

İSLAM FELSEFESİ

TARİH VE PROBLEMLER

editör

M. Cüneyt Kaya

1. Cilt



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 621-1
İSAM Yayınları 152
İlmi Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

İSLAM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-

1. Cilt

editör

M. Cüneyt Kaya



TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)
tarafından yayına hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 38 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 08 50
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap

İSAM Yönetim Kurulu'nun 21.10.2011 tarihli ve
2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013

Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş On Üçüncü Basım: Mayıs 2025
ISBN 978-625-428-734-3

Basım, Yayın ve Dağıtım



TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No: 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 (pbx) Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@tdv.com.tr
Sertifika No. 48058

İslam felsefesi -tarih ve problemler- / ed. M. Cüneyt Kaya – gen. göz. geç. 13. bs. –
İstanbul ; Ankara : İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ; Türkiye Diyanet
Vakfı, 2025.

1. c. (1-696 s.) ; hrt. ; tbl. ; 23,5 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621-1. İSAM
Yayınları ; 152 . İlmi Araştırmalar Dizisi ; 63)

Dizin ve kaynakça var.

ISBN 978-625-428-734-3

8

İBN MİSKEVEYH: YENİ EFLÂTUNCU METAFİZİK VE AHLÂK

Cahid Şenel*

Tarih ve metafizik alanında da eser vermesine rağmen İbn Miskeveyh'in ismi İslam felsefesi tarihinde, daha ziyade kendi dönemine kadar müstakil olarak ve derinlemesine ele alınmayan ahlâk sahasına yaptığı katkı sebebiyle ön plana çıkmaktadır. O, Kindî, Fârâbî, Âmirî ve İhvân-ı Safâ'nın elinde olgunlaşan ve kendi döneminde İbn Sînâ tarafından büyük bir sisteme dönüştürülen felsefî düşünce geleneği içinde ahlâkın görece zayıf bir yere sahip olduğunu fark ederek ahlâk alanına özel bir önem atfetmiştir. Onun metafizik tarihinde önemli bir konumda olduğunu söylemek oldukça zor olsa da ahlâk felsefesinde bir *tehzîb* geleneği oluşturduğu, daha sonra yazılan ahlâk eserleri (Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî'si*, İcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye'si* ve Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî'si* gibi) incelendiğinde hemen fark edilecektir. Aşağıda İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verip onun, genellikle pek üzerinde durulmayan metafizik düşüncesinin ana hatlarına değinip ahlâk felsefesinin temel özellikleri incelenecektir.

Hayatı ve Eserleri

Büveyhîler devrinin tanınmış düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh'in tam künyesi Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b.

.....

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
ORCID: 0000-0002-5505-0369 csenel@istanbul.edu.tr

Miskeveyh'tir (ö. 421/1030). Yaklaşık 320-25/932-36'da Rey'de doğan İbn Miskeveyh, bir kâtip olarak yetişmiş, 340-72/950-83 yıllarında önce Bağdat'ta Muizzüddevl'e'nin veziri Mühellebî'nin himayesinde kâtip olarak çalışmış, sonrasında Rey'de Rüknüddevl'e ve Adududdevl'e'nin vezirleri Ebu'l-Fadl İbnü'l-Amîd ve oğlu Ebu'l-Feth'in kâtip ve kütüphanecisi olarak görev yapmıştır. İbn Miskeveyh, Bağdat'tayken Taberî'nin öğrencisi Kadı Ahmed b. Kâmil'den (ö. 350/961) tarih dersleri almış, ondan Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* adlı eserini okumuştur. Ebû Süleyman es-Sicistânî'den (ö. ykl. 391/1001) mantık ve felsefe, Ebû Tayyib er-Râzî'den (ö. ?), Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerini okuyarak kimya/simya tahsil etmiştir. Yine İbnü'l-Hammâr'dan (ö. ykl. 410/1019) tıp ve felsefe alanında istifade eden İbn Miskeveyh, çağdaşlarından Âmirî, Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî gibi ünlü filozof ve ilim adamlarıyla görüşme imkânı bulmuş, ancak özellikle Âmirî'den yeterince istifade etmemesi, hatta onu yok saymasından ötürü Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Tarih, ahlâk, felsefe ve tıp alanlarında kırk beşe yakın eser kaleme alan ve bunlardan yirmi kadarı günümüze ulaşan İbn Miskeveyh,¹ metafizik düşüncesini en geniş anlamda *el-Fevzû'l-asgar* adlı eserinde ortaya koymuştur.² Meşşâî felsefe geleneğine bağlı olan düşünür, ahlâk felsefesi alanındaki görüşlerini özellikle bu alanda kaleme aldığı *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk, Câvidân-hved* (filozofların hikmetli sözlerine dair bir antoloji niteliğindeki bu Farsça eser, Arapça'ya *el-Hikmetü'l-hâlîde* şeklinde tercüme edilmiştir) ve *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm* adlı eserlerinde temellendirmiştir. Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274), *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı, kendisinden sonraki ahlâk literatürünü geniş ölçüde etkileyen eserinin en hacimli bölümünü

•••••

- 1 Eserlerinin tam listesi hakkında bk. Bayraktar, "İbn Miskeveyh", s. 206-207; Saruhan, *İbn Miskeveyh'in Düşüncesinde Tann, Âlem ve İnsan*, s. 19-31.
- 2 Burada filozofun eseri üzerine son yıllarda yapılan bir çalışmaya işaret etmek yerinde olacaktır. Elvira Wakelnig yazdığı makalede Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonunda bulunduğu *el-Fevzû'l-asgar*'ın farklı bir nüshasından bahsetmektedir. Wakelnig, basılmamış iki farklı yazma nüshadan hareketle İbn Miskeveyh'in elimizdeki *el-Fevzû'l-asgar*'ına alternatif bir yazmanın olduğunu öne sürer. Makalesinde İbn Miskeveyh'in iki farklı nüsha yazmış olabileceğine dair muhtemel açıklamaları tartışır ve yapı ve içerik açısından standart versiyon ile alternatif nüshanın karşılaştırmasını yapar. Bu alternatif versiyon ile özellikle doğa bilimlerinin tasnifi konusunda Fârâbî'nin *İhsâü'l-ulûm* adlı eseri arasında paralellikler bulunduğunu öne süren Wakelnig, bu nüshanın halihazırda bulunmayan İranlı Paul'un (Paul the Persian) eserinden devşirilmiş olabileceğini savunmaktadır. Ayrıntılar için bk. Wakelnig, "A New Version of Miskawayh's Book of Triumph", s. 83-119.

oluşturan birinci makalesini İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ını Farsça'ya serbest bir şekilde tercüme ederek oluşturmuştur.³ İbn Miskeveyh'in kendisinden önceki birikimi sınıflandırarak iyi bir şekilde değerlendirdiği bu eserini, İslam felsefe tarihi içinde "ahlâk ilminin teşekkülü sürecinin sonu ve gelişmiş sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcı" olarak kabul etmek gerekmektedir.⁴ Ayrıca o, *Risâle fî mâhiyyeti'l-adl* adlı eserinde adalet kavramını incelemiş, *Tertîbü's-sa'âdât ve menâzilü'l-ulûm*'da ise mutluluk kavramını tahlil ederek mutluluğa ulaşmak için nasıl bir entelektüel yol izlenmesi gerektiğini ele almıştır.

Tanrı Tasavvuru ve Hareket Delili

el-Hevâmil ve's-şevâmil adlı eserde Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin sorularını cevaplandıran İbn Miskeveyh, Aristoteles'in dört neden teorisinin yansımaları olarak Tevhîdî'nin, var olan her şey hakkında "[var] mıdır? (*hel*)", "nedir? (*mâ*)", "hangisidir? (*eyyü*)" ve "niçin? (*lime*)" sorularıyla araştırma yapıldığı şeklindeki sorusuna şu cevabı vermiştir: Bu dört sorunun bütün varlığın ilkeleri ve ilk sebepleri olduğu, herhangi bir şey hakkındaki şüphenin bu sorular etrafındaki araştırma ve irdelemeler sonucunda giderileceği hususunda kuşku yoktur. "Var mıdır? (*hel*)" sorusu bir şeyin varlığına ilişkin bilgi verdiği için, yani mahiyeti araştırdığı için en temel sorudur, çünkü öz varlığından (*vücûd-ı zâtî*) şüphe duyulan şey hakkında başka herhangi bir araştırmada bulunulamaz. Varlığı tespit edildikten sonra ikinci aşamada süreti, yani türü hakkında "o nedir? (*mâ hüve*)" sorusuyla araştırmaya başlanır. Bir şeyin *vücûd-ı evveli* yani hüviyeti/bireysel varlığı ve *vücûd-ı sânisî* yani türe ait süreti hakkındaki bilgisi sabitlenince, üçüncü aşama olan faslı hakkında "hangisi?" sorusuyla araştırma yapılmaya başlanabilir. Bu üç soru dördüncü ve en değerli sorunun yanıtlanması içindir ki bu da "niçin?" sorusudur; çünkü Aristoteles de diğer üç sorunun bu son soruyu yanıtlamak için olduğunu söylemiştir; bu sebeple söz konusu son sebebe (*el-illetü'l-ahîra*) "yetkinlik" (*kemâliyye*) adı verilmektedir. Dolayısıyla bir şeyin niçin var olduğu yani gayesi bilinirse onun hakkındaki bütün araştırma sona ermiş demektir, zira bir şeyin gayesi bilindiğinde diğer üç sorunun cevabı da bilinir hale gelmiş olmakta ve herhangi bir şey hakkındaki araştırma anılan dört sorunun cevabı bilindiğinde sona erdiği için, bir araştırma

•••••

3 Bayraktar, "İbn Miskeveyh", s. 201-208; Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 146.

4 Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 267.

bu dört sorudan ne eksik ne de fazla olmaktadır.⁵ Özetle İbn Miskeveyh'e göre gayenin bilinmesi, bir şeyin tam anlamıyla bilinmesine eş değer bir konumdadır ve bu nedenledir ki o, *el-Fevzü'l-asgar*'a varlığın gayesi olan Tanrı'nın varlığının kanıtlanması meselesiyle (*isbât-ı Sâni'*) başlamıştır.

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlığının ispat edilmesinin bir açıdan kolay bir başka açıdan ise zor olduğunu söyleyerek bunu şu şekilde örneklendirir: “Yarasanın Güneş'e doğrudan bakıp gözlerinin yorgunluktan bitkin düşüp [kör olması] gibi, akıl da İlk Gerçek'e (*el-Hakku'l-evvel*) baktığında gözleri kamaşır.”⁶ İbn Miskeveyh, söz konusu eserinde Tanrı'ya tasvir etmek üzere gerek dinî gerek felsefî terminolojide yer alan birçok isim kullanmaktadır: Tanrı, mutlak olarak Etki Eden (*müessir fakat*), Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vücûd*), Hareket Verenlerin İlki (*evvelü'l-muharrikîn*), İlk Hareket Ettirici (*el-muharrikü'l-evvel*), İlk Bir (*el-vâhidü'l-evvel*) ve İlk Varlık (*el-vücûdü'l-evvel*).⁷ İbn Miskeveyh, “*el-İlletü'l-ülâ*'yı büyük âlemin kendisiyle (*zâtü'l-âlemi'l-kebîr*) özdeşleştirerek bir kabul edebilir miyiz?” şeklindeki soruyu şu açıklamasıyla reddetmiştir: *el-İlletü'l-ülâ* illettir, büyük âlem ise ma'lûldür. O ise mutlak olarak ilk sebeptir (*el-illetü'l-ülâ bi'l-ıtlâk*) ve O'nu önceleyen başka bir şeyin olması da mümkün değildir. Çünkü ilk illet “öncesi bulunmayan önce” anlamına gelmekte ve bu niteliğe sahip olan aşkın varlık ise ebedî kabul edilmektedir.⁸ Böylece büyük âlemin kendisiyle Tanrı'ya özdeş kabul edemeyeceğimizin altını çizerek panteizme kapıyı kapatan İbn Miskeveyh, Tanrı'ya ilk ve tek yaratıcı (*el-mübdî'u'l-evvelü'l-vâhid*), salt iyi (*hayrûn mahz*), kendisinden cömertlik taşan (*fâizün bi'l-cûd*), yegâne düzene koyan/yönetici (*müdebbirun vâhid*), gerçek bir (*el-vâhidü'l-hakk*), gerçek anlamda bir (*vâhid bi'l-hakika*), ilk sebep (*illetün ülâ*), doğru anlamıyla basit/yalın (*basitün bi's-sihha*), yalın anlamda birlik (*el-vahdetü'l-basita*) ifadeleriyle atıfta bulunmaktadır.⁹ Ancak İbn Miskeveyh'e göre *sebeb*, *illet*, *hakim* ve *cömert* (*cevâd*) gibi Tanrı'ya yüklediğimiz her anlam beşer lisanı ve kudreti dahilinde ifade

•••••

5 Tevhîdî, *el-Hevâmil ve'ş-şevâmil*, s. 381-382. Sadece soruların tercümesi için bk. Öçal, “Ebû Hayyan Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e Yöneltiği Felsefî Sorular”, s. 123-141. Fârâbî de *Aristoteles'in Felsefesi*'nde varlığın bütün ilkelerini ne eksik ne fazla, sadece dört tane olduğunu söyleyerek şöylece sıralar: madde, mâhiyet (form), fâil ve gaye; bk. Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlis*, s. 93.

6 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 35.

7 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 47, 48, 50, 51, 55.

8 İbn Miskeveyh, *Makâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 77.

9 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 56, 82, 101, 111.

edilebilmektedir, yani bunların hepsi bir kelimenin mânâsını benzetme yoluyla geçici olarak başka bir kelime hakkında kullanma anlamına gelen *mecâz* ve *istiârenin* ötesine geçememektedir; çünkü Tanrı bütün bu zikredilen isim, sıfat ve faziletlerin hepsinin ötesinde ve hepsinden aşkındır.¹⁰

Buradan hareketle İbn Miskeveyh *el-Fevzû'l-asgar*'ın sekizinci faslında Tanrı'nın icâbî/olumlu değil, selbî/olumsuz sıfatlarla anılması gerektiğini dile getirerek “negatif teoloji” dilini kullanmaktadır. Onun üslûbunu şekillendiren mantık, burada kendini göstermekte, burhanî kıyas yöntemiyle Tanrı'nın olumsuz sıfatlarla anılması gerektiğini şu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır:

Var olan ilk şey Tanrı'dır,

O varlığın fâili ve yaratıcısıdır,

[Öyleyse] O'nun öncesinde herhangi bir şey yoktur,

O zatî-gayri zatî herhangi bir vasıfla nitelenemez, dolayısıyla doğrudan olumlu bir yöntemle O'nu ispat etmek mümkün değildir.

Diğer yandan İbn Miskeveyh, sebepleri ortadan kaldırarak bir şeyin ne olmadığını ifade edip ne olduğu hakkında hükme varma şeklinde tarif edebileceğimiz, hulfî kıyasla (*burhânü'l-hulf* ya da *burhânü's-selb*) Tanrı'nın nitelenmesinin de mümkün olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla o, Tanrı hakkında “O şöyledir” yerine “O şöyledir fakat [aslında tam mânâsıyla] öyle de değildir” deme taraftarıdır ve tıpkı Mu'tezile kelâmcılarının savunduğu gibi, “Tanrı âlimdir, fakat diğer bilenler gibi değil”, “Tanrı kâdirdir, ancak diğer yapabilme gücüne sahip olanlar gibi değil” şeklindeki niteleme tarzının kullanılabileceğini savunmaktadır.¹¹

Tanrı'yı salt gerçek bir (*el-vâhidü'l-mahzu'l-hakk*) olarak adlandıran ve herhangi bir açıdan kendisi dışında daha şerefli ve değerli bir şeyin bulunmadığını dile getiren İbn Miskeveyh, varlık kavramının O'nda kâmil mânâsını bulduğunu (*kemâlü'l-vücûd*) bu yüzden de mükemmel varlık (*el-vücûdü't-tâmm*) ile Gerçek Bir'in (*el-vâhidü'l-hakk*), aynı şeye delalet ettiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Bir olanda çokluk bulunmaz, zira çokluk onun kemâliyle bağdaşmaz. O'nun hakkında tartışmasız kabul edilen (*müsellem*) diğer bir şeyse, salt yetkinliğin ve varlığın

•••••

10 İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, s. 97.

11 İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, s. 53-54.

(*kemâlû'l-mahz*), mükemmel varlık (*el-vücûdü't-tâmm*) olma durumudur. Öyle ki mükemmel varlık, varlığın tabiatı olan ve Bir'de yetkinliği sağlayan şeydir. Ancak "iyi" lafzı, O'na ârızmış gibi görünse de anlaşıldığı kadarıyla O'na iyi denmesindeki amaç, kötülüğün Tanrı'yla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını ifade etmektir. Gerek Yeni Eflâtuncu gerek Meşşâî felsefede mutlak ve ideal varlık Bir'dir, kötülüğün kaynağı ise çokluktur. Yani İbn Miskeveyh'e göre kötülüğün kaynağı, sûreti sonradan kabul eden heyûlâ yani ilk maddedir.¹²

Bütün bu açıklamalarından sonra İbn Miskeveyh'in, Meşşâî çizgiye keskin bir dönüş yaparak Tanrı'nın (*es-sâni'*) varlığını ispat sadedinde Aristoteles gibi "hareket delili"ni kullandığı dikkat çekmektedir. Şöyle ki ona göre her cismin kendine özgü bir hareket (değişim) tarzı vardır. Var olan bir cisimden söz ediliyorsa o, oluşmuş (*mütekevvin*) demektir ve onun dayandığı, yani onu görünür kılan şey kendine özgü sûretidir; kendine has o sûret onu varlık sahnesinde görünür kılmıştır ki bu da (*es-sûretü'l-mukavvime*) tabiatır. Buna göre tabiat kendine özgü hareketin ilkesidir ve kendisine has hareketiyle gayesine (*tamâm*) yönelir ki *tamâm*, her şeyin kendisine uygun ve münasip düştüğü şeye yönelip hareket etmesinden ibarettir. Dolayısıyla her hareketli (*müteharrik*) şevkle mükemmel hale doğru hareket eder, bu sebeple de doğal olarak illet mâlûlü önceler.¹³ O, yine Meşşâî geleneğe vurgu yaparak varlığın hareket ettiricisinin hareketli

•••••

12 Khan, *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâla fî mâhiyat al-'adl*, s. 12-13; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 224.

13 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 43. Ayrıca İbn Miskeveyh tabii cisimlerdeki altı tarz hareketi ve ilişkilerini şöyle açıklamaktadır: Tabii cisimlerde oluş ve bozuluşun, artma ve eksilmenin, dönüşme ve yer değiştirme hareketlerinin sebebi mutlak harekettir (*el-hareketü'l-mutlaka*), bu yüzden hareket bir tür başkalaşma (*tebeddül*) ve yer değiştirmedir. Bu başkalaşma cismin cevherinde, niteliğinde ya da mekânında olur. Mekânda olan başkalaşma ise küllî ya da cüz'î olarak tezahür eder; şayet küllî olarak ortaya çıkarsa doğrusal (*müstakim*), cüz'î olarak olursa dairesel (*müstedir*) hareket gerçekleşir. Dairesel hareket de merkezden çevreye doğru olursa artma (*nümuvv*), çevreden merkeze doğru olursa azalma (*zübül*) şeklinde adlandırılır. Nitelikle değişen (*mütebeddil*) ise cevherini korsa dönüşüm (*istihâle*), cevherini koruyamazsa yok oluş (*fesâd*) hareketini gösterir. Bu cevherini koruyamadığı durumda bakışını ikinci bir cevhere doğru yöneltirse bu durumda oluş (*kevn*) adını alır. Unutulmamalıdır ki her hareket eden ancak kendisi dışında bir hareket ettiriciden (*muharrik*) hareketini alır ve her şeyin hareket ettiricisi, hareketli değildir. Burada belirtilmesi gereken husus, Aristoteles sisteminde cevher, kendisinde herhangi bir değişimin olmayacağı bir ilke sayılırken İbn Miskeveyh'in cevheri de değişmeye tâbi varlıklar kategorisine dahil etmesidir; bk. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 44.

olmadığını, varlığın hareket ve gayesinin sebebinin (*illetü tamâmihâ ve illetü hareketihâ*) Tanrı olduğunu belirtmektedir.¹⁴ Her göksel cisim (*cirm*) hareketlidir; varlığın ilkesi ve sebebi olan hareket etmeyen bir hareket ettiriciye sahiptir; var olan her şeyin cevheri ve varlığını ayakta tutan (*kivâm*) Tanrı'nın varlığıdır, çünkü varlık, kavram ve gerçeklik olarak diğer bütün şeylerde *bi'l-araz* bulunurken Tanrı'da *bi'z-zât* bulunmaktadır. İbn Miskeveyh bu görüşünü desteklemek üzere filozoflardan, varlığın herhangi bir şeyde *bi'l-araz*, başka bir şeyde ise *bi'z-zât* bulunduğunu ve bir şeye eklenmenin (*ânz*) bir etki (*eser*), etkinin ise bir tür hareket olduğuna dair açıklamalarını aktarmaktadır.¹⁵ Ayrıca ona göre tabii varlıklarda hareket durağanlıktan daha değerlidir; hatta hareket var olana işaret ederken, durağanlık (*sükûn hali*) yokluğa daha yakındır. İlahî olanda ise durum tam tersinedir, yani ilâhî olan salt durağanlık halini temsil etmektedir.¹⁶

İbn Miskeveyh bütün Antikçağ filozoflarının Tanrı'nın ispatı konusunda hemfikir olduklarını düşünmektedir. Ona göre Tanrı'yı "Bir" olmanın dışında herhangi bir isimle anmamış olmaları ve insanî ölçüde dile getirilebilen cömertlik, kudret ve hikmet gibi sıfatları da inkâr etmemiş olmaları bunun kanıtıdır. Öyle ki o, Porphyry'den naklen Yunanlı filozofların Tanrı'yı sebep (*illet*) ve hareket veren (*muharrrik*) olmanın dışında başka bir isimle anmadıklarını dile getirmektedir.¹⁷ Buradaki atıflar ve değerlendirmeler İbn Miskeveyh'in Antik felsefeyi Yeni Eflâtunculuk üzerinden okuduğunu göstermektedir. Ayrıca filozof ile peygamberi mukayese eden İbn Miskeveyh, filozofların akıl, peygamberlerinse nakille davet ettiklerinin "Tanrı'nın birliği" (*tevhîd*) olduğunun altını çizer.¹⁸ Tanrı'nın birliği meselesini *el-Fevzü'l-asgar*'ın beşinci faslında ayrıca ele alan filozof, şayet birden fazla *fâilin* varlığı kabul edilecek olursa bunların bileşik olmasının zorunlu olacağını ve dolayısıyla böyle bir durumda fâillikte ortak, fakat zat itibarıyla muhtelif olmak durumunda kalacaklarını öne sürmektedir. Bu farklı fâillerin de cevher ve fasıldan mürekkep olması, *terkîb* kavramı etkilenmeye işaret ettiğinden bir hareket ifade etmektedir, yani her fâil bir başka fâilin bulunmasını gerektirir ki bu sonsuza kadar böyle devam eder gider, yani *teselsüle* dönüşür. Bu ise felsefî açıdan imkânsızdır ve

•••••

14 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 45.

15 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 46-47.

16 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 102.

17 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 40.

18 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 41.

bir fâilde bu geriye gidişin durması gerekir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Bir, basit olduğu için ondan bir tek basit fiil tezahür ederken, birbirine zıt fiillerin tek bir fâilden ortaya çıkması nasıl mümkün olur? İbn Miskeveyh bir fâilin pek çok farklı fiilde bulunmasının dört açıdan değerlendirilebileceğini söyler: İlki, fâilin birçok kuvvet ve parçalardan mürekkep olması; ikincisi, fâilin farklı maddelerde fiillerinin olması; üçüncüsü, fâilin farklı âletlerle fiilde bulunması; sonuncusu ise bizâtihi olmayıp aksine diğer şeyler aracılığıyla fiillerini gerçekleştirmesidir.¹⁹ Bu cihetlerden ilk üçü Tanrı'yla ilgili olamayacağından geriye sadece dördüncüsü kalmaktadır ve buradan hareketle İbn Miskeveyh Tanrı'nın bazı fiillerini bizzat, bazılarını da araçlar vasıtasıyla gerçekleştirebileceğini öne sürmektedir. İbn Miskeveyh bu düşünceyi Aristoteles'in Eflâtun'a nispetle dile getirerek savunduğunu ve Porphyry'nin de Aristoteles'ten aktardığını söyleyerek benimser.²⁰ İbn Miskeveyh'in bu delillendirmesi oldukça dikkat çekicidir, zira Tanrı'ya vasıtalı olarak varlığa getirmenin nispet edildiği satırlarda Eflâtun, Aristoteles ve Porphyry'nin isimlerinin bir arada bulunması, İslam filozoflarının içinde buldukları senkretik durumu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.²¹

Tanrı-Âlem İlişkisi: Sudûr

Tanrı'nın varlığının ezeliliğini bu şekilde ortaya koyan İbn Miskeveyh, bazı varlıkların doğrudan Tanrı'dan varlık aldığını, bazılarının ise bir başka varlığın etkisiyle varlık kazandığını düşünmektedir. "Faâl akıl" olarak da isimlendirilen ilk akıl, İlk Varlık'tan (*el-vücûdü'l-evvel*) yani Tanrı'dan meydana gelmiştir. Bu sebeple Tanrı, varlığın en mükemmeli (*tâmmü'l-vücûd*), kendisinden sürekli/kesintisiz bir şekilde feyezân (*el-feyzü'l-muttasıl*) gerçekleştiği için bâkî, değişmez ve tek bir hâl üzere sabittir. Dolayısıyla ilk akıl, kendisi dışındaki var olanlara nispetle varlığın en mükemmelidir. Burada İbn Miskeveyh'in Tanrı ve ilk akli aynı sıfatla nitelediği açık bir şekilde görülmektedir, ancak akli diğer varlığa

.....

19 İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, s. 48-49. Âmirî ise bu ayırmı şu şekilde yapar: i) Bizâtihi fâilin kendisindeki kuvvetlerin farklılığıyla oluşabilir (*bi'l-kuvâ el-muhtelif*); ii) muhtelif âletler yardımıyla oluşabilir. (*bi-âlâtin muhtelif*); iii) farklı unsurlara etki ederek oluşabilir. (*bi'l-anâsiri'l-muhtelif*); iv) bir şeyin bir başka şeyi doğurması/sebeplilik olmasıyla oluşabilir (*bi'l-tevlid*). İbn Miskeveyh ile Âmirî'nin görüşleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir; bk. Âmirî, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, s. 257.

20 İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, s. 50.

21 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 227.

nispetle “kayıt” altına alarak böylece sıfatların itibarı olarak kullanılabilceğini göstermiştir. Feyzi verene nispetle feyzi alanın eksik bir varlık olması zorunludur, dolayısıyla akıl Tanrı’dan eksik, nefis de akıldan eksiktir. Ancak tabii cisimlere nispetle nefis mükemmeldir (*tamâm*); dahası felekler de nefis vasıtasıyla varlık kazanmış ve nefse nispetle eksik varlıklardır ve varlığının sürekliliğini tamamlayabilmek için dairesel harekete ihtiyaç duyarlar.²² Macid Fahri’ye göre İbn Miskeveyh, apokrif bir eser olan *Üsûlücyâ*’da olduğu gibi nefsi iki sonsuz hareket biçimiyle tanımlamaktadır. İlki doğrudan illete giden yukarıya doğru hareket ve Tanrı’dan ilk sudûrun gerçekleşmesi, nefsin ise güzellik ve ışıkla dolu olmasıdır. İkincisi ise maddeye yönelik aşağıya doğru harekettir ki bu, yukarıdakinin aksine karanlık ve kötülükle doludur. Söz konusu hareket İbn Miskeveyh’e göre açık bir şekilde altı farklı doğal hareketten ayır-dedilebilir ve temelde göksel feleklere ait olan dairesel ve sonsuz biçimi açık bir şekilde ifade eder ki onların da hareketi bütünüyle nefsin kendi hareketinden türemiştir.²³

Filozofa göre, varlık mertebelerinin (*merâtibü’l-mevcûdât*) tamamının sahip olduğu her şey Tanrı’dandır ve Tanrı kendinden taşan varlığı ve yayılan gücü (*vücûdûhu’l-fâiz ve kuvvetühû’s-sâriye*) ile âlemin düzenini korumaktadır. Bu sebeple O’nun taşmasıyla varlık arasında tek bir an kesinti olsa âlemin yok olması kaçınılmazdır.²⁴ İbn Miskeveyh buna örnek olarak her cevherin madde (*heyûlâ*) ve sûretten mürekkep olmasını göstermektedir. Sûret maddede ancak terkiple bulunur ve her terkip bir tür harekettir, ona hareket veren de kendisi dışında başka bir şeydir. Madde sûret olmadan, sûret de madde olmadan varlığa gelemez, her ikisi varlığa gelmek için birbirlerine zorunlu olarak bağlıdır. İkincil madde (*el-heyûlâ’s-sâniye*) o tabii sûretler için bir öznedir, tabiat onu kuşatır, o hareketiyle, bütün göksel cisimlere nüfuz ederek gayelerine sevk eden ilâhî bir kuvvettir (*kuvve ilâhiyye*), ilâhî olması sebebiyle de yorulmak bilmez ve âciz kalmaz.²⁵

İbn Miskeveyh *el-Fevzü’l-asgar*’ın birinci meselesinin dokuzuncu faslında yukarıda zikrettiğimiz şekilde feyiz teorisi çerçevesinde bir yaratma düşüncesi oluşturmuş olmasına rağmen hemen sonra gelen onuncu

••••••••••

22 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asgar* s. 55, 104-105.

23 Fakhry, “The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics”, s. 45.

24 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asgar*, s. 56-57.

25 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asgar* s. 57.

fasıla “Tanrı’nın Bütün Varlığı Yoktan (*lâ min şey*)” Yaratması Üzerine” başlığını vererek yaratma fiilini açıklamaya çalışması, Fârâbî’den itibaren görülen yoktan ve hiçten yaratma akidesiyle Plotinus’tan gelen sudûr telakkisini uzlaştırma veya yaratmanın sudûr şeklinde gerçekleştiğini savunma eğiliminin kaçınılmaz bir sonucudur.²⁶

Bu süreci İbn Miskeveyh şöyle yorumlamaktadır: Oluşan şeyler (*el-eşyâü’l-mütekevvin*) sadece sûretle dönüşürler, ancak sûretleri alan özneler kendiliğinden dönüşmezler.²⁷ O, buradan hareketle madde-sûret ikiliği üzerinden sûretin nitelikçe değişmesi ya da bir yerden (*mahal*) başka bir yere intikali konusunu tartışmaktadır. Bu uzun tartışmaların neticesinde İbn Miskeveyh, sonradan oluşan (*mütekevvin*) varlığın/sûretlerin tamamının, yani tasarımlar (*tahâtîd*), arazlar ve niteliklerin ancak yoktan (*lâ min şey*) ve sonradan meydana gelmiş olduklarını ifade etmektedir.²⁸ Nitekim İbn Miskeveyh’e göre varlığın var olmayandan yaratıldığı çok açıktır, çünkü Tanrı şayet var olandan varlığı yaratsaydı, varlık, yaratma öncesi var olmuş olacağından, yaratmanın (*ibdâ’*) bir anlamı olmazdı. Yaratma varlıkta olmayan (*lâ min şey*) ve yoktan (*adem*) olduğundan ancak tam ve eksiksiz bir yaratma gerçekleşmiş olmaktadır.²⁹ İbn Miskeveyh eserinin ilerleyen satırlarında ise hareket delili üzerinden feyz ve yaratma imtizacından ibaret olan teorisini açıklamayı sürdürür: Sıradan herhangi bir tür harekete benzemeyen yaratma hareketi (*el-hareketü’l-bedî’a*), tabii cisimler üzerine taşarak onları harekete geçirir ve böylece mekânsal olarak orada yerleşir. En yalın ve şerefli hareket göksel harekettir, çünkü bu hareketi kabul eden ilk göksel cisimdir, nitekim eğer yer değiştirme hareketi olsaydı parçalarıyla bir başka yere intikal etmiş olması gerekirdi, ancak göksel hareket nefsin hareketine benzemektedir ve yer değiştirme hareketiyle aynı değildir, dolayısıyla da durağandır. Göksel cisimler bir açıdan durağan bir başka açıdan ise hareketlidir, zira hareketi felekler vasıtasıyla nefisten alan göksel cisimlerin dairesel hareketi, aynı yerde gerçekleştiğinden, bir anlamda durağanlık olarak da değerlendirilebilir.³⁰ Öyleyse biz hareketlerimizi feleğin hareketinden, felekler nefisten, nefis ise akıldan almaktadır. Akıl ise Tanrı’nın yarattığı ilk varlık olduğu için sürekli feyizden (*el-feyzü’d-dâim*) beslenmektedir. Her ne kadar akıl var

•••••

26 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 230.

27 İbn Miskeveyh, *el-Fevzül’-asgar*, s. 58.

28 İbn Miskeveyh, *el-Fevzül’-asgar*, s. 59.

29 İbn Miskeveyh, *el-Fevzül’-asgar*, s. 60.

30 İbn Miskeveyh, *el-Fevzül’-asgar*, s. 87.

oluşu açısından bir tür eksiklik içerse de hareket etmemektedir; çünkü mükemmellik söz konusu olunca sebeplinin sebep gibi olması mümkün değildir.³¹ Şu halde İbn Miskeveyh'in cisim, nefis, akıl ve Tanrı şeklinde sıralanabilecek temel sudûr şemasını benimsediği ve aklın feyiz yoluyla ilk olarak yoktan meydana geldiğini öne sürdüğü anlaşılmaktadır.

Mutluluğun kazanılmasına dair düşüncelerini anlattığı bölümde aynı şemayı bu defa yukarıdan aşağıya doğru zikreden İbn Miskeveyh, Tanrı'nın akli, aklın nefsi, nefsin tabiatı ve tabiatın da cisimleri kuşatmasından söz etmektedir. O, aşağıdan yukarıya doğru bir sıradüzeniyle yükselen kimsenin şüphe içermeyen bir bilgiyle Tanrı'yı bileceğini ve varlıkta bir şekilde O'nun izlerini göreceğini savunmaktadır.³² İnsanı küçük âlem, âlemi ise büyük bir insan olarak değerlendiren İhvân-ı Safâ'nın düşüncesini sürdüren İbn Miskeveyh, mikrokozmosta çeşitli aşamaları geçerek yükselen insanın, makrokozmosla ilişki kurabileceğine işaret etmektedir.³³ Varlığın mükemmel bir düzenle kuşatılmış olduğunu dile getiren İbn Miskeveyh, varlık türleri arasındaki bu ilişkinin düzenini "ipe dizilen incilerin bir kolye oluşturmaya" (*ke's-silki'l-vâhid*) benzetmektedir.³⁴ Kindî'de de görülen yakın ve uzak sebep konusunu gündeme getiren İbn Miskeveyh, yakın-uzak sebep ikilemini bir örnekle açıklamaktadır. Bir hırsızın elini neyin kestiği konusunda verilebilecek cevapları sıralar: İlk önce demir, sonra demirin sûret kazanmış hali olan kılıç, kılıcı yapan usta, güvenlikten sorumlu olan kimse, kadı vd. Nihayetinde bütün fiil ve hareketler yani sebep-sonuç zinciri, hareket ettiricisi bulunmayan mutlak olan Bir'e (*el-evvel bi'l-ıtlâk*) ulaştığında durur, araştırma ve akıl yürütme orada sona ermektedir.³⁵

İbn Miskeveyh'e göre canlılar arasında da bir sıradüzeni vardır. Mesela bitki mertebesinin üst sınırı hayvan mertebesinin alt sınırıyla, hayvan mertebesinin üst sınırı ise insan mertebesinin alt sınırıyla bitişiktir. İnsanlar arasında da herkesin zekâ, kavrayış ve ahlâk düzeyi aynı değildir. İnsan mertebesine en yakın olan hayvanın maymun olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh'in³⁶ bu görüşünü bir tür evrim teorisinin modern öncesi

••••••••

31 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 88.

32 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 98.

33 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 122; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 231, 233; II, 24-25, 143-144, 457, 463, 466-467; III, 188-189.

34 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 112.

35 İbn Miskeveyh, *Makâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 82-83.

36 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 114-116.

şekli olarak yorumlayanlar olsa da³⁷ yaşadığı yüzyıl itibarıyla dönemin zooloji ve biyoloji bilgisi ışığında bu tür bir yorum abartılı olarak değerlendirilmelidir. İbn Miskeveyh'e göre insanlar arasından kimileri de zekâ ve ahlâkları ile öyle üst bir düzeye ulaşırlar ki melekler ile aralarında az bir mesafe kalır. İşte bu durumdaki insan, Kur'an'da Kutsal Ruh (*Rûhu'l-kuds*) olarak adlandırılan Ruh'la (Cebrâil) ilişki kurabilmektedir. Artık bu seviyedeki kimse vahiy bilgisinin doğruluğunu idrak ederek peygamberliğin değerini de anlamış olmaktadır.³⁸ Görüldüğü üzere kozmik düzendeki hiyerarşiyi ay altı âlem içindeki canlılar arasında da sürdüren İbn Miskeveyh'in, duyu ve idrak seviyesiyle doğru orantılı olarak insanın ulvî âlem ile bir tür ilişki kurabileceğini savunarak Fârâbî'nin faal akılla ittisâle dair düşüncelerine paralel bir tavrı sürdürdüğü açıktır. Bu nokta insanın ulaşabileceği en üst sınırdır (*el-ufku'l-a'lâ*).³⁹ Bu en üst sınıra ulaşan kişi ya sürekli yükselir ki bunu sürdürebilmesi için sürekli olarak düşünmeye gereksinim duyar ya da bilgiler doğrudan ona gelir.⁴⁰ İbn Miskeveyh ilk gruptakilerin filozof, ikinci gruptakilerinse peygamberler olduğunu ima etmektedir. Nitekim ilerleyen satırlarda o, felsefe yapmak suretiyle aşağıdan yukarıdaki hakikate ulaşan bir filozofun, peygamberin getirdiğini kabul etmek durumunda olduğunu, çünkü her ikisinin de aslında aynı hakikate ulaştığını ifade etmektedir.⁴¹

İslam filozofları genellikle rasyonalist oldukları için bilginin en önemli kaynağı olarak akıl üzerinde önemle durmuş ve bazıları bu alandaki temellendirmelerini akıl üzerine yazdıkları risâlelerde ortaya koymuşlardır. Böyle olmakla birlikte İslam Meşşâileri'nin bir kısmında Aristoteles doktrini ağır basarken bazıları ise Eflâtun'a daha yakın durdukları bilinmektedir. Bir kısım filozof ise aynı problem hakkında bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmak amacıyla realizm ile idealizm arasında bir orta yol bulmaya çalışmışlardır. Mesela Kindî gibi İbn Miskeveyh de

•••••

37 Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tann, Âlem ve İnsan*, s. 81-85. Konumuzla doğrudan ilişkili olmayan bu meseleye dair şu hususu belirtmemiz gerekir: İbn Miskeveyh'in söz konusu ifadelerinin türler arası geçiş anlamında bir evrim fikrinden uzak olduğu, var olan bir türün diğer türe evrilmesinin söz konusu olmadığı, İbn Miskeveyh'in buradaki hedefinin, İhvân-ı Safâ'da da karşılaşılan her türün, kendi içindeki değişiminin aşama aşama gerçekleştiğini vurgulamaktan ibaret olduğu kanaatindeyiz.

38 İbn Miskeveyh, *el-Fevzül-asğar*, s. 118.

39 İbn Miskeveyh, *el-Fevzül-asğar*, s. 126.

40 İbn Miskeveyh, *el-Fevzül-asğar*, s. 127-128.

41 İbn Miskeveyh, *el-Fevzül-asğar*, s. 128.

insanın idrak güçleri konusundaki görüşünü duyuşsal ve aklı şeklinde ikiye ayırmaktaysa da onun Eflâtun'a daha yakın durduğunu görmekteyiz. Nitekim ona göre insan duyuşsal ve aklı olmak üzere iki farklı idrak gücüne sahiptir. Duyuşsal olan idrak diğer bütün hayvanlarda da ortak bir şekilde bulunan bir kuvvettir ve heyûlânî sûretlerin idrakini beş duyu ile elde etme durumuna tekabül etmektedir. Aklı olan ise riyâzetle yani bedenî pek çok arzuyu bir kenara bırakarak, elden geldiğince duyulardan sıyrılmakla ve "akıl gözünün açılması"yla kuvvetlenerek, idrak düzeyini duyuşsal olanın çok daha üstüne taşımaktadır. Heyûlânın bilgisi sürekli değiştiğinden, duyu onu algılar algılamaz değişir, aklı idrakle elde edilenlerse değişmeyen ve hareket etmeye dair bilgilerdir.⁴² Maddedeki değişimden kalkarak kötülüğün kaynağını maddeye bağlayan İbn Miskeveyh, kötülüğün bozulmadan (*fesâd*), bozulmanın yokluktan (*adem*), yokluğusa heyûlâdan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Cömertlik bekaya, beka ise varlığa bağlıdır; bu varlık Tanrı'nın yarattığı ilk sûrettir, bu yüzden o salt hayırdır (*hayr mahz*) ve ona kötülük ve yokluk karışmaz, öyle ki ona faal akıl (*el-aklû'l-fa'âl*) ve gerçek varlık (*el-vücûdü'l-hakk*) denir; dolayısıyla onda madde bulunmaz, o kendisinde edilginlik (*el-infi'âl*) mânası olmayan ilk akıl (*el-vücûdü'l-hakk*) olarak adlandırılır.⁴³ İbn Miskeveyh'e göre akıl doğal olarak itaat eder, Tanrı'nın ona bahşettiği rütbe varlık sahasındaki en yüksek mertebedir. Çünkü kendisi dışındaki bütün varlıklar ona muhtaçtır.⁴⁴ O, âlemin boyun eğdiği (*melik mutâ'*) aklın mertebelerine kendisi dışındaki her şeyin hizmet ettiğini ve onunla mutluluğun elde edildiğini, çünkü onun yapmacıklıktan (*tasannu'*) uzak olduğunu dile getirmektedir.⁴⁵ Yukarıda insanın en üst seviyede Ruh'la (Cebrâil) ittisâl kurduğu zikredilmişti. Fârâbî ve İbn Sînâ onu "faal akıl" olarak da isimlendirmektedir, ancak İhvân-ı Safâ'nın da etkisiyle olsa gerek İbn Miskeveyh'in sisteminde ilk akıl, faal akıl adını alır ve ruhla bir özdeşliği yoktur.

Bilindiği üzere ruhun mahiyeti, tanımı, kaç sınıf ruh bulunduğu ve bedenle olan ilişkisi konusunda antik dünyadan günümüze intikal eden ve psikolojinin kurucu metni Aristoteles'in *De Anima*'sıdır. Nefis konusunda Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine İskender Afrodîsî ve Themistius'un

•••••

42 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 37-38.

43 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 81-83.

44 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 130. İhvân-ı Safâ da Tanrı'nın âlemi idaresini kralın (*melik*) tebaası aracılığıyla fiilde bulunmasına benzetmektedir; bk. *Resâil*, II, 128-129.

45 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 131.

şerhlerinde meseleyi birbirinden çok farklı şekillerde yorumladıklarını, ancak Ebü'l-Hayr el-Hasan b. Suvâr'ın (İbnü'l-Hammâr), Aristoteles'in öğretisini tespit etmek için bir hayli çaba sarf etse de onun topladığı Süryânîce *De Anima* şerhlerinin de kendisine ulaşmadığını kaydetmektedir. Öncelikle nefsin cisim olmadığını vurgulayan İbn Miskeveyh, cismin, bir sûreti kabul ettiğinde başka bir sûreti daha kabul etmesinin imkânsız olduğunu; bunun ancak ilk sûretinden ve tam halinden ayrıldığına mümkün olabileceğini öne sürmektedir.⁴⁶ *Nefs-i nâtıkanın* aklî (*kuvve âkile*) ve ayırt edici (*kuvve mümeyyize*) kuvvet olarak da isimlendirildiğini dile getiren İbn Miskeveyh,⁴⁷ Eflâtun'dan hareketle ruhun ölümsüzlüğü konusunda üç delile dayanmaktadır: İlki nefsin bulunduğu her yere canlılık vermesidir ki canlılık onda cevherî olarak bulunur, dolayısıyla da zıddı olan ölümü kabul etmez. İkincisi nefiste kötülüğün bulunmamasıdır ki kendisinde kötülük bulunmayan bozulmaz ve üçüncüsü de nefsin kendiliğinden hareketli olmasıdır ki aynı şekilde hareketi kendinden olan da bozulma uğramaz.⁴⁸ İbn Miskeveyh'e göre nefis bilkuvve akıldır, bizâtihi bilfiil halinde olan akıl, nefsi fiil alanına çıkartır.⁴⁹ Sonuç olarak nefis, ölümlü olmayan ve bozulma uğramayan cisimsiz bir cevherdir. Nefsin sürekliliğini sağlayan şeyse onda dâimî olarak bulunan düşünme hareketidir (*hareketü'r-reviyye*), nefis bundan bağımsız bir an bile düşünülemez. İbn Miskeveyh'in Eflâtun'a nispetle aktardığı nefis konusundaki düşüncesi bu şekildedir ve o, düşünme hareketinin sürekli olarak nefiste bulunduğunu, bu hareketin cismanî bir hareket olmadığı için mekânsal olmadığından nefsin zatının dışında olmasının mümkün olmadığını dile getirdikten sonra, Eflâtun'un "Nefsin cevheri, harekettir ve bu hareket, nefsin canlılığıdır" şeklindeki sözünü aktarır.⁵⁰ Son olarak şunu belirtmek gerekir ki İbn Miskeveyh'in, Fârâbî ile çağdaşı olan İbn Sînâ'nın akıl ve nefis hakkındaki temellendirmelerine herhangi bir gönderme yapmamasının ve nefsin ölümsüzlüğüne dair bu iki filozofun çok daha ayrıntılı görüşlerine bîgâne kalışının sebebi henüz tespit edilebilmiş değildir.

•••••

46 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 62; a.mlf., *Makâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 60.

47 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 64. İbn Miskeveyh aklın nefisteki durumunu, gözün bedendeki haline ve nefsin aklını (*aklû'n-nefs*) gemideki kaptana benzetir; bk. İbn Miskeveyh, *Makâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 71.

48 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 81-83. Ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu*, s. 328-329.

49 İbn Miskeveyh, *Makâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 61.

50 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 84.

Ahlâk Felsefesi

Tehzîbü'l-ahlâk, daha çok ahlâk felsefesi alanında öne çıkan İbn Miskeveyh'in en meşhur eseri olup İslam düşüncesinde ahlâkın sistematik olarak ele alındığı ilk eser olarak değerlendirilebilir. Bu eserde o, çoğunlukla Aristoteles'e atıfta bulunsa da Sokrates, Eflâtun, Galen, Porphyry'nin görüşlerine de yer vermiş, İran hikemiyât literatüründen yararlanmış, zaman zaman âyet ve hadisler zikrederek bunları felsefi olarak yorumlamış, özellikle eserin son kısımlarında da kendisinden önceki ahlâk filozoflarından Kindî'nin *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*'i ile Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'sinden istifade etmiştir. Kendisi ise *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı kaleme alırken Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden ve Aristoteles yorumcularının görüşlerinden yararlandığını belirtmektedir.⁵¹

Ahlâkın temel meselesi olan insan, İslam felsefesinde nefis kavramı etrafında, onun maddî ve mânevî yapısını bir arada ele alacak tarzda incelenmektedir. İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-asgar*'da Tanrı ve etrafındaki meselelerin ardından ele aldığı nefis meselesine, *Tehzîbü'l-ahlâk*'in hemen başında yer vermiş olması, insan idrakinin metafizik ile fiziğin kesişim kümesini oluşturduğunu göstermektedir. Değişime, dönüşüme ve başkalaşıma konu olmayan nefsi bedenden ayrı bir cevher olarak tasvir eden İbn Miskeveyh, bu tavnıyla Meşşâî geleneğe bağlılığını sürdürmüştür. Her cisim bir sûrete sahiptir ve sahip olduğu bu sûret değişmediği sürece ikinci bir sûreti elde edemez. Nefis ise cisimlerin aksine ilk ve ikinci formu bir arada kabul ederek, hem duyulurların hem de akledilirlerin sûretine diğerini yitirmeksizin sahip olur.⁵² Dolayısıyla nefis-beden ilişkisi veya insanlar arasındaki ilişkide nefsin belirli bir yetkinlik düzeyine ulaşması gerekmektedir ki "Bu disiplin yani ahlâk, insan olmak bakımından insanın fiillerini iyileştirmesi dolayısıyla diğer bütün disiplinlerden üstündür."⁵³ İbn Miskeveyh'in ahlâk ilmini konusu itibarıyla diğer araştırma alanlarından daha değerli gördüğü açıktır. Canlı varlıkların en üstünü insan olduğu için, doğrudan insanı kendisine konu kılan ahlâk da en üstün ilimdir, fakat İbn Miskeveyh'e göre türsel olarak "insan" lafzı türün bütün fertleri için ortak olarak kullanılsa da, aralarında diğer türlerde karşılaşılacak kadar merteye vardır. Zikredilen açıdan en üstün ilim olan ahlâkı ise

51 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 84; *Tehzîb*'in kaynakları ve temel çerçevesi için bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 99-110.

52 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13-14.

53 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 46.

“Nefsi, düşünüp taşınmadan fiillerine yönelten hâl” olarak tanımlayan İbn Miskeveyh bu halin iki kaynaktan beslendiğini öne sürer: i) Mizaçtan kaynaklanan tabii ahlâk; ii) Alışkanlık ile eğitimden kaynaklanan ahlâk.⁵⁴ İbn Miskeveyh’e göre de insan, bilme (*âlime*) ve yapma (*âmile*) gücüne sahip olması sebebiyle iki tür yetkinlik elde eder ki felsefe de bu açıdan ikiye ayrılır: Teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*). *Nazarî* felsefe âlemi tasavvur eder ve nihayetinde bir Tanrı ile metafiziğin zirvesine ulaşır, *amelî* felsefe ise öncelikle bireysel olarak başlar, daha sonra toplumsal bir mutluluğa da dönüşür, bunun sonucunda düzenli ve sistemli bir şehir de meydana gelmiş olur. Dolayısıyla *nazarî* olan birinci yetkinlik “sûret”, *amelî* olan ikinci yetkinlik ise “madde” hükmündedir. Biri olmadan diğeri tamamlanmaz; zira ilim başlangıç, amel sonuçtur, sonuca ulaşmayan başlangıç zayi olur; başlangıç olmayan bir son ise imkânsızdır.⁵⁵

Eflâtun’un tasnifini benimseyen Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi İbn Miskeveyh’e göre de nefis, cisim, cismin bir parçası ya da bir hali değildir, zira o hükümleri, özellikleri ve fiilleriyle cisimden tamamen farklıdır.⁵⁶ Nefsin üç fonksiyonu vardır: Düşünme/melekî (beyinde), arzu etme/behîmî (karaciğerde) ve öfke gücü (kalpte). Bunlar İbn Miskeveyh’e göre tıpkı bileşik kaplara konan farklı cinsten sıvılar gibi yükseklik farkı yoğunluklarıyla ters orantılıdır. Yani düşünme gücü arttıkça diğeri ikisinin seviyesi düşer ve bunun tersinin de gerçekleşmesi mümkündür. O, bu üç fonksiyonun ifrat ve tefrit arasındaki halleri sırasıyla *hikmet*, *iffet* ve *şecaat* olarak belirlemiş dördüncü bir ilke olarak da *adaleti* zikretmiştir. Eflâtun’dan beri bilinen dört erdem ile Aristoteles’in sisteminde “altın orta” ayracı ile belirginlik kazanan sistemin İbn Miskeveyh’in elinde İslam geleneğiyle uyumlu bir şekilde yorumlandığı söylemek gerekir. O, bu dört erdemın altında yer alan (*tâlî*) faziletleri de ayrıntılı bir şekilde sıralamıştır.⁵⁷

Bu üç faziletten, itidalleri ve birbirlerine olan nisbetinden, üç faziletin yetkinliği ve mükemmelliği olan bir fazilet ortaya çıkar ki bu adalet erdemidir. Yukarıdaki erdemlerin sayısı burada zikredilenlerle sınırlı değildir, daha da artırılabilir, dolayısıyla İbn Miskeveyh’e göre buradaki metafizik ilke şudur: Her fazilet, kötülüklerin ortasında bulunuyorsa yani bir davranış veya hissiyat iki aşın ucun “ortasında” yer alıyorsa o bir

•••••

54 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk*, s. 41.

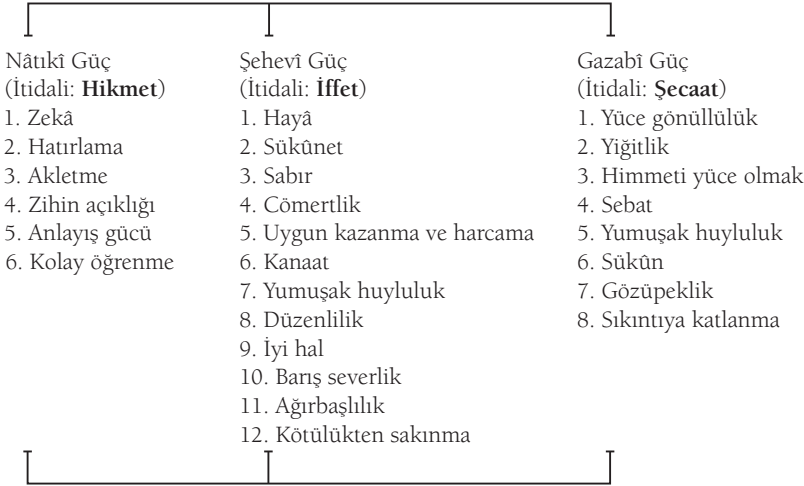
55 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk*, s. 49-50.

56 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk*, s. 17.

57 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk*, s. 23-24, 27-38.

erdemdir.⁵⁸ İnsan, akli ölçüsünde insandır, düşünme gücü zayıfladıkça hayvanî nefsin talepleri de artar, insan ideal olanı bilmesine rağmen onu takip eder, fakat beslenme, giyinme ve üreme gibi zarurî ihtiyaçlarını ölçülü bir şekilde yani bayağılıkla ve pintilikle nitelenemeyecek şekilde karşılamalıdır. Bitki ve hayvan mertebelerine göre ay-altı dünyadaki en üstün varlık türünü oluşturan insanın, zekâ, hızlı kavrama ve erdemleri kabul etme gibi özellikleri orta iklim kuşağında edinebileceğini, kuzey ve güney iklim kuşaklarının uç bölgelerinde yaşayan insanların bu erdemlere erişemeyeceğini düşünen İbn Miskeveyh, “eğitime yatkınlığın” hayvanlar arasında da derece farklılığı oluşturduğunu, bu anlamda atın eşekten, şahinin kargadan daha üstün olduğunu öne sürmektedir.⁵⁹

Nefsin Temel Güçleri



Adalet

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Dostluk 2. Yakınlık 3. Akrabayla bağı koruma 4. Ödüllendirme 5. İyi muamele 6. Güzelce yerine getirme 7. Sevgi | <ol style="list-style-type: none"> 8. Kulluk 9. Nefret etmemek 10. Kötülüğe iyilikle karşılık verme 11. Lütüfla davranma 12. Her durumda asaleti koruma 13. Düşmanlığı bırakma⁶⁰ |
|---|---|

••••••••••

58 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 34.

59 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 57-59.

60 İbn Miskeveyh'in erdem ve erdemsizliklere dair görüşlerinin tahlili için bk. Özturan, *Ûthostan Ahlâka*, s. 378-387.

İbn Miskeveyh, Aristoteles'ten sonra hemen her filozofun tekrarladığı adalet anlayışını ifade eden bir cümle aktarır: “Adalet faziletin bir parçası değil, tamamıyla fazilettir; haksızlık (*cevr*) ise kötülüğün (*rezilet*) bir parçası değil tastamam kötülüktür.”⁶¹ Böylece erdemler konusunda Eflâtun'dan gelen bu yaklaşım, Aristoteles'le yaygınlık kazanarak İslam ahlâk düşüncesinde de kabul görmüştür. Bu anlamda genel olarak İslam ahlâk düşüncesi açısından, *adaleti erdemlerin miyan* olarak tanımlamak ve herhangi bir davranış veya huyda itidali sağlamış olmanın “adalet” şeklinde algılandığını söylemek yanlış olmaz.⁶²

Aristoteles adaleti üçe ayırmaktadır: i) Tanrı'ya karşı adalet ki insanın sahip olduğu her şeyi kendisine borçlu olduğu Tanrı'ya karşı olan sorumluluğunu ifade eder. ii) İnsanlar arasında adalet. iii) Geçmiş nesle karşı adalet ki onların borçlarına sahip çıkıp vasiyetlerini yerine getirmek demektir. İbn Miskeveyh, filozofun düşüncelerini aktardıktan sonra Tanrı'ya karşı adaletin üzerinde daha fazla durur. Böyle yapması kendi sistemi açısından tutarlı bir tutumdur, zira “Her iyiliğin karşılığı, bu iyiliğin önemi, seviyesi, yararı ve sayıca çokluğu nispetindedir.”⁶³ Yani mevcudat içinde “düşünen canlı” olmak gibi büyük bir lutfun karşılığı aynı oranda olmak durumundadır ve bu fark da metafizikte İlk İlet ile akıllar arasındaki zorunlu-mümkün ayrımı kadar aşılması mümkün olmayan bir farktır. Zorunlu Varlık'ın bu lutfuna karşılık insan, sürekli ve sıkı bir irtibatla bunun karşılığını göstermek durumundadır. Adaletten sapmak anlamına gelen zararlı/kötü şeylerin ise dört tür sebebi olabilir: i) Şehvet ve ona bağlı olan fenalıklar, ii) Kötülük ve ona bağlı olan haksızlıklar, iii) Hata etme ve buna bağlı olan üzüntü, iv) Talihsizlik (*şekâ*). Kötü insan (*şerîr*) başkasına isteyerek ve zevk alarak zarar verir, kendisinin edinemediği iyiliğin önünü kesmeye çalışır, başkasının mâruz kaldığı kötülükten de zevk duyar.⁶⁴

Ahlâk içinde iyilik ve güzellikleri anlatırken kendisine pay çıkarmak istemeyen İbn Miskeveyh, kendisinin de belirli alışkanlıklarını değiştirmek durumunda kaldığını belirterek,⁶⁵ okuyucunun, kitapta anlatılan-

•••••

61 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 128.

62 Adalet sadece ahlâk felsefesinin değil, aynı zamanda siyaset felsefesinin de en temel kavramıdır. İbn Miskeveyh'in ahlâktan siyasete geçişte adalet kavramını kullanımı için bk. Karagözoğlu, “Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak”.

63 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 131-132.

64 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 129-130.

65 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 61.

ların ütöpik olduğunu düşünerek ümitsiz ya da ciddiyetsiz bir yaklaşım sergilemesinin önüne geçmek istemektedir. Ahlâk, kimi alışkanlıkları terketme ve güzel olan kimi davranışları da alışkanlık haline getirmek demektir. İnsanın doğuştan sahip olduğu bazı özellikleri olmakla beraber eğitimle de birtakım güzel huyların yerleşmesine gayret edilmelidir. Çocukların ayırt etme gücü (*temyîz*) geliştikçe aklî melekeleri gelişir ve olgunlaşır. Bir çocukta ayırt etmeye dair oluşan ilk belirti utanma (*hayâ*) duygusudur. Zira bu utanma duygusu çocukta “kötü” olanı tanımaya dair ilk adımdır. Utanma ortaya çıkması halinde korkulacak bir kötülüğe işaret eder. Bir çocuk bunu gizlemek üzere boynunu büker ve yüzüne yere eğer. Filozofa göre bu onun iyi ve kötüye dair bilgisinin delilidir. Böylece o ayırt etme kabiliyeti ile kötüden uzaklaşıp iyiliğe doğru yönelmiş olmaktadır.⁶⁶ İbn Miskeveyh’e göre insan bu anlamda başlangıçta ebeveyninin idaresine, daha sonra ise ömrünün sonuna kadar kendisini yönetmek üzere yüce hikmete, doğru yola yönlendirip istikametini sağlayan ilâhî bir şeriata ve doğru bir dine muhtaçtır.⁶⁷

Mutluluk ve İyilik

İbn Miskeveyh, Aristoteles’ten tam ve gerçek mutluluğun Tanrı’ya ve O’na yakın olan melekelerle mahsus olduğunu aktarır. İnsan, mutluluk konusunda melekelerle karşılaştırılmamalıdır; zira onlarda beslenme, aile, ticaret, emanet, masraf vb. insanî durumlar söz konusu değildir. İyilik ile mutluluk arasındaki fark, iyinin en son gaye, mutluluğun ise onu elde eden için bir iyilik ve yetkinlik olmasındadır. Şu halde mutluluk bir tür iyiliktir ve insanın mutluluğu ile bir hayvanın, mesela atın, mutluluğu aynı olmayabilir. Dolayısıyla mutluluk bir şeyin mükemmelliğinde ve kendine has yetkinliğindedir. “Mutluluk” olarak nitelenen şey, elde etmek isteyen durumuna göre değiştiğinden, bu durum izâfidir; iyilik ise mutlaktır ve üzerinde herhangi bir ihtilâf yoktur. İbn Miskeveyh iyiliğin kısımlarını anlatırken “Aristoteles ve Porphyry’nin ondan nakline göre” şeklinde bir ifade kullanır ve muhtemelen günümüze ulaşmayan Porphyry’nin ahlâk kitabından hareketle bu tasnifi yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre iyilikler dörde ayrılmaktadır: i) İlki üstün (*şerîfe*) iyiliktir ki buna ulaşmayı sağlayan hikmet ve akıldır; ii) Övülmüş (*memdûha*) iyilikler iradeye bağlı güzel işlerdir, iii) Potansiyel (*bi’l-kuvve*) iyilikler

•••••

66 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk*, s. 67.

67 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk*, s. 112.

ilk ikisine ulaşma istidadıdır ve iv) Bizâtihi iyi olmayıp iyiye ulaşmada yarar sağlayan iyilik türü de dördüncü sınıfı oluşturur.⁶⁸ Mutluluk konusunda kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerine ayrıntılı olarak yer veren filozof, bu konuda kendi fikrini ise şöyle ortaya koymaktadır: İnsan ruh ve bedenden mürekkep olduğundan hem meleklere yaraşan ruhanî faziletleri hem de hayvanlara lâyık olan cismanî faziletleri bir arada barındırır. İnsan, bedenle birlikteyken bayağı âlemi (*süflî*) düzenlemekle memurdur, ne zaman kemâle erer, gerekli yetkinliğe erişirse o zaman yüce âleme (*ulvî*) yönelir ve artık orada bedenle elde edilebilecek hiçbir mutluluğa ihtiyaç duymaz. O halde insanlardan mutlu olanlar için iki tür merteye vardır: Ya cismânî ya da ruhanî mutluluk. Yani bir kimse cismanî mutluluğu elde etse de yüce âlemi merak eder, araştırır, arzular veya yüce âleme bağlı olarak ruhanî bir mutluluk içindeyse de bedene dair durumları araştırır, ondaki ilâhî hikmeti idrak etmeye gayret eder.⁶⁹

Haz ve Acı

İbn Miskeveyh haz ve acıyı özel olarak *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm* adlı risâlesinde ele almaktadır. Onun bu mesele etrafında müstakil bir risâle yazmış olması konuya verdiği önemi göstermesi açısından vurgulanmalıdır, zira bu konuda Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerini dağınık bir şekilde yeniden ifade ettiği bilinmekle birlikte İslam düşüncesinde haz ve elem kavramlarını gerek psikolojik gerek ahlâkî açıdan ele alıp temellendiren ilk filozofun İbn Miskeveyh olduğu söylenmelidir. Filozof, burada *hazzı* “güç halindeki yetkinlikler” (*kemâlât*) şeklinde tanımlamaktadır. Potansiyel bir şeyin yetkinlikle nitelenemeyeceğinin farkında olan İbn Miskeveyh yukarıdaki ifadesinin ardından, “Haz yetkinliğe ulaşmaktır” diyerek hazın canlı için yönlendirici bir amaç olduğunu, amacını gerçekleştirdiği an hazla doyum noktasına ulaşarak tatmin olacağını belirtir. Canlı için yetkinliğin ne olduğu konusunu daha iyi anlamak için filozofun kendi ifadesine başvuralım:

Yetkinlik varlıkların (*eşyâ*) kendisine ulaşmak için ona doğru hareket ettiği amaç (*matlûb*), elde etmek istediği sevgilidir (*ma'sûk*). Varlık ona ulaşınca onunla yetkinleşir, artık ondan başka bir şey aramaz, onunla dinginliğe kavuşur ve başka bir harekette bulunmaz.⁷⁰

•••••

68 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 87-89.

69 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 94-95.

70 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 98.

Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh'e göre her canlı türünün ulaşabildiği son yetkinlik düzeyi onun için bir amaç sayılmaktadır. Bir canlı amacını gerçekleştirdiği an kemale ermiş ve kendinden beklenen asli fonksiyonu yerine getirmiş olduğundan bu, başlıca bir haz anlamına gelmektedir. İbn Miskeveyh yetkinliği *izâfî* ve *mutlak* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İzâfî yetkinlik hem kendisi hem başkası için aranır ve çeşitli açılardan farklı hazların ortaya çıkmasını sağlar. Mutlak yetkinlik ise bunun aksine yalnız kendisi için aranmaktadır ve bu da İbn Miskeveyh'e göre sadece mutlak varlığa özgüdür:

Her zaman, hatta her zamandan önce ve sonra hakiki ve mutlak yetkinlik, hakiki ve mutlak lezzet ve herkesin ebedî olarak iştihak duyduğu varlık, kendi kendinin mâşuku olan “Mutlak İyi”dir. Herkes ona âşıktır, o ise kendisinden başkasına âşık değildir; O şâni yüce Allah'tır. Demek ki mutlak ve hakiki lezzet, hakiki ve mutlak lezzet duyan, mutlak olan İyi'dir. En mükemmel lezzet; mâşuku, mâşukuna olan aşkı ve onu algılaması en mükemmel olana aittir.⁷¹

Bu noktada İbn Miskeveyh *izâfî* ve mutlak yetkinlik bağlamında, bir bakıma “izâfî haz” ve “mutlak haz” ayırımını da ortaya koymuş olmaktadır. Hazzın “bir şeyin kendi [türüne ait] yetkinliğe ulaşması” veya “arzulayanın (*müştehî*) arzusuna kavuşması” şeklinde de tarif edildiğini belirten İbn Miskeveyh, gerçekte bu gibi farklı tariflerin, “Her şeyin aradığı, kendi yetkinliğidir veya kendi yetkinliğinin bulunduğu şeydir” şeklindeki bir anlayışı dile getirdiği kanaatindedir. Örnek verecek olursak, insanın yetkinliği düşünmesi, atın yetkinliği ise hızlı koşmasıdır. Her canlı kendi yetkinliği hususunda kemale erdiğinde nihai yetkinliğine ulaşmış ve kendini gerçekleştirmiş olur. Bunun yanı sıra canlı varlıkların aradıkları yetkinliğe doğru “doğal” veya “iradeli” olarak cezbedildiklerini söyleyen filozof, bu konuda üç ayrı hazzın ortaya çıktığını ve buna bağlı olarak da farklı “cezbedici”lerin bulunduğunu belirtmektedir:

i) Doğal haz: Canlının aradığı yetkinlik doğal, duyuusal ve gerçek (somut) bir yetkinlik ise canlıyı ona yönelten cezbediciye “hakikî şehvet (arzu)”, ondan alınan lezzete ise “doğal lezzet” adı verilir. Mesela bir öğrencinin önemli bir sınavını başarıyla geçmesinin ardından elde ettiği haz doğal bir hazdır.

•••••

71 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 99.

ii) Doğal olmayan haz: Canlının aradığı gerçek değil de sanal (*maznûn*) bir yetkinlik olursa, bu durumda cezbedene “yalancı şehvet”, ondan alınan lezzete de “doğal olmayan lezzet” denir. Yine bir öğrencinin önemli bir sınavını geçtiğini *hayal ederek* bunun neticesinde haz duyması ise bu tür hazzı örnek olarak verilebilir.

iii) Hakikî haz: İbn Miskeveyh’in kendi deyimiyle “Şayet aranan, mânevî (*ruhanî*) ve akledilir türden ise onun yetkinliği (*kemâl*) hakikidir. Cezbedenin kendine çekişi, a) aşırı derecede olduğunda *aşk*; b) orta derecede ise ona sevgi (*muhabbet*); c) düşük ise ona da istek (*nüzû*) denmektedir.⁷²

İbn Miskeveyh'e Göre Hazzın Kaynakları



Bütün bu söylenenler İbn Miskeveyh'e göre şu anlama gelmektedir: Yetkinlik yoksa lezzet yoktur; lezzet yoksa aşk, sevgi, istek ve şehvet de yoktur. Bunlar yoksa hareket yoktur, hareket yoksa oluş ve bozuluş da yoktur. Bu iddiasıyla İbn Miskeveyh, varlığın oluş ve devamını yetkinlikte görmekte, bu düşüncesini aşk kavramıyla birleştirerek varlıklar arasındaki ahengi sağlayan kemâle yönelik aşk olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Miskeveyh'in, hareketi, sadece fizik ve metafizik teorisinde değil, ahlâk sisteminde de merkeze yerleştirdiği görülmektedir.

İbn Miskeveyh insanın algı (*idrak*) güçlerini cismanî ve psikolojik (*ruhanî*) olarak ikiye ayırmaktadır. Dokunma, tatma, koklama, duyma ve görmeden ibaret olan beş duyu algısının yanı sıra, hayal gücü (*tahayyül*), düşünme (*tefekkür*) ve akletme (*ta'akkul*) olmak üzere üç psikolojik

.....

72 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 100. İbn Miskeveyh sevginin de türleri ve sebepleri bulunduğunu ve sebeplerin sayısının türlerinkine eşit olduğunu belirtir. Bunlar: i) Çabuk oluşup çabuk kaybolan sevgi, ii) Çabuk oluşup yavaş kaybolan sevgi, iii) Yavaş oluşup çabuk kaybolan sevgi, iv) Yavaş oluşup yavaş kaybolan sevgi; bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbül-ahlâk*, s. 149.

algının bulunduğunu hatırlatan filozof, bu farklı algılara bağlı olarak on dört sınıf basit hazzın ortaya çıktığını belirtmektedir. Cismanî algıların en bayağısının dokunma ve tat alma duyusuna ait olduğunu savunan İbn Miskeveyh, bu duyudan alınan hazzın da kesinlikle algıların en eksik ve en bayağısı olduğu görüşündedir. Ona göre iştme ve görme algıları ise cismanî algıların en mükemmeli olduğu gibi bunlardan alınan lezzet de cismanî lezzetlerin en mükemmelidir. Zira ona göre iştme ve görme yalnızca cismanî değil aynı zamanda psikolojik algılardan sayılır. İbn Miskeveyh'in *en mükemmel lezzeti*, âşıkın en mükemmel aşkla en mükemmel mâşuku algılaması olarak görmesi, en mükemmelin algısının aynı zamanda fiilî yani kesintisiz bir algı olduğu tespitinden hareketle, "lezzetlerin en değerlisi ve en mükemmelinin, akıyla mutlak iyiyi algılayanın duyduğu haz" olduğu sonucuna ulaşması, böylece onun psikolojik hazzı metafizik boyuta taşınması anlamına gelmektedir.⁷³

İbn Miskeveyh, en mükemmel lezzetin Yaraticı'nın akıyla idraki olduğunu söyleyerek, Yaraticı'nın gönülle (*kalb*) idrakini hedefleyen mistik düşünceden farklılaşmaktadır. İbn Miskeveyh'e göre fazileti "zühdde, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekte, ya da ülkeleri dolaşmakta görenler" iffet, adalet, yiğitlik ve cömertliği kesinlikle elde edemezler. Bu erdemler ancak halkla birlikte şehir hayatında kazanılabilir. Bir erdem "erdem" olabilmesi zıddı ile bir arada bulunabilmesine ve insanın bu iki zıt arasında iyiyi tercih edebilme iradesini gösterebilmesine bağlıdır ki bu durumda ona göre zühd ya da manastır hayatı yaşayanların erdemli olmalarına imkân yoktur.⁷⁴ Bu düşünceleriyle İbn Miskeveyh Sokratik ve Kinik felsefeye karşı olan tavrını da ortaya koymaktadır. Zira O, maddî ve bedenî hazlardan uzak durmak suretiyle de mutluluğun elde edileceğini savunan mistik eğilimli filozoflardan farklı düşünmektedir. İnsan aklının nefisten değil sadece yetkinliklerden etkilendiğini, çünkü algılanır olanın, varlığın yetkinliği sayılan sûretler olduğunu vurgulayan İbn Miskeveyh, selefi Ebû Bekir er-Râzî gibi tabiatçı filozofların, "Lezzet doğal hale dönmektir" şeklindeki anlayışlarının doğru olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre bu anlayış doğal halden çıkmaları söz konusu olamayan ilâhî şeyler hakkında geçerli olmadığı gibi, doğal ve psikolojik olaylar için de geçerli değildir.⁷⁵

•••••

73 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 101.

74 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 38; Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, s. 102-103.

75 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 101. Burada üzerinde durulması gereken bir husus da şudur: Doğrudan ahlâk düşüncesi üzerinde yazılmış ikincil literatürde de

Lezzetin ilâhî olan şeylerde, ilâhî maksadın gerçekleşmesini sağlayan önemli bir husus olduğunu belirten İbn Miskeveyh, doğal olaylarda ise lezzetin doğal maksada hizmet ettiğini, çünkü oluş (*kevn*) ve bozuluş (*fesâd*) âleminde lezzetin canlılar için bir tuzak ve bir kapan olarak kurulduğunu savunmaktadır. Nitekim ona göre *hakiki lezzetler* “Tam yetkinliklerde ve insanlığın hatta diğer canlıların ve bütün varlıkların yaratılışının gayesi olan temel amaçlardadır. Gerçekte bunların en yetkin olanı *ilâhî lezzetlerdir*; bütün gayelerin varıp ulaştığı en son gaye budur.”⁷⁶

Bu noktada hemen dikkat çeken bir husus da Kindî ve sonrasında filozofların oluş-bozuluş âlemi ya da duyumsanır (*mahsûs*) - düşünülür (*ma'kûl*) âlem ayırımına giderek dünyada gerçekleşebilecek olan hazların konumu ve değerini de buna göre belirliyor olmalarıdır. Filozoflar buradan hareketle mutluluğa veya hazza ulaşma durumunu tespit etmişler, ayrıca hazza ulaşma şartı olarak da kalıcı olma özelliğini aramışlardır. Nitekim elde edilmesi tavsiye edilenleri hep *düşünülür âlemden (âlem ma'kûl)* yani duyumsanır âlem olan oluş ve bozuluş âleminin dışından seçmişlerdir. *Lezzet ve Elem Üzerine* adlı risâlesinde doğal ve doğal olmayan haz ayırımını yapan İbn Miskeveyh *Tehzibü'l-ahlâk* adlı diğer eserinde ise ikinci bir tür haz ayırımına giderek, hazları etkin (*fi'li*) ve edilgin (*infi'âli*) şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁷⁷ Belirtmek gerekir ki bu ayırımın temelinde de hazların oluş ve bozuluş âlemindeki durumlarına göre tespit edilmesi söz konusudur. Etkin hazza erkeğin, edilgin hazza ise dışının aldığı hazzı örnek veren İbn Miskeveyh, aslında bu iki hazzın nitelik olarak farklı olmalarının yanı sıra öz itibarıyla de farklı oldukları kanaatindedir. *Etkin hazlar* kalıcı, aklî ve ilâhî oldukları için gelip geçici (*ânzî*), bedenî (*hayvânî*), şehvî ve hemen acıya dönüşen *edilgin hazlardan üstündür*. Etkin ve edilgin haz ayırımının daha iyi açıklamak için olsa gerek İbn Miskeveyh bu hazların cömertlikle (*cûd*) olan ilişkisine dikkat çekmektedir. Mutluluk etkin lezzettir, etkin olan vermeden kaynaklanırken edilgin olan almadan kaynaklanır. Mutlu

.....

İbn Miskeveyh'in bu görüşüne yer verilmekle yetinilmektedir. Ancak *Tehzibü'l-ahlâk*'ta “Her haz, ona ilişen bir elemden sonra ortaya çıkar, çünkü haz acidan kurtulmadır” (*el-lezze hiye râhatün mine'l-elem*) ve “Aslında bütün lezzetler acidan kurtulma ve yorgunluktan rahatlama iledir” (*el-lezzât küllühâ fi'l-hakika hiye halâs min âlâm ve râhat min ta'b*) (s. 54, 74) şeklindeki cümleleri aslında *Tehzib*'in yazımı sırasında bu konuda net bir tavır içinde olmadığına işaret etmektedir. Öyle sanıyoruz ki bu konuda bir kanaate ulaştıktan sonra ayrı bir risâle yazma ihtiyacı duyarak fikrini izhar etmiştir.

76 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 102; a.mlf., *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 52.

77 İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 111.

kişi hazzını, bu mutluluğunu izhar etmek ve yerinde kullanmakla ortaya koyar. Mimar veya müzisyenin durumu da böyledir. Onlar sanatlarını icra ederek ve insanlığın hizmetine sunarak mutlu olurlar; işte cömertliğin anlamı da İbn Miskeveyh'e göre budur.⁷⁸

Filozofların hareket âlemi olan tabiat âlemini *acılar âlemi*, dinginlik âlemi olan akıl âleminiye *lezzetler âlemi* olarak adlandırdıklarını hatırlatan İbn Miskeveyh, Aristoteles'in "Haz hareket ya da süreç olamaz" ifadesini hatırlatırcasına "Hareketler acı, dinginlik lezzettir" demektedir. Zaten hareketlerden maksat dinginliktir, zira her hareket eden dinginliğe ermek için hareket eder.⁷⁹ İbn Miskeveyh mutluluğu bedenî hazlara ihtiyaç duymayan yüce ruhların yalnızca mânevî-aklî hazlar aracılığıyla huzur bulması şeklinde açıklamıştır.⁸⁰ Dolayısıyla hakiki mutluluğa bedenî hazlarla değil etkin-mânevî-aklî hazlarla erişilebilir.

•••••
78 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 111-112.

79 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 103. Ayrıca bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X.1174^a13'te şu ifadeye yer verir: "Haz da görme gibi varlığın her anında tamdır. Daha uzun süre devam etmekle niteliksel açıdan mükemmelleşmez. Bu yüzden haz bir hareket yani bir süreç ya da geçiş olamaz."

80 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 94-95.

Bibliyografya

- Âmirî, *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader, Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde, nşr. Sahbân Halifât, Amman: Menşûratü'l-Câmi'ati'l Ürdüniyye, 1998, s. 249-271.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Bayrakdar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *DİA*, XX (1999), 201-208.
- Çağrıncı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Fakhry, Majid, "The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics", *Studia Islamica*, 42 (1975), 39-57.
- Fârâbî, *Felsefetü Aristütâlis*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Lecnetü'l-ihyâi't-türâsi'l-felsefi el-Arabî, 1961.
- İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, nşr. Sâlih Udayme, Tunus: el-Müessesetü'l-vataniyye li't-terceme ve't-tahkik ve'd-dirâsât, 1987.
- İbn Miskeveyh, *Makâle fi'n-nefs ve'l-akl, Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 57-97.
- İbn Miskeveyh, "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu", trc. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LII/2 (2011), 327-332
- İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm, Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 98-104 (Türkçesi: *Lezzet ve Elem Üzerine, İslâm Fилоzoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 261-267).
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb, [Kahire]: el-Matba'atü'l-asriyye, 1977 (Türkçesi: *Ahlâkı Olgunlaştırma*, trc. Abdülkadir Şener v.dğr., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983).
- İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ*, Beyrut: Dârü Sâdir, 1957.
- Karagözoğlu, Hümeýra, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasî Yansımaları", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), 93-118.
- Khan, M. S., *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâla fi mâhiyat al-'adli Miskawaih*, Leiden: Brill, 1981.
- Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.

- Öçal, Şamil, “Ebû Hayyan Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefî Sorular”, *Dinî Araştırmalar*, II/4 (1999), 123-141.
- Özturan, Hümeýra, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, 2. bsk., İstanbul: Klasik, 2021.
- Saruhan, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh'in Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.
- Şenel, Cahid, *İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Kavramlarının Karşılaştırılması*, (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.
- Şenel, Cahid, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Hevâmil ve's-şevâmil: Su'âlât Ebî Hayyân et-Tevhîdî li-Ebî Ali Miskeveyh*, nşr. Seyyid Kesrevî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Wakelnig, Elvira, “A New Version of Miskawayh's Book of Triumph an Alternative Recension of *al-Fawz al-Asghar* or the Lost *al-Fawz al-Akbar*?”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 19 (2009), 83-119.
- Zakheri, Ali, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 1997.

İleri Okuma Önerileri

- Adamson, Peter, “Miskawayh on Pleasure”, *Arabic Sciences and Philosophy*, XXVI/2 (2015), s. 199-223.
- Arkoun, M., *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien (320/325-421) = (932/936-1030) (Contribution to the Study of Arab Humanism in the 4th/10th Century: Miskawayh, Philosopher and Historian)*, Paris: Vrin, 1982.
- Endress, Gerhard, “Ancient Ethical Traditions for Islamic Society: Abu Ali Miskawayh”, *Philosophy in the Islamic World: 8th-10th Centuries*, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson, İng. trc. Rotraud Hansberger, Leiden - Boston: Brill, 2019, s. 304-344.
- Fakhry, Majid, “Justice in Islamic Philosophical Ethics: Miskawayh's Mediating Contribution”, *Journal of Religios Ethics*, III/2 (1975), 243-254.
- Fakhry, Majid, “The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics”, *Studia Islamica*, 42 (1975), 39-57.
- İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe: Tertibü's-sa'âdat ve menâzilü'l-ulûm*, nşr. ve trc. Hümeýra Özturan, İstanbul: Klasik, 2017.
- Khan, M. S., “Miskeveyh'in 'Adalet Üzerine' Adlı Yayınlanmamış Risâlesi”, trc. Semra Tüfenkçi, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009), 129-144.
- Kılıç, Serap, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Marcotte, Roxanne D., “İbn Miskawayh's *Tartib al-Sa'adat* (The Order of Happiness)”, *Monotheism and Ethics: Historical and Contemporary Intersections*

between Judaism, Christianity, and Islam, ed. Y. Tzvi Langermann, Leiden: Brill, 2012, s. 141-161.

Marcotte, Roxanne D., "The Role of Imagination (*mutakhayyilah*) in Ibn Miskawayh's Theory of Prophecies (*nubuwāt*)", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73/1 (1999), 37-72.

Özturan, Hümeýra, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, 2. bsk., İstanbul: Klasik, 2021.

Saruhan, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh'in Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.