birden fazla fiile sahip olması ve bir düzen gereğince meydana gelmesi gerekir. Tıpkı âlemin yaratımının bir düzen ve eylemler neticesinde olması gibi. Bu nedenle Allah, bu âlemin müdebbir/yöneticisi olarak ifade edilir. Buradan da anlaşılacağı üzere dil bilimciler bireyin amacına özgü olan ve yalnızca bir defa yapılan fiillerin tedbir sayılmadığını söylemektedir.

Tedbir maddi âlemde sadece insan için nitelendirilir. Hayvan ve insan haricindeki canlılarda bu kavramdan söz etmek mümkün değildir. Çünkü tedbir düşünceye dayalı bir eylemdir. Natık olan canlılarda yani sadece insanda bulunur. Bununla birlikte tedbir insanda hem bilfiil/etkin halde hem de bilkuvve/potansiyel halde bulunabilir. Ancak tedbir insan düşüncesinde bulunduğu için daha çok bilkuvve halde kullanılır.¹⁷⁰

Aynı zamanda İbn Bâcce tedbir kavramını iki sınıfta değerlendirmiştir. Bunlardan ilki genel olandır. Bununla kast edilen insani eylemlerdir. Özel mana da kullanılanla kast edilen ise şehirlerin yönetimleridir. İbn Bâcce özel anlamda kullandığı tedbir eylemlerini iki farklı şekilde nitelendirmiştir. Bunlardan biri ve en şerefli olarak nitelediği tedbîru'l-mudun/devlet yönetimidir. Diğeri ise tedbîru'l-menzil/ev yönetimidir.

Tedbîru'l-menzil toplumun en küçük birimi olan ailenin yönetim şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Tedbîru'l-menzil şehir yönetiminin bir parçasıdır. Sadece insana ait olan bu kavram, ideal insanı ve ideal toplumu oluşturma da kuvvetli bir unsur olması sebebiyle büyük önem arz etmektedir. İbn Bâcce toplumun bu aile birimini, iki açıdan değerlendirmiştir. Birincisi şehirdeki erdemli evlerdir. Bu evler kendi yönetiminde yetkinleşmeyi başarabilir. Tutarlı bir davranış sergiledikleri için güçlü bir yapıya sahiptir. Ne nakıs bir durum ne de aşırılık onlar için söz konusu değildir. Aile hususunda ki ikinci değerlendirme ise şehirdeki erdemsiz evlerdir. Erdemli evlerin dışında kalan bu yapı mevcudiyet bakımından nakıstır. Doğasına ait

¹⁶⁹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 18.

¹⁷⁰ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 18.

olmayan davranışlar söz konusudur. Bu yönüyle yapaydır. Bu yapay fiiller, kendisinin yok olmasına sebep olan unsurlardır. İbn Bâcce erdemsiz aile yapısına sahip olanları, hasta bir kimseye benzetmiştir. Bu yönüyle ailenin işlevlerini yerine getiremeyeceğini söylemiştir. Görüldüğü üzere aile yapısındaki bu yozlaşma insanları ve toplumun yapısına doğrudan etki etmektedir. Bu yüzden İbn Bâcce aile yapısındaki yönetimin ıslahının tedbîru'l-menzil ile sağlanacağını söylemektedir. Aile hususundaki idealize edilen bu mükemmelliğin temel amacı, insanın ve şehrin erdemli olması içindir.¹⁷¹

İbn Bâcce bir diğer tedbir çeşidi olan âlemin ilahi tedbirini, diğer tedbirlerin dışında tutarak benzersiz yönüne vurgu yaparak açıklamıştır. Ona göre tedbîrul'-ilahiye diğer tedbirlerden daha şerefli ve mutlak bir tedbirdir. Allah'ın âlemi bir nizam üzerine yaratması ile insanın eylemlerinde bir gaye ve düzen olması arasında benzerlik söz konusu olduğu için ikiside tedbir olarak isimlendirilmektedir.¹⁷²

Maddi âlemdeki en şerefli tedbir sayılan tedbîru'l-mudun/şehir yönetimini İbn Bâcce iki açıdan değerlendirmiştir. Bu değerlendirme doğru ve yanlış ya da fazilet ve cehalet olarak nitelendirdiği erdemli yönetim ve erdemsiz yönetimdir. İbn Bâcce erdemli şehrin yönetimini hukuki ve siyasi açıdan temellendirir. Hukuk ve siyaset ilmi erdemli şehirde mükemmel olarak işlemektedir. Bu nedenle burada ki insanlar hukuki, siyasi sebeplerden dolayı oluşan problemlerle karşılaşmazlar. Çünkü burada yapılan davranışların tümü zorunlu olarak doğrudur.

Ayrıca erdemli şehir, sağlık hususunda da insanların sıhhatlerinin gayet iyi olduğu ve herhangi bir tedaviye ya da hekime ihtiyaç duyulmayan bir yerdir. Bu şehirde bulunan insanların sağlıklarının iyi durumda olmasının sebebi öncelikle ruhlarındaki manevi hastalıklardan arındıkları içindir. İbn Bâcce'nin insan nefsi bahsine göre kişideki maddi hastalıkların asıl sebebi ruhun manevi hastalıklardan arınmaması ile alakalıdır. Hal böyleyken erdemli şehirdeki güzide insanlar ruhlarını yücelten, ahlakını paklayan kimselerdir. Bu nedenle onların sağlıkları da kavidir.

Bununla birlikte erdemli şehrin insanların bu ahlaki mertebeye ulaşmasının en önemli bir diğer sebebi de muhabbettir. İbn Bâcce'ye göre sevgi, erdemin insanda teşekkül etmesinin kuvvetli bir unsurudur. Muhabbet, bu şehirdeki her bir insanda hasıl olduğu takdirde insanlar arasındaki ilişki güçlenir ve empatik bir hale dönüşür. Bu erdemli bir toplumun ve erdemli bir

¹⁷¹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 22-24.

¹⁷² İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 18-20.

şehrin oluşmasının önünü açmaktadır.¹⁷³ Ancak muhabbetin kesintiye uğraması halinde insanlar arasında çatışmalar, geçimsizlikler meydana gelebilir. Bu çatışmalar neticesinde problemler kısa süre de adil hakimlerce çözümlenebilir.

İbn Bâcce insanlar arasındaki ilişkilerde meydana gelen noksanlıklardan bahsederken, esasında insanlar arasındaki yaratılıştan kaynaklanan farklılıkların olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Her bir insan özel ve biricik olarak yaratılmıştır. Bu sebeple insanlar fiziki, ruhani ve akli bağlamda birbirlerine benzememektedir. Konuyu bu yönüyle değerlendirecek olursak İbn Bâcce, erdemli şehirlerdeki insanların bir hususu anlama, kavrama ve ameli olarak icra etme kapasitelerinin farklı olduğunu söylemiştir. Bu nedenle erdemli şehirdeki erdemli insanlar arasında kapasite farklılıklarından dolayı bir hiyerarşi bulunmaktadır. Yani erdemli şehirdeki bazı insanlar daha az erdemliyken bazıları da tam bir erdeme sahip olabilir. Erdemli kişiler bu kapsamda seçkin kimseler olarak isimlendirilir.

İbn Bâcce erdemli şehirdeki eylemleri mutlak olarak erdemli olduğunu ifade etmişti. Bu söylemler neticesinde bu durum konuya ilişkin bir çelişkinin olduğunu düşündürebilir. Ancak İbn Bâcce insanın eylemlerinde erdem söz konusu olsa bile erdemsiz davranışlar meydana gelen durumun dejenere olmasından kaynaklı olduğunu söylemiştir. Hatta İbn Bâcce bu hususta, zehirli bir otun hastalıklara şifa maksadıyla kullanıldığında zararlı değil faydalı hale gelmesini örnek vermiştir. Yani erdemli devletteki erdemsiz davranışların olması mümkündür. Ancak o menfi davranışların belli bir gaye neticesinde meydana gelmesi de muhtemel bir durumdur.¹⁷⁴

Bununla birlikte akıl yetisi de erdemli şehrin önemli bir unsurudur. Şöyle söyleyebiliriz ki erdemli şehrin mevcudiyetini sağlayan muhabbet, hukuk, siyasi yönetim, ahlak gibi temel unsurlar, aklın teminatı ile var olan prensiplerdir. Erdemli şehirdeki insanların erdemlilik hali akli melekelerini en doğru şekilde kullanması ile ilişkilidir. Akıl, faal akıl ile birleştiği takdirde insanın erdemli eylemleri ortaya çıkmaktadır. Burada bulunan insanlar akli tercihleri neticesinde ruhani suretleri kendileri için doğal olarak arzu ederler. Bu nedenle heva ve heveslerine kapılan insanlar erdemli şehirde bulunmaz.¹⁷⁵ Erdemli şehre ait olan bu özellikler diğer şehir yönetimlerinde bulunmayan erdemli olan niteliklerdir.

Buradan hareketle İbn Bâcce erdemli şehrin dışındaki yönetim şekillerini bir bütün olarak ele almıştır. Burayı erdemli şehirde bulunmayan özelliklerin olduğu bir yer olarak ifade

¹⁷³ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 26.

¹⁷⁴ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 28.

¹⁷⁵ Bayram Tamtürk, *Meşşâi Gelnek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin "Kitabu'n-Nefs" Bağlamında İncelenmesi*, 114.

etmiştir. Bu şehirler erdemsiz şehrin unsurları olarak dört gruba ayrılır. Erdemsiz şehrin içindeki küçük şehir yapılarının isimleri şu şekildedir: “1) *Demokratik toplum (el-medîne el-cemâiyye)*, 2) *Zorba toplum (el-medîne et-teğallub)*, 3) *Şeref ve üstünlük toplumu (medîne el-kerrâme)*, 4) *İmamiyye toplumu*”¹⁷⁶ Her bir yönetim şeklinin kendi aralarında farklılıkları mevcuttur. Bu bakımdan kendi aralarında faziletlerine göre bir hiyerarşi vardır. Ancak bu faziletlere karşın hepsi aynı özellik olarak bozuk toplumların içerisinde yer almaktadır.

İbn Bâcce bu dört şehirden sadece *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserinde erdemli şehrin dışındaki şehirler olarak bahsetmiştir. Bu bahse göre dört şehrin nitelikleri ile kast edilen erdemsiz şehrin özellikleridir. Buna göre erdemsiz şehirler erdemli şehrin eylemlerine mutabık olmayan davranışların olduğu bir yerdir. Erdemsiz şehirdeki insanlar, yaratılış amacının farkında olmadan maddi alemde ruhani suretlerin yalnızca zevkleriyle alakadar olmaktadır. Bu yönüyle bu şehirler doğal olmayan bir yapaylığa sahiptir. Ayrıca bu insanlar ruhani değerlere önem vermemeleri ve manevi yönlerini ihmal etmeleriyle meşhurdur. Bu sebeple maddi alemdeki en yüce gaye olarak nitelendirdiğimiz mutluluğa ulaşmak gibi bir hedefleri yoktur. Erdemsiz şehrin insanlarındaki gayeler daha çok bu aleme ait, kısa süreli amaçlardır. Bu bakımdan bu şehirdeki insanların akli melekelerini de az kullandığını görüyoruz. Nitekim burada bulunan insanların tercihlerinde yanlış bir eylemi, yanlış olduğunun bilincinde olarak yapmaları ve yanlış davranışlara meyilli hareket etmeleri konuya emsal teşkil etmektedir. Yine burada ilmin makul yönüne rastlamak güçtür. Çünkü buradaki ilimler yanılmaya dayalı ve bilgiler arasındaki tutarsızlıklar sebebiyle çelişkilerle doludur.¹⁷⁷

Erdemsiz şehrin bir başka ve en önemli özelliği muhabbetin yoksunluğudur. Bu şehrin sakinleri kendi aralarında, her hangi bir bağ olmadan bireysel yaşantının ön planda olduğu bir ortamda yaşamlarını sürdürürler. İnsanların birbirinden uzak düşme hali aralarındaki sevgi bağının olmaması ile alakalıdır. Sevgi bağı ile birlik kazanamamış bir toplumda insanlar arasında anlaşmazlıkların, tartışmaların, adil olmayan davranışların ortaya çıkması da muhtemel bir durumdur. Anlaşılacağı üzere erdemli devletten farklı olarak erdemsiz toplumlarda sosyal yapının korunması, adaletin sağlanması ve siyasi yönetimin istikrarı için hukuka, adil hakime, iyi bir siyasi yöneticiye fazlasıyla ihtiyaç duyulmaktadır.

Nitekim İbn Bâcce'ye göre erdemsiz şehirlerin ihtiyaç duyduğu özelliklere erdemli devlet tabii olarak sahiptir. Zira erdemli şehir, erdemli ailelerden oluşan erdemli bir toplumdur.

¹⁷⁶ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, 260-261.

¹⁷⁷ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 28.

Yani şehirdeki insanların erdemlilik hali şehrin yönetimde ki problemlerini ve ihtiyaçlarını belirleyen bir faktördür.¹⁷⁸ Dolayısıyla İbn Bâcce bu şehrin insanların davranışlarındaki dezenformasyonu hayvani eylemlerle eş tutmuştur. Bu nedenle erdemsiz şehrin insanları akla ve ahlaka uygun olmayan bu davranışlarla şehre uyum sağlayamamakta ve şehrin bir cüzü olmakta güçlük çekmektedir.¹⁷⁹ Anlaşılan o ki erdemsiz şehir, erdemli şehrin aksi konumdadır. Bu karşıtlık bir toplumdaki siyasi, hukuki, sosyal yaşamı, kişisel hakların tümünü menfi bir şekilde derinden etkilemektedir.

2.3.3.İnsanın Kendi Yönetimi (Nevabit Kavramı)

İnsan yaratılışı gereği bireysel ve toplumsal yönü bulunan bir varlıktır. İnsanın sosyal niteliği varlığında zorunlu olarak bulunur. Başta Antik Çağ filozofları ve felsefe tarihi boyunca birçok düşünür tarafından bu konu ele alınmaktadır. Hatta felsefenin konuları insan ve insandan teşekkül eden toplum, şehir, siyaset, hukuk gibi kavramlardan oluşmaktadır. Bu nedenle bireyin kendi yönetimini en makul seviyede sağlaması da felsefi açıdan önemli ve gerekli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bireyin kendi yönetimi İslam felsefesinde nevabit kavramı ile ifade edilir. İlk defa Yunan felsefesinde Platon ile karşımıza çıkmaktadır. Platon bu konu hakkında ismi, bir nitelirmede bulunmamıştır. Ancak erdemsiz toplumda bulunan erdemli kişinin davranışlarının nasıllığı hakkında bahiste bulunmuştur. Bu nedenle Platon'un nevabit kavramı, Farabi'nin garipler olarak nitelediği gruba ve İbn Bâcce'nin nevabit diye isimlendirdiği kimselerle özdeşir.¹⁸⁰

İslam felsefesinin de konularından biri olan Tedbîru'l-Mütevahhid, daha çok meşşai geleneğin filozofları tarafından ele alınmaktadır. Ancak bu konuyu meşşai gelenekteki filozoflardan daha kapsamlı işleyen Farabi ve İbn Bâcce olmuştur.

Farabi bu husustan ilk defa bahseden filozoftur. Farabi en yüce mutluluğun kazanılması için bir araya gelen ve bu hususta birbirlerine yardımda bulunan toplumu, erdemli toplum olarak nitelirmektedir. Erdemli toplum, toplumun, insanların ve onların siyasi yönetimlerinin erdemli olması halinde öz disiplin ile hareket etmesiyle oluşmaktadır. Bu nedenle Farabi belirli bir uyum ile hareket eden erdemli toplumu evrenin parçaları ile birlikte kusursuz işleyen hareket sistemine benzetmektedir. Çünkü Farabi için toplumu oluşturan unsurların uyumlu olması

¹⁷⁸ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 26.

¹⁷⁹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 94.

¹⁸⁰ Emine Şalı, *İbn Bacce'nin Siyaset Felsefesi*, 65-67.

sağlıklı erdemli bireylerin ve erdemli bir toplumun mevcudiyetinin nihai amacıdır. Bu uyum insanların yaratılış sebebiyle var olan farklılıklarını bir düzene entegre ederek sağlanmaktadır. Bu düzenin sağlanması da erdemli ve yetenekli bir yöneticinin toplumu en iyi şekilde yönlendirmesi ile mümkündür.

Yönetici toplumdaki farklılıklara rağmen refahı oluşturmalı, iyi olana yönlendirmeli, ideal yaşam tarzını temin etmeli, insanlar arasındaki bu birlikteliği sağlamalıdır. Nitekim erdemli bir toplum için yöneticiye ait olan bu görevler din (mille) olgusu sayesinde işlev kazanmaktadır. Zira insanlar arasındaki bu ahenk sağlanmadığı takdirde uyumsuzluk meydana gelir ki bu erdemsiz bir toplumun en temel özelliğidir. Bu yüzden Farabi bireylerin toplumsal yaşantısındaki eylemlerin bir düzen içinde olması gerektiğini söylerken, esasında bireyin sosyal kimliğinin önemine dikkat çekmek istemektedir.¹⁸¹

Erdemli devlette, insanlar arasındaki bu birlikteliği ortak itikat sistemi olan din kurumu sağlamaktadır. Farabi din kavramı hakkında, Kitâbü'l-Mille eserinde detaylı olarak bahsetmiştir. Buna göre “*din/mille, birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım görüşler ve fiillerdir ki, onları, toplum için onların ilk yöneticisi (ilk başkan) tasarlar. O, onların onları uygulamasıyla, onlardan veya onlar vasıtasıyla, öngördüğü belli bir amaca ulaşmak ister.*”¹⁸² Bu tanıma göre din, devlet yöneticileri tarafından kesin olarak bilinen ve meleke haline gelmiş olan felsefi bilginin toplum nazarında kabul görmüş halidir. Buradan hareketle gerçek bilgi devlet yöneticilerine (filozof) nispet edildiği takdirde felsefe, halka nispet edildiği takdirde din olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada ortak gayeye ulaşmanın farklı kimselere nispet edildiğini ve bunun için farklı yöntemlerin seçildiğini görmekteyiz. Ancak buradaki farklılık aynı amaca hizmet etmesi ve en yüce mutluluğun arzulanması sebebiyle ayrılık olarak düşünülmemelidir. Aksine halk ve seçkin kimseler arasında daima birlikteliği sağlayan temel nedendir.

Bununla birlikte erdemli toplumda, bu din müessesinin oluşturduğu birlik ve düzene uymak istemeyen, aynı gayeyi amaç edinmeyen, bu düzeni bozmak için menfi eylemlerde bulunan başka insanlar ve gruplar mevcuttur. Bu yüzden Farabi erdemli toplumdaki birlik ve berberliğin korunması, iç huzurun devamı için tehdit sayılan bu insanları sınıflandırmıştır. Erdemli toplumu bu insanlardan korumak için belirli önlemleri almanın gerekliliğinden bahsetmiştir. Farabi erdemli toplumdaki, uyum sağlamada güçlük çeken bu grupların devletin

¹⁸¹ Yaşar Aydın, *Fârâbî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 143.

¹⁸² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 16.

ve toplumun düzenine verdiği tepkileri muhalefet kavramıyla açıklamıştır. Farabi'ye göre görüş ayrılıklarından dolayı ortaya çıkan muhalefet kavramı erdemli şehirdeki farklı düşüncelere nispetle ortaya çıkmıştır. Nitekim erdemli devletteki muhalif görüşler toplumun mevcudiyetine ve hedeflediği amaçlarına karşın oluşan aksi düşüncelerdir. Bu durumda erdemli toplumun yapısında toplumun düzenine ve gayesine muhalefet eden birçok insan olabilmektedir.

Farabi muhalif görüşleri erdemli ve erdemsiz şehirde bulunmasına göre farklı isimlendirmiştir. Buna göre erdemsiz bir şehirde bulunan erdemli kişiye gurabâ kavramını, erdemli şehirde bulunan muhalif kişiye de nevabit kavramını kullanmıştır.¹⁸³ Farabi bu kimselerden Medînetü'l-Fâzıla eserinde şöyle bahsetmiştir: “*Erdemli, mükemmel şehre zıt olan şehirler şunlardır: Cahil şehir (el-medînetü'l-câhiliyye), bozuk (el-medînetü'l-fâsıka), karakteri değişmiş şehir (el-medînetü'l-mütebeddile), yanlışlık içinde olan şehir (el-medînetü'l-dâlle). Bu değişik şehirlerin halkı da erdemli şehre zıttır.*”¹⁸⁴ Bu tanıma göre Farabi'nin nevabit olarak nitelediği insanlar erdemli şehre aksi durumda olan bozuk şehirlerin halkından başkası değildir. Nevabit kavramı bozuk şehirlerin temel düşüncelerindeki, erdemli devlete muhalif görüşler ve toplumun işleyişine durduracak eylemleri savunan grupların tamamını kapsamaktadır. Farabi, nevabit kavramının en açıklayıcı şekilde Es-Siyâsetü'l-Medeniyye eserinde anlatmıştır. Bu esere göre nevabit, “*erdemli şehir, bilgisiz (cahil) şehrin, fâsık (bile bile kötülük işleyen) şehrin, sapkın (dâlle) şehrin karşıtıdır. Daha sonra da, erdemli şehirde yaşayan “Erdemsizler” vardır ki, bunlar tıpkı buğdayın arasından çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene veya tahıl ya da bitkiler için yararsız, hatta zararlı olan başka otlara benzerler.*”¹⁸⁵ Farabi'nin yapmış olduğu bu tanıma göre nevabit kelimesinin manasının yararlı otların yanında ve bu otlara zarar veren diken ya da başka türden otlara benzediğini belirtmiştir. Yani otlar nasıl ki zararlı bitkilerin tesirinden kurtulunca rahatlığa kavuşuyorsa, insanda yararlı otların zararlı otlardan kurtulduğu gibi kendisini nevabit kimselerin etkisinden kurtarmalıdır. Buradan hareketle erdemli toplumda bulunan nevabit kimseler toplumun bir parçası olan ancak topluma ait her hangi bir özellik taşımayan sınıftır. Nitekim Farabi'de erdemli şehrin içinde cahil şehre ait özellikler taşıyan kimsenin olmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu insan davranışlarında ki cehaleti hangi maksatla yaparsa yapsın onun durumu erdemli şehre aitliği olmayan kimseler gibidir. Farabi bu kimseleri kendinden daha yüksek mertebede ki bir

¹⁸³ Adnan Gürsoy, “Fârâbî'nin Erdemli Toplumunda Muhalifler”, *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/26 (2020), 177-178.

¹⁸⁴ Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 111.

¹⁸⁵ Ebû Nasr El-Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 102.

hayvanın başına sahip olan hayvanın durumuna benzetmiştir.¹⁸⁶ Buna göre nevabit kimseler kendinde erdemlilik hali olmayan ancak erdemli insanların içerisinde yaşayan ve erdemli insanlardaki bilgiyi öğrenmeyi tercih etmeyen insanlardır.

Bununla birlikte Farabi erdemli toplumdaki nevabit kimseleri çeşitli gruplarda değerlendirmiştir. Erdemli toplumda bulunan nevabitlerden bir kısmı kendilerini mutluluğa ulaşmasını sağlayan birtakım eylemlerde bulunur. Ancak bunların asıl gayesi mutluluğa ulaşmak değildir. Bu kimseler müspet eylemlerini şeref, saygınlık, yöneticilik gibi yüksek makamları arzulamak ve maddi varlığa sahip olmak için yapmaktadır. Farabi bu kimseler için mutâkannisûn (fırsatçılar) ifadesini kullanmıştır. Erdemli toplumdaki bir diğer grup da cahil şehirlerin gayelerini amaç edinen nevabittir. Bu nevabit grubuna mensup olan insanlar erdemli şehrin kanunlarına ve dininin getirdiği ilahi değerlere uymak zorundadır. Bu nedenle bu kimseler arzuladıkları eylemleri diledikleri gibi gerçekleştiremezler. Dolayısıyla yöneticinin sözlü ifadelerini esas alarak kendi gayeleri doğrultusunda yeniden yorumlarlar. Bu kimselerin yasaları yeniden tabir etmeleri, arzuladıkları şeyi bu şekilde elde etmeye çalışmasından dolayıdır. Farabi nevabit kimselerin bu türüne el-muharrifa (yanlış yorumlayanlar) şeklinde isimlendirmiştir. Nevabit türündeki bazı gruplarda bilerek yorumlamalarını yanlış yapmaktadır. Bu kimseler yöneticiye ait olan sözlü beyanları değiştirdikleri için, yasaları asıl gayeye aksi şekilde anlamaktadır. Bu sebeple erdemli toplumun başkanına muhalif olan gayeyi amaç edindikleri için sapan kimselerden olurlar. Farabi bu kimseler için el-Mârîka (dinden çıkanlar) ismini vermiştir.¹⁸⁷

Farabi'nin, bu gruplara dair açıklamalarına göre erdemli toplumun içerisinde olup da erdemli olan hiçbir bilgiyi edinme gayretinde bulunmayan insanların, delalette olduğunu söylemiştir. Çünkü bu kimseler tahayyül ve tasavvur gücü bakımından erdemli toplumun erdemlilik halini bilme olanağına sahiptir. Ancak bu bilgiyi, bilinçli olarak talep etmemektedir.

Bahsettiğimiz nevabite ait bu grupların Farabi nazarında gayeleri, hakikatleri ve erdemleri aynıdır. Ancak Farabi bu nevabit türlerinin farklı özelliklerine göre bir takım tedbirlerin alınması ve uygulanması gerektiğini söylemiştir. Buna göre, asıl gayeden yüz çeviren mutâkannisûn (fırsatçılar), erdemli devletin toplumundan hariç tutulmalıdır. Erdemli olmayan amaçlarına ulaşmaları engellenmelidir. Çünkü Farabi bu nevabit kimselerin iyileştirilmesinin mümkün olmadığını ve insanda kanıksanmış olan bilginin eğitilmesinin güç

¹⁸⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 44.

¹⁸⁷ Ebû Nasr El-Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 122-123.

bir durum olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte hayal etme ve tasavvur gücü bulunmayan sadece taklit ederek bilgiye ulaşmayı sağlayan grupların iyileştirilmesinin tümü için değil belli bir kısım için mümkün olduğunu söylemiştir. Farabi bu nevabit türünün tabiatlarındaki imkanlara göre iyileştirilebileceğini ve erdemli şehirde ıslahı sağlanan kimselerin özgür kalabileceğinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bir diğer grup ise tabiatları gereği hiçbir şekilde ıslahı mümkün olmayan ve erdemli şehirle ortak amaçları bulunmayan nevabit türüdür. Farabi, erdemli şehirde bu bireylerin özgürlüklerinin mümkün olmadığını belirtir. Bu kimseler yalnızca köle olarak erdemli şehirde kalabilirler. Çünkü onlar anlayış ve amaç bakımından hayvanlarla aynı mertebede bulunmaktadır.¹⁸⁸

Farabi'nin şehirlerdeki muhalif kişileri erdemli ve erdemsiz şekilde değerlendirdiğinden bahsetmiştik. Erdemsiz şehirde bulunan erdemli kişiye gelince, Farabi bu kimseleri gurabâ (yabancı) olarak isimlendirmiştir. Farabi, bu kimseler hakkında Kitâbü'l-Mille eserinde, "*erdemli şehrin parçası olan bir kimsenin, iradesi dâhilinde veya iradesi dışında, câhilî bir şehrin sakini olması imkânsız değildir. Bu insan, bu şehirde, ona yabancı/garîb bir parça olarak bulunur; onun durumu, faraza, kendinden aşağı başka bir türe mensup bir hayvanın ayaklarına sahip olan bir hayvanın durumuna benzer.*"¹⁸⁹ Bu tanıma göre erdemsiz şehirde erdemli bir kimsenin bulunması olası bir durumdur. İnsan kendi yönetiminden olmayan başka bir yönetime dâhil olması iradesiyle ya da iradesi dışında gerçekleşebilir. Farabi gurabâ kimselerin böyle bir durumla karşılaşmalarını kendi yönetim alanına ait bir şehir sisteminin bulunmayışı veya kendilerine ait olmayan şehirde bulunmaları, düşmanlarla savaşların olması, bulaşıcı hastalıklar ve doğal yollardan gelebilecek afetler gibi sebeplerden kaynaklanabileceğini söylemiştir.¹⁹⁰ Buradan anlaşılacağı üzere Farabi, erdemli bir kimsenin tabii yaşam alanının erdemli şehre ait olduğunu bunun aksi olan erdemli kimsenin erdemsiz toplumlarda bulunmasının gayri iradi sebeplerden kaynaklandığını belirtmiştir. Bu durumda olan erdemli bir kimsenin ne yapması gerektiği hakkında Farabi bazı çözüm alanları sunmuştur.

Buna göre, Farabi, Kitâbü'l-Mille'de bu konuyu şu şekilde anlatmıştır: "*Bu nedenle, erdemli şehrin bulunmaması sebebiyle cahili şehirlerde ikamet etmek zorunda kalan yüksek erdemli kişiler, herhangi bir vakitte var olması halinde erdemli şehre hicret etme ihtiyacı içinde olurlar.*"¹⁹¹ Bu tanıma göre erdemli bir kimsenin mutlak yurdu yalnızca erdemli şehirdir.

¹⁸⁸ Kamuran Gökdağ, "Filozof, Muhalif ve Sosyo-Politik Sınırlar: Özgürlük ve Erdemlilik İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Bâcce'de Nevâbit Kavramı", 108- 109.

¹⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 44.

¹⁹⁰ Ebû Nasr El-Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 93-94.

¹⁹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 46.

Erdemsiz şehirde erdemli kişilerin yaşaması oldukça güç ve zavallı bir durumdur. Bu nedenle Farabi, cahil şehirlerde bulunan erdemli kişilerin yakınlarında erdemli bir şehrin bulunduğunu haber aldıkları takdirde oraya göç etmelerinin onlar için daha iyi bir durum olduğunu söylemiştir. Çünkü Farabi erdemli kişinin cahil şehirde yaşamasının dinen haram olduğunu belirtmiştir. Ancak kendi bölgelerinde erdemli bir şehrin bulunmaması halinde cahil şehirdeki erdemli kişi bu dünyaya yabancı (garîbün fi'd-dünya) kimseler olarak nitelenir. Bu halde olan kimse için cahil şehirde yaşam sıkıntılı ve zordur. Bu nedenle Farabi erdemli kimseler için cahil şehirde yaşam sürdürmelerinden ölmelerinin onlar için daha hayırlı olacağını söylemiştir.¹⁹²

Farabi'nin bu husustaki çözüm önerisi toplumun ve bireydeki erdemlilik halinin korunmasını sağlamak içindir. Ancak bireyin erdemliliğinden ziyade toplumun erdemliliğinin korunmasına önem veren Farabi, bu konuda tümel bir görüş geliştirmiş ve ideal devlet olma bilincini ön planda tutmak istemiştir. Çünkü Farabi bu konuda Aristoteles'in ideal toplum görüşünden etkilenmiştir. Bu görüşe göre toplum hususundaki idealize edilmiş menfaatler bireyden önce gelmektedir. Yani Farabi ideal bir toplumun varlığıyla ideal bir bireye ulaşılabileceğini savunmuştur. Bu yüzden erdemli bir şehir buldukları takdirde oraya göç etmelerini bulamazlarsa ölmelerinin daha iyi olacağını söylemiştir. Farabi, Aristoteles'in bu düşüncesini benimseyerek cahil şehirdeki erdemli halkın erdemli bir devlet kurma girişiminden bahsetmemiştir. Çünkü Farabi'ye göre ideal bir toplumun meydana gelebilmesi için o toplumda faal akıl seviyesine ulaşmış bir filozofun olması gereklidir. Bu filozofun faal akıl ile ulaştığı bilgileri topluma anlatması ve toplumun bireylerini düzeylerine bakılmaksızın, yeniden şekillendirerek erdemlilik haline ulaştırması gerekir. Farabi'nin varsayım olarak geliştirdiği bu görüşün aksi hali ise toplumdaki tüm insanların aynı zamanda erdemli olabilmesinin mümkün olmamasıdır. Bu yüzden Farabi, bu konu hakkında, fazla yorumda bulunamamıştır.¹⁹³ Çünkü o, erdemli toplumdaki nevâbitin veya erdemsiz toplumda bulunan gurabânın buldukları şehrin insanları içerisinde asimile olabileceği düşüncesini daha çok benimsemiştir.

Farabi, bu düşüncesini düşünen canlının etki alanının azlığı veya çokluğu üzerine temellendirmiştir. Nitekim etki alanı güçlü olan taraf kendisine zıt olan şeyleri belirli sebepler

¹⁹² Kamuran Gökdağ, "Filozof, Muhalif ve Sosyo-Politik Sınırlar: Özgürlük ve Erdemlilik İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Bâcce'de Nevâbit Kavramı", 111.

¹⁹³ Kamuran Gökdağ, "Filozof, Muhalif ve Sosyo-Politik Sınırlar: Özgürlük ve Erdemlilik İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Bâcce'de Nevâbit Kavramı", 112.

dolayısıyla bertaraf edebilir. Bu sebepler sayıları ve etki alanı az olan tarafın engellenmesini sağlar ve asimile olmalarının da önü açılmış olur.¹⁹⁴

Farabi bu konuyu, ideal devlet bütününde ve birey tikelin de yüzeysel olarak ele almaktadır. Bu konuyu kendisinden sonra mesele halinde değerlendiren ve detaylı bir şekilde ele alacak olan filozof İbn Bâcce'dir. İbn Bâcce, Farabi'nin, bu konu bakımından, yarım bıraktığı yerleri tamamlayan ve hatta Farabi'nin felsefesinin daha iyi anlaşılmasında, kendi görüşleri ile yardımcı olan kişidir. Bu yüzden, bu konu tekeline insanın yetkinliğini daha iyi anlamak ve kavramak için bu iki filozofun birlikte okunması ve değerlendirilmesi daha iyi olacaktır.

İslam düşüncesinde bireyin ahlakiliğinin önemi büyüktür. Öyle ki bir insanın ahlakiliği ailenin, toplumun ve devletin erdemliliğine zemin hazırlayan ve onu en yüce gaye olan mutluluğa ulaşmasının teminatı sayılan elzem bir ilkedir. Mutluluğun maddi alemde ön koşulu sayılan, insanın evvela kendi içinde erdeme sahip olması, bireyin davranışlarında iyi ve güzel olan eylemleri tercih etmesi, kötü davranışlardan sakınması ile mümkündür. İyi bir tercih sistemine sahip olan birey kendi yönetimini de idame ettirebilme gücüne sahiptir. Nitekim İbn Bâcce insanın kendi yönetimini, irade ve düşünce yetilerinin kişide hasıl olması ile sağlanacağını söylemiştir.¹⁹⁵ Aynı zamanda bu durum insanın yetkinliğe ulaşmasının da bir yolu sayılmaktadır. Bu nedenle İbn Bâcce insanın yetkinliğini tedbîru'l mütevahhid, yani bireyin erdemsiz toplumdaki yalnızlığında kendini yönetebilmesi ile özdeşleştirmiştir.

Nitekim konuya ilişkin İbn Bâcce, “doğru/tutarlı yönetim, bireysel yönetim olduğu zaman gerçekleşir”¹⁹⁶ ifadesinde bulunmuştur. Bu tanım yönetimin ana unsurunun insan olduğunun bariz bir göstergesidir. Buradan hareketle mütevahhid (yalnız birey) kavramı, erdemli bireyin belli sebeplerden dolayı erdemsiz bir şehirde yalnız kalmasını ifade ederken, tedbir ise yalnız kalan erdemli bireyin erdemsiz şehirde yaşayabilmek için tasarladığı yönetim şeklini ifade etmektedir. İbn Bâcce insanın tabiatı gereği toplumsal ve siyasal bir varlık olmasını göz önünde bulundurarak insanın yetkinliğini toplumsal bir alanda, yönetim ile elde edeceğini söylemiştir. Bu nedenle erdemsiz devletteki erdemli kişinin ahlakını koruma mücadelesi bireyin yetkinliği ile ilişkilendirmiştir.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Ebû Nasr El-Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 73-74.

¹⁹⁵ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 208.

¹⁹⁶ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 30.

¹⁹⁷ Adem Çaylak, Onur Yıldırım, “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma” (Milel ve Nihal, 2020), 339.

Anlaşılabacağı üzere İbn Bâcce, siyaset felsefesinin temelini bu konuyu almaktadır. İnsanın yalnız kaldığı durumlarda varoluşunu mükemmel duruma nasıl getireceği hususunda alması gereken önlemleri söylemektedir. Bu durum sadece erdemsiz şehirdeki yalnız insanlar için değil benliğinde mutluluk olmadığı takdirde mutluluğa mani olan tüm arızî sebeplerin nasıl giderilmesinin gerektiğinin önlemlerinin alınması için de geçerlidir.¹⁹⁸

Geniş bir perspektif ile değerlendirilen bu konunun pratik ve teorik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. İbn Bâcce de mütevahhidi bu iki yönüyle ele almıştır. Bireyin her yönüyle yetkinliğe ulaşmasının önemine dikkat çekmek istemiştir. Yetkinlik serüvenindeki her insan bazı zorlu merhalelerden geçerek bu süreci tamamlamaya çalışır. Esasında İbn Bâcce'nin de burada vurgulamak istediği şey normal bir bireyin yalnızlığından ziyade meşakkat içinde yaşam sürdüren cahil şehirdeki erdemli kişinin ahlaki yozlaşma ile mücadelesidir.¹⁹⁹ Nitekim cahil şehir yapısı gereği adaletin olmadığı, hakikatın zayıf batılın ise görünür olduğu bir yerdir.

Bu cahil şehirlerde varlıklarını sürdüren üç grup insan mevcuttur. Bunlar sırasıyla nevabit, hâkimler ve tabiplerdir. Bu üç gruptaki her bir insan bireysel mutluluğa/süedâ ulaşmış kimselerdir. Bu insanlar cahil şehirde erdemsiz kimseler tarafından kabul görmeyen, düşüncelerindeki farklılıklarından dolayı garip/yalnız sayılmışlardır. Düşüncelerindeki doğruluk sebebiyle bu insanların cahil şehirde yaşamaları mümkün değildir. Bu insanlar cahil şehirde yaşadıkları takdirde cahil şehrin inandıklarını kabul etmiş sayılırlar. Böyle bir durum onlar için büyük bir çelişkidir. Bu yüzden erdemli kişi erdemsiz şehrin kabul görmüş her eyleminin ve düşünce sisteminin karşısında yer almalıdır. Bu nedenle İbn Bâcce erdemsiz şehirlerdeki erdemli kişiye nevâbit/ayrıkı ismini vermiştir. Yani ekili bir tarlada kendiliğinden biten otlar olarak nitelemektedir. Demem o ki İbn Bâcce'nin nevabit kavramı, genel manada kullanılmamaktadır. Yalnızca erdemli insanlara ve doğru fikirlere sahip kimseler için tahsis edilmiş bir ifadedir.²⁰⁰

İbn Bâcce nevabitin bulunduğu makamı görünür alemdeki en hikmetli yer olarak ifade etmiştir. Felsefî açıdan donanımlı bir alana sahip olan nevabit kimse filozof ve seçkin insanlar arasında yer almaktadır. Bu makama sahip olanlar seçimlerinin hikmetle olmasından dolayı davranışlarını üst düzey bir bilinç ile gerçekleştirirler. Bu nispetle eylemleri de şerefli

¹⁹⁸ İbn Bâcce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 32.

¹⁹⁹ İbn Bâcce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 206.

²⁰⁰ İbn Bâcce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 30.

sayılmaktadır. Mütevahhid kimseler tabiatları gereği öz saygınlığa sahip yüce ve ruhani olarak kabul edilirler.²⁰¹

Buna göre ruhani suretler, cismanilikten tamamen soyutlanmış olmalıdır. Eğer ki cismanilik ruhaniliğe tercih edilirse bu kimseler, nihai amaç olan gayetü'l-kusvayı kavrayamamış olur ve mutlu kimseler olarak addedilemez hale gelmiş olurlar. Dolayısıyla cismanilik, ruhani suretlerden bağımsız olarak maddi alemde sürdürülmesi gereken cismani davranışlar için gereklidir. Ruhani ve akli eylemler ise insanın zati için yapması gereken davranışlardır. Bu münasebet ile *“insan; cismani olmakla varlıktır, ruhanilikle en şerefli, aklilikle de erdemli bir ilahidir.”*²⁰²

Mütevahhid kimse eylemlerinde zorunlu olarak hikmetli ve erdemli olanı yapmalıdır. Bu erdeme sahip olan insanlar diğer mertebelerdeki varlık alanlarından, işlerinde ki seçkin tercihleri ve şerefli davranışları ile ayrılmaktadır. Her bir merhaledeki varlık alanı mütevahhidin erdemli hallerine ortak olarak hareket etmektedir. Asıl hedefe yani gayetü'l-kusvaya ulaşan kimsenin durumu basit akılları anlamaya muktedirdir. İnsanın bu durumu onun en berrak haliyle tüm maddi, duyuşsal ve ruhani niteliklerinden arındığını ve ilahi bir yapısının olduğunu göstermektedir.²⁰³ Bu özelliklerin tümü mütevahhidin ahlaki nitelikleridir.

Mütevahhid kimsenin yalnızca erdemsiz toplumlarda bulunacağından bahsettik. Buna göre erdemsiz toplumdaki mütevahhidin ahlaki unsurlarını koruyarak cahil şehrin erdemsiz eylemlerinde yozlaşmadan kendini koruyabilmesinin nasıl olacağından bahsedeceğiz.

İbn Bâcce mütevahhid kişinin erdemlilik halini, erdemsiz şehrin olumsuz koşullarına karşı muhafaza etmesi gerektiğini söylemiştir. Kişinin erdemlilik halini koruması İbn Bâcce'ye göre insanın sağlığını koruması gibidir. Nasıl ki insan sağlığı elden gidince doktorun önerdiği tedbirleri alıyor ve beslenmesine dikkat ediyorsa, mütevahhid kimsenin de içinde bulunduğu durumun iyileşmesine kadar belirli tedbirler alması gereklidir. Bu nedenle mütevahhid kendini olumsuz huy ve davranışlarda bulunan insanlardan korumalıdır.²⁰⁴

Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Bâcce, erdemli bireyin tedbirlerini içinde bulunduğu cahil şehrin ıslahını gaye edinmeden, sadece mütevahhid kimsenin eylemlerini merkeze alarak gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Buradaki temel amacı bireyin yaşam haklarının gözetilmesi ve

²⁰¹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 102.

²⁰² İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 104.

²⁰³ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 104.

²⁰⁴ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 32.

refah bir hürriyet sisteminin sağlanması içindir. Bu yüzden İbn Bâcce bireyin tedbirlerinde, öncelikle uzlet kavramından bahsetmektedir.

İbn Bâcce uzlet kavramını iki farklı açıdan değerlendirmiştir. Bunlardan ilki bireyin tabii halini koruması ve cahil şehrin halkının menfi davranışlarına iştirakte bulunmamak için cebri olarak yapılması gereken tam bir uzlettir. İkincisi ise bozuk şehirlerde yaşamak mecburiyetinde kalan erdemli insanların erdemsiz şehrin olumsuz tavırlarından aklen ve ruhen uzaklaşmak istemelerinden kaynaklı nakıs bir uzlettir. Mütevahhid kimse hangi uzleti tercih ederse etsin nazari ilimlerle uğraş halinde olmalıdır. Bu ilimlerden öğrendikleri ahlaki ve nazari bilgileri topluma öğretmek amacıyla hareket etmelidir.²⁰⁵ Bu durum insanın kendi ahlaki unsurlarını korumasından kaynaklı sadece bireysel özü olan bir varlık olmadığını ve toplumsal bir gerçekliğinin de bulunduğu bariz bir göstergesidir.

Burada dikkat çeken bir diğer hususta ideal bir devletin bireyin ahlakındaki yetkinlikte temel nüans olmasıdır. Bu bakımdan devletin varlığı elzemdir. Ancak mütevahhid kimliğine sahip olan bir kişi aynı zamanda filozof olarak nitelemeye de sahiptir. Filozof kimsenin yetkinliğinde ise devletin varlığı zaruri değildir. Bu nedenle mütevahhid kimsenin erdemsiz devletten göç etmesi gerekli bir durum değildir. Buna alternatif olarak uzlet hayatını yaşaması ve ilmi doktrinlerle hareket etmesi birey için daha efdal bir durumdur. İbn Bacce bu konu hakkında *Tedbîru'l-Mütevahhid* eserinde şöyle bahiste bulunmuştur: *“Mütevahhid’in durumundan onun cismanilikle arkadaş olmaması ve amacının cismîlikle de karışık ruhanilik olmaması gerektiği açıktır. Bilakis onun ilim ehliyle arkadaş olması gerekir. Çünkü ilim ehli, bazı hayat tarzlarında az olur, bazılarında çok olur. Hatta bazılarında da yok derecede olur. Bu nedenle Mütevahhid’in bazı hayat tarzlarında mümkün olduğunca bütün insanlardan uzak durması gerekir. Zaruri işler veya zorunluluk gereği dışında onlara asla karışmamalıdır. İlim bulunduğu yaşam biçimlerine/yönetimlere hicret etmelidir. Tabi varsa!”*²⁰⁶

Nitekim buldukları topluma yabancı olan kimselerin hali belli bir zaman sonra düşünce ve eylemlerinde o toplumun bir parçası haline dönüşebilir. Bu durum erdemli bir toplumdaki yabancı kimse için güzel bir durumdur. Zira erdemli düşünce ve müspet eyleme sahip insanlar bir arada bulunur, aynı inanç sistemini savunur ve aynı gaye üzerine çalışırlarsa mutluluk daima onlarla birlikte olur. Bunun tam aksi olarak erdemli kimsenin erdemsiz toplumda bulunması ise bireyin düşüncelerini ve eylemlerini olumsuz yönde etkileyebilir. Bir

²⁰⁵ Bayram Tamtürk, *Meşşâi Gelnek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi ile ilgili Görüşlerinin “Kitabu'n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi*, 123-124.

²⁰⁶ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 128.

müddet sonra erdemli birey içinde bulunduğu toplumun ahlakını benimsemeye ve kendi bilgi birikimini tüketmeye başlayabilir. Bu nedenle uzlet mütevahhid kimse için iyi bir tedbirdir.²⁰⁷ İbn Bâcce'nin almış olduğu bu tedbirler mütevahhidin ahlaki bilincini doğrudan diri tutması içindir.

Tedbirdeki bireyselci yaklaşımının sebebi ise İbn Bâcce'nin asıl gayesi olan toplumdaki cehaleti minimize etmek ve toplumu erdemlilik seviyesine ulaştırmaktır. Nitekim İbn Bâcce'nin ilk aşamada ki bireyselci yaklaşımı arızı/geçici bir durumdur. Çünkü İbn Bâcce'ye göre *“siyaset ilminde, toplumdan uzaklaşmak büyük bir kötülüktür. Fakat bu, bizzat olduğu zamandır.”*²⁰⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere sürekli olarak toplumdan ayrı bir tedbir anlayışı geliştirmek mütevahhid ve toplum açısından uygun bir yöntem değildir. İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi de birey merkezli ideal toplum anlayışıdır. Bu nedenle bireyin toplumdan önce kendi mutluluğuna odaklanması daha akılcı ve kabul edilebilir bir yöntemdir.

Zira İbn Bâcce'nin toplumun ıslahı için mesafeli ilişkiler kurması da pasif bir yaklaşım olarak algılanmamalıdır. Aksine geçerli bir yöntem olarak değerlendirilmelidir. Çünkü toplumun ıslahı ve mutluluğunun sağlanması mütevahhid için zaman alabilir. Yalnız birey bu süreçte kendi iç benliğinde sıkıntılar yaşayabilir. Bunun yerine öncelikle bireyin psikolojisini iyi bir duruma getirmiş olması hem mütevahhidin hem de toplumun ıslahı için daha sağlıklı bir yöntem olarak kabul edilmiştir.

Bununla birlikte İbn Bâcce mütevahhid kişinin kendi ahlaki yetkinliğini toplumsal erdemlilik haline dönüştürebilmesi için olumsuz davranışlarda bulunan cahil şehrin insanlarından uzak kalmasını uygun görmüştür. Ancak bununla beraber erdemsiz kimselerde erdemlilik halinin ortaya çıkması için cahil şehrin insanları ile yardımlaşma ve tesanüt içinde olması gerektiğini de vurgulamıştır. Zira İbn Bâcce bu durumu ruhani suretlerin canlıları yönetmesi ve harekete geçirmesi bakımından ilişkilendirmiştir.²⁰⁹ Esasen ideal bir toplumun oluşmasında mütevahhidin toplumsal erdemliliği külli tarzda değil de cüzi olarak (bireylerin) ahlakını iyileştirerek elde etme çabası oldukça makul bir metottur.

Buradaki bir diğer temel nokta erdemsiz toplumdaki erdemli bireylerin ve erdemli ailelerin yönetim şekillerinin toplum nazarında da gerçekleşmiş olmasıdır. Bu da yalnızca devlet olgusu ile sağlanabilmektedir. Nitekim bahsetmiş olduğumuz insanlar arasındaki iş

²⁰⁷ Bayram Tamtürk, *Meşşâi Gelnek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin 'Kitabu'n-Nefs' Bağlamında İncelenmesi*, 124.

²⁰⁸ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 128.

²⁰⁹ İbn Bacce, *Tedbiru'l- Mütevahhid*, 118.

ahlakının yardımlaşma ve dayanışma etkinliklerinin sadece bireyler arasında değil toplum nezdinde vuku bulması, o toplumun idealize edilmiş ‘medeni hayat’ düşüncesini yaşamasını mümkün hale getirmektedir. Medeni hayatın toplumsal çerçevede sürdürülebilmesi ve insanların aksi eylemlerinin denetim altında tutulması ise sağlam ve güçlü bir yönetim/tehdîr ile mümkün olmaktadır.²¹⁰ Burada medeni hayat ile vurgulanmak istenen devletin tedbir sisteminin siyasi, hukuki ve toplumsal çerçevede iyi çalışmasıdır. Bu denklemde amaçlanan asıl gaye ideal devletin medeni bir toplum ile eşitlenmesidir.

İbn Bâcce, bireyin yalnızlığında erdemsiz şehrin insanlarına karşı alması gereken önlemlerini ve asıl gaye olan mutluluğu, felsefesinin en üstünde ulaşılması gereken bir amaç olarak yer vermiştir. Bu amaca ulaşmadaki temel bakış açısı ise pozitivist ve realist bir yaklaşımdır. Bu nedenle bireyin ve toplumun ıslahını gerçekleştirmek için makul olanın öncelikle, bireyin akli ve ahlaki yetkinliğini garanti altına alması ve sonrasında erdemli insan nüfuzunu ilmi aktarımlar neticesinde çoğunluğa ulaştırmaktır. Bu durum zamanla erdemlilik halinin yönetimini devlet eliyle sağlanmasına da vesile olacaktır. Burada vurgulanmak istenen temel düşünce bireyin içinde bulunduğu durumun olumlu ve olumsuz yönlerini göz ardı etmeksizin doğrudan amaç edindiği mutluluğa ulaşmak, yetkinliğini devam ettirmek ve içinde bulunduğu hali kendini merkeze alarak korumaktır. Ayrıca erdemsiz şehrin insanlarını cüzi tarzda bilgilendirmek ve erdemlilik seviyesine ulaşmalarına vesile olmaktır.

²¹⁰ Bayram Tamtürk, *Meşşâi Gelnek ve İbn Bâcce ’nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin “Kitabu’n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi*, 129-130.

SONUÇ

İslam düşüncesinde siyasi ve ahlaki açıdan ele alınan ideal devlet, ideal toplum ilkeleri, bireyin yetkinliğine bağlı olarak geliştirilen öğretilerdir. Birbirini tamamlar nitelikteki bu kavramlar, aynı zamanda insanın mutluluğu kazanmasında etkin rol alan unsurlardır. Birbirine bağlı olarak incelediğimiz bu kavramları İbn Bâcce'nin siyaset ve ahlak düşüncesinde de görmekteyiz. İbn Bâcce, meşşai geleneğin bir üyesi ve Endülüs'ün ilk ve en kıymetli İslam filozoflarından biri olarak, İslam siyaset düşüncesini Farabi'den sonra detaylı bir şekilde inceleyen ve realist yaklaşımlarda bulunan nadide bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Bâcce siyaset düşüncesinde ideal devlet ve ideal toplum yönetiminden bahsetmekle birlikte, insanın yetkinliğini erdemli bireyin erdemsiz toplumdaki mücadelesinden bahsederek açıklamaktadır. Nitekim İbn Bâcce'nin bu yaklaşımı erdemli bireyin ahlakının iyi koşullardan ziyade kötü koşullarda da devam ettirebilmesinin nasıl olacağı üzerinedir. İbn Bâcce'nin fikirleri kendinden önce bu konuyu ilk defa ele alan Farabi'nin düşüncelerini tamamlar niteliktedir. Zira Farabi konu hususunda, erdemsiz şehirde yalnız kalan erdemli bireyin erdemli bir şehir bulduğu takdirde erdemsiz şehirden göç etmesinin gerekliliği yönündedir. Eğer erdemli bir şehir bulamazsa o halde erdemli kişi kendini imha etmelidir. Çünkü Farabi'ye göre kişi, erdemsiz şehrin parçası olmaya devam ettikçe onlara benzemeye başlayabilir. Bu nedenle kendini imha etmesi erdemsiz şekilde yaşamasından daha iyi bir durumdur. Esasında Farabi yalnız kalan erdemli kişinin, erdemsiz bir toplumda erdemliliğinin muhafaza edebilmesinin ve bu nispetle erdemsizlikle mücadele etmenin de güç olacağını düşünmektedir. Hatta bu görüşüne ek olarak insanın yetkinleşmesinin yalnızca erdemli bir toplum ile mümkün olacağını ifade etmektedir. Farabi'nin konuya dair kanaatinin bu yönde olmasından dolayı konunun problem kısmıyla fazla ilgilenmemiş bu yüzden düşünceleri de nakıs olmuştur.

İbn Bâcce ise, böyle bir durumla karşılaşan insan için sorun teşkil eden kısmını tüm gerçekliği ile incelemiş ve geçerli bir yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre İbn Bâcce, erdemli birey için birkaç çözüm öne sürmektedir. Bunlardan ilki erdemli kimsenin erdemsiz şehirden alternatif başka bir erdemli şehre göç etmesidir. Eğer ki böyle bir erdemli şehrin yokluğu söz konusuysa o halde mütevahhid tekamülünü, inzivaya çekilerek, yani erdemsiz şehrin insanlarından kendini uzak tutarak tamamlamalıdır. Bu erdemli birey için bir amaç değildir. Aksine İbn Bâcce'nin mütevahhidin kendisini koruması için geliştirdiği bir fikirdir. Çünkü İbn Bâcce korunmasını istediği mütevahhidin asıl amacının toplumun ve devletin erdemliliğini tesis etmesi olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle toplumun ve devletin ıslahının sağlanmasındaki en akıllıca yöntem öncelikle bireyin kendi akli ve ahlaki yetkinliğini güvence

altına alması ve sonrasında erdemsiz şehrin bireylerini ilmi aktarımlar ile erdemli bireyler haline gelmesini sağlayarak nüfuz yoğunluğunu arttırmaktır.

İbn Bâcce bu düşüncesi ile siyaset felsefesinde yeni bir yöntemin oluşmasına vesile olmaktadır. Nitekim siyaset felsefesinde mütevahhidin yapabileceği şeyler kısıtlıdır. Ancak İbn Bâcce mütevahhid kimseye erdemsiz bir devletin yerine erdemli bir devlet kurabilme yetisine sahip olduğunu açıkça söylemektedir. Böyle bir sorumluluk bilincine sahip olan mütevahhid kimse, öncelikle kendi yetkinliğini inşa etmeli ve yönetmelidir. Zira İbn Bâcce insanın yetkinliğini bilgi ile özdeşleştirmektedir. Varlığa gelmiş her insanı diğer varlık tabakalarından ayıran en önemli ilke akıldır. Gayetü'l-kusvaya ulaşan her insan tabi ilimlerin ve ruhani akledilirlerin bilgisine sahiptir. İnsan bu kazanılmış bilgi ile akli seviyesini yetkinliğe ulaşmış mutlu insanların sahip olduğu müstefad akıl merhalesine ulaştırır. İnsan için bu makamda, akıl ve ma'kul arasında ayrılık söz konusu değildir. Aksine bu iki akıl, tek bir akıl olur, özdeş olur. Bu birlik ile beraber bilgi de, bilen de, özne de, nesne de, bir olan o aklın kendisi haline gelir ki artık ma'kul yalnızca özdeş olduğu akla temaşa eder. Bu sayede insan, kendi yetkinliğini kazanır ve ebedi saadete ulaşmış olur. Buradan hareketle İnsan bilgisine ulaştığı bu yetkinliğini kendi yönetimini sağlayarak korumalı ve erdemsiz şehirdeki halkın ahlakiliğini cüzi bir şekilde sağlamalıdır. Böylelikle bu durum zamanla erdemliliğin devlet yönetiminde de olmasına vesile olacaktır. İdealize edilmiş yönetim anlayışındaki bu tedricilik sadece insan, toplum ya da devlet tekeline indirilmemelidir. Nitekim İbn Bâcce'nin amaç edindiği asıl hedef bireysel, toplumsal ve devlet eliyle sağlanmış bütüne mâl edilen ideal bir yönetim anlayışıdır. Tüme varım yöntemiyle tasarlanan bireyden, devlete uzanan yetkinlik anlayışı İbn Bâcce felsefesinin önemle üstünde durduğu bir konudur.

Netice olarak, İbn Bâcce'nin geliştirmiş olduğu siyasi yöntem, modern zaman açısından da kıymetlidir. Çünkü değişen ve gelişen dünyada insan, toplumsal, siyasi, ekonomik, ilmi vb. bir çok açıdan sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Çözüme kavuşturulmamış her bir problem, insanlar nezdinde daha büyük sorunların oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bu açıdan bakarsak, İbn Bâcce'nin geliştirmiş olduğu bireyin yetkinliğini merkeze alan siyaset anlayışı, bireyin saadeti, toplumun refahı ve devletlerin bekası için önemli bir öğretilerdir.

KAYNAKÇA

- Altıntop, Ceyda. “Ebû Nasr El- Farabî'nin İdeal Devlet Anlayışı”. *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2016).
- Aşkit, Mirpenç. “İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2018).
- Aydın, Mehmet S. .“İnsân-ı Kâmil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Eylül 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/insan-i-kamil>.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce'nin “Fil'i-Müteharrik” İsimli Risalesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/1 (2002). [https://www.eskieserler.net/files/mpdf%20\(1207\).pdf](https://www.eskieserler.net/files/mpdf%20(1207).pdf).
- Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* Erişim 10 Mart 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-bacce>.
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Aydınlı, Yaşar. “İttisâlü'l-Akl Bi'l-İnsân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Nisan 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ittisalul-akl-bil-insan>.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. Ankara: İsam, 3. Basım, 2018.
- Azmî Pîr Mehmed. *Enîsü'l-Ârifîn Ahlâk-I Muhsinî Tercümesi*. çev. Fatih Koyuncu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Bilgin, Hadis. *İbn Bâcce'nin “Risale Fi İttisâli'l-Akli Bi'l-İnsân” Adlı Eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bircan, H. Hüseyin. “İslam Âhlak Felsefesinde ‘En Yüce Gaye’ Kavramı ve Âhlakî Değerlerin Belirlenimi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2014).
- Çağrı, Mustafa. “Tebîrü'l-Medîne”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Ekim 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tebirul-medine>.
- Çaylak, Adem - Yıldırım, Onur. “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma”. *Milel ve Nihal*, 2020.
- Çetinkaya, Bayram Ali (ed.). *İslâm Felsefesi Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “İbn Bacce ve Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967), 151-154. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001270.

- Çilingir, Lokman vd. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Doğan, Ömer. *Aristoteles Fizik I. Kitap ve İbn Bâcce'nin Şerhi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, 2022.
<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/tez/et004315.pdf>.
- Dunlop, D. M. - Tamtürk, Bayram. "İbn Bâcce'nin Felsefi Görüşleri ve Çağdaşları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018).
- Durak, Nejd. "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'İnsan-ı Kâmil' Anlayışı". *Uluslar Arası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010).
<https://www.ajindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423936491.pdf>.
- Ebû Nasr El-Farabî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye Veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Eflâtun. *Devlet*. çev. Hatice Maya Yıldız. İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2018.
- Farabî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Farabî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Gökdağ, Kamuran. "Filozof, Muhalif ve Sosyo-Politik Sınırlar: Özgürlük ve Erdemlilik İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Bâcce'de Nevâbit Kavramı"
- Gürsoy, Adnan. "Fârâbî'nin Erdemli Toplumunda Muhalifler". *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/26 (2020).
- Ibn Bâjja [Avempace]*. Ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman. Stanford: Stanford Üniversitesi, 2007.
- İbn Bacce. *Kitabu'n - Nefs*. Çev. Mevlüt Uyanık Vd. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2020.
- İbn Bacce. *Tedbiru'l- Mütevahhid*. çev. Aygün Akyol Mevlüt Uyanık. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Rüşd. *Psikoloji Şerhi Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. ed. Muhittin Macit. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2007.
- Karakoyunluoğlu, Ali. *İnsanın Yetkinlik Sevgisi Gazâlî Düşüncesinde Bilgi ve İktidar*. Çizgi Kitapevi Yayınları, 2023.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun>.

- Kaya, Mahmut. “Aristotes’in Ahlâk ve Siyâset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması”.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/14526>.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. thk. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 13. Basım, 2022.
- Kaya, Mahmut. “Sokrat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Kasım 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sokrat>.
- Kerimoğlu, Özkan. *Fârâbî ve İhvân-ı Safâ’da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kodal, Esra. “İbn Bacce Felsefesinin de Bireysel ve Toplumsal Saadetin Ön Koşulu Olarak Akli Gelişim”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
<https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12452/7294/kodal%2c%20esra.pdf?sequence=1&isallowed=y>.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bacce’nin Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi”. *Divan* 1 (1996).
- Köse, Ali. *Ahlâk’ı Alâî’nin İkinci Kitabı İlmü Tedbîrü’l-Menzil’de Eğitim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- Kutluer, İlhan. “İbn Tufeyl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Eylül 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-tufeyl>.
- Kutluer, İlhan. “İttisâl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Eylül 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ittisal--felsefe>.
- Masûmî, M. Saghir Hasan. “Endülüsün Büyük Filozofu İbn Bâcce”. çev. Bayram Tamtürk. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13. Erişim 15 Eylül 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1169289>.
- Muhiddinov, Muslihiddin - Eltazarov, Juliboy. “Ali Şîr Nevayînin Eserlerinde Kâmil İnsan Kavramının Yorumu ve Onun Çağdaş «İnsani Gelişim» Düşüncesiyle Felsefi-Estetik Açıdan Bağlantıları”. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014.
<https://www.gelisimveinsan.com/wpcontent/uploads/2016/03/muhiddinovjeltazarov.pdf>.
- Müminoğlu, Kasım. “Süreç Felsefesinde ‘İrade’ Kavramının Temellendirilişi”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2018).
- Mütercim Âsım Efendi. *El-Okyanûsu’l-Basît Fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*. çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/kamûsu’l-muhit-tercumesi--takim-6-cilt-_536.aspx?catId=271.

- Ocak, Hasan. “Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklene Anlamın İlk Çağ’dan Orta Çağ’a Evrimi”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2011).
- Özdemir, İlyas. *İbn Bacce’nin Mütevahhid Kuramı*. Ege Üniversitesi, 2015.
- Platon. *Sokrates’in Savunması*. çev: Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. “İslâm Düşüncesinde ‘İnsan-ı Kâmil’ Anlayışı ve Allah İle İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/179633>.
- Şalı, Emine. *İbn Bacce’nin Siyaset Felsefesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şulul, Cevher. “İbn Rüşd’e Göre İdeal Devlet’in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2009).
- Şulul, Cevher. “İslâm Siyaset Düşüncesi Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü*.
- Şulul, Cevher. “İbn Sina’nın Siyaset Felsefesi”, 2016.
- Tamtürk, Bayram. “Bir Bilgi Edinme Teorisi Olarak İttisal Kavramının Tahlili ‘İbn Bâcce’nin İttisal el-Akl Bi’l-İnsan Risalesi Merkezli Bir İnceleme”.
- Tamtürk, Bayram. *Meşşâî Gelnek ve İbn İbn Bâcce’nin Nefs Anlayışı -İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin “Kitabu’n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, 2020.
<http://earsiv.hitit.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11491/5754/bayramtamturk2020.pdf?sequence=1&isallowed=y>.
- “Temel İslam Ansiklopedisi”. *Ahlak*. ed. Tuncay Başoğlu. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- “Temel İslam Ansiklopedisi”. *Akı*. 1 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- “Temel İslam Ansiklopedisi”. *Nefis*. 6 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- “Temel İslam Ansiklopedisi”. *Ruh*. 7 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- “Temel İslam Ansiklopedisi”. *Varlık*. 8/305. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Toktaş, Fatih. “İbn Bâcce ve Şiir”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53-99.
- Toprak, Funda. “İnsan-ı Kâmil’e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî”. *Bilgi* 80 (2017). <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/807256>.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “İbn Bâcce”. *Bilim ve Teknik*.
<https://edergi.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf;jsessionid=ovxf8lph7h1hp3xpily2qr96j?dergikodu=4&cilt=45&sayi=767&sayfa=72&yaziid=33048>.

Yıldız, Mustafa. “İbn Rüşd’ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013).

http://isad.isam.org.tr/vdata/sayi29/isad029_yildiz.pdf.

Yurtseven, Muhammet. “Katılım Finansın Ahlâki Temelleri: Kınalızâde ve İlm-i Tedbîri’l-Menzil Örneği”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023).