

# 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

# 13

## İBN BÂCCE VE İBN TUFEYL: FELSEFE ENDÜLÜS'TE

Burhan Koroğlu\*

Endülüs, İslam fetihlerinin Batı'da ulaştığı en uzak nokta olarak araştırmacıların ilgisini hep çekmiştir. Bu ilgi sadece Endülüs'ün coğrafi konumundan ötürü olmayıp, İslam bilim, düşünce ve siyasî tarihinde ifa ettiği önemli fonksiyondan da kaynaklanmaktadır. Târik b. Ziyâd kumandasındaki müslüman ordularının Endülüs'ü 711 yılında fethinin akabinde üç yıl içinde bütün İber yarımadasının ele geçirilmesiyle kurulan Endülüs Emevî Emirliği'nde özellikle Endülüs Emevi Emîri II. Hakem'in (slt. 961-967) bilimlere olan özel ilgisi sayesinde gelişen bilim ve felsefe faaliyeti, daha sonraki dönemde biraz yavaşlasa da II. Hakem'in bilim ve felsefe eserlerini Endülüs'e taşıma çabaları asıl meyvelerini XI. yüzyılda vermeye başlamıştır.<sup>1</sup>

Bu verimli dönemin bilim ve özellikle de felsefe açısından ilk ve en parlak şahsiyeti olarak İbn Bâce'nin isminin ön plana çıktığı görülmektedir. Döneminin şahitlerinin ve günümüz İslam felsefesi tarihçilerinin ittifakla Endülüs'ün ilk yetkin filozofu olarak kabul ettikleri İbn Bâce, o dönemde Murâbitlar Devleti'nin yönetiminde bulunan Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta şehrinde tahminen 470/1077 yılında dünyaya geldi. İsmi kaynaklarda İbnü's-Sâiğ olarak da geçen İbn Bâce, Latin kaynaklarında Avempace olarak anılmaktadır.

••••••••••

\* Prof. Dr., T.C. Dışişleri Bakanlığı burhankoroglu62@gmail.com

1 Makkarî, *Nefhu't-tib*, VI, 309 vd.; Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 162 vd.

İbn Bâcce'nin öğrencisi ve yakın arkadaşı olan İbnü'l-İmâm onun eserlerine yazdığı ekte, İbn Bâcce'nin Endülüs'te kendi dönemine kadar gelen bilim ve felsefe geleneği içinde ilmî mahareti ve felsefi konulardaki derin vukufiyeti ile ayrı bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde İbn Tufeyl de *Hay b. Yakzân* risâlesinin baş kısmında Endülüs'te felsefenin seyrini açıklarken Endülüs'te kendi dönemine kadar olan ilmî gelişmeleri ana hatlarıyla üç döneme ayırmaktadır: i) Matematik bilimlere tekabül eden *te'âlîm ilimleri* merhalesi; ii) Mantık ilmi merhalesi ve iii) Felsefe (metafizik) merhalesi. İbn Tufeyl bu sürecin zirvesini İbn Bâcce'nin oluşturduğunu vurgulamaktadır.<sup>2</sup>

İbn Tufeyl'in bahsettiği Endülüs'teki üçlü gelişim süreci, yukarıda işaret edildiği üzere, II. Hakem'in ilmî faaliyete verdiği önemli destekler sonucunda başlamıştır. Bu dönemde İslam dünyasının doğusundan mantık eserleri de dahil olmak üzere çok sayıda ilmî ve edebî eser büyük meblağlar ödenerek getirilmiş ve Kurtuba şehri muazzam saray kütüphanesiyle çok önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. İkinci merhale olarak adlandırılabilir olan dönemde ise Endülüs'te merkezî Emevî otoritesinin zayıflaması sonucu ortaya çıkan küçük krallıklar (*tavâifü'l-mülûk*) döneminde Kurtuba'dan ülkeye yayılan bilim adamları ve ilmî eserler sayesinde hicrî 400 yılı sonrasında Endülüs'ün ilim ve kültür hayatı büyük bir canlılığa sahne olmuştur. Bu dönemde Mesleme b. Ahmed el-Mecrîti'nin (ö. 398/1007) doğuya giderek *İhvân-ı Safâ* risâlelerini Endülüs'e getirdiği rivayet edilmektedir. Belki bu dönemin en dikkat çekici şahsiyeti olarak İbn Hazm (ö. 456/1064) zikredilmelidir. İbn Hazm'ın *et-Takrîb li-hudûdi'l-mantık* isimli eserinde mantık sahasında Aristoteles mantığının bazı temel esaslarına ciddi itirazlar yöneltmiş olması mantığın Endülüs'te ne oranda tedavülde olduğunun bir göstergesidir.<sup>3</sup>

Endülüs emirliklerinin artan hıristiyan saldırıları karşısında yardımını talep ettikleri Kuzey Afrika'nın güçlü Murâbitlar Devleti'nin hıristiyanları hezimetle uğrattığı Zelâka muharebesinin (479/1086) akabinde Endülüs'ün hâkimiyetini ele geçirmesiyle yeni bir döneme girilmiş, bu dönemde de birçok edip ve âlim yetişmiştir. Murâbitlar daha çok dinî ilimleri gözetmiş, buna karşılık felsefeye ve fukaha tarafından hoş görül-meyen astroloji ve astronomi gibi ilimlere fazla destek vermemiş, hatta

•••••

2 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 20.

3 Sa'îd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 117-118; Koroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", s. 47.

zaman zaman bu ilimlerle uğraşanları kovuşturmaya tâbi tutmuşlardır. Buna rağmen gerek Endülüs'teki felsefe ve bilim geleneğinin sağlamlığı, gerekse İbn Bâcce'nin zihinsel kapasitesi onun İslam düşünce tarihinin en önemli düşünce ekollerinden birisinin Endülüs'teki öncüsü olmasını sağlamış, böylece İbn Tufeyl'in sözünü ettiği üçüncü merhale olan "felsefe" (metafizik) merhalesi başlamıştır. İbn Bâcce'nin hayat serüveninin, onun genel olarak bütün felsefesini, özelde ise toplum ve siyaset felsefesini doğrudan etkilemiş olması sebebiyle, filozofun hayatının konumuz açısından önem taşıyan olaylarını zikretmek faydalı olacaktır.

## İbn Bâcce

### *Hayatı ve Eserleri*

İbn Bâcce ilk gençlik yıllarını Sarakusta emirliğinde çeşitli ilimlerde öğrenim görerek ve Murâbitlar'ın emirliği ele geçirmesi öncesinde kısa bir süreyi Sarakusta Emîri İbn Tifelvît'e vezirlik yaparak geçirdi.<sup>4</sup> İbn Tifelvît'in ölümü (509/1117) üzerine İsbiliye'ye göç edip orada tıp tahsil etti. Daha sonra Gırnata'ya gitmek üzere yola koyulduğunda Şâtibe emîri tarafından tutuklanıp muhtemelen zındıklık töhmetiyle hapsedildi, ancak İbn Rüşd'ün babasının (veya dedesinin) tavassutuyla serbest bırakılabildi.<sup>5</sup> Bu olayın ardından İbn Bâcce Fas'a geçip Murâbit sarayında ölümüne kadar geçen yirmi yıl boyunca Yahyâ b. Yûsuf b. Tâşfîn'in vezirliğini yaptı.<sup>6</sup> Bu dönemde bir taraftan Murâbitlar Devleti'nin zevâle doğru gittiği problemlerle yıllarda aktif siyasetle uğraşırken, diğer taraftan da içinde *Tedbirü'l-mütevahhid* adlı risâlesinin de bulunduğu önemli eserlerini telif etti. Bazı kaynakların bildirdiğine göre 533/1139 senesinde, aralarında şiddetli düşmanlık bulunan meşhur tıp âlimi Ebü'l-Ulâ İbn Zühr tarafından zehirletirilerek öldürüldü ve Fas'ın Fez şehrinde defnedildi. İbn Tufeyl'in ifadesiyle İbn Bâcce Endülüs'te bilimler, mantık ve felsefe sahasında kendinden öncekilerin hepsini aşmış ve çok daha sağlam ve doğru bir düşünce çizgisine ulaşsa da dünya işleriyle, daha doğrusu siyasetle yakından meşgul olması, onun ilmi birikimini tam olarak ortaya çıkaramadan bu dünyadan göçmesine yol açmıştır.<sup>7</sup>

••••••••••

4 Feth b. Hâkân, *Kalâidü'l-ikyân*, IV, 935- 936; ayrıca bk. Masumi, "Avempace: The Great Philosopher of Andalus", s. 35.

5 Bu bilgiyi Afrikalı Leon aktarmaktadır; bk. Ferrüh, *İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Magribiyye*, s. 24.

6 İbnü'l-Kıfî, *İhbârü'l-ulemâ'*, s. 265.

7 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 21.

İbn Bâcce döneminin geleneğine uygun olarak tabiat felsefesinden tıbbı, metafizikten siyaset düşüncesine birçok alanda, hem şerh ve ta'likât şeklinde hem de telif felsefî eser tarzında çok sayıda çalışmaya imza atmıştır. Zor anlaşılır ve kapalı bir üslûba sahip olan İbn Bâcce, bazı eserlerini tamamlama fırsatı bulamamış olsa da görüşleriyle hem İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi müslüman filozoflar hem de İbn Meymûn (Maimonides) gibi yahudi filozoflar üzerinde etki uyandırmış, daha sonrasında ise İbrânîce ve Latince tercümeleri aracılığı ile Avrupa düşüncesine de etki etmiştir.

İbn Bâcce, fizik (Aristoteles'in Arapça'ya *es-Semâ'u't-tabî'i* olarak çevrilen *Fizika*'sına yazdığı şerh ve kendi kaleme aldığı fizik eserleri), tıp (çeşitli tıp risâleleri), botanik, astronomi, zooloji, mantık (telif mantık eserleri ile Aristoteles ve Fârâbî'nin eserlerine yazdığı şerhler) ve metafizik alanlarında pek çok eser kaleme almış olsa da *Tedbirü'l-mütevahhid* isimli toplum ve siyaset felsefesine dair eseriyle psikoloji ve epistemoloji problemlerini ele aldığı *Kitâbü'n-Nefs*, *Risâle fi ittisâli'l-akl bi'l-insân* ve *Risâletü'l-vedâ'*, onun düşünce dünyasını tespit etme noktasında en çok başvurulan çalışmalarıdır.

### **Felsefî Düşüncesi**

Aristotelesçi Meşşâi geleneğin takipçisi olan ve başta mantık, fizik ve metafizik olmak üzere felsefenin pek çok alanıyla yakından ilgilenen İbn Bâcce'nin ayırt edici vasıflarından biri, Murâbitlar Devleti'nde uzun süre vezirlik yapması sebebiyle devletin çöküş sebeplerini ve buna bağlı toplumsal ve siyasal bozuklukları daha dikkatli ve yakından tahlil etme imkânı bulması ve bunu da ahlâk ve siyaset felsefesine dair eserlerine nisbeten yansıtmış olmasıdır. İbn Bâcce, insan mutluluğunu nihâi hedef olarak gören Aristotelesçi yaklaşımı benimsese de bu meseleye diğer filozoflardan farklı ve daha gerçekçi bir yaklaşım getirmiş ve insanın mutluluğunun ancak toplum içinde ve ideal devlette sağlanabileceği şeklindeki daha ziyade Eflâtun kaynaklı klasik İslam siyaset düşüncesi paradigmasına, bu kabulü külliyen reddetmeksizin, alternatif bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu felsefî hedefin ancak insanın bilgi seviyesi ve dolayısıyla ahlâkî olgunluğuna bağlı olduğu ana fikrini takip eden İbn Bâcce, insanın tabiatla ilgili bilgisinden başlayan bu sürecin ahlâkî ve metafizik yetkinlik ile taçlanması gerektiğini ileri sürmektedir ki eserlerini de bu hedef çerçevesinde telif ettiği anlaşılmaktadır.

**1. Psikoloji ve Epistemoloji:** İbn Bâcce'nin felsefenin birçok alanında eser vermesine rağmen insan ve toplum konularına özel önem verdiğini yukarıda vurgulamıştık. Onun psikolojiye ilişkin görüşlerini birçok kitabında ortaya koyduğundan bahsedebiliriz. Bununla birlikte özellikle *Kitabü'n-Nefs* adıyla bir psikoloji eseri yazmış olması konuya verdiği önemi ortaya koymaktadır. İbn Bâcce her ne kadar bu kitabı tamamlayamamış olsa da (Elimizde tek bir nüshasının bulunması da ayrı bir talihsizliktir), mevcut haliyle bu eserde nefisle ilgili pek çok konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı söylenebilir. O, bu meseleleri ele alırken Aristoteles sistemine oldukça yakın bir bakış açısına sahiptir ve yine Aristoteles gibi psikolojisini fizik üzerine inşa etmektedir.

İbn Bâcce'ye göre psikoloji bütün ilimler arasında özel bir öneme sahiptir ve metafizik dışta tutulacak olursa en önemli ilim olduğu bile söylenebilir.<sup>8</sup> Bir anlamda bütün bilimler psikolojiye dayanmak zorundadır, çünkü nefsin bilgisine sahip olmadan diğer ilimlerin ilkerlerini kavramak mümkün değildir.<sup>9</sup> İşte teorik ve pratik bilimler için sahip olduğu bu gereklilikten dolayı nefse dair bilgi, fizik ve matematik bilimlerden daha önemli bir işlev görmektedir. Son tahlilde nefse dair bilginin, metafizik alanı anlamak için de önemli bir rolü vardır, çünkü psikoloji bilgisinin bizi ulaştırdığı akıl kavramı hakkında bilgi sahibi olmaksızın, İlk İlke'nin bilgisine gerektiği gibi ulaşamayacağı kesindir.<sup>10</sup>

*Ruh ve nefis* terimlerinin aynı olguya işaret eden eş anlamlı iki ayrı kelime olduğunu belirten İbn Bâcce,<sup>11</sup> ruhun varlığının apaçık ve onun varlığına ilişkin bilgilerimizin de *a priori* olduğunu vurgulayarak<sup>12</sup> nefsin varlığını ispat etme çabasına girmemektedir. Bununla birlikte o, nefsin gayri maddî varlığına işaret ederken, nefsi "cisim ve sûretin bileşimiyle meydana gelen canlı cismin sûreti" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>13</sup> Aynı şekilde nefis bileşik olmadığı için ne bölünebilirdir ne de maddîdir. Nefsin maddî olmaması onun hareketli olmaması sonucunu da doğurmaktadır.<sup>14</sup> Tıpkı gemi kaptanının, geminin sûreti olduğu halde gemiye

•••••

8 İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, s. 30. Ayrıca bk. Masumi, "Avempace the Great Philosopher of Andalus", s. 44-45.

9 İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, s. 29.

10 İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, s. 30.

11 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 55.

12 İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, s. 37.

13 İbn Bâcce, *Kitabü'n-nefs* s. 37-38.

14 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 55.

dahil olmayışı gibi, nefis de, bedenın yöneticisi olmasına rağmen ona dahil değildir ve ondan ayrı bir varlığa sahiptir.<sup>15</sup>

Aristoteles'ten mülhem olarak *nefsi* "tabiî organik cismin yetkinliği" şeklinde tanımlayan İbn Bâcce,<sup>16</sup> bu tanımla nefsin, kitabının başında sınaî olarak tasnif ettiği, yapay, yani insan tarafından yapılan mesela baston gibi varlıklardan ayrı, tabiî bir varlık olduğunun altını çizmekte; organik olmasıyla da taş, toprak gibi inorganik maddî varlıklardan ayrı, canlılık taşıyan bir varlık olması olgusuna işaret etmektedir. Canlılık özelliği taşıyan varlıkları bitki, hayvan ve insan olarak üçe ayıran İbn Bâcce, her bir nefis seviyesinin kendi varlık düzeyinde kendi imkânları içinde bir tanımı olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup> Bundan dolayı o, farklı seviyelerdeki canlıların nefis kuvvetlerini dikkate alarak geliştirdiği nefis tanımında besleyici nefsin beslenen organik cismin yetkinliğini; duyumsayan nefsin, duyum yeteneğine sahip organik cismin yetkinliğini; mütehayyilenin ise hayal eden cismin yetkinliğini sağladığını ileri sürmektedir.<sup>18</sup>

Nefsin tabiî organik cismin yetkinliği şeklindeki tanımından hareketle İbn Bâcce, nefsin kuvveden fiile çıkışının, işlevini gerçekleştirme, yani son yetkinliğine ulaşması durumunda söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Nefsin işlevini gerçekleştirme, bir müzisyenin müziğini icra etmesine benzemektedir: Müzisyenin müzisyen olarak bulunması onun ilk yetkinliği, müziğini icra etmesi ise son yetkinliğidir. Bu sebeple ilk yetkinliğin bulunması, son yetkinliği gerçekleştirmeye yönelik bir yakınlık olduğu anlamına gelmektedir; son yetkinlik ise bu yakınlığın gerçekleşmesidir. Bu durumda *nefsin* yeni tanımı "tabiî organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde olacaktır.<sup>19</sup>

İbn Bâcce insan bilgisinin alanını belirleme bağlamında çok önemli bir ayırım yapmaktadır. Buna göre bilgi alanları temelde "tabiî imkân alanı" ve "ilâhî imkân alanı" olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiî imkân; duyu idrakleri, akli istidlaller ve zihni soyutlamalar aracılığıyla "insani bilgi"yi oluşturmaktadır. İlâhî imkân ise peygamberlere ulaşan vahiyden ibarettir.<sup>20</sup> Bu iki bilgi türü arasındaki ayırım sadece kesin bilgiye varış

•••••  
15 İbn Bâcce, *Şurûhâtü's-Semâ'î't-Tabi'î*, s. 206.

16 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 29.

17 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 39.

18 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 29. Ayrıca bk. Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 81.

19 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 101-102.

20 İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ'*, s. 141.

yollarıyla ilgili olup, mahiyet açısından aralarında bir fark söz konusu değildir. Çünkü İbn Bâcce tabiî bilginin yetkinliğe doğru yükselişinin son aşamalarında ilâhî bir müdahale olduğunu, dolayısıyla bu tür bilginin de ilâhî bir rengi olduğunu, ilâhî nitelikli nebevî bilgiye benzer bir hal aldığını belirtmektedir. Bu ayrıma göre insanın ilâhî imkân alanına bir müdahalesi söz konusu olmadığı için geriye erdemli insanın veya filozofun en yüce gayesi olan faal akılla ittisâl ve buna bağlı olarak elde edilecek tam mutluluğa erişmesini mümkün kılacak olan tabiî imkân alanı kalmaktadır.

İbn Bâcce insanın bu yüce hedefe ulaşması için “ruhanî sûretlerin (ruhî formların) mertebeleri” olarak isimlendirdiği bir dizi duyu, bilgi ve idrak aşamasını katetmesi gerektiğini belirtmektedir. Burada İbn Bâcce'nin “nefis” ile “ruh” arasında bir fark görmediğini, nefsi cismin bir sûreti (formu) olarak kabul ettiğini,<sup>21</sup> nefis cismin sûreti ve hareket ettiricisi olduğuna göre, ruhanî sûretlerin de insanı eyleme sevkeden tasavvurlar ve düşünceler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmek gerekmektedir.<sup>22</sup> İbn Bâcce'nin ruhanî sûretler araştırmasındaki hedefi de bu sûretlerin veya tasavvurların hangisinin veya hangilerinin insanı yüce gayesine, yani mutluluğa ulaştırabileceğidir. Bu gayeyle İbn Bâcce söz konusu ruhanî sûretleri dört gruba ayırmaktadır: i) Semavî cisimlerin sûretleri: Bu gruptaki sûretler maddî olmayıp, tamamıyla ruhanîdirler. İbn Bâcce bu grubu tabiî imkân dairesinin dışında tutar, çünkü Yeni Eflâtuncu gelenek çerçevesindeki Fârâbî-İbn Sînâ eksenli Meşşâî felsefenin ontolojisi ve epistemolojisinde çok önemli yeri olan bu semavî cisimler İbn Bâcce'ye göre insan aklının faaliyet alanı dışındadır ve dolayısıyla insanî bilginin oluşmasında herhangi bir etkileri yoktur.<sup>23</sup> ii) Üç nefis gücünde mevcut bulunan anlamlar: Bu üç nefis kuvveti; ortak duyu (*el-hissü'l-müşterek*, yani beş duyudan gelen verileri bir araya getiren güç), hayal gücü ve hatırlama gücüdür. Bunlar duyuşal güçler olup madde ile doğrudan temas halindedirler. iii) Heyûlânî akledilirler (maddî akledilirler): Bunlar maddelerinden zihnî soyutlama yoluyla elde edilmiş, özlerinde ruhanî olmayan, küllî mâna ve kavramlardır (insan veya ağaç kavramı gibi). iv) Faal akıl ve müstefâd akıl: En yüksek akli soyutlamanın gerçekleştiği mertebede teorik akıl eşyanın hakikatiyle birebir örtüşmeyi

•••••

21 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 49.

22 Câbirî, *Nahnü ve't-türâs*, s. 186-187.

23 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 50.

gerçekleştirebilir. İşte bu en üst dereceden soyutlamayı gerçekleştirebilen akıl, “müstefâd akıl”dır. Bu aklın faaliyetini yönlendiren güce ise İbn Bâcce “faal akıl” ismini vermektedir. Bunlar da ruhanî nitelikte olup maddîlikten tamamen uzaktırlar.<sup>24</sup>

İbn Bâcce'nin filozofu, bilgi ve idrak mertebelerinde yükselip kendisine mutlak saadeti tattırarak olan faal akılla ittisâl mertebesine ulaşmak için duyu algılarının verilerinden başlayıp, mezkûr üç nefis gücünün kullanılması ve aklî soyutlamalar aracılığıyla bir tür mânevî yükselişi gerçekleştirmek zorundadır. İnsan yukarıda zikredilen soyutlama mertebelerinden geçerek cismanîlikten ruhanîliğe doğru yükselir. Son aşama olan müstefâd akıl mertebesine ulaşip faal akılla ittisâl edince en yüce nazarî ve ahlâkî erdemleri tatmış ve âdeta ilâhî bir kişilik kazanmış olur.<sup>25</sup> Filozof ya da *mütevahhidin* bu gaye için kullanacağı yol ise sûfî müşahede, ilâhî feyz ve sudûr gibi mistik yollar olmayıp İbn Bâcce'nin ifadesiyle “nazarî ilimler”dir.

Yukarıdaki ruhanî sûretler sınıflandırması insan düşüncesinin aklî tekâmül seviyelerini gösterirken aynı zamanda insanların da farklı idrak seviyelerine göre sınıflandırılmasına imkân vermektedir. İbn Bâcce bu gayeyle üç aklî derece tespit etmektedir: i) *Cumhûr* (sıradan insanlar) mertebesi: İnsanî bilgi mertebelerinin en alt basamağı olarak kabul ettiği bu mertebeyi “tabiî mertebe” olarak da isimlendiren İbn Bâcce, bu mertebede aklın objesi olan şeyin ancak “maddî sûretleri aracılığıyla, onlardan, onlarla ve onlar için bilinebilir” olduğunu vurgulamaktadır. Bu mertebedekilerin idraklerine konu olan eşyanın zihinlerindeki karşılıkları bu eşyalar aynı türden olsa bile tam bir örtüşme halinde değildir. Dolayısıyla bu mertebedekilerin aynı konuyla ilgili olarak birbirlerinden farklı tasavvurları olup buna bağlı olarak da bir akledilirler ve akıllar çeşitliliği söz konusudur.<sup>26</sup>

•••••

24 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 49-50. İbn Bâcce başka bir tasnifinde ruhanî sûretleri ikiye ayırıp, birincisi olan “özel ruhanî sûretler”in duyu ve nefis güçlerindeki anlamlarla maddî akledilirleri ifade ettiğini ve birtakım ahlâkî erdemlerin kazanılmasına da faydası olduğunu, ikinci grup olan “genel ruhanî sûretler”in ise müstefâd akıl ve faal akılla ittisâl mertebesine tekabül ettiğini belirtir; bk. İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 76-77. Bu tasnifin en dikkat çekici yönlerinden biri, İbn Bâcce'nin semavî cisimlerle ilgili gördüğü formları insanın aklî faaliyeti dışında tutmakla Fârâbî-İbn Sînâ eksenindeki Yeni Eflâtuncu sudûr doktrinini bütün sonuçlarıyla birlikte dışlamış olmasıdır. Buna karşılık diğer ruhanî formların incelenmesinde o, Aristoteles psikolojisinin ve mantığının bütün verilerini kullanmaktadır.

25 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 79.

26 İbn Bâcce, *Risâletü'l-ittisâli'l-akl bi'l-insân*, s. 163.

ii) *Nuzzâr*: Bunlar tabiî ve matematik bilimlerle uğraşan, ruhanî sûretleri cisimlerin idrakleri olarak değil de kendinde varlığı olan akledilirler olarak idrak eden âlimlerdir. Yine de *nuzzâr* ile *cumhûr* arasındaki fark öze ilişkin değildir, çünkü her iki grup da akledilirleri maddî ve özel ruhanî sûretler aracılığıyla bilirler, doğrudan değil. iii) *Su'adâ* (mutlu insanlar): Bunlar filozoflardır. Tabiat âlimi maddî ve ruhanî akledilirleri elde ettikten sonra öyle bir mertebeye yükselir ki artık akledilirleri doğrudan idrak eder, eşyanın mahiyetini kavrar ve hatta bu merhalede akıl, aklettiği şeyle aynı olur. Bu mertebede müstefâd akıl mertebesi idrak edilir ve faal akılla ittisâl sağlanır, mutlak ve ebedî mutluluğa erişilir. İbn Bâcce'ye göre insan ancak bu üç bilgi ve idrak mertebesini geçerse mutlak saadete ve sonsuzluğa ulaşabilir. Birinci veya ikinci mertebelerden birinde kalması, üçüncü mertebeye çıkamaması durumunda insanın gerçek saadeti elde etmesi mümkün değildir.

**2. Fiiller Teorisi:** İbn Bâcce *Tedbirü'l-mütevahhid* risâlesine *tedbîr* kavramının tanımıyla başlar. Bu tanıma göre “*tedbîr* (yönetim), eylemlerin belli bir maksada yönelik olarak tertibi (düzenlenmesi)”<sup>27</sup> demektir. Bu tanım bir anlamda risâlenin üç bölümünün konularına tekabül etmektedir. Birinci bölümde *tedbîr* kavramı ve *tedbîrin* türleri analiz edilir. İkinci bölümde genel olarak fiiller (eylemler) irdelenir. Üçüncü bölümde ise en yüce hedef olan mutluluğa götüren insan fiillerinin mahiyeti ve bu amaca yönelik olarak düzenlenmesinin keyfiyeti ele alınır.

İbn Bâcce'ye göre eylemin niteliği eylemi gerçekleştiren varlıkların tabiatlarına ve türlerine göre belirlenir. Bu türler içinde sırasıyla cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve en üstte de insan vardır. Cansız varlıkların fiilleri taşın düşmesi, ateşin yükselmesi gibi eşyanın tabiatıyla ilgili zorunlu fiillerle temayüz eder. Hayvanlar ise bir maddî varlığa sahip olmaları sebebiyle cansız varlıklarla zorunlu fiillerde ortak olmakla birlikte hayvanî nefislerinden kaynaklanan içgüdüsel fiilleriyle onlardan ayrılırlar. İnsan ise cansız varlıklar ve hayvanların fiillerine ortak olmakla birlikte iradî ve ihtiyarî fiilleri meydana getiren akılla onlardan farklılaşmaktadır. Buna göre insanî fiilin ölçüsü seçmeye dayalı olmasıdır, seçmeye ancak düşüncüyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple İbn Bâcce “aklı infialler” dediği ilhamları ve korkuyla verilen tepkileri insanî fiiller dairesinin dışında tutar. Dolayısıyla iradî fiil, fâilin yapıp yapmamakta özgür olduğu fiil olarak belirlenebilir.

•••••

27 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 37.

Hayvanın içgüdüsel fiilleriyse irade dışında gerçekleştiği için ahlâkî yargıya tâbi olmaz. Buna karşılık insanın iradî fiilleri ahlâkî mesuliyeti gerektirir; çünkü zannî de olsa yakinî de olsa, doğru da olsa yanlış da olsa bir düşünme ve fikir yürütme ameliyesinin sonucudurlar. İbn Bâcce buna bağlı olarak daha önce Aristoteles tarafından vazedilmiş bir prensibi ahlâkî fiili belirlemek için kullanır. Buna göre seçme özgürlüğü ahlâkî fiilin prensibidir. Seçme ise ancak akıl ve düşüncenin ürünüdür.<sup>28</sup> Akıl hayvanî istekleri kontrol edememesi durumu “vahşi hayvan ahlâkına sahip olanlar” diye isimlendirdiği bir grup için söz konusudur. Bu tür insanlarda hayvanî nefis, *nâtık* (düşünen) nefse galebe çalar ve istekleri daima düşünceye muhalefet eder. İbn Bâcce bu tür insanları hayvanlardan daha tehlikeli olarak kabul etmektedir, çünkü bu tür insanlar hayvanî karakterli fiillerini gerçekleştirmek için akıllarını kullanırlarken, hayvan ise sadece tabiatının gerektirdiğini yapmaktadırlar. Bu tür insan hastalıklı bedene benzer; ona iyi gıdalar verirseniz bu sadece onun hastalığını artırır.<sup>29</sup>

İnsan *nüzûî* (shehevî isteklere yönelik yönelik) eylemlerini de insanî hayal gücü olan bir hayvanmış gibi yapmaktadır. Burada insan veya hayvan kendinde oluşan hayale iştihak duyar ve harekete geçer. Fakat eğer hayvanî isteğine bu fiilin yanlış olduğunu ve yapılmaması gerektiğini düşünerek karşı koyarsa bu karşı koyuş fiili “insanî” olarak nitelendirilir. Dolayısıyla akıl ve düşünceyle beraber insanî eyleme yönelen diğer bir unsurun da hayal olduğu buradan anlaşılmalıdır. Diğer taraftan İbn Bâcce iradeli fiilin ahlâkî sorumluluğu gerektirdiğini vurgularken, insanın zorunlu fiillerinden sorumlu olmadığını belirtmektedir. Çünkü zorunlu harekette insanın bir gayesi ve seçme şansı söz konusu değildir. Buna karşılık her ne kadar insanın hayvanî nefsinin fiili kendiliğinden ve gayesiz ise de insan, iradesiyle bu fiili yapmaktan kaçınabilir.<sup>30</sup> Bu durum, insanın hayvanî isteklerine boyun eğip eğmemekte serbest olduğu ve dolayısıyla da bu tür fiillerinden sorumlu olduğu anlamına gelmektedir.

İbn Bâcce'ye göre akıl tarafından yönlendirilen her insan fiili belli bir gayeyi hedeflemektedir. Her fiilin de bir kemal ve yetkinlik noktası ve gerçekleştirmek istediği bir hayır ve fayda vardır. Mesela *tedbîr-i menzilin* (ev idaresi) gayesi serveti korumak, düşüncenin gayesi ise bilgidir. Hakiki gayelilik ise tamamıyla insanî olan fiiller için söz konusu olabilir, çünkü

••••••••

28 Aristütâlis, *Kitâbü'l-Ahlâk ilâ Nikomahyâ*, s. 215.

29 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 48.

30 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 48.

tabîi cisimlerin ve hayvanların hareketleri zorunlu nitelikte olan ve iradenin müdahalesinin söz konusu olmadığı fiiller olup, gerçek bir gayeye yönelik değildirler. Sadece insan, fiillerini düşünce ve akletmeden kaynaklanan bir iradeyle gerçekleştirir. İbn Bâcce risâlesinin başında insan fiillerini incelemesindeki hedefinin insanı mutluluğa götürecektir fiilleri keşfetmek olduğunu belirtmişti. Bunun için, daha önce insanın bilgi ve idrak seviyelerini belirlemek amacıyla kullandığı ruhanî sûretler teorisini bu defa insan fiillerini gayelerine göre sınıflandırmak için kullanmaktadır. Böylece ahlâkî anlamda mutluluğu elde etmesine yarayacak olan akli keşfetmeyi hedefleyen İbn Bâcce, aynı zamanda bilgi teorisiyle ahlâk düşüncesi arasında da yakın bir ilişki kurmuş olmaktadır.

İbn Bâcce insan için üç varlık mertebesi tespit eder: Cismanîlik (maddîlik), ruhanîlik ve aklîlik. Ona göre insanın nihaî gayesi olan mutluluğu gerçekleştirmek için ilk iki mertebede yetkinliğe ulaşmış, ilgisini son mertebeye yoğunlaştırması gerekmektedir. İnsan cismanî fiilleriyle maddî varlığını sürdürür, ruhanî fiilleriyle şerefli bir konuma gelir, akli fiilleriyle ise ilâhî bir nitelik kazanır. Filozof için birinci ve ikinci gruptaki fiiller ikincil önemde olmakla birlikte üçüncü gruptaki fiiller onun zatî fiilleridir.<sup>31</sup> İnsanın cismanî varlığını kazanmaya yönelik fiiller içinde yeme, içme, giyinme ve barınma sayılabilir. Bunların zorunlu olanları herkes için ortak ise de yemek çeşitlerinde özenme, koku sürme gibi sadece zevk almaya yönelik fiiller tamamıyla cismanî ve maddîdir; bu tür fiilleri gayesi haline getirenler de mutlak anlamda cismanî insanlar olup maddîlikte aşırı gittikleri için ruhanî sûretleri fark etmezler. Allah katında da yerilmiş olan bu tür insanların bir devletle hâkim durumda olmaları o devletin fesadına yol açar. İbn Bâcce bu tür insanların durumunun Kur'an'daki şu âyetin ifadesine uygun düştüğünü belirtir: “Onlara kendisine âyetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sınırlı çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku” (el-A'râf 7/175). Eğer bir insanın sağlığı iyi ve uzuvları tam ise bu insan, cismanî sûreti yetkin olanlardan kabul edilir. Fakat sadece sağlık ve âza tamlığı kişiye şeref ve kemal sağlamaz. Aksine bu tür insanlar doğal köleler olup hayvanlarla aralarında bir fark yoktur; bilakis hayvanlardan daha kötü durumdadırlar. Çünkü hayvanlara kendi başına hayatta kalabilme melekesi verilmiştir. Buna karşılık bu sınıftaki insanlar kendilerini yönetecek ve yönlendirecek bir kimsenin

•••••

31 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 79.

bulunmaması durumunda yok olurlar. İbn Bâcce'ye göre bunlar sadece güçlerinden yararlanmak için kullanılan katır ve develere benzerler.<sup>32</sup>

Gayesi özel ruhanî sûretlerin kemale eriştirilmesi olan fiillerin türleri ise hangi sûretlerin kemalini hedefliyorlarsa ona göre belirlenir. Bunlardan ortak duyudaki ruhanî sûretlere yönelik fiiller ile hayal ve hatırlama gücündeki ruhanî sûrete yönelik fiiller sayılabilir. Ortak duyuyla ilgili olanlar insanların giyim, mesken ve yiyeceklerine özen göstermesidir. İbn Bâcce bunlardan zaruri olanları yapanları övüp bu tür fiilleri ilgilerinin merkezi haline getirenleri veya bunlarda şeref ve soyluluk görenleri eleştirir.<sup>33</sup> Hayal gücünde var olan ruhanî sûretleri hedefleyen fiiller de çeşitli sınıflara ayrılırlar. Bunlardan bir tür infiali hedefleyenlere örnek olarak harp dışında silah taşımak, kralların kendilerine bir elçi geldiği zaman karşısındakine korku verecek birtakım harp silahları kuşanmaları sayılabilir. Bu sınıfa ayrıca karşı tarafı etkilemeyi hedefleyen surat asma, tebessüm, iyi davranma, şakalaşma, güzel söz, atasözleri ve şiir ezberleme, ahlâkî faziletlerden cömertlik, gözü peklilik ve ayrıca güzel şeylere gıpta etme gibi faziletler dahil edilebilir. Bu tür fiiller muhatap üzerinde olumlu bir etki bırakır ve bunu da izzet duygusu gibi soylu duygular takip eder. Bu fiillerin hedefi mutluluk değil haz almaktır. İnsanın bu faziletlerle ulaştığı mükemmellik de özel ruhanî sûretlerin kemalinden başka bir şey değildir. İbn Bâcce birçok insanın hatırlama gücünün kemalini kendinde bir gaye olarak gördüklerini, çünkü onu mutluluk sandıklarını belirtir.

Gayesi genel ruhanî sûretlerin kemali olan fiiller ise öğrenmeye ve akıl yürütmeye ilişkin olanlardır. Bu sûretler maddî sûretlerle mutlak sadeti elde etmeye çalışan *mütevahhidin* gayesi olan mutlak ruhanî sûretler arasında yer alırlar. Bu son gruptaki insanların fiilleri fikrî faziletleri içermektedir. Fikrî faziletler de kendi içlerinde pratik olanlar ve teorik olanlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunlardan teorik olanlar teorik ilimlerle bağlantı içindedirler. Bu tür faziletlere sahip olanları "kâmil ruhanîlik mertebesindekiler" olarak isimlendiren İbn Bâcce, bunların halk içinde çok az olduklarını vurgulamaktadır.<sup>34</sup>

**3. Ahlâk ve Siyaset:** İbn Bâcce toplum ve siyaset felsefesine dair meseleleri büyük oranda *Tedbirü'l-mütevahhid* adlı risâlesinde işler. Bunun yanında *Risâletü'l-vedâ'* da da konuyla ilgili bazı görüşlerini bulmak

•••••

32 İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ'*, s. 134, 140.

33 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 63-64.

34 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 67-68.

mümkündür. Her ne kadar İbn Bâcce siyasal sistemlerle ilgili analizlerinde Eflâton ve Fârâbî'nin kavram ve teorilerini kullanıyorsa da kendisini Eflâton'dan başlayıp İbn Rüşd'e kadar selef ve haleflerinden ayıran şey, ortaya attığı ve çözümünü sunmaya çalıştığı problemdir. Kendisini bozuk devletlerden birinde bulan insan, akli ve ahlâkî yetkinliğe ulaşmak ve eğer mümkünse erdemli devlet idealini gerçekleştirmek için ne yapmalıdır? İbn Rüşd'ün İbn Bâcce'nin konuyu ele almadaki orijinal yaklaşımını ciddiye aldığını şu sözlerinden anlıyoruz:

İbn Bâcce bu beldede mütevahhidin (yalnız insan) kendi kendini yönetmesi için bir metot planlamak istedi. Fakat muhtevasının kavranmasının zorluğu dışında kitabını tamamlayamamış olması ona bu imkânı vermedi. Başka bir yerde kendisinin bu konudaki gayesini açıklayacağız, çünkü kendisi bu konuyu böyle bir tarzda ele alan ilk kişidir.<sup>35</sup>

İbn Bâcce'nin *Tedbirü'l-mütevahhid'e tedbir* (yönetim) kavramının tahliliyle başladığını yukarıda belirtmiştik. İbn Bâcce *tedbir* kavramını ayrıntılı olarak tahlili sırasında, farklı *tedbir* türlerini açıklarken Fârâbî'nin *Füsûl münteze'a* adlı risâlesindeki kavram ve terimleri kullanmaktadır. İbn Bâcce'ye göre *tedbir* kelimesi Arap dilinde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. En meşhur anlamı, “fiillerin belli bir gayeye yönelik olarak düzenlenmesi”dir. Dolayısıyla münferit bir eyleme, bir gayeye yapılsa bile *tedbir* denemez. İnsanın, düzenlenmiş çeşitli eylemleri, belirli bir gayeye yönelik olarak yapması gerekir ki bu fiiller *tedbir* olarak isimlendirilsin. *Tedbir* bilkuve yani henüz varlık alanına çıkmamış durumlar veya bilfiil durumlar için de kullanılmaktadır. *Tedbirin* bilkuve düşünce anlamında kullanılışı daha yaygın olup sadece insana has bir eylemdir. Hayvana *müdebbir* denmesiye sadece benzetme içindir. Yine insan fiillerinden olan *kuvâ* (kuvvet gerektiren işler) ve *mihen* (zanaatlar) için de *tedbir* lafzı kullanılmaktadır ve *tedbirin kuvâ* için kullanımı *mihene* kıyasla daha çoktur. Mesela savaşla ilgili düzenlemeler için *kuvâ* kullanılırken, *mihenden* sayılan ayakkabıcılık ve terzilik gibi zanaatlar için *tedbir* kavramı pek kullanılmamaktadır. *Tedbir* kelimesinin öz anlamı ise “şehir yönetimi” ve “ev yönetimi” ile ilgilidir. Bu mâna İbn Bâcce'ye göre *tedbir* lafzının kullanıldığı en üst anlam düzeyidir.<sup>36</sup> Bu bağlamda o, *tedbirin* dört çeşidi olduğunu belirtmektedir:

••••••••••

35 Câbirî, *Nahnü ve't-türâs*, s. 180 (S. Munk'un İbn Rüşd'ün heyülânî akılla ilgili bir risâlesinin Latince'ye tercümesinden yaptığı iktibastan).

36 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 38.

i) Allah'ın âlemi *tedbiri*: Bu mutlak ve en şerefli olan *tedbîr* olup Allah'ın âlemi yaratması için kullanılır. Allah'ın *tedbiri* diğer türlerden mahiyeti gereği farklıdır, çünkü Allah özü gereği yarattığı şeylerden tamamıyla farklıdır. Bu sebeple İbn Bâcce insanî *tedbîrin* alanı dışında kalan bu mutlak *tedbiri* incelemesine dahil etmemektedir.<sup>37</sup>

ii) *Tedbîrû'l-müdün* (şehir/devlet yönetimi): *Tedbîr* lafzını insan için kullandığımız zaman tam olarak kastedilen şey devlet yönetimidir (*es-siyâsetü'l-medeniyye*). İbn Bâcce Eflâtun'un konunun bu yönünü araştırıp doğrusunu yanlışını ortaya koyduğunu, aynı konuyu yeniden ele almanın anlamı olmadığını ifade eder. Bu tavır İbn Bâcce'nin devlet yönetimiyle ilgili olarak ortaya yeni bir şey koymak iddiasında olmadığını da bir göstergesidir. Kendisi erdemli şehir, bozuk yönetim biçimleri ve bunların özellikleri gibi konularda özetleyici bilgi vermekten ileri gitmemektedir.

iii) *Tedbîrû'l-menzil* (ev yönetimi): İbn Bâcce *tedbîrin* bu yönüne de özel bir önem vermemektedir; zira o, evin devletin bir parçası olduğunu düşünmektedir ve erdemli ev ona göre ancak erdemli devlet içinde mümkündür. Bozuk devletlerdeki ev ise eldeki altıncı parmak gibi tabiat dışıdır. Diğer taraftan ev yönetiminin mükemmelliği kendi başına bir hedef olmayıp onunla kastedilen, devletin yetkinleşmesi ve insanın tabii gayesidir. Bu sebeple de ev yönetimi insanın kendi kendini yönetmesinin bir parçasıdır.<sup>38</sup>

(iv) *Tedbîrû'l-mütevahhid* (*mütevahhidin*, yalnız insanın, erdemli insanın, filozofun kendini yönetimi): İbn Bâcce'nin ortaya attığı ve erdemli insanın bozuk devlette, devletin ve insanların bütün kötülüğüne rağmen nasıl mutlu olabileceği sorusuna cevap verebilecek olan *tedbîr* şeklidir. İbn Bâcce, problemin çözümü için geliştirdiği projeyi sunmadan önce problemi ortaya çıkaran şartlar hakkında yeterli malumatımız olması gerektiğini düşünmektedir. Problem bozuk ve eksik devletlerin ve bu devletlerde yaşayan insanların durumlarıyla ilgili olduğu için, bu devletlerin durumlarını eleştirel bir yaklaşımla ele almak, böylece bozuk devletten kâmil ve erdemli devlete intikal etmenin yollarını da araştırmak gereklidir.

İbn Bâcce'nin eksik devletlerle ilgili görüşlerini çoğunlukla Eflâtun ve Fârâbî'den devşirdiği ve bu devletlerin sistematik şekilde tasnifi, özellikleri, birinin diğerine nasıl dönüşebileceği gibi siyaset felsefesinin klasik

•••••  
37 İbn Bâcce, *Tedbîrû'l-mütevahhid*, s. 38-39.

38 İbn Bâcce, *Tedbîrû'l-mütevahhid*, s. 39-41.

konularına özel bir önem vermediği, hatta bunu kendisinin hedefi açısından gereksiz bir çaba olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. Bazan bunlardan *es-siyerü'l-erba'a* (dört yönetim tarzı) veya Fârâbî'den mülhem olduğu anlaşılan *es-siyerü'l-hamse* (beş yönetim tarzı) olarak bahsetmektedir.<sup>39</sup> Bu dört yönetim biçimi şöyledir: i) el-Medînetü'l-imâmiyye, ii) Medînetü'l-kerâme, iii) el-Medînetü'l-cemâ'iyye, iv) Medînetü't-tegallüb.

İbn Bâcce'nin konuyu ayrıntılandırmaması ve yazma nüshadaki bazı silik yerlerden dolayı bu ifadelerin neye delâlet ettiği ve Eflâtun ile Fârâbî'deki karşılıkları konusunda bir tartışma söz konusudur. *Tedbirü'l-mütevahhid*'in ilk tenkitli neşrini yapmış olan Asin Palacios yazma nüshada silik olan kısmı yorumlayarak “ikâmiyye” (devamlılık) olarak kaydetmiş, fakat bu yorumunu destekleyecek yeterli argüman sunamamıştır.<sup>40</sup> Mâcid Fahrî ise taşıdığı mâna itibarıyla doğrusunun “imâmiyye” olması gerektiğini savunur ki ona göre bu kavram Fârâbî'nin *Tahsilü's-sa'âde*'sinden mülhem olup başında tek bir yönetici veya imamın bulunduğu devlet anlamına gelmelidir.<sup>41</sup> Aynı şekilde Rosenthal de İbn Bâcce'nin bu kavramı Fârâbî'nin adı geçen eserindeki “imam” kavramından hareketle kullandığını savunmaktadır ki İbn Rüşd de aynı kavramı kullanmaktadır.<sup>42</sup> Fakat eğer bu yorumu doğru kabul edersek buradaki “imamiyye devleti”ni erdemli devlet olarak kabul etmek gerekecektir; zira Fârâbî *Tahsilü's-sa'âde*'de imamın yönettiği bir devletin erdemli devlet olduğunu; imam, filozof ve kanun koyucu lafızlarının aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Buna karşılık *Tedbirü'l-mütevahhid*'in metninden anlaşılan şey, İbn Bâcce'nin imâmiyye devletine diğer yönetim şekillerinden daha olumlu bakmakla beraber erdemli devletle tam bir mutabakatı olduğunu düşünmediği, bu yüzden de imâmiyye devletini bozuk devletler listesinden çıkarmadığıdır. Diğer taraftan o, imâmiyye devletini “nefis için tabii bir durum” olarak nitelendirirken, erdemli devlete daha yakın bir konumda olduğunu ve belki de erdemli devlete dönüşme imkânını taşıdığını kastediyor olmalıdır. Sonuç olarak imâmiyye devletinin bazı özellikleri yönünden ve ıslah olma imkânı açısından erdemli devlete en yakın devlet şekli olduğunu söylemek mümkündür.

•••••

39 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 43.

40 Palacios (ed.), *El Regimen del solitario*, s. 54.

41 Fahrî (nşr.), *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, s. 59.

42 Rosenthal, “The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bâjja”, s. 49, dn. 5.

İkinci devlet şeklinin ismi konusunda da yazma nüshadaki silinti yüzünden bir ihtilâf yaşanmaktadır. Bazı araştırmacılar bu ifadeyi “medînetü’l-kerâme” olarak, diğerleri ise “medînetü’l-mâl” olarak okumuşlardır. “Medînetü’l-kerâme” olarak okuyan Fahrî, Fârâbî’ye atıfta bulunarak bunun Arapça’ya “medînetü’ş-şeref” olarak tercüme edilen Eflâtun’un *timokrasisine* tekabül ettiğini belirtmektedir. Maan Ziyâde ise yine Eflâtun ve Fârâbî’ye atıfla bunu “medînetü’l-mâl” şeklinde okumayı önermektedir.<sup>43</sup>

Üçüncü devlet şekli olan “el-medînetü’l-cemâ’iyye” kavramını İbn Bâcce, Eflâtun ve Fârâbî’den ödünç almıştır. Bu devlet, halkın yönetimi ele geçirdiği yönetim biçimi olup bunların eylemleriyle zengin çocuklarının kötü eylemleri birbirine benzemektedir. Bu devlet sanki bazıların aristokratik devlete tekabül ettiğini iddia ettiği imâmiyye devletinin bozulmuş şeklidir. Sonuncu devlet şekli “medînetü’t-tegallüb” ise Fârâbî’den mülhem olup Eflâtun’un tiranlığına denk gelmektedir<sup>44</sup>

İbn Bâcce bozuk devletlerin çeşitliliği ve çokluğunu ahalsinin görüşlerindeki ihtilâfların çokluğuna bağlar. Erdemli şehirdeki insanlar ruhanî sûretlere tabiatları gereği düşkündürler. Dolayısıyla eylemleri devletin kemaline yöneliktir. Fakat dört bozuk devlet ve bunlardan türeyen devletlerde ise insanlar eylemlerini onlardan haz duymak gayesiyle yaparlar. Bozuk devletlerin ahalsinin görüş ayrılıkları, birbirleriyle sağlıklı diyaloglarının olmaması, birbirlerine ters hareket etmelerine, dolayısıyla da çatışmalarına yol açar. Bu durumda anlaşmazlıklarını çözmek için her zaman bir kadiya (hâkime) ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden kadılık bu tip devletlerde olmazsa olmaz mesleklerdendir. Aynı şekilde tıp ilmi de bu devletler için zorunlu bir konumdadır. Zira bozuk devletlerin ahalsi sıhhatlerine dikkat etmez, zararlı gıdalar yer, içki içer, spor yapmaz, dolayısıyla kendilerinin sebep olduğu hastalıkları tedavi edecek bir tabibe ihtiyaç duyarlar. İbn Bâcce bu durumu şöyle tespit ediyor: “Bu dört eksik (bozuk) devletin en genel özelliklerinden birisi de tabip ve kadılara sürekli ihtiyaç duyulmasıdır. Bir devlet erdemlilikten ne kadar uzaksa, burada tabip ve kadılara o derece fazla ihtiyaç ve itibar vardır.”<sup>45</sup>

Bazı bozuk devletlerde İbn Bâcce’nin “nâbit” (ayrık otu) veya “nevâbit” (ayrık otları) olarak isimlendirdiği birtakım insanlar ortaya

•••••

43 Koroğlu, “İbn Bâcce’nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, s. 59.

44 Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 94, 98; a.mlf., *Fusûl münteze’â*, s. 95.

45 İbn Bâcce, *Tedbirü’l-mütevahhid*, s. 41.

çıkarlar. *Nâbit* ona göre “bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs”tır. Kavram, ekili arazide diğerlerinden farklı olarak, kendi başına yetişen ayrık otu anlamındaki *nâbitten* ilham alınarak geliştirilmiştir. Fârâbî daha önce aynı örneği *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de tam tersine erdemli şehirde yaşayıp kanun dışı davranan asalak şahıslar için kullanmıştır. Bunların görüşleri de eylemleri de toplum için zararlı olup ortadan kaldırılmaları ona göre en iyi seçenektir.<sup>46</sup> Görüldüğü üzere İbn Bâcce muhtemelen Fârâbî'den ödünç aldığı bu kavramı tam zıt bir mânada kullanmış, içinde yaşadıkları bozuk devletin ahalisinden farklı oldukları için onlara “ayrık otu” demiş ve bunların faziletli olmakla diğerlerinden ayrıldığını belirtmiştir. O, bu insanları sûfilerin “garipleri” (*gurabâ*) dediği sınıfa benzeter; çünkü onlar kendi vatanlarında da olsalar, akran ve komşularının arasında da olsalar, fikirleri yüzünden yalnız kalmışlardır. Onlar yüce fikirleriyle âdeta yeni vatanlara göç etmişlerdir ve bu yüzden de bu dünyada garip sayılırlar. İbn Bâcce *nevâbitin* doğru görüşleriyle bozuk devletlerdeki kokuşma ve zaaf sebeplerini tespit ettiğini, düşünceleriyle ve hikmet kaynaklı fiilleriyle de erdemli ve kâmil devletin oluşması için gayret ettiğini belirtir. Eflâtun ve Fârâbî mükemmel devlet sisteminin çöküş sebeplerini, erdemli devletin -zaman içinde- karşıtı olan bozuk devletlerden birine nasıl dönüştüğünü tahlil etmeye çalışmışlardır. İbn Bâcce ise *nevâbitle* ilgili yaklaşımı aracılığıyla bozuk devletlerden birinin erdemli devlete dönüşmesine katkıda bulunabilecek olan projesini sunmaktadır.<sup>47</sup>

Bozuk devletleri kesretle (çokluk) nitelendiren İbn Bâcce, bu devlet ahalesinin durumlarının hasta insanlara benzediğini, zararlı maddelerden şifa, iyi gıdalardan zarar gören insanlar gibi olduklarını, sözlerinin yalan olduğunu, çoğu fiillerinin hatalı olup insanı olgunluğa götürmediğini belirtmektedir. Buna karşılık erdemli devlette insanların görüşlerinin hepsi doğru olup eylemleri de mutlak olarak erdemlidir. Bu yüzden erdemli şehrin insanları tıp ve kazâ (hâkimlik) ilmine ihtiyaç duymazlar. Çünkü erdemli şehir ahalesi arasında *muhabbet* (sevgi) yaygın olup, bu yüzden aralarında çatışma olmaz. Diğer bir özellik de bu devlette tabiplerin olmamasıdır, zira ahalinin bütün fiilleri doğru olup, zararlı gıdalar yemezler, dolayısıyla da tedaviye ihtiyaç duymazlar. Evet, belki kırık çıkık gibi sebepleri hâricî olarak gerçekleşen bazı rahatsızlıklarda

•••••

46 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 87-104.

47 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 43.

ve bedenin kendi başına iyileşmeyi başaramadığı bazı durumlarda basit bir takım müdahalelere ihtiyaç olabilir. Fakat yine de bazı sıhhatli bedenlerin büyük yaralarını kendi kendilerine iyileştirdikleri İbn Bâcce'ye göre bilinen bir gerçektir.<sup>48</sup> Bu sebeple İbn Bâcce tıp ve kadılık ilmini insanı faal akılla ittisâle götüren nazarî ilimlerden kabul etmez; zira bu ilimlerin gayesi bozuk devletteki ahalinin kötü fiillerinden doğan zararların bertaraf edilmesidir.

İbn Bâcce'nin erdemli şehrinde, bozuk devletlerde bulunan *nevâbit* de olmaz, çünkü erdemli insan olmak aykırı bir durum değildir. Buna karşılık bozuk devletlerde *nevâbitin* varlığı bilâhare erdemli devlet haline gelmeleri için tek şanslandır. Erdemli şehrin ahali sûretleri tabii olarak ve kendisi için isterlerken, bozuk devlet ahali sadece bu sûretlerin sağladığı lezzetleri isterler. Yani erdemli şehirdekilerin başlangıç noktası bozuk şehirdekilerin gayesidir. Rosenthal'e göre bu, sadece erdemli devlette yaşayan insanın o devletin bir parçası, yani vatandaşı olduğu anlamına gelmektedir.<sup>49</sup> Dolayısıyla erdemli devleti oluşturacak olanlar, ancak ölümsüzleşen akıllarıyla bilginin en yüksek derecelerine ulaşmış mutlak mânada mutlu olan insanlardır.

Araştırmacılar İbn Bâcce'nin bilgiyle siyaset arasında kurduğu ilişkiyi farklı şekillerde yorumlamışlardır. Câbirî'ye göre İbn Bâcce'nin bilgi teorisindeki hedefi aklı yetkinlik iken, siyaset teorisi ise devletin yetkinliğini gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu hedefi daha iyi anlamak için İbn Bâcce'nin döneminde mevcut olan siyasal ve toplumsal şartları incelemek gereklidir. O dönemde Murâbitlar Devleti bedevî karakterli oluşumunun verdiği eyleme yönelik dinamizminin sağladığı potansiyeli sonuna kadar tüketmiş, yine bu bedevî karakterinden kaynaklanan dar dünya görüşleri ve çöküş dönemlerinin bir karakteristiği olarak aklı ilimlere karşı katı bir tutum sergileyen fukahanın devlette etkin konumda olması sonucunda düşünce faaliyeti çok azalmış, cehalet ve taklitçilik yönetime hâkim olmuş durumdaydı. Başlangıçta vurguladığımız gibi, İbn Bâcce uzun süren aktif siyaset hayatındaki tecrübeleri ve derin hikmeti sayesinde bu devlette düşünce ve siyaset alanında bir yenileşme çabasının mümkün olmadığını fark etmiş, bunun üzerine de *Tedbirü'l-mütevahhid* olarak isimlendirdiği teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre tek tek fertler ideal aklı ve ahlâkî yetkinliğe ulaşacaklar, daha sonra bunlar ortak düşünce

•••••

48 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 41-42.

49 Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bâjja", s. 35.

seviyeleri dolayısıyla tek bir organ gibi davranıp son tahlilde de ilim devleti rüyasını gerçekleştireceklerdir. İbn Bâcce'nin düşünce düzeyinde gerçekleştirmeyi hedeflediği bu rüyayı, İbn Bâcce daha hayattayken Kuzey Afrika'da kurulan Muvahhidler Devleti'nin hakîm hükümdarı Mehdî İbn Tûmert sahiplenip hayata da geçirmiştir.<sup>50</sup>

Bazı araştırmacılara göre ise İbn Bâcce'nin siyaset teorisi Fârâbî'de olduğu gibi filozofun metafiziğinin ve bilgi teorisinin bir meyvesidir. Buna bağlı olarak İbn Bâcce'nin siyaset teorisindeki ütopyik yaklaşımının sebebinin, kendisinin siyaset hayatında uğradığı hayal kırıklıkları ve kendi döneminde Murâbitlar Devleti'nde yaşanan karışıklıklar ve sıkıntılar olduğu iddiası ikna edici değildir. Filozofun felsefî eğilimi ve teorik bilgiye dayalı metodu onu gerçekliği inkâra ve tarih dışına çıkmaya götürmüştür. İbn Bâcce'nin felsefî çizgisi deneysel olmayan, teorik ve teemmüli bir yönelimdir.<sup>51</sup> Bu son yoruma katılmak mümkün değildir, zira İbn Bâcce'nin felsefesi akılcı olmakla birlikte duyu verilerinin bilgilerimize temel sağlamak açısından ne derece büyük önem taşıdığı, daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Diğer taraftan İbn Bâcce'nin felsefesinin bilim ve akıl temelli karakterini gözden kaçırarak onu gerçeklikten uzak, tamamen teemmüli bir felsefe olarak nitelendirmek, birçok araştırmacının yanılmasına sebep olan yüzeysel yaklaşımın bir sonucudur.

Aslında İbn Bâcce'nin erdemli devletin ve bozuk devletlerin özelliklerini ele alırken özet bilgi vermesinin sadece kendi bilgi ve toplum felsefesini taçlandıran *Tedbirü'l-mütevahhid* teorisine bir giriş yapmak amacına yönelik olduğu anlaşılıyor. Yukarıda da belirtildiği üzere, erdemli devlet her yönden mükemmel olan, bozulmaya uğraması mümkün olmayan bir devlettir. İbn Bâcce, erdemli devletin bozuk devletlerden birine dönüşmesine yol açabilecek bir dış hücum veya başka bir bozukluk ihtimalinden söz etmez. Belki de kendisi erdemli devletin gerçekleşmesini, ütopyik ve çok zor olan bir hedef olarak kabul etmişti. Fakat ortada erdemli bir devlet olmaması durumunda nasıl mutlu olunabileceği sorusuna cevap vermek üzere geliştirdiği teorinin son tahlilde farklı bir formda da olsa bir erdemli devletin oluşumuna imkân verebileceğini de ima etmekten geri durmaz. Buna karşılık böyle bir oluşum öncelikle *mütevahhidin* veya *mütevahhidlerin* kendi şahsî hedeflerini gerçekleştirmelerine bağlıdır. Peki, bu proje nasıl gerçekleşecektir?

•••••

50 Căbiri, *Nahnü ve't-türäs*, s. 208-209.

51 Ferrüh, *İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Mağribiyye*, s. 39; Zey'ür, *Fi't-tecribeti's-sälise*, s. 250.

İbn Bâcce *mütevahhid* kavramını tahlil ederken, *mütevahhidin* tek bir kişi veya daha fazla sayıda olabileceğini, bozuk devletlerden birinde yaşadığını ve ahaliden dünya görüşü, sağlıklı düşünme ve hareket biçimleriyle ayrıldığını söyler. *Mütevahhid* için önerdiği değişik isimler arasında *müfred* (tek kişi), *su'adâ* (mutlu insanlar), *nevâbit* (aynık otları), *gurabâ* (garipler, yabancılar) gibi isimler sayılabilir. Burada kullandığı “garip” kelimesini şöyle açıklar:

Onlar gariptirler, çünkü kendi vatanlarında, akranelarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile, fikirleriyle onlara yabancıdır. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselecek zihinsel bir göç gerçekleştirmişlerdir.<sup>52</sup>

İnsanın en yüce hedefi olan faal akılla ittisâl ve mutlak saadeti toplum içinde ve toplumla beraber gerçekleştirmesi onun için en tabii durumdur. Fakat *mütevahhidle* toplumdaki diğer fertler arasındaki derin görüş farklılıkları sebebiyle onlarla bu hedefi gerçekleştirmek için yardımlaşabilmesi mümkün olmadığına göre, an azından kendi zatî mutluluğunu sağlamak için, tabii duruma muhalif de olsa bu hedefi gerçekleştirmek zorundadır.

İbn Bâcce *mütevahhid* ile neyi kastettiğini açıkça tarif etmediğinden bu tespit için bu kavramı kullandığı bağlamlara bakmak zorunludur. İbn Bâcce'ye göre *tevahhüdün* iki vechesi vardır: “Akli tevahhüd” ve “medenî (toplumsal) tevahhüd”. Akli tevahhüd teorik bilgi ve bilimler aracılığıyla mümkündür: “*Mütevahhidin* özelliği nazarî ilimlere yönelmiş olmasıdır.” Bozuk devletlerin olumsuz şartları bu yönelimi engellediği için *mütevahhidin* bu bozuk toplumdan eğer varsa erdemli topluma hicret etmesi gerekir. Başka bir yerde de bazı devletlerde ilim ehlinin bulunmaması dolayısıyla *mütevahhidin* elinden geldiğince toplumdan uzaklaşması, onlarla sadece zorunlu işlerinde temas kurması ve eğer varsa ilmî faaliyetin yapıldığı başka bir devlete hicret etmesi gerektiğini vurgular. Halkın lüks ve gösterişe garkolduğu cahil bir toplumda *mütevahhidin* bilinçli bir tavırla o topluma yabancılaşması, kendi mutluluğu açısından zorunludur.<sup>53</sup> Mutluluk ve sağlık insan için tabii hallerdir, nasıl ki insan sağlıklıyken sıhhatini korumak, sıhhatini kaybetmesi halindeyse tıp sanatını kullanarak yeniden kazanmak durumundaysa, mutluluğu kazanmak için *tedbiri* uygulamak

•••••

52 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 43.

53 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 56, 90.

veya kendinde mutluluğa erişmesini engelleyen arzular varsa onları izâle etmek durumundadır. Nasıl ki insan sağlıklı durumunu korumak için hıfzıssıhha ile ilgili tedbirleri almak durumundaysa, aynı şekilde erdemli ve mutlu olan *mütevahhid* de bu durumunu korumak için üzerine düşen fiilleri yapması gerekir. Bu yüzden hıfzıssıhha “bedenlerin tıbbı” diye isimlendirilirken, *mütevahhid*in eylemleri de “tıbbü'n-nüfûs” (ruhların tıbbı/ruhanî tıp) diye isimlendirilir.<sup>54</sup>

İbn Bâcce'nin bozuk toplumlarda mutlu olmak isteyen insanın toplumdan itizâlini zorunlu gördüğünü belirtmiştik. Bazı yorumcular İbn Bâcce'nin bu tavrını, mutluluk için toplumsal hayatı zorunlu gören anlayıştan sapma olarak değerlendirirler. Diğer bazıları nihâi gayeye ulaşmada tasavvufî bir yol benimsediğini belirtirken, bazıları da İbn Bâcce'nin tavrını toplumsal görevlere karşı kayıtsızlık şeklinde değerlendirerek siyasette mâzur görülemeyecek bir idealist asetizmi savunduğunu iddia ederler. Rosenthal'e göre İbn Bâcce itizâl düşüncesinde çok ileri giderek *mütevahhid*in topluma karışmasını ve kendi dışındaki şeylere ihtimam göstermesini Eflâtun ve Fârâbî'de olduğunun aksine bir görev ve sorumluluk olarak kabul etmemektedir.<sup>55</sup>

Öyle anlaşılıyor ki İbn Bâcce bazı insanların bu görüşü yanlış anlayabileceklerini tahmin ediyordu. Bu tür muhtemel itirazlara o, şöyle bir argümanla cevap vermektedir: İnsan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. Siyaset biliminde toplumdan uzaklaşmanın tamamen kötü olduğu da belirtilmiştir. Fakat bu kötülük özünde bir kötülük olup bazı durumlarda arazi olarak iyi olabilir. Bunu bir misalle açıklayacak olursak: Ekmek ve et, tabiatları bakımından faydalı yiyeceklerdir. Diğer taraftan ebû cehil karpuzu ve afyon öldürücü birer zehirdir. Fakat beden hastalık gibi gayri tabii durumlarında özü gereği zararlı olan bu zehirler hastaya deva olurken et ve ekmek gibi özü gereği faydalı olan gıdalar aynı hastaya zarar verebilirler. Bedenle ilgili bu durum devlet biçimleri için de geçerlidir.<sup>56</sup> Erdemli devlet de gıdalardaki gibi genelde ve özü gereği iyi ve yararlıdır. Fakat ortada sağlıklı bir durum varsa, yani filozof erdemli devlet yerine bozuk bir devlette yaşıyorsa, aslı görevi olan devleti yönetmeyi bir kenara bırakın, topluma doğrudan yayması durumunda

•••••  
54 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 43-44.

55 Rosenthal, “The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bâjja”, s. 39-40, 43-44, 55; Zey'ür, *Fi't-tecribeti's-sâlise*, s. 250.

56 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 91.

görüşlerinin yanlış değerlendirilmesinden dolayı hayatı dahi tehlikeye girecekse, bu durumda özü gereği yanlış olan i'tizâlî benimseyen filozof, bu tavrın arazî getirileri olan; toplumun kokuşmuşluğundan uzaklaşma ve muhtemel zararlarından korunma gibi faydaları temin etmiş olur. Aslında İbn Bâcce filozofun fâsit toplumlarda görevini yapamayacağını belirtirken yalnız değildir. Aynı şekilde Eflâtun, Fârâbî ve İbn Rüşd de böyle düşünmektedir; hatta Fârâbî daha dramatik bir tavırla filozofun fâsit devlette yaşayamaması durumunda o devletten hicret etmesinin ya da ölmesinin daha iyi olacağını önermektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla İbn Bâcce açısından toplum içinde kalmak şartıyla toplumdaki zihnî olarak i'tizâlî etme fikri daha gerçekçi gözükmektedir. Diğer taraftan mezkûr filozoflar erdemli devletin yokluğu durumunda erdemli insanın da mutlu olma şansını yitirdiğini düşünürlerken, İbn Bâcce'nin erdemli insan için ferdi planda akli geliştirmeye, toplumsal planda da toplumla sınırlı ilişkiye dayalı bir plan koyarak mutluluğun sağlanabileceğini iddia etmesi onun pasifizmine değil iyimser gerçekçiliğine işaret etmektedir.

Bu noktada İbn Bâcce'nin önerdiği i'tizâlî zihnî ve teemmülî bir i'tizâlî olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmek gerekmektedir. Yoksa sûfilerin yaptığı gibi uzlet aracılığıyla hayal gücü arttırılarak mutlak hakikatlere ulaşılacağı fikrini İbn Bâcce kesinlikle reddetmektedir. İbn Bâcce yüce gayeye ulaşmak için en önemli unsurun akli faaliyet olduğunu vurgulamakla birlikte, bedensel ve ahlâkî faziletleri kazanmanın da soyut akli faaliyet için gerekli olan maddî ve ruhî şartları hazırlaması gerektiğini belirtir. İnsan sırasıyla bedensel, ruhsal ve zihinsel fiilleri yaparak bozuk devletteki ferdi akıl mertebesinde küllî akıl mertebesine yükselir ve belki de bu küllî akıl sayesinde yetişen faziletli insanların sayıları arttıkça bunların varlığı erdemli devletin zuhuruna önayak olur.

Sonuç olarak İbn Bâcce, son derece gerçekçi bir tavırla bir taraftan filozofun aktif siyaset aracılığıyla toplumu doğrudan dönüştürmeye çalışmasının tehlikelerini tespit ederken, daha dolaylı fakat son tahlilde daha garantili bir metotla fitratlarında fazilet ve doğru bilgiye istidat bulunan insanların *Tedbîrü'l-mütevahhid* adını verdiği mütekâmil bir zihnî ve ahlâkî terbiye programı sonucunda ulaştıkları keyfiyete bağlı olarak toplumda belli bir kemiyete de ulaşmaları idealini hedeflemiştir. Böylece toplumun daha sağlıklı bir şekilde dönüştürülebileceğinin ve bu derece yüksek zihnî ve ahlâkî faziletlerle donanmış insanların, mutlu olmak için

•••••

<sup>57</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, s. 164.

erdemli devletin kurulmasını beklemeksizin kendi zatî mutluluklarını gerçekleştirmelerine fırsat verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

## İbn Tufeyl

### *Hayatı ve Eserleri*

Endülüs'teki felsefe geleneğinin İbn Bâcce'den sonraki en önemli ismi olan Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 581/1185), Endülüs'ün güneyindeki Gırnata (Granada) şehrinin kuzeydoğusundaki Vâdiâş (bugünkü ismiyle Guadix) kasabasında yaklaşık 499/1105'te dünyaya geldi.<sup>58</sup> Gençlik dönemindeki eğitimiyle ilgili fazla bilgimiz yoksa da döneminin önemli kültür merkezlerinden İşbiliye (Sevilla) ve Kurtuba'da (Cordoba) eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Kendi döneminin kaynaklarının bildirdiğine ve eserinden edindiğimiz izlenime göre, başta fıkıh olmak üzere din ilimlerini tahsil etmiş, ayrıca tıp ve felsefe okumuştur. Felsefe alanında okuduğu eserler arasında İbn Bâcce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.<sup>59</sup>

İyi bir tabip ve cerrah olan İbn Tufeyl mesleğini Gırnata'da icra etmeye başladığında bu alandaki şöhreti sayesinde Gırnata valisinin ve daha sonra da o dönemde Endülüs'te hâkim olmaya başlayan Muvahhidiler Devleti'nin ilk halifesi Abdülmü'min el-Kummî'nin oğlu, Septe ve Tanca Valisi Ebû Saîd'in ilgisine mazhar olmuş ve onların sır kâtipliğine getirilmiştir. Muvahhidî Halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdilmü'min'in sarayında başhekim olarak görevlendirilmesi İbn Tufeyl'in hayatında bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Felsefeye büyük ilgi duyan halife, İbn Tufeyl'i himayesine alarak ona huzurlu bir çalışma ortamı sağladı. Kesin olmamakla birlikte İbn Tufeyl'in Muvahhidî sarayında vezirlik yaptığı da rivayet edilmektedir. Belki de İbn Tufeyl'in vezirliğini, Muvahhidî sosyal düzeni içinde çok itibarlı sayılan "talebe" sınıfına yönelik hizmetlerle ilgili bir tür kültür danışmanlığı şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.<sup>60</sup>

Kaynaklarda İbn Tufeyl'in şiir konusunda da kabiliyetli olduğuna dair rivayetler de vardır. İbn Tufeyl'in tıp alanındaki yetkinliğini bu alanda *urcûze* isimli uzun bir manzum eser yazarak gösterdiği ve İbn Rüşd

•••••  
58 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 418-419; Gauthier, *Ibn Thofail*, s. 17.

59 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 419.

60 Bedevî, "Hay b. Yakzân li'bn Tufeyl", s. 211-222; Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 4.

ile *el-Külliyât fi't-tıbb* isimli eseri hakkında müzakerelerde bulunduğu bilinmektedir. Öte yandan ilim tarihçileri, İbn Tufeyl'in astronomideki yetişmişliğinin, tıptan daha ileri seviyede olduğu kanaatindedir. Bunun sebebi, onun, Batlamyus'un astronomi teorisine yöneltilen eleştirilerin Endülüs'teki öncülerinden biri olmasıdır. İbn Bâcce ile başlatılan ve İbn Tufeyl tarafından formüle edilmeye çalışılan bu yeni "fizikî astronomi" yaklaşımı, Batlamyus'un "matematiksel astronomi" modelinde Aristoteles fiziğine uymayan unsurlar olduğunu ileri sürmekteydi. Buna göre Batlamyus'un, âlemin merkezini asıl referans noktası almayan, gezegenlerin hareketinin dayandırıldığı eksantrik yörüngeler ve onlara bağlı episiklüsler teorisi Aristoteles fiziğine aykırıydı. Bundan dolayı astronomi teorisi Aristoteles fiziğine uygun şekilde ve eş merkezli (*homocentric*) tarzda yeniden inşa edilmeliydi. İbn Tufeyl'in bu yöndeki fikirleri öğrencisi Bitrûcî (XII. yüzyıl) tarafından geliştirilmiş, İbn Rüşd ise Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı *Telhîs*'te Batlamyus teorisini benimserken bundan yaklaşık on yıl sonra aynı eser için kaleme aldığı *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da bu teoriyi reddetmiş ve Aristotelesçi astronomi reformunun çoğu Bitrûcî tarafından da kabul edilen ilkelerini ortaya koymuştur. İbn Rüşd'e göre İbn Tufeyl, Batlamyus modeline karşı yeni bir sistem geliştirmiş; Bitrûcî de astronomi üzerine olan *Kitâbü'l-Hey'e* isimli eserinin mukaddimesinde İbn Tufeyl'in kendisine bu yeni sistemden söz ettiğini, gök cisimlerinin hareketlerini merkez dışı yörüngeler ve episiklüs modeline ihtiyaç duymadan açıkladığını belirtmiştir. İbn Rüşd söz konusu eserlerinde İbn Tufeyl'in astronomi ile ilgili eserinden bahsetse de bu eser günümüze ulaşmamıştır.<sup>61</sup>

Muhtemelen siyasî ve idarî görevleri dolayısıyla çok fazla eser veremeyen İbn Tufeyl'in İslam felsefesi geleneğine, aşağıda *Hay b. Yakzân* isimli eseri üzerinden ele alacağımız felsefî sistemi kadar önemli bir katkısı, Halife Ebû Ya'kûb Yûsuf'un kendisinden talep ettiği Aristoteles'in eserlerinin yeniden şerh edilmesi ve daha anlaşılır kılınması görevini, işlerinin yoğunluğunu ve yaşının ilerliğini bahane ederek İbn Rüşd'e vermesidir. İbn Tufeyl'in bu aracılığı İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesini derinliğine analiz etmesinin ve kendi felsefî sistemini kurmasının yolunu açacak, bilâhare de Avrupa'da Rönesans'ı hazırlayacak bir dizi bilimsel ve felsefî gelişmeye çok önemli bir etkide bulunacaktır.

•••••

61 Bedevî, "Hay b. Yakzân li'bn Tufeyl", s. 214; Gauthier, *Ibn Thofail*, s. 26.

### Felsefî Düşüncesi ve “Meşrîkî Hikmet” Algısı

İbn Tufeyl'in felsefesini elimizdeki yegâne felsefî eseri olan *Hay b. Yakzân* isimli “felsefî hikâye”si aracılığı ile ele almak dışında bir imkâna sahip değiliz. İbn Tufeyl bu eserinde sırasıyla evvela kendinden önceki felsefe geleneklerine kısa bir şekilde değindikten sonra, bu gelenekleri kendi “meşrîkî hikmet” anlayışı açısından değerlendirmekte ve daha sonra bahsi geçen felsefî hikâye aracılığı ile İbn Sînâ'nın daha önceleri *eş-Şifâ*'nın girişinde sırlarını açıklayacağını vaat ettiği “meşrîkî hikmet”in ne anlama geldiğini açıklayacağını vaat ederek bir felsefe tasavvuru ortaya koymaktadır.

Kitabın giriş kısmında kendisine kadar olan dönemde Endülüs'teki felsefî ve düşünsel gelişmeleri değerlendiren İbn Tufeyl, söz konusu zaman diliminde İbn Bâcce dışında kimsenin kayda değer bir görüş ortaya koyamadığını belirterek, selefini Endülüs düşüncesi geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak anmakta, ancak dünyevî meşgaleler dolayısıyla kendi sistemini tamamlamaya fırsat bulamadığından üzüntü duyduğunu ifade etmektedir.<sup>62</sup> İbn Tufeyl'in değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre, o, kendi “meşrîkî hikmet” ideali açısından Aristoteles ve Fârâbî'nin eserlerini ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı kitabını yetersiz bulmakta ve Meşşâî felsefenin bu ürünlerine kıyasla kendi “meşrîkî hikmet”inin farklı bir amaç ve yöneme sahip olduğunu ima etmektedir. Âhiret saadeti ve peygamberliğin mahiyetine dair görüşlerinden dolayı Fârâbî'yi eleştiren İbn Tufeyl,<sup>63</sup> İbn Sînâ söz konusu olduğunda ise onun, *eş-Şifâ*'nın girişindeki ifadelerinden hareketle, biri *eş-Şifâ*'da ifade ettiği ve Meşşâî felsefeyi merkeze aldığı *zâhirî felsefesinin*, bir de *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye* ve *el-İşârât ve't-tenbihât* gibi eserlerinde ortaya koyduğu *bâtınî ve hakikî felsefesinin* bulunduğunu ileri sürmektedir. İşte İbn Tufeyl'den eserini yazmasını isteyen dostunun, ondan ortaya çıkarmasını istediği şey de tam olarak İbn Sînâ'nın Meşşâî olmayan gerçek felsefesi, yani *meşrîkî hikmetin* sırlarıdır.<sup>64</sup>

İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ın girişindeki ifadelerinden anlaşıldığına göre, meşrîkî felsefeyle kastettiği şey, nazarî düşüncenin ötesinde mânevî tecrübeyle ilgili olup nazar ehlinin teorik felsefesine karşılık *müşâhede*,

•••••

62 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 20.

63 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 23, 68; Hawi, “İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi”, s. 154.

64 İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın “meşrîkî hikmet” kavramına dair yorumları hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Gutas, “İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrîkî Felsefe Tasavvuru”, s. 82-84.

zevk ve huzûr ehlinin, bütün boyutlarıyla ifade edilmesi imkânsız olan ruhî tecrübelerinin bütünüdür.<sup>65</sup> Ona göre selefi İbn Bâcce'nin, *su'adâ* dediği kişiler ilâhî bilgi mertebesine ulaşmış, fakat bunu nazarî ilim ve fikrî araştırma yoluyla gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin kullandığı metot, saf felsefî bir metot olsa da sûfilerin metotlarından farklıdır.<sup>66</sup> İbn Bâcce gibi bu mertebeye teorik bilgi ile ulaşmaya çalışan filozofların aksine bazı sûfiler, söz konusu mânevî mertebeye kendilerine has sûfî zevk metotlarıyla ulaşıp o hali yaşamışlar, fakat onlar da bu tecrübelerini bilimsel ifadelerle dile getirememişler ve kendilerini ancak bazı şatihyelerle ("Kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir", "Ben Hakım", "Cübbemin altındaki Allah'tan başkası değildir" gibi) ifade edebilmişlerdir. Sadece Gazzâlî bu hale vâsıl olduğunda ilimlerdeki uzmanlığı ve marifetin kendisine verdiği terbiye sayesinde böyle sözler sarfetmekten kurtulmuş, fakat anlatamayacağı haller yaşadığını belirtmekten geri durmamıştır.<sup>67</sup> İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin en yüce mutluluğa erdiğini vurguladıktan sonra onun Endülüs'e ulaşan tasavvufî karakterli *el-Maksadü'l-esnâ*, *Mişkâtü'l-envâr* ve *el-Munkız mine'd-dalâl* gibi eserlerini zikretmekte, fakat onun da eserlerini farklı okuyucu kesimlerine göre yazdığı için eserlerinin yer yer çelişkiler içerdiğine de dikkat çekmektedir.<sup>68</sup>

İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* özelinde, felsefî gerçeği önce teorik araştırma yöntemiyle kavradığını, daha sonra müşâhede yoluyla belli bir mânevî tecrübeye ulaştığını ileri sürmektedir. Onun bu eserde yapmak istediği şey, "meşnki hikmet" in sırlarının peşine düşen okuyucusuna bir takım nazarî bilgiler verip bunlara taklitçi bir tarzda inanmasını istemek değildir. O, okuyucusunu kendi yaşadığı tecrübelerin sahasına çekerek taklitten tahkike ulaştırmak istemektedir. İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân* ve *Salâmân* ve *Absâl* adlı kıssalarının, amacına en uygun ifade tarzına sahip olduğu inancıyla kendi eserini onlara dayandıran İbn Tufeyl'in kendi *Hay b. Yakzân*'ının, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ında değinilen *Salâmân* ve *Absâl* kıssasındaki sembolizmin çözümüne odaklandığı varsayılabilir. İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinden hareket ederek *bahs* ve *nazar* yöntemiyle zevk ve müşâhede tecrübelerinin bir sentezine ulaşmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.<sup>69</sup>

•••••

65 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 19-20.

66 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 18.

67 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 16.

68 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 22-24.

69 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 420.

**1. Bilgi Teorisi:** İbn Tufeyl, eserin ikinci bölümünde, insanın duyuları aracılığıyla tabiattan elde ettiği bilgilerden başlayıp metafizik âlemdeki ilâhî varlığın bilgisine kadar yükselme sürecini, insan-tabiat ilişkisi çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bölümde hikâyenin kahramanı Hay, tabiatın bir parçası olarak beş duyusu yoluyla başladığı tabiatı idrak sürecinde tabii varlık alanındaki temel düzen ve işleyiş hakkında düşünen, akıllı bir canlı olarak yeryüzündeki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlem alanı ötesindeki metafizik varlık fikrine varan ve nihayet mânevî tecrübeler sayesinde birtakım metafizik bilgilere ulaşan ideal özneyi temsil etmektedir. Hay'ın araştırmacı ve sorgulamacı karakterini ön plana çıkartan İbn Tufeyl, hikâyenin kahramanının çevresi ile ilişkisinden ortaya çıkan teorik ve pratik problemleri belli bir bilinç düzeyinde ve âdeta bir gelişim psikolojisi yaklaşımıyla çözebildiğini gösteren bir yaklaşım sergilemektedir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'de gördüğümüz duyu, deney ve gözlem sonucunda oluşan teorik bilgi birikimi, onu bir taraftan nazarî olgunluğa, diğer taraftan da utanma duygusuyla birlikte ahlâkî olgunluğa ulaştırır. Bilimlerin kendi döneminde ulaştığı seviyeyi tek bir insanın gözlem ve keşifleri üzerinden aktaran ve bu bilimsel bilginin üzerine bina edilmiş akıl yürütmeyi mantıkî çıkarım yoluyla oluşturan İbn Tufeyl, tabiattaki işleyiş, bütünlük, düzen ve gayenin akledilir ve soyut gerçekliğine işaret eden kozmolojik delillere, dolayısıyla da yaratıcı Tanrı fikrine ulaşacaktır.<sup>70</sup>

İbn Tufeyl, insanın bu ortam ve şartlardaki entelektüel gelişimini ele alırken kaçınılmaz olarak insanlığın kat ettiği antropolojik gelişim evrelerine de atıfta bulunmaktadır. Nitekim İslam kültüründe zaman zaman derece, aşama ve katmanları ifade etmek üzere kullanılan yedi rakamının sembolizmi İbn Tufeyl tarafından Hay'ın gelişim aşamalarını belirtmek için de kullanılmış, her aşamanın yedi ve katlarıyla ifade edilen yaşlarda kaydedildiği bir gelişim anlayışı ortaya konmuştur. Yedi yaşına kadar süren ilk aşama bedensel ve psikolojik gelişimin başlangıç safhasıdır. Yedi-yirmi bir yaş arası, pratik ihtiyaçların karşılanması için amelî akıl sayesinde araçların imal edildiği çağdır. Merak döneminin başladığı yirmi bir yaşla birlikte insan ruhu varlık ve oluşun sırlarını keşfe yönelir. Fizikten metafiziğe geçiş bu aşamanın belirgin özelliğidir. Daha sonraki safhalarda tam bir aydınlanma ile bilgeliği yakalayabilen insan, en sonunda gerçek mutluluğun hakikatine ereceği mânevî tecrübelere ulaşır.<sup>71</sup>

•••••

70 Siddiki, "İbn Tufeyl", s. 259-260.

71 Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 8-12.

İnsanın tabii çevresiyle girdiği etkileşim, fıtratındaki bilme ve yapma kapasitelerini aşama aşama geliştirmektedir. Bu epistemolojide gözlem ve deney, fıtratta var olan akıl yürütme kapasitesini harekete geçirmekte, dolayısıyla bilginin oluşumu için akıl da devreye sokulmaktadır. Çünkü gözlem ve deney verilerini karşılaştırma ve böylece henüz gözlenmeyen hakkında bir teorik sonuca ulaşma, her şeyden önce tümevarım denilen akıl yürütme biçimine ihtiyaç hissettirecektir. Tüme varmak için sonsuz ölçüde deney ve gözlem yapılamayacağına göre zihnî sıçramada sezgi de kaçınılmaz olarak rol oynayacaktır. Nihayet tümel kavrama bir defa ulaşıldığında bu teorik bilginin tek tek olgulara uygulanması da tüm-dengelim yöntemini gerektirecektir.<sup>72</sup>

**2. Tanrı Tasavvuru:** Hay'ın cisimlerin mahiyetine yönelik çıkarım ve akıl yürütmeleri zamanla onun bu evreni tam bir bütünlük içinde kavramasını sağlayınca, bu evreni bir yaratan olduğu düşüncesi de belirginlik kazanmış ve yirmi sekiz yaşına geldiğinde yaratan-yaratılan ilişkisini kesin bir şekilde kavramıştır.<sup>73</sup> Bu noktada İbn Tufeyl'in, İslam düşüncesinde düzen ve gaye delili olarak da ifade edilen, kozmostaki düzen ve gâiyyetin hakîm ve rahîm olan bir Tanrı'nın varlığına delil teşkil ettiği şeklindeki anlayışı devam ettirdiği söylenebilir.<sup>74</sup>

Âlemi Tanrı'nın yarattığı meselesi bir problem teşkil etmemekle birlikte, daha önce Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından sunulduğu şekliyle İslam dünyasında ciddi bir felsefî meseleye kapı aralayan âlemin kâdemi ve hudûsu konusu İbn Tufeyl'i de epeyce meşgul etmiş görünmektedir. O, âlemin kadim ya da hâdis olduğu kabullerinin felsefî açıdan bir çok güçlüğün içerdiğini ifade ettikten sonra, âlemin Tanrı açısından sonralığının zaman bakımından değil zat bakımından olduğunun altını çizmektedir.<sup>75</sup> Âlemi yaratan Tanrı, her türlü varoluşu öncelediği için gerçek anlamda kadim olan sadece O'dur. Bununla birlikte zaman âlemin ontolojik gerçekliğine bağlı olarak tasavvur ediliyorsa, âlemin zaman içinde bir başlangıcı olduğunu ileri sürmek imkânsızdır İbn Tufeyl'in yaklaşımı esas itibarıyla Fârâbî-İbn Sînâ çizgisine paralel bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.<sup>76</sup>

••••••••••

72 Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 157-171.

73 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 60.

74 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 422.

75 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 60-63.

76 Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 227-230.

İbn Tufeyl'in Tanrı-âlem ilişkisinde asıl vurgulamak istediği husus, âlemdeki bütün varlıkların Tanrı'nın varlığına muhtaç olduğu ve Tanrı'nın onların varlığının illeti olduğudur. Diğer taraftan Tanrı öteki varlıklara muhtaç olmadığı gibi, varlığının bir sebebi de yoktur. Âlemdeki varlıklar ise Tanrı'nın sanatının olağanüstülüğünü ve hikmetinin inceliğini göstermektedir.<sup>77</sup> Maddî varlıklar silsilesinin sonsuza kadar gidemeyeceği kabulü ile gayri maddi varlık olan Tanrı'da son bulması, İbn Tufeyl'in Tanrı'nın varlığıyla ilgili sunduğu delillerden biridir. Buna ilaveten âlemin bu gayri maddi Yüce İlke'den nasıl meydana geldiği sorusuna cevap verirken, zaman zaman Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *feyz* ve *sudûr* teorisini andıran ifadeler, güneş ışığının sürekli âlem üzerinde ışıması ve bütün varlıklar üzerine sürekli feyezân etmesi gibi benzetmeler kullanması İbn Tufeyl'in sudûr teorisinden esinlendiğini göstermektedir. Aynı şekilde cismin var olabilmesi için maddenin muhtaç olduğu sûretlerin ancak Tanrı'nın fiiliyle ortaya çıkabileceğini söyleyen İbn Tufeyl'in, yine gök akıllarının kendileri altındaki akıllara yansıttığı ve ay feleğinin aklında son bulan sûretler anlayışı da sudûr teorisinden izler taşımaktadır. İbn Tufeyl ay feleğinden dünyaya gelen yansımanın çalkantılı bir sudaki yansıma gibi olup, bu haliyle sûretlerde bir çokluk olduğu izlenimini verdiğini, gerçekte ise böyle bir çokluk olmadığını vurgulamaktadır.<sup>78</sup> İbn Tufeyl'in ay feleğinin akli olan faal aklın verdiği sûretlerin aslında bir olduğunu vurgulaması, onun, *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserinde feyz teorisine gerçek varlığın Tanrı olduğunu ve kozmik varoluşun O'nun zatının tecellilerinden ibaret bulunduğunu ileri süren Gazzâlî'den de etkilendiğini göstermektedir.<sup>79</sup>

**3. Felsefe-Din İlişkisi:** *Hay b. Yakzân*'ın son bölümünde İbn Tufeyl, kendinden önceki İslam filozoflarının önemli bir kesimi gibi, felsefe-din ilişkisini ele alarak felsefenin ve dinin bireysel ve toplumsal boyutlarını karşılaştırmakta; filozof, peygamber, sûfi kavramlarının mahiyetlerini incelemektedir.

Eserin başından beri temel karakter olan ve en basit varlıklardan başlayarak Tanrı'yı bulmaya kadar giden süreçte, kendi kendine öğrenme yolunda felsefî analizlerde bulunan ve mistik aydınlanmaya ermiş bir sûfi/filozof olan Hay'a ilâveten, İbn Tufeyl eserin bu bölümünde din, toplum

•••••

77 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 62-63, 65-66.

78 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 83-85.

79 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 422.

ve felsefe ilişkisini sembolize eden farklı karakterler eklemektedir. O, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* ve *Kitâbü'l-Hurûf* isimli eserleri ve İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid* isimli eserinden mülhem bir biçimde Hay'ın dışında üç temel karakteri hikâyeye dahil etmektedir: i) Hay'ın yalnız başına yaşadığı adaya gelen ve Hay'la arkadaşlık eden Absâl, kendi adasındaki vahye dayalı dinî geleneğin irfanî yönünü araştıran kişidir. ii) Hay'ın ısrarı üzerine Hay ve Absâl, Absâl'in adasına gittiklerinde bu adada karşılına çıkan Absâl'in arkadaşı Salâmân ise, Absâl'in dininin zâhirî yönünü daha anlamlı bulan, dinî hükümlerin te'vilinden uzak duran dindar prototipi canlandırmaktadır. iii) Hay'ın Absâl ile birlikte tanışıp görüştüğü geniş dindar kitle ise yine dinin zâhirini dikkate alan toplumsal kesimdir. İbn Tufeyl, bu tipler arasında kurguladığı diyaloglar vasıtasıyla dinin değişik kavranış boyut ve seviyelerini analiz etmektedir.

İbn Tufeyl'in kurgusuna göre Hay, Absâl'in adasında tanıştığı Salâmân ve diğer dindarlara, ulaştığı derin hakikatleri anlatmaya çalışırken zorluklarla karşılaşmış ve sonunda sahih dinin zâhir ve bâtın anlamları olduğunu, toplumun çoğunluğunun ancak zâhir anlam ve ibadetlerle yetinebileceğini, yaratılışlarının daha fazlasına izin vermediğini anlamıştır. Hay dini kendi anladığı biçimde insanlara anlatmakta sıkıntı çekince, dinin hem bireysel ve deruni aydınlanmayı hem de toplumsal kurtuluşu sağladığı, fakat insanların tabiat ve kapasiteleri gereği dinden farklı boyutlarda istifade edebildikleri gerçeğini kabul etmek durumunda kalmıştır.<sup>80</sup>

İbn Tufeyl'in anlatısının en önemli sonuçlarından biri, nazarî bilgi ile mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi, nazarî ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğreti arasında da bir çelişki olmadığıdır. Bu iki yöntem ve bunlar ile din arasındaki fark, sadece söylem farkından ibarettir. Hay'ın, ulaştığı hakikatleri insanların geneline aktarmada sıkıntı yaşamamasının sebebi, aralarındaki yaratılış farklılığıdır. Toplumun geneli kendi günlük hayatı içinde dini olabildiğince anlamlı yaşamalı, fakat "meşnkî hikmet" in sırları ancak onu kavrayabilecek kapasitede olanlara açılmalıdır. Dolayısıyla toplumun çoğunluğu için iyi olan, dinin zâhirî kurallarına riayet edip bid'atlerden yüz çevirmek, müteşâbih âyetlerin yorumunu ehline bırakmaktır. Yetkin yaratılışlı insanların kaderi ise metafizik gerçekliği tecrübe etmek için toplumsallıktan uzaklaşmaktır. İşte bu yüzden hikâyenin sonunda Hay ve Absâl, kendi mükemmelliklerini

•••••

80 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 94-96.

tamamlayabilmek gayesiyle Salâmân ve geri kalan halka veda edip kendi adalarına geri dönmeyi tercih etmişlerdir.<sup>81</sup> Sonuç olarak İbn Tufeyl'e göre felsefi, tasavvufî ve kitlesel idrak düzeyleri farklılık arz etmekle birlikte esas itibarıyla din bütün bu seviyeler için anlamlı olan nebevî bir öğretilerdir. Hay'ın nazarî ve tasavvufî bilgiyi kendinde birleştirmesi, meşrikî anlamda metafizikle dinî öğreti arasında tam bir uzlaşma olduğu sonucuna varması, kitlenin din anlayışını hikmete aykırı bulmaması, İbn Tufeyl'in bütünleyici perspektifinin bir sonucudur.<sup>82</sup>

İbn Tufeyl'in din ve felsefe arasında kurmaya çalıştığı gayede birlik ve metotta farklılık yaklaşımı genel hatlarıyla halefi İbn Rüşd üzerinde etkide bulunmuştur, denilebilir. İbn Rüşd, özellikle *Faslû'l-makâl* isimli eserinde din felsefe kardeşliğine özel vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte İbn Tufeyl'in felsefeyi belli ölçüde mistik sezgilerle destekleyen bir tür İbn Sînâ-Gazzâlî sentezi içinde ele alma çabası, İbn Rüşd'ün akılcı Meşşâî tutumuyla uzlaşabilir görünmemektedir. Bununla birlikte İbn Tufeyl'in asıl etkisinin Batı düşüncesinde kendini gösterdiği, 1671'de Edward Pococke (ö. 1691) tarafından Arapça aslından Latince'ye çevrilen *Hay b. Yakzân*'ın gerek Aydınlanma dönemindeki doğal teoloji tartışmalarına gerekse Daniel de Foe'nun *Robinson Crusoe*'suna ilham kaynağı olduğu söylenebilir.<sup>83</sup>

•••••

81 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 96-97.

82 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 424.

83 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 424.

## Bibliyografya

- Aristütâlis, *Kitâbü'l-Ahlâk ilâ Nikomahyâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1979.
- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Bedevî, Abdurrahman, "Hay b. Yakzân li'bn Tufeyl", *Türâsü'l-insaniyye*, [Kahire]: Vezâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, [1971], I, 211-222.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnü ve't-türâs*, Dârü'l-beyzâ: el-Merkezüs-sekâfi el-Arabî, 1985.
- Fahrî, Macid (nşr.), *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1968.
- Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşnk, 1971.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşnk, 1964.
- Ferrûh, Ömer, *İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Mağribiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-meymene, 1952.
- Feth b. Hâkân, *Kalâidü'l-ikyân ve mehâsinü'l-a'yân*, nşr. Hüseyin Yusuf Haryuş, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1989.
- Gauthier, Leon, *Ibn Thofail: sa vie ses oeuvres*, Paris: E. Leroux, 1909.
- Goodman, Lenn Evan, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Gutas, Dimitri, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sinâ'nın Meşnki Felsefesi", *İbn Sinâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 73-96.
- Hawî, Sami, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden: Brill, 1974.
- Hawî, Sami, "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2002), 147-155.
- İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, Dımaşk: [Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dımaşk], 1960.
- İbn Bâcce, *Risâletü'l-ittisâli'l-akl bi'l-insân*, *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1968, s.155-173.
- İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ'*, *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1968, s. 113-143.

- İbn Bâcce, *Şurâhâtü's-Semâ'i't-tabî'i li'bn Bâcce el-Endelüsi*, nşr. Ma'n Ziyâde, Beyrut: Dârü'l-Kindî, 1978.
- İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid, Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1968, s. 37-96.
- İbn Tufeyl, *Hay b. Yaqzân*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Darü'l-meşnk, 1993.
- İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi ahbâri'l-hükemâ'*, Kahire: Matba'atü's-sa'âde, 1908.
- Koroğlu, Burhan, "İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1 (1996), 45-65.
- Kutluer, İlhan, "İbn Tufeyl", *DİA*, XXX (1999), 418-425.
- Makkarî, *Nefhu't-tib*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdir, 1968.
- Masumi, Muhammed Saghir Hasan, "Avempace: The Great Philosopher of Andalus", *Islamic Culture*, 142 (1965), 87-101.
- Palacios, Miguel Asín (nşr.), *El Regimen del solitario*, Madrid: y.y., 1946.
- Rosenthal, E. I. J., "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja", *Studia Semitica II: Islamic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 35-48.
- Sâ'id el-Endelüsi, *Tabakâtü'l-ümem*, Kahire: Matba'atü's-sa'âde, ts.
- Sıddıki, Bahtiyar Hüseyin, "İbn Tufeyl", trc. İlhan Kutluer, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 251-268.
- Zey'ûr, Ali, *Fi't-tecribeti's-sâlise li'z-zâti'l-Arabiyye ma'a'z-zimmeti'l-âlemiyye li'l-felsefe*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1984.

### İleri Okuma Önerileri

- Conrad, L. I. (ed.), *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzân*, Leiden: Brill, 1996.
- Goodman, Lenn Evan, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Harvey, S., "The Place of the Philosopher in the City according to Ibn Bâjja", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. E. Butterworth, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 199-234.
- Hawi, Sami, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden: Brill, 1974.
- İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, nşr. ve trc. İlyas Özdemir, İstanbul Endülüs Yayınları, 2020.
- Kukkonen, Taneli, *İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı*, trc. Zeliha Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.
- Kukkonen, Taneli, "İbn Tufeyl'in Hay b. Yaqzân'ı (Uyanığın Oğlu Dirî)", *İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserler*, ed. K. El-Rouayheb - S. Schmidtke, trc. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, s. 337-366.
- Wirmer, David, *Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens. Ibn Bâğğas Theorie der Potenz als Grundlegung der Psychologie*, Berlin: De Gruyter, 2014.