



**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI**

İBN MİSKEVEYH VE İBN BACCE'DE İNSANIN YETKİNLEŞMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELİF ÖREN

DANIŞMAN: DOÇ. DR. EMİNE TAŞÇI YILDIRIM

**YALOVA
HAZİRAN 2025**



T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN MİSKEVEYH VE İBN BACCE'DE İNSANIN YETKİNLEŞMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELİF ÖREN
228108031

DANIŞMAN: DOÇ. DR. EMİNE TAŞÇI YILDIRIM

YALOVA
HAZİRAN 2025

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım “İBN MİSKEVEYH VE İBN BACCE'DE İNSANIN YETKİNLEŞMESİ” başlıklı bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

İmza

Elif ÖREN



ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi boyunca, insan varlığı sadece hayatta kalma mücadelesiyle değil, kendi içindeki potansiyeli gerçekleştirme arzusu ve gayretiyle de şekillenmiştir. Gerek fiziksel gerekse düşünsel düzlemde, insan içinde bulunduğu çağın imkânları çerçevesinde bu potansiyeli ortaya koymaya çalışmış; sanat, edebiyat, spor ve özellikle felsefe bu çabanın yansımaları olmuştur. İnsanın yetkinleşmesi fikri, ontolojik, ahlâkî ve epistemolojik derinliği olan bir ideal olarak tarih boyunca felsefî düşüncenin merkezinde yer almıştır. Bu çalışma söz konusu potansiyelin, İslam filozofunun gözünden, felsefî gelenek içerisinde nasıl şekillendiğini anlamayı amaçlamaktadır.

İslam felsefesi geleneği içinde İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce gibi düşünürler, insanın yetkinliğe ulaşmasını yalnızca bireysel bir çaba olarak değil, aynı zamanda varlığın yapısıyla ve insanın nihai gayesiyle uyumlu bir süreç olarak yorumlamışlardır. Özellikle İbn Miskeveyh'in ahlâk eğitimi ve toplum düzeni arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu, bireyin yetkinleşmesinin ancak erdemli bir toplum içinde mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde İbn Bâcce de 'yalnız insan' modelinde yetkinleşmenin toplum ve bireyle olan ilişkisini yansıtmaktadır. Bu yönüyle çalışma, insanın yetkinleşmesini; insanlık tarihinin ortak kaygılarıyla örtüşen, konuyu hem bireysel hem toplumsal düzeyde ele alan, klasik İslam düşüncesinin iki önemli ismi üzerinden ortaya koymayı hedeflemektedir.

İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce'de insanın yetkinleşmesinin incelendiği bu çalışmanın birinci bölümünde yetkinleşme kavramı, bu kavramın felsefe tarihi açısından önemi ve klasik İslam düşüncesindeki anlamını ortaya koyacak filozofların görüşlerine yer verilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümlerde sırasıyla İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce'nin yetkinlik düşünceleri sistemli bir şekilde ontolojik, epistemolojik, ahlaki ve toplumsal yönden incelenmiştir. Son bölümde ise buraya kadar elde edilen bilgiler ışığında ortaya çıkan netice değerlendirilmiştir. Bu bölümde özellikle İbn Bâcce'nin bireysel yetkinleşme teorisi ile İbn Miskeveyh'in görüşleri tartışılmaktadır.

Son olarak bu çalışma boyunca, çeşitli zorluklar ve sıkıntılarla mücadele ettiğim dönemlerde beni her zaman anlayışla karşılayan, yoğun çalışma temposuna rağmen yardımını ve rehberliğini esirgemeyen, çalışmamın taslaklarını titizlikle inceleyerek kıymetli görüşlerini ve tecrübelerini benimle paylaşan danışman hocam Doç. Dr. Emine TAŞÇI YILDIRIM'a teşekkür ederim. Ayrıca değerli katkılarından dolayı Prof. Dr. İbrahim MARAŞ ve Prof. Dr. Necmi DERİN hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca bu süreçte her türlü fedakarlığı üstlenerek desteğini esirgemeyen eşim Şahin Ören'e, süreç boyunca tek başına oyun oynamaya çalışan oğlum Ahmet Arif'e ve uyusa da bir şeyler yazabilsem dediğim kızım Zeynep İnci'ye yürekten teşekkürlerimi sunarım.

Haziran – 2025

Elif ÖREN

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR LİSTESİ	vii
ÖZET	viii
ABSTRACT	ix
1. GİRİŞ	1
1.1. Çalışmanın Amacı ve Alana Katkısı	1
1.2. Yetkinlik Kavramı ve Tarihsel Arka Planı	4
1.3. İslam Felsefesinde Yetkinleşme	9
1.3.1. Kindî	9
1.3.2. Fârâbî	11
1.3.3. Âmirî	12
1.3.4. İhvân-ı Sâfa	14
1.3.5. İbn Sînâ	15
1.3.6. Gazzâlî	19
2. İBN MİSKEVEYH'DE YETKİNLEŞME	23
2.1. Varlık Düşüncesi ve Yetkinleşme	24
2.2. Aklın Yetkinleşmesi	28
2.3. Ahlâkî Yetkinleşme	32
2.4. Yetkinleşmenin Toplumsal Boyutu	36
3. İBN BÂCCE'DE YETKİNLEŞME	41
3.1. Varlık Düşüncesi ve Yetkinleşme	42
3.2. Aklın Yetkinleşmesi	44
3.3. Ahlâkî Yetkinleşme	49
3.4. Yetkinleşmenin Toplumsal Boyutu	52
4. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	59
KAYNAKLAR	67
ÖZGEÇMİŞ	72
TEZDEN TÜRETİLEN YAYIN VE ESERLER	72

KISALTMALAR LİSTESİ

c.c. : Celle celaluhu

çev. : Çeviren

D.E.Ü. : Dokuz Eylül Üniversitesi

ed. : Editör

İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi

M. : Miladi

M.Ö. : Milattan Önce

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

Ö. : Ölüm

s.a.v : Sallallahu aleyhi vesellem

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik

İBN MİSKEVEYH VE İBN BACCE'DE İNSANIN YETKİNLEŞMESİ

ÖZET

Bu çalışma, İslam felsefesi geleneğinde merkezi bir kavram olan insanın yetkinleşmesini, Meşşâî düşüncenin önde gelen iki temsilcisi olan İbn Miskeveyh (ö.421/1030) ve İbn Bâcce (ö.533/1139) bağlamında çok yönlü olarak ele almaktadır. Tezde, yetkinleşme süreci yalnızca bireysel ahlâkî gelişimle sınırlı bir alan olarak değil; aynı zamanda ontolojik, epistemolojik, ahlâkî ve toplumsal boyutlarıyla sistematik biçimde incelenmiştir. İbn Miskeveyh'in düşüncesinde insanın yetkinliği hem aklî melekelerinin geliştirilmesi hem de erdemlerin kazanılmasıyla toplum içinde gerçekleşen bir süreç olarak tanımlanmıştır. Ona göre insan, tabiatı gereği medenî bir varlıktır ve nefsin yetkinleşmesi, ancak diğer insanlarla kurulan ilişkiler aracılığıyla, adil bir siyasal yapı içerisinde mümkün olmaktadır. Bu bağlamda mutluluk, bireysel yetkinliğin toplumsal düzenle bütünleşmesiyle gerçekleşir. İbn Bâcce ise, bireyin yetkinliğini topluma rağmen koruyabileceği özgün bir model geliştirmiştir. *Tedbîrü'l-Mütevahhid* adlı eserinde ortaya koyduğu "mütevahhid" anlayışı, ahlâken yozlaşmış bir toplumda dahi bireyin aklî yetkinleşmesini sürdürebileceğini savunur. Erdemsiz toplumun gerçekliği karşısında, bireyin kendini koruyarak faal akılla ittisale yönelmesi, onun yetkinleşme stratejisinin temelini oluşturur. Bu yaklaşım, klasik Meşşâî geleneğin siyasal toplum vurgusundan farklılaşan özgün bir çizgiye işaret etmektedir. Sonuç olarak, bu çalışmada insanın yetkinleşme fikri, İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce'nin felsefî sistemleri içerisinde karşılaştırmalı olarak ele alınmış; özellikle İbn Bâcce'nin bireysel yetkinleşmeye dayalı modeli, İslam felsefesi tarihinde özgün bir katkı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Yetkinlik, İbn Miskeveyh, İbn Bâcce, Nefs

HUMAN PERFECTION IN IBN MISKAWAYH AND IBN BĀJJA

ABSTRACT

This study examines the concept of human perfection (*kamāl al-insān*), a central notion in the Islamic philosophical tradition, through a multifaceted analysis of two leading representatives of the Peripatetic (*mashshā'ī*) school: Ibn Miskawayh (d. 421/1030) and Ibn Bājja (d. 533/1139). In this thesis, the process of perfection (*takammul*) is not limited to individual moral development; rather, it is systematically addressed within ontological, epistemological, ethical, and social dimensions. In Ibn Miskawayh's thought, human perfection is conceived as a process realized within society through the cultivation of rational faculties and the acquisition of virtues. According to him, man is by nature a *madanī* (sociopolitical) being, and the perfection of the soul (*kamāl al-naḥs*) can only be attained through just relationships among individuals within a virtuous political order. In this context, happiness (*sa'āda*) emerges from the integration of individual perfection with social harmony. Ibn Bājja, by contrast, formulates a distinctive model in which the individual may preserve and realize his perfection despite a corrupt society. In his treatise *Tadbīr al-Mutawahhīd*, he proposes the concept of the *mutawahhīd*—the solitary individual—arguing that intellectual and spiritual perfection is achievable even in the absence of a virtuous community. The individual's withdrawal from a morally degenerate society and pursuit of conjunction (*ittiṣāl*) with the Active Intellect (*al-'aql al-fa'āl*) constitutes the core of Ibn Bājja's perfection strategy. This model represents a unique departure from the dominant political emphasis of the classical Peripatetic tradition. In conclusion, this study offers a comparative analysis of the idea of human perfection within the philosophical frameworks of Ibn Miskawayh and Ibn Bājja, highlighting in particular the originality of Ibn Bājja's individual-centered approach as a distinctive contribution to the history of Islamic philosophy.

Keywords: Islamic Philosophy, Perfection, Ibn Miskawayh, Ibn Bājja, Soul

1. GİRİŞ

1.1. Çalışmanın Amacı ve Alana Katkısı

İnsanın yetkinleşmesi konusu İslam felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Felsefenin tanımını yapan ilk İslam filozoflarından Kindî (ö.252/866), tanımlarından birinde felsefe için “insanın kendini bilmesi”¹ ifadesini kullanır. Fârâbî (ö.339/950) ise felsefeyi, “insanın gücü yettiği ölçüde Allah’a benzemesi”² olarak tarif eder. Bu tanımlardan da yola çıkarak felsefesinin nihâî gayesi insanın alem içindeki yerini ve anlamını arama çabası olarak ifade edilebilir. Nitekim Fârâbî insanın amacının en yüksek mutluluk olduğunu söyler ve bunu ancak yetkinleşerek elde edebileceğini belirtir.³ Benzer şekilde İbn Sînâ (ö.428/1037) düşüncesinde felsefe tanımı “insânî tâkât ölçüsünce şeylerin tasavvur edilmesi ve nazarî ve amelî hakikatlerin tasdik edilmesiyle insanî nefsin istikmalî-yetkinliği”⁴ şeklindedir. Bu tanımlardan yola çıkarak yetkinleşmenin felsefenin tanımıyla yakından bir ilişkisi olmakla birlikte felsefe için bir amaç bir gaye değil, felsefenin asıl gayesine hizmet eden bir süreç olduğu söylenebilir. Bu asıl gaye Fârâbî’nin ifade ettiği gibi en yüce mutluluğa ulaşmaktır.

Bu çalışma boyunca, insanın yetkinleşmesinin, onu mutluluğa götürecek ve nihâî bir amaca ulaştıracak bir yolculuk olduğu, ortaya konmaya çalışılmıştır. İslam filozofları yetkinleşmeyi yalnızca ahlaki bir olgunlaşma ve terbiye olarak görmemiş, farklı yönlerden ele almışlardır. Yetkinleşmenin mahiyeti, insanı nihaî hedefine bu dünyada ulaştırıp ulaştıramayacağı gibi tartışmaları içinde barındıran bu çalışma, yetkinleşmeyi, teorik anlamda ontolojik ve epistemolojik açıdan, pratik anlamıyla ahlâkî açıdan detaylı ve çok yönlü bir şekilde incelemektedir.

Bu çalışmanın amacı; yukarıda kısaca açıklandığı üzere, felsefenin asıl gayesine işaret eden yetkinleşme kavramının, İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce gibi önemli iki filozofun düşüncelerinde ne şekilde ele alındığının incelenmesidir. Çalışmada filozofların, yetkinleşme bağlamında düşüncelerindeki benzer ve farklı yönlere işaret edilecektir. Birinci olarak yetkinleşme kavramının ontolojik boyutuyla Tanrı, insan, diğer canlılar ve maddenin varlık hiyerarşisindeki konumları tespit edilmeye ve açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci olarak epistemolojik yönüyle

¹ Kindî, “fi’l-Hudûd ve’r-Rusûm (Tarifler Üzerine)”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 184.

² Fârâbî, “Risâle Fîmâ Yenbağî en Yûkaddem Kable Ta’allümi’l-Felsefe”, *el-Mecmu’* (Kahire, 1325), 62.

³ Fârâbî, *Tenbihat Ala Sebîlî’s-Sa’ade (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), 26.

⁴ İbn Sînâ, *Uyunü’l-Hikme* (Kuveyt : Vekaletü’l-Matbuat, 1980), 16.

bilginin edinilmesindeki hiyerarşi, aklın rolü, bilginin kaynağı ve yetkinleşme ilişkisi bağlamında değerlendirme yapılacaktır. Üçüncü olarak ise yetkinleşmenin psikolojik boyutunda insan nefsinin ahlak ve erdemler söz konusu olduğunda yetkinleşme ile ilişkisi ele alınacaktır. Son olarak yetkinleşmenin toplumsal hayat söz konusu olduğunda siyasi ortamda ve aynı zamanda bireysel anlamda mümkün olup olmadığı sorusunun cevabı aranacaktır. Özellikle İbni Miskeveyh ve İbn Bâcce'nin incelenmesinin nedeni bu iki filozofun, toplumsal hayat söz konusu olduğunda insanın yetkinleşmesi konusunda farklı yorumlar getirmeleridir. Çalışmanın bu anlamda alana bir katkı sunması hedeflenmektedir.

Çalışma hazırlanırken geniş bir literatür taraması yapılmıştır. Öncelikle insanın yetkinleşmesi konusu ile ilgili yapılan çalışmalar gözden geçirilmiştir. İnsanın yetkinleşmesi konusu ile ilgili; Dr. Osman Mutluel tarafından yazılmış *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi* isimli eser dikkat çekmektedir. Eser yetkinlik kavramını varlık, bilgi ve ahlâkla ilişkisi yönünden, çeşitli filozofların görüşlerini esas alarak tanımladıktan sonra insanın yetkinleşmesinde Nasîrüddin Tûsî, İmam Birgivî, Gazzâlî ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin izlediği yolu aktarmaktadır.⁵ İbn Miskeveyh ile ilgili olarak ise literatürde doğrudan onun insanın yetkinleşmesine dair düşüncelerini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Buna karşın çeşitli kitap, makale ve tezlerde İbn Miskeveyh'in yetkinleşme düşüncesine kısmen de olsa değinen çalışmalar mevcuttur.⁶ Bunlardan biri, İbn Miskeveyh'de yetkinleşme sürecini ontolojik yönüyle 'hikmetü'-halide' kavramı üzerinden ele alan *İbn Miskeveyh'te "el-Hikmetü's-Sâriye" Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci* isimli çalışmadır.⁷ Bahsi geçen makale az evvel ifade edildiği üzere konuyu yalnızca varlık hiyerarşisi temelinde ele almaktadır. Bunun dışında Müfit Selim Saruhan'ın *Evrin ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh'de Tanrı, Evren ve İnsan* isimli eseri İbn Miskeveyh'in felsefî düşüncesinin şümullü bir incelemesi olması sebebiyle bu çalışma için önemli bir kaynaktır. Ayrıca bu çalışmaya kaynaklık etmesi bakımından İbn Bâcce düşüncesinin çerçevesini çizen pek çok yönüyle inceleyen Yaşar Aydın'ya ait olan *İbn*

⁵ Osman Mutluel, *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013).

⁶ İbrahim Aksu, "İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü", *Akl Kitabı - 1 Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl*, (2020), 233-254. Bu makale, yetkinleşmede aklın rolünü ve akli yetkinleşmenin İbn Miskeveyh'deki önemini göstermesi bakımından önemlidir. Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* V/1 (2019), 203-219. Bu makale ise, İbn Miskeveyh düşüncesinde ahlaki yetkinleşmede nefsin tanımı ve özellikleri söz konusu olduğunda, nefsin yetkinleşmesinden bahsedilmektedir.

⁷ Cevdet Kılıç, "İbn Miskeveyh'te 'el-Hikmetü's-Sâriye' Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2010), 11-25.

*Bâcce'nin İnsan Görüşü*⁸ isimli yayınlanmış doktora tezinden bahsedilebilir. Bununla birlikte İlyas Özdemir'in *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*⁹ isimli doktora tezi, İbn Bâcce'nin yetkinleşme konusundaki görüşlerini anlama konusunda yol gösterici bir çalışmadır. Bunun dışında İbn Bâcce ile ilgili, *İbn Bâcce Felsefesinde Bireysel ve Toplumsal Saadetin Ön Koşulu Olarak Akli Gelişim*¹⁰ isimli yüksek lisans tez çalışmasından söz edilebilir. Söz konusu çalışma İbn Bâcce'de yetkinlik düşüncesini aklın pratik ve teorik yetkinliği bağlamında derinleştirmekte, ahlaki ve toplumsal boyutuna da temas etmektedir. Benzer şekilde *İbn Bâcce'de Kâmil İnsan*¹¹ isimli yüksek lisans tezinde ise İbn Bâcce ve yetkin insan yani tezin başlığında yer verildiği şekliyle kâmil insan kavramı ve bu kavramın onun felsefi düşüncesindeki yeri çalışılmıştır.

Bu çalışmada ise zikredilen çalışmalardan farklı olarak, İbn Bâcce ve İbn Miskeveyh'in insanın yetkinleşmesi konusundaki görüşlerinin detaylı bir şekilde incelenmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca her iki filozofun düşünceleri yaşadıkları dönemin, coğrafyanın ve mensubu oldukları geleneğin özellikleri gözetilerek karşılaştırılmıştır. Daha sonrasında bu tez çalışması için öncelikle yetkinlik kavramı ve İslam felsefesindeki yeri üzerine bir literatür araştırması yapılmış ve tezin asıl konusu olan İbn Miskeveyh ile İbn Bâcce'nin konu hakkındaki görüşleri araştırılmak üzere birincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

İbn Miskeveyh'in insanın yetkinleşmesiyle alakalı görüşleri için; *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *Taṭhîrû'l-A'râk*, *el-Fevzü'l-Aşgar*, *Tertîbü's-Sa'âdât* ve *Menâzilü'l-'Ulûm*, *Risâle fi'n-Nefs* Ve'l-'Akl adlı eserleri temel alınmıştır.

İbn Bâcce'nin ise konu ile ilgili görüşleri için; *Tedbîrû'l-Mütevahhid*, *Kitâbü'n-Nefs*, *İttişâlû'l-'Akl bi'l-İnsân*, *Fi'l-Gâyeti'l-İnsâniyye* adlı eserleri birincil başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

Çalışmada ilk olarak yetkinlik kavramına ve bu kavramın tarihsel gelişimine kısaca değinilecektir.

⁸ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992).

⁹ İlyas Özdemir, *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

¹⁰ Esra Kodal, *İbn Bâcce Felsefesinde Bireysel ve Toplumsal Saadetin Ön Koşulu Olarak Akli Gelişim* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹¹ Şerifenur Atar, *İbn Bâcce'de Kâmil İnsan* (Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

1.2. Yetkinlik Kavramı ve Tarihsel Arka Planı

Bir varlığın kendi tabiatı ya da özünde olan tüm potansiyel güçlerinin en yüksek ölçüde gerçekleşmiş olması durumu şeklinde tanımlanan¹² yetkinlik kavramı aynı zamanda bir süreci de anlam olarak içinde barındırır. Yetkinlik kavramının Arapça karşılığı kemâl kelimesidir. Aynı zamanda Türkçede de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Sözlüklerde tamlik, olgunluk, mükemmellik ve yetkinlikle karşılanan kemâl kavramı¹³İslami terminolojide kendisinden istenilen şeyin gerçekleşmesi, bir şeyin tam haliyle meydana gelmesi anlamında sıfat olarak geçmektedir.¹⁴ Bir şeyin yetkinliğini onun tanımında yer almaktadır.¹⁵ Yetkinlik iki şekilde, kendinde ve fiillerinde mükemmelleşme ile gerçekleşir.¹⁶ Yetkinleşmeyi, hakiki mutluluğa ulaşmak için geçilen bir yol gibi düşünen Fârâbî'ye göre mutluluk yolunda iki yetkinlik aşaması söz konusudur. İlk yetkinliğe dünyada bütün erdemli fiillerin bilfiil yerine getirilmesiyle ulaşılabilirken, son yetkinlik ancak bu dünyada ilk yetkinliğin elde edilmesinden sonra ve ahiret hayatında gerçekleşebilecektir.¹⁷

İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce'nin felsefî düşünceleri esas alınarak hazırlanan bu çalışmada insanın yetkinleşmesi ile birlikte değerlendirilmesi gereken belli başlı kavramlardan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, felsefesinin nihaî gayesi olarak tanımlanan mutluluk kavramıdır. İslam filozofları için mutluluk, felsefenin bütün konularıyla ilişkili, bilme ve yapma şeklinde ifade edilen iki boyutlu bir kavramdır. Mutluluğun gerçekte ne olduğu ve ona ulaştıracak vasıtaların neler olduğu soruları ise felsefenin temel sorularıdır.¹⁸ İslam filozofları mutluluğun kazanılmasını ancak felsefe tahsili ile mümkün görmektedirler. Felsefe tahsili ile gerçek mutluluğu kazandıracak olan kuvve halindeki her tür teorik ve pratik erdem bilinmekte, bu bilgilerin meleke haline getirilmesi ile insan, kendine özgü olan yetkinliğe ulaşabilmektedir.¹⁹

Bir diğer ilişkili kavram olan hikmet ise, İslam düşünce tarihi içinde felsefî ilimler sisteminin genel adı olarak kullanılmıştır. Felsefe kelimesi; hikmet sevgisi şeklinde tarif edilmiştir. Fârâbî,

¹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara : Ekin Yayınları, 1996), 1772.

¹³ İlhan Ayverdi, *Türkçe Sözlük Kubbealtı Lugatı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007), 592.

¹⁴ Ragıb el-İsfahani, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 871.

¹⁵ Tehanevi, *Mevsuatu Keşşafu Istılahatı'l-Fünun ve'l-Ulum* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1383.

¹⁶ el-Cürçani, *Ta'rifat Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 189.

¹⁷ Hümeysra Özturan, "Fâbâbî ve Ahlâk", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/742-743.

¹⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 161.

¹⁹ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 164-165.

hikmeti “en üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek”²⁰ şeklinde tanımlamaktadır. İbn Miskeveyh ise hikmeti nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre, nazari hikmetle sahih bilgiler elde edilirken ameli hikmet ile güzel fiillerin ortaya çıkmasına sebep olan erdemler hasıl olmaktadır. Hikmetin yetkinleşme ile ilişkisine, hikmet bilgisinin erdemli bir hayata ve saadetin kazanılmasına götürmesi yönünden²¹ temas edilmektedir. İbn Sînâ’nın hikmet tanımı da yine gücü nispetinde insan nefsinin kavramları tasavvur etmek, nazari ve ameli doğruları tasdik edebilmek gayesiyle yetkinleşmesi²² şeklinde olup insanın yetkinleşmesi bağlamında kullanıldığı görülmektedir.

İnsanın yetkinleşmesi ile bağlantılı diğer bir kavram ittisâldir. İttisâl; İslam filozoflarının hakkında detaylı izahlar yaptıkları, farklı nüanslarla açıkladıkları ve tartıştıkları bir konu olmuştur. Bu çalışmada çalışmanın sınırları içinde kalan kısma temasla iktifa edilecektir. Filozoflar “faal akılla insan aklının kurduğu bağlantı”²³ şeklinde tanımladıkları ittisâl, ancak kişinin yetkinleşmesi ile ulaşılabileceği, faal akılla kurulan irtibat anlamına gelmektedir. Faal akılla olan bu ilişki söz konusu olduğunda vahyin bilgi değeri, nübüvvetin anlamı burada ele alınması gereken konulardandır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce’nin ittisâl ile ilgili görüşlerine yer verilecektir.

İnsanın yetkinleşmesi konusunun Tanrı ile diğer varlıklar söz konusu olduğunda, ontolojik hiyerarşiyi belirlemede merkezi bir rolü vardır. İlgili kavramlardan biri olan teşebbüh “gaye” olarak belirlenen şeye benzemeye çalışma çabasını ve sürecini ifade eder. Kavram felsefe literatüründe insanın Tanrıya benzeme çabası olarak adlandırılır.²⁴ İnsanın kendisine en yakın tür olan hayvanlarla Tanrı arasında bir yerde olduğu felsefî kabulünden hareketle, yetkinleşme insanın tanrıya benzeme çabasına karşılık gelmektedir. İlkçağ filozofları, mutlak anlamda yetkinleşmenin hiçbir zaman mümkün olmadığını söylemişlerse de tarih boyunca çeşitli veçheleriyle insanı yetkinliğe ulaştıracak aklî faaliyetlere ve ahlâkî eylemlere işaret ettikleri görülmüştür. Kavram İbn Miskeveyh düşüncesinde ahlâki boyutuyla yer bulmaktadır. Tanrı’ya yaklaşmanın bir şekli olarak ilahi erdemler diye nitelediği aklın erdemlerinden olan hikmet

²⁰ Fârâbi, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzile* (Kahire: Matbaatü'n-Nil, ts.), 10. Fârâbi, *el-Medinetü'l-Fazıla.*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2001), 47-48.

²¹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, çev. Mehmet Zahit Sezer - Emrah Alagaş (Endülüs Kitap, 2020), 94-95.

²² İbn Sînâ, *Uyunü'l-Hikme*, 16.

²³ İlhan Kutluer, “İttisâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/485.

²⁴ Mehmet Emin Acat - Necmi Derin, “İbn Sînâ Düşüncesinde Benzeme Fiilinin Portresi: Teşebbüh”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXXIII/1 (2022), 102.

sayesinde insan Tanrı'ya yaklaşabilir. Bunu da ahlaki erdemleri kazanarak yani ahlâki yetkinliği sağlamakla başarabilecektir.²⁵ İslam felsefesi söz konusu olduğunda teşebbüh kavramının Tanrı ile özdeşleşmeden ziyade O'na yaklaşma anlamında bir yetkinleşmeyi işaret ettiği aşıkardır. Benzer bir kavramla Kindî ve İbn Sînâ düşüncesinde karşılaşılmaktadır. Kindî'nin, bilgelik sevgisinin yöneldiği en yüce amacın Yaratıcı'ya benzeme çabası anlamında kullandığı bu kavram müteellihdir. İbn Sînâ, peygamberleri diğer insanlardan ayıran bir özellik olarak, peygamberlerin Tanrı'ya benzeme yönlerini de müteellih kavramıyla karşılamıştır. Bu yönüyle peygamberler diğer insanlardan da filozoflardan da ayrılmaktadır.²⁶

Yetkinleşme söz konusu olduğunda peygamberlik özel bir konuma sahiptir. Peygamberlerin yetkinliği ilahi bir lütuf olarak Tanrı'dan almaları karşısında filozofların ve diğer insanların yetkinliği iradi bir çabayla kazanmaları İslam felsefesinde önemli bir konudur. Fârâbî ilahi bir yardımla peygamberin kendisini geliştirdiğini ve böylece ittisal seviyesine yükseldiğini kabul etmektedir. İbn Sînâ ise bu durumu biraz daha farklı yorumlamıştır. Ona göre peygamberler sahip oldukları kudî nefis sayesinde, öğretilmeye gereksinim duymadan, dışsal bir kaynakla yetkinliğe ulaşmışlardır.²⁷

Son olarak özlerin ve suretlerin değişimini öngören Darwinizm düşüncesinden bağımsız bir evrim kavramının insanın yetkinleşmesiyle yakından ilgili olduğu düşünülmektedir. İbn Miskeveyh her türün kendi içinde sonsuz ve sınırsız bir evrimleşme geçirebileceğini fakat başka bir türe dönüşmenin mümkün olmadığını söyler.²⁸ Buraya kadar bahsi geçen kavramlarla bağlantılı olarak İslam felsefesinde tekâmül düşüncesinin, en alt cisimlerden faal akla kadar varlıklar arası hiyerarşiyi esas aldığı türlerin birbirine geçişini söz konusu etmediği söylenebilir. Böylece yetkinleşme kavramının çok boyutlu ve felsefenin gayesiyle doğrudan ilişkili olduğu ortaya konmuştur. Bunu ayrıca antik felsefeden klasik İslam düşüncesine kadar filozofların düşüncelerini inceleyerek görmek mümkündür.

İnsanın yetkinleşmesi konusu ilkçağ felsefesinin önemli bir meselesi olarak filozofların zihinlerini meşgul etmiş, eserlerine yansımıştır. Onlardan tevarüs edilen gelenek, İslam felsefesine sirayet etmiş, onu etkilemiştir. Bundan dolayı ilkçağ filozoflarında yetkinleşmenin

²⁵ İbrahim Aksu, "İnsânî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslâm Felsefesinde Tanrı'ya Benzeme (Teşebbüh Billâh)", *Gümüşhane Üniversitesi Yayınları*, (2019), 1096.

²⁶ Emine Yıldırım (Taşçı), *Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 217.

²⁷ Yıldırım (Taşçı), *Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği*, 216-217.

²⁸ Müfit Selim Saruhan, *Evrım ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan* (Eskiyei Yayınları, 2018), 87-88.

temellerine işaret eden görüşlere yer vermek uygun görülmüştür. İslam düşüncesinde Eflâtun'un (M.Ö. 427-347) bu konudaki görüşleri önemli bir yer tutmuştur. *Devlet* isimli eserinde sistemleştirdiği gölgeler ve gerçek dünya şeklindeki ayrıma dayanan mağara metaforu etrafında kurduğu felsefi sistem ile insanın yetkinleşmesinin imkanını anlatmıştır.²⁹ Eflâtun'a göre, fiziksel nesnelerin bulunduğu gözlemlenebilir dünyanın dışında, kavramsal olarak tanımladığı başka bir varlık dünyası vardır. Eflâtun, görünen dünya adıyla geçici nesnelerin bulunduğu dünyayı adlandırırken, mutlak idealar adıyla da kavramlar olarak bahsettiği diğer dünyayı tanımlar. Mağarada zincirlenmiş bireylerin yalnızca gölgeleri görmesi, duyuyla sınırlı olan bilgi düzeyini temsil ederken; mağaradan çıkış ve hakikatin görülmesi, aklın hakikate ulaşmadaki temel rolünü vurgular. Bu alegori, epistemolojik ve ontolojik tekâmülün felsefi bir tasviridir. Eflâtun'un idealar dünyası, herkesin erişebileceği ve anlayabileceği bir seviyede olmadığından, idealara ulaşabilmek için insanların yetkinleşmeleri gerekir. Akıl, ahlâk, erdem gibi iyi vasıflarla eğitilerek kazanılan yetkinlik ancak, insanı iyi ideaya götürebilir. Bu sayede insan, mağara metaforundaki karanlıktan, ideaların aydınlığına çıkacak ve gerçek dünyayı görmeye başlayacaktır.³⁰ Eflâtun, insanın hakikate ulaşabilmesi için ahlaki erdemler yoluyla bireyin kendisini yetkinleştirmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hakikati temaşa etmeye muktedir olan aklın aynı zamanda bu yolda bir kılavuz görevi gördüğü anlaşılmaktadır.

Birçok ilmin kurucusu sayılan ve felsefenin bütün alanlarıyla ilgilenen Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) de İslam düşüncesindeki etkisi büyük olmuştur. Pek çok eseri Arapçaya tercüme edilmiş ve bu eserlere dair çokça şerhler yazılmıştır. O yetkinlik konusundaki görüşlerine metafizik ve ahlâk düşüncesi içerisinde yer vermiştir. Aristoteles, her varlıkta bir ruh olduğuna inanır, ancak bitkilerdeki ruh hayvanlardakinden, hayvanlardaki ise insanlardakinden daha düşük bir yetkinlik seviyesindedir.³¹ Aristoteles, ruhun bu yetkinliği kazanma sürecinde belirli yetilere sahip olma konusunda bir hiyerarşi oluşturmuştur. Ruhun bu yetilerinden bitkiler yalnızca beslenmeye sahiptirler, akletmeyen diğer canlılar bunun dışında duyum, arzu ve hayal yetilerine de sahiptirler.³² Canlıların pek çoğu yalnızca bu özellikleriyle yaşayabilir fakat düşünme çok azına mahsustur.³³ Aristoteles'e göre erdem tamamlanmadır.³⁴ Her varlığın

²⁹ Fahrettin Olguner, "Eflâtun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/470.

³⁰ Eflâtun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 517-518

³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (Pinhan Yayıncılık, 2018), 97.

³² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 101.

³³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 103.

kendine özgü bir tamlığı bulunmaktadır. İnsan için tamlık yetkinleşme ile ulaşılabilir. Bu yetkinliği ruhun bir etkinliğinden ve akılla bir arada olan eylemlerden ibaret gören Aristoteles bunun sonucu ortaya çıkana ‘iyi’ demektedir. İnsan için ‘iyi’ erdemle ortaya çıkmaktadır. Yetkinleşmek ise en iyiye ulaştıracak erdemlerle mümkün olacaktır.³⁵ Yetkinliğin her türün kendisine özgü oluşu düşüncesini destekleyen Aristoteles’in bu görüşü, ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere İbn Bâcce’nin düşüncelerini de etkilemiştir.

Görüşleri ve oluşturduğu sistem ile İslam düşüncesini etkilemiş isimlerden bir diğeri de Yeni Eflâtunculuğun kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Plotinus (M.205-270)’tur. Oluşturduğu metafizik düşünce ile önemli İslam filozoflarını etkilemiştir. İnsanın yetkinleşmesi konusunda temel zemin onun düşüncelerinde görülebilir. Eflâtun’un düşüncelerini farklı bir zaviyeden yeniden yorumlayan Plotinus için felsefenin temel amacı, insanın kendini aşarak Tanrı ile birleşmesidir. Eflâtun’un ideaları gibi Plotinus’un da “akledilir âlem” dediği ve insanın oradan duyulur aleme indiği sonrasındaysa tekrar bu seviyeye ulaşmaya çalıştığı biri inen diğeri yükselen ikili hareketi barındıran bir varlık mertebeleri sistemi oluşturmuştur.³⁶ Düşünceleriyle İslam düşüncesinde ontolojik anlamda insanın yetkinleşmesi sürecinin sistemleşmesine zemin hazırlayan düşünürlerden biri olmuştur.

Eserleri Arapçaya tercüme edilmiş Yeni Eflâtuncu bir diğeri isim Proclus (M.410-485)’tur. Yeni Eflâtuncu düşüncenin İslam felsefesine taşınmasında önemli bir yere sahiptir. Felsefî sistemini hareket üzerine kuran filozof, yetkinlik için tam ve tamam olma ifadelerini kullanır. Ona göre hareket; tam olmayan ve hareketle oluşan zamana ihtiyaç duyan bir fiildir.³⁷ Bu tanımdan yola çıkarak Tanrının yetkinliğini tam olan ve noksanlık bulunmayan şeklinde tanımlar.³⁸ Böylece hareketin tam olmayan bir yetkinleşme sürecine işaret ettiği de söylenebilir. Sudur teorisi hakkındaki görüşlerinde de akılların alt derecedeki varlıkları yetkinleştirerek etkilediğini söyler.³⁹ Bütün bunlar Proclus’un düşüncesinde insanın yetkinleşmesine dair birtakım düşüncelerin olduğu konusunda fikir vermektedir.

³⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: YKY, 1997), 10-17.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), 61-62.

³⁶ Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/423-424.

³⁷ Proclus, “Hucecu Broklus fî Kıdemi’l-Âlem”, *el-Eflatuniyyetü’l-Muhdese inde’l-Arab*, ed. Abdurrahman Bedevi (Kahire: Vekaletü’l-Matbuat, 1977), 37.

³⁸ Proclus, “Kitâbu’l-Îzâh li-Aristûtâlis fî’l-hayri’l-mahz”, *el-Eflatuniyyetü’l-Muhdese inde’l-Arab*, ed. Abdurrahman Bedevi (Kahire: Vekaletü’l-Matbuat, 1977), 19-20.

³⁹ Proclus, “Kitâbu’l-Îzâh li-Aristûtâlis fî’l-hayri’l-mahz”, 6.

İnsanın yetkinleşmesi konusu İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce'ye gelene kadar antik dönemde ve klasik İslam felsefesinde filozofların görmezden geledikleri, felsefe yapmanın bizzat kendisi ile bağlantılı bir konu olma özelliğini korumuştur.

1.3. İslam Felsefesinde Yetkinleşme

1.3.1. Kindî

İlk Arap filozof olarak bilinen Kindî (M.801?-866?) aynı zamanda ilk İslam filozofu olarak kabul edilir. Beytülhikme'de yürüttüğü tercüme faaliyetleri ile Yunan felsefe ve bilimini Arapça'ya transfer projesinin önemli isimlerinden biri olmuştur. O döneme ait klasik eserlerde Kindî ilim insanı, İslam filozofu, pek çok ilimde derinleşmiş ender bir bilgin şeklinde tarif edilmekteydi.⁴⁰

İslam felsefesinin ilk temsilcisi kabul edilen Kindî'ye göre, insanın yetkinleşmesi nefsin güçleri arasındaki dengeye ve aklın hâkimiyetine bağlıdır. Ona göre nefsin temel üç gücü vardır, bunlar; akıl, öfke ve arzudur. Kindî akıl gücünü diğer ikisinden ayrı tutmaktadır. Öfke ve arzu gücü oluş ve bozuluşa tabi olan, bedenle ilgili işleri gören güçlerdir. Akıl gücü ise bu iki güçle mücadele eden, nefiste faziletlerin ortaya çıkmasını sağlayabilecek olan güçtür.⁴¹ Böylece yetkinleşme görevini akıl gücüne yükleyen Kindî'ye göre öfke ve arzu güçleri cismani âleme bağlı, oluş ve bozuluşa tabi yönler olup, insanın yetkinleşme sürecinde aşması gereken engellerdir. Bu yaklaşım, nefsin yetkinleşmesinin yalnızca ahlâkî değil aynı zamanda ontolojik bir süreç olduğu anlamına gelmektedir.

Kindî felsefesinde yetkinleşmenin ahlâkî yönü söz konusu olduğunda psikolojiden bahsedilebilir. Üzüntü ve ondan kurmanın çarelerini yazan filozof, söz konusu risalede üzüntünün kaynağı olarak sevilenlerin kaybını ve isteklerin gerçekleşmemesini gösterir. Bunun sonucu ise üzüntünün kaçınılmaz olduğudur. Buna çare olarak aklî alemi işaret eder; seveceğimizi, elde etmek istediklerimizi ve isteklerimizi oradan beklersek buna kimse engel olamaz ve bunları kimse yok edemez.⁴² Buradan yola çıkarak Kindî'ye göre hakiki mutluluk,

⁴⁰ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'küb b. İshak (Hayatı ve Şahsiyeti)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/42.

⁴¹ Kindî, "fî Kemmiyyeti Kutubi Aristotalis ve mâ Yuhtâcu ileyh fî Tahsîli'l-Felsefe (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda)", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 273.

⁴² Kindî, "Risâle fî'l-Hîle li-Def'î'l-Ahżân", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 296.

oluş ve bozuluş dünyasının dışındadır. Fakat insanın yetkinleşmesi oluş ve bozuluş dünyasında ahlaki erdemlerle alınacak bir yol olarak görülür.

Kindî'nin insanın yetkinleşmesi ile ilgili ilginç bir yorumu da ahiret inancı ile ilgili konularda ortaya çıkmaktadır. Ona göre insanın ölümüyle birlikte şayet nefis bu dünyada yetkinliğe ulaşamaz, tam bir arınma gerçekleştiremezse yaratıcıya ulaşamayacaktır. O zaman bir süre ay feleğinde gider ve temizlenir. Sonra Merkür, sonra yıldız, her felekte biraz kalarak tam arınmaya ulaşıncaya kadar felekleri aşmak durumunda kalacaktır.⁴³ Bu yorum tenasüh anlayışını anımsatsa da aslında ruhun yeni bir bedende değil, kozmik düzeyde bir arınma sürecinden geçerek Tanrıya yönelişini ifade eder.

Yetkinleşmenin zirve noktası olarak kabul ettiği peygamberler için ise vahyin insanın isteme ve gayretine gerek kalmaksızın, Allah (cc) katından yalnızca onlara mahsus verilen bir bilgi olduğunu söyler.⁴⁴ Böylece Kindî'nin, peygamberin yetkinleşme boyutunun diğer insanlardan farklı değerlendirdiği görülmektedir.

Kindî'nin felsefe metinleri okuduğunda yoğun bir şekilde Eflâtun ve Aristo uzlaştırması görülmektedir. Aklın yetkinleşmesi ve nefsin arınması fikrinde Platon'dan, duyuşal tecrübenin akıl ile soyutlanarak tümellere ulaşması fikrinde ise Aristoteles'ten etkilenmiş, bu iki çizgiyi İslami kavramlarla sentezleyebilmiştir.⁴⁵ Bununla birlikte metinlerde pek çok meselede ayetleri yorumlama yoluna gittiği gözlenmektedir. Kindî kendi döneminde yaşanan etkili tartışmalarda kelamcılardan farkı olarak cedel yöntemini değil matematik ilimlerini kullanmıştır. Bu durum onun yetkinleşme anlayışının da akıl merkezli ve sistematik olduğunu gösterir.⁴⁶ Sonuç olarak Kindî'nin yetkinleşme anlayışı, İslam felsefesi geleneği içinde akli temel alan ilk sistematik yaklaşımlardan biri olarak kendisinden sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'da gelişecek olan akıl merkezli nefis teorisine öncülük ettiği söylenebilir.

⁴³ Kindî, “fi'n-Nefs Muhtasar Eciz (Nefis Üzerine)”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 244-247.

⁴⁴ Kindî, “Risâle fî Kemmiyyeti Kütübi Aristotâlis ve mâ Yühtâcü ileyhi fî Tahşîli'l-Felsefe”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul : Klasik Yayınları, 2003), 38.

⁴⁵ Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 45.

⁴⁶ Mahmut Kaya, “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013), 98.

1.3.2. Fârâbî

İslam felsefesinin kurucu filozoflarından olan Fârâbî (M. 871-950), kendisinden sonra gelenlere ufuk açmış, döneminin neredeyse bütün felsefî alanlarında çok sayıda eserler vermiş bir filozoftur. Özellikle mantık alanındaki çalışmalarıyla Muallim-i Sâni unvanını hak etmiştir.

Onun insanın yetkinleşmesi konusundaki görüşleri; felsefenin tüm alanlarını etkileyecek karakterde ve sistemlidir. Kendinden sonra bu düşüncelerin İbn Miskeveyh dahil pek çok filozofa tesirli olduğu görülür.⁴⁷ Sudur teorisiyle bağlantılı, varlık hiyerarşisi üzerine kurulu olan ontolojik anlamıyla yetkinleşme Fârâbî’de, varlıkların zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımına dayanmaktadır. Ona göre zorunlu varlık olması sebebiyle Tanrı en yetkin varlıktır. Sonrasında ise varlıkların yetkinlikleri, onların hangi sırada sadır oldukları ile ilgilidir. Tanrıdan ilk taştan varlık en yetkin, sonrakilerse daha az yetkin kabul edilir.⁴⁸ Bu görüşünü siyasi yönetim anlayışına taşıyan Fârâbî’ye göre daha yetkin olan, daha az yetkin olanları yönetebilmekte ve üzerlerinde etkili olabilmektedir. Bu anlamda filozof, yetkinlik bakımından üstünlüğü bir hiyerarşi içerisinde varlıkların yönetme/yönetilme ve kendi yönetimini sağlayabilme veçhelerinden tanımlar.⁴⁹

İnsanın yetkinleşmesine gelindiğinde, Fârâbî insanın hem fiziksel hem de aklen yetkinleşmesinin mümkün olduğunu söyler. Onun nefis teorisine göre; nefsin akletme gücü teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır ve insanın yetkinleşmesi teorik aklın soyut varlıkları idrak edebilmesi diğer bir ifadeyle suretleri maddeden bağımsız düşünebilmesiyle mümkün olmaktadır. Bunun yanında maddeden tamamen bağımsız varlıkların idrak edilebilmesi aklın yetkinlik derecesini göstermektedir.⁵⁰ Fârâbî’ye göre insan aklı, en yüksek yetkinlik derecesine ulaşarak faal akılla ittisâl kurabildiği zaman en yüce mutluluğa ulaşır. Bu yalnızca aklî bir yetkinleşme değil, aynı zamanda varoluşsal bir yükseliştir. Dolayısıyla teorik aklın soyutlaması, insanı sadece bilen bir varlık değil, ontolojik olarak yücelmiş bir varlık kılar. Bu bağlamda Fârâbî’nin insan anlayışı, felsefî bilgi ile nefis terbiyesini ve ahlâkı aynı yükseliş çizgisi içinde bütünleştirir.

⁴⁷ Saruhan, *Evrin ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 141-142.

⁴⁸ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 28. Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fazıla.*, 36.

⁴⁹ Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille Adhı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Dîvân (Dergi)* VII/12 (Ocak 2002), 270-271.

⁵⁰ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 42-43. Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fazıla.*, 37.

Akıl gücüyle bağlantılı olan ve Fârâbî düşüncesine anlam veren, konunun bir diğer yönü ise yukarıda değinildiği üzere mutluluk ile ilişkisidir. Akıl gücü insana özgü olan iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, faydalı ile zararlıyı birbirinden ayırmaya muktedirdir. İnsana özgü başka bir güç olan ihtiyar; yani iradi seçme eylemi eğer akıl gücüyle hareket edebilirse, insan; yetkinleşmesinin nihâî hedefi olan mutluluğa ulaşabilir.⁵¹

Son olarak, tıpkı ontolojik ve epistemolojik sistemde kurduğu yetkinleşme düşüncesi gibi el-*Medînetü'l-Fâzıla* isimli eserinde; toplum ve siyasette yetkinleşmeyi fevkalade bir şekilde tesis etmiştir. Toplumdaki siyasi yapıyı filozof kral/peygamberden toplumdaki en alt tabakaya kadar indirmektedir. Aynı şekilde toplumu da erdemli ve cahil gibi sıfatlarla yetkinlikleri ölçüsünde kategorize etmektedir. Fârâbî için toplum hiyerarşisinde en yetkin kişi peygamberdir. Peygamber, varlık mertebelerinde bahsedildiği üzere faal akılla iletişim kurabilen tek kişidir. Ondan sonraki en yetkin kişi ise filozof kral şeklinde tanımlanan bilge liderlerdir.

Fârâbî'nin siyaset düşüncesi, Eflâtun'un idealar dünyasını anımsatan erdemli toplum ideali üzerine kurulur. İnsanın toplumsal bir varlık olarak kabulünden mülhem gelişen bu düşünce aynı şekilde insanın medeni, medeniyet inşa edebilen bir varlık olmasına dayanmaktadır. Bu birlikteliği sağlayan, insanın asıl gayesi olan nihai mutluluğa onu ulaştıracak olan iki güç; sevgi ve adalettir. Birey ve toplum ilişkisini bu zemin üzerinden tesis etmiş, toplum kategorileri ve insan hallerini değerlendirmiştir.⁵² Bu düşüncenin ilerleyen bölümlerde İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce üzerindeki tesirlerine değinilecektir.

1.3.3. Âmirî

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük filozofun arasında bir dönemde yaşamış olan Âmirî'nin (M.934-992) felsefî sistemi, öncelikle kaynaklarını İslami ilkelerden alan ve Tanrı-varlık ilişkisini de bu bakış açısıyla yorumlayan bir yapıya sahiptir. Düşüncesini metafizikten, tabiata ve siyasete kadar her alanda derinleştiren filozofun, felsefe dilini dini terminolojiyle şekillendirme gayreti içinde olduğu söylenebilir. Bunun onun yaşadığı dönemdeki felsefe karşıtlığı ve farklı dini yorumlar gibi tartışmaların bir sonucu olması mümkündür.⁵³

⁵¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 73.

⁵² Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslam Felsefesi: Tarih Ve Problemler*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 169-174.

⁵³ Mahmut Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/69-70.

İnsanın yetkinleşmesi ile ilgili görüşlerine ağırlıklı olarak nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu araştırmak amacıyla yazdığı ve bilinen son eseri olan *el-Emed ale'l-Ebed* ile ahlâk ve siyaset konularını işlediği *es-Sa'ade ve'l-isad fi's-Sireti'l-İnsaniyye* isimli eserlerinde rastlanmaktadır. Varlık düşüncesini işlerken ulvî ve süflî ayrımı yapmıştır. Onun düşüncesinde de varlıklar arası bir hiyerarşi söz konusudur. Nefs ve onun mahiyeti hakkındaki görüşü hissi (hisseden) nefis ve nutkî (akleden) nefis ayrımına dayanmaktadır. Hissi nefis sınırlı ve zamanla kayıtlıyken, nutkî nefis cevher suretinde, insanı hayvandan ayıran, var olması için bedene ihtiyacı olmayandır. Aralarındaki ilişkiyi nutkî nefsin hissi nefisle cisimlenmesi şeklinde kurmaktadır.⁵⁴ Fakat nutkî nefsin yapma ve bilme eylemlerini (er-raviyyetü's-sâdika, ihtiyar, istinbat) gerçekleştirmede hisseden nefse ihtiyacı yoktur. Buradan yola çıkarak insanın hisseden nefsinin ıslah etmeye bir diğer ifadeyle yetkinleştirmeye ihtiyacı olmadığı sonucuna varmaktadır.⁵⁵ Yetkinleşme tek başına nutkî nefste gerçekleşir. Âmirî'nin bu ayrımı, onun felsefesinde ruhun ölümsüzlüğü ve bilgi temelli yetkinleşme anlayışının temel taşı olarak düşünülebilir.

Siyaset ve ahlâk konusunda Âmirî; insanın yetkinliğini ancak toplum halinde siyasi bir birlik içerisinde yaşamakla elde edilebilir olduğunu savunmaktadır. Ona göre insan tek başına erdemli bir hayat sürdürmeye muktedir değildir.⁵⁶ Filozof, siyasi anlamda bir toplumun ve birlikteliğin gerekli olması gibi nübüvvetin de zorunlu olduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁵⁷ Öyle ki siyasete ilkesini veren şeyin, yasa kavramıyla ifade ettiği peygamber sünneti olduğu anlaşılmaktadır. Peygamberin getirdiği şariat, siyasal düzeni hukuki hale getirir, böylece bu hukuki düzen olmadan hem bireylerin yetkinliği hem de toplumun fazileti mümkün olmaz.

Sonuç olarak, Âmirî'nin yetkinlik anlayışı bir yandan nutkî nefsin metafizik düzeyde yükselişi, diğer yandan siyasi ve peygamber otoritesine bağlı ahlâkî bir toplum düzeniyle gerçekleşen iki katmanlı bir yetkinleşme modeli ortaya koymaktadır.

1.3.4. İhvân-ı Sâfa

İhvân-ı Sâfa miladi X. Yüzyılda Basra'da ortaya çıkan gizli bir topluluğun adıdır. Abbâsi Devletinin son dönemlerine denk gelen bu zamanda toplumsal ayrışmaya ve dini

⁵⁴ Âmirî, *Kitabu'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 60.

⁵⁵ Âmirî, *Kitabu'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, 64.

⁵⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-Is'ad fi's-Sireti'l-İnsaniyye*. (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1957), 219.

⁵⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-Is'ad fi's-Sireti'l-İnsaniyye*, 186-187.

mezhepleşmelere karşı; dini, felsefî, siyasi ve ilmi gayelerle bir araya gelmişlerdir.⁵⁸ Bu anlamda isimleri; İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd yani Gönül Arınmış/Temiz Kardeşler, Vefalı Dostlar, Adalet Ehli ve Hamd Çocukları demektir.⁵⁹

İhvân-ı Sâfa'nın düşüncesinde insanın yetkinleşmesi merkezi bir yere sahiptir. Felsefe, aşağı ve rezil alemden ayrılmayı sağlayacak beşerî huyların ve insanî suretin yetkinleştirilmesi, şeklinde tanımlamıştır. İnsanın yaratılış gayesine uygun olan kendisine özgü fiilleri vardır. İnsan bu fiilleri, düşünce gücünü kullanarak insani erdemleri ve meleklerle mahsus huyları da ortaya çıkararak, kuvve halindeki nâtık gücünü fiil haline ulaştırmalıdır.⁶⁰ Bu tanım ve açıklamalarla İhvan-ı Safâ'nın felsefelerini yetkinleşme üzerine tesis ettikleri anlaşılmış olur.

İhvân-ı Safâ'ya göre insanın yetkinleşme süreci ile insanın gelişimi ve bilgi edinme yolları arasında sıkı bir bağ vardır. Öyle ki; çocukluk duyularla bilme dönemidir. Aklın rolü burada etkin ama azdır. İnsanın akledebilmesi ile kıyas yapmasının mümkün olduğu dönemse ergenliktir. Sonrasında gelen olgunluk çağında insanın bilgi edinme yöntemi ise vahiy ve ilhamdır. Bu sayede ruhun arınması gerçekleşir. Bu, insanî yetkinliğin son merhalesidir.⁶¹ Şöyle özetlenebilir; duyulur şeyler duyularla, aklî kavramlar akıl yoluyla ulaşılan burhan yöntemiyle ispat edilebilir. Akılla ispat edilemeyen metafizik hakikatlerse vahiy ve ilham vasıtasıyla öğrenilebilir. Aklın metafizik hakikatleri ispat edememesi henüz ilmi ve ahlâkî olarak bu yetkinliğe ulaşamamış olmasındandır.

Son olarak İhvân-ı Safâ insanları dini inanış ve yaşayışlarına göre yukarıda bahsedilene benzer şekilde kademeli olarak sınıflandırmıştır. En alt kademeyi avam oluşturur. Bu kesim güçleri yettiği ölçüde ibadetlerini yerini getirir inanç noktasında taklit boyutuyla yetinirler. İkinci kademe ise dini taklidin üzerinde geçerek ahkâmı ve vahyi anlamaya çalışır, avamdan ayrılır. Üçüncü kademe olan havas dediğimiz, ilimde yetkinliğe ermiş zümre ise görünmeyenin ardını görebilecek seviyeye ulaşmıştır.⁶² Onlara göre peygamberler, bu mertebeleri dikkate alarak

⁵⁸ Enver Uysal, *İhvan-I Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998), 15.

⁵⁹ Uysal, *İhvan-I Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*., 17.

⁶⁰ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 164.

⁶¹ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/296.

⁶² İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, 3/407.

insanlara hitap eder; bu çok katmanlı yaklaşım, İhvân-ı Safâ'nın yetkinleşme düşüncesini akıl, ahlâk, ilim ve nübüvvet ekseninde temellendirdiğini ortaya koyar.⁶³

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ düşüncesinde insanın yetkinleşmesi, nefsin arındırılması, ilimle derinleşme ve varlık hiyerarşisinde yükselme süreci olarak ele alınır. Bu süreç, sadece bireysel yetkinleşmeyi değil, aynı zamanda toplumsal ve epistemolojik bir farklılaşmayı da içerir.

1.3.5. İbn Sînâ

Meşşâî felsefe geleneğinin en önemli temsilcisi İbn Sînâ (M. 980–1037)'dir. Kindî ile İslam dünyasında temelleri atılan ve Fârâbî ile sistematik bir çerçeveye kavuşan İslam felsefesi, İbn Sînâ'nın katkılarıyla yeni bir yapısal bütünlük kazanmıştır. Önceki felsefî birikimi yeniden yorumlayan ve derinleştiren İbn Sînâ, bu mirası özgün bir sistem dâhilinde yeniden kurarak Meşşâî düşüncenin doruk noktasını temsil etmiştir. Yaşadığı dönemde ve sonrasında ilimleri bütüncül bir yaklaşımla ele alması nedeniyle “eş-Şeyhü'r-Reîs” unvanıyla anılmış, Batı dünyasında ise “filozofların prensi” lakabıyla tanınmıştır.⁶⁴ Aristoteles felsefesine dair şerh ve yorumlar kaleme almış, felsefenin tüm temel disiplinlerinde eserler vermiştir.

İnsanın yetkinleşmesi konusu ise İbn Sînâ'nın felsefesinin her alanında yer almaktadır. Bu kavram hem fizik hem de metafizik birçok konunun açıklanması ve derinleştirilebilmesi için gerekli olduğu söylenebilir. İlimlerin gayesine yönelik yaptığı; uhrevi mutluluğa hazırlanmak için insanın bilfiil yetkinliğinin sağlanması⁶⁵ tanımı onun felsefesinin amacını ortaya koymaktadır. Yaptığı sınıflandırmaya bakıldığında yetkinleşme kavramının, oluşturduğu felsefî sistem içindeki merkezi konumu daha iyi anlaşılacaktır. İbn Sînâ'nın tasnifine göre ilimler teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik ilim, bilfiil aklın sayesinde nefsin teorik gücünü yetkinleştirebilen ilimdir. Yani varlığın ilkelerini, değişmeyen hakikatleri ve tümel gerçeklikleri kavramaya yönelik olan bilgi türüdür. Pratik ilim ise ameller hakkında teorik gücün yetkinleşmesinin ardından pratik gücün ahlâkî erdemlerle yetkinleşmesini sağlayan ilimdir.⁶⁶ Burada herhangi bir ilim görmeksizin yüksek sezgi gücüyle faal akla (Cebrail) ittisal ederek doğrudan yetkinleşmeye ulaşan peygambere değinmek gerekir. İbn Sînâ, peygamberlere özgü olan bu sezgi gücüne ‘kudsî güç’, ‘mukaddes ruh’ gibi isimler vermiştir. Ona göre bu güç

⁶³ Emine Taşçı Yıldırım, “İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/2 (2020), 674.

⁶⁴ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/319.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ömer Türker, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 15.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2.

insani güç seviyelerinin en üstünüdür.⁶⁷ Her açıdan yetkin olan peygamberler aklî hazlara karşı yüksek tevessül göstermekte ve maddi olan şeylerden kendilerini koruyabilmektedirler.⁶⁸

İbn Sînâ'da nefsin yetkinleşmesine geçmeden önce ontolojik anlamda yetkinleşmeyi nasıl tanımladığını açıklamak gerekmektedir. Varlıkları zorunlu, mümkün ve imkânsız şekilde tasnif eden İbn Sînâ,⁶⁹ zorunlu varlıkları ise zorunluluğu kendinden olan ve zorunluluğu kendisi dışından kaynaklanan şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Burada zorunluluğu kendinden olan tek varlık Tanrı'dır. Zorunluluğu kendisi dışından kaynaklananlar ise ay-üstü varlıklardır.⁷⁰ Bu haliyle kendinden zorunlu olan Tanrı: bir, basit, hareketsiz, zıddı olmayan ve tam bir iyilik halinde yetkinleşmenin zirve noktasıdır. Mümkün varlıklar ise İbn Sînâ'ya göre yetkinliğini sonradan kazanabilen varlıklardır.⁷¹ Bunun sebebi ise mümkün varlıkların varlık mahiyet ayrımına tabi olmalarıdır.

Varlık konusundaki bir diğer ayrım ise varlıkların bilfiil ve bilkuvve olmalarıdır. Fiil hali yetkinlik bakımından kuvveden öncedir. Mümkün varlıklar, varlık ve yokluğu bilkuvve taşımaktayken, kendinden zorunlu olarak tanımladığı Tanrı her zaman bilfiildir.⁷² Bilkuvve olan varlıklar, bilfiil olma imkanıyla yetkinleşmeye yatkındırlar.

İbn Sînâ bilkuvvelik taşıyan ve mümkün bir varlık olan insanın yetkinleşmesini nefis boyutuyla *Ruh kasidesi* 'nde ele almaktadır. Söz konusu eserinde, nefsi bir güvercin istiaresi üzerinden⁷³ ve faal akılla irtibat kurabilen, tabii organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlar. Üç tür nefis olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bitkisel, hayvani ve insani nefis ayrımını yapar. İnsani nefis; ihtiyaçla fiil meydana getirme, düşünceyle çıkarımda bulunma ve tümelleri idrak edebilme özelliklerini içinde barındırır.⁷⁴ Bu tasnif yetkinleşme anlamında bir hiyerarşi içermekle birlikte, insani nefsin bedenle ilişkisinin İbn Sînâ için son derece önemli olduğunu göstermektedir. O, insani nefsin yetkinliğini *Metafizik* isimli eserinde şu şekilde tanımlamaktadır:

⁶⁷ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri: Nefs, Akıl Ve Rûh* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 135.

⁶⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yer*, 185.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 32.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 261.

⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 322-323.

⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, 165.

⁷³ İbn Sînâ, "Ruh Kasidesi", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 58.

⁷⁴ İbn Sînâ, *en-Necat: Felsefenin Temel Konuları*. (İstanbul : Dergah Yayınları, 2018), 163.

Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşâhede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür.⁷⁵

İbn Sînâ nefsin yetkinleşerek yükselişini bedenle ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Bu yükseliş onu mutlak iyinin ve güzelin müşahedesine yani Tanrı'nın müşahedesine ulaştırmakta ve bu noktayı nefsin kendisindeki suretlerin akledilir bir âleme dönüşmesi şeklinde tasvir etmektedir.

Aklî yetkinleşmenin farklı bir yorumuna da İbn Sînâ'nın aşk konusundaki görüşlerinde rastlanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre aşk, tüm varlık düzenini kuşatan ve varoluşun kaynağı olan evrensel bir ilkedir. Her varlık, varlığını Mahza İyi olan Zorunlu Varlık'tan aldığı aşk aracılığıyla kazanır; bu aşk Zorunlu Varlık için zâtıyla özdeş olup, O'nun varlığının ayrılmaz bir yönüdür. Diğer tüm varlıklar için ise aşk, kemâle ulaşma yönünde bir eğilim, bir yöneliş ve arayıştır. Cansız varlıklardan bitkilere, hayvanlardan insanlara kadar tüm varlıklarda bu aşk garîzî olarak bulunur; insan ise bu aşkı ihtiyarî olarak yönlendirme kudretine sahiptir. Bu yönüyle aşk, insanın nefsinde yer alan bir kuvve olarak, onu yetkinliğe ve en yüce mutluluğa ulaştıran temel saiktir. İbn Sînâ, aşkı ontolojik ve ahlâkî bağlamda temellendirerek, onu hem varlığın nedeni hem de kemâlin yolu olarak görmektedir. Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın sisteminde aşk, insan nefsinin aklî kemâle ulaşmasını sağlayan, ontolojik ve ahlâkî bir ilke olarak merkezi bir rol üstlenir.⁷⁶

Bu aşk anlayışı doğrultusunda İbn Sînâ, insanın aşkın olana yönelme biçimlerine göre farklı mertebelerde yetkinleştiğini ifade eder. İnsanları, aşkın olanla ilişkilerine göre zâhid, âbid ve ârif olarak üçe ayırır.⁷⁷ Zâhid: dünyadan ve onun güzelliklerinden yüz çevirendir. Âbid: namaz, oruç gibi ibadetlere devam edendir. Ârif nazarında bu iki mertebenin anlamı, âhirette ulaşmayı umduğu mükâfaat karşılığında dünyadan vazgeçen ve yine aynı niyetle ibadet/kulluk etme anlamlarına gelir. Öyle ki, ârif için bunlar âhîret hazları için Hakk'ın aracı kılınması demektir. Bu sebepten, zâhid ve âbidler iyi davranışlar sergilese de bunu karşılık beklentisiyle yaptıkları için sınırlı bir yetkinliğe ulaşırlar. Buna karşılık ârif, herhangi bir dünyevî ya da uhrevî karşılık

⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 396.

⁷⁶ Yıldırım (Taşçı), *Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği*, 189-191.

⁷⁷ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 183.

beklemeden yalnızca iyiliğin kendisine aşk duyar ve ilâhî güzelliğe yönelir; bu sebeple en yüksek hazza ve yetkinliğe ulaşan odur. Gerçek yetkinlik için akıl ile haz kaynağı arasında herhangi bir aracının veya maddî engelin olmaması gerekir. Bu ise, bir yandan maddeye bağlı düşüncelerden arınmayı, diğer yandan içe dönük bir düşünme yoluyla aklın maddeden münezze varlıklarla doğrudan ilişki kurmasını gerektirir. Yetkinliğin derecesi bu süreçte duyulan aklî hazla ölçülür.⁷⁸

İbn Sînâ'ya göre, kişinin vazifesi yetkinliği istemektir. İnsan için yetkinleşme ancak nefis-beden birlikteliğinde gerçekleşebilir. Bunu için yapması gereken maddeden soyut varlıklarla maddi dünya arasındaki ilişkiyi tefekkür etmektir. Nefs, bedenden ayrılırken onu en yetkin halde en üstün derecelere ulaşacak forma getirmiş olacaktır. Böylece yücelen nefis asla değişmeyecek bir kemale ulaşmış olacaktır. Bu haliyle yaratıcıyı ve O'ndan sonraki makamları müşahade edebilir hale gelir.⁷⁹ Dünyadan sonraki hayatla ilgili nefsin durumuna getirdiği bu yorumda bahsedilen mertebeye ulaşanlar, nefsin güçleri olan nazari ve ameli akılda tam yetkinliğe ulaşmış kişilerdir. Bundan bir sonraki mertebedekiler nazari akılda olmasa da ameli akılda tam yetkinleşmişlerdir. Bir sonraki mertebede, nazari akılda yetkinleşmiş ama ameli akılda bu yetkinliğe ulaşamamış nefisler vardır. Dördüncü mertebede nazari akılda yetkinleşme olanağı olmayan akıl hastaları ve çocuklar gibi nefisler yer alır. İbn Sînâ buraya kadar bütün nefislerin nihayetinde mutluluğa ulaşabileceğini söyler. Son olarak mutsuzluğa tamamen gark olacak olan, imkânı varken maddi hazları tercih etmiş, nazari aklı yetkinleştirememiş bedbahtlar gelmektedir.⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre nefsin yücelmesi, onun tüm varlık düzenini akledilir bir surette kuşatmasıyla mümkündür. Beden, bu sürecin geçici bir aracıdır; nefsin tam mutluluğa erişmesi için bedenin terk edilmesi gerekir. İnsanın tüm boyutlarıyla yetkinliği onu mutlak mutluluğa ulaştıracaktır. Fakat insanın mutluluğa ulaşması için bedeni terk etmesi gerekir; bu süreçte nefsin zihninde maddeden bağımsız aklî varlıkların yer etmiş olması önemlidir. Yetkinlik kavramı, İbn Sînâ'nın hem fizik hem metafizik düşüncesinde merkezi bir yer tutar; varlık, hem kendisi bir kemâl olarak tanımlanır hem de kemâlê göre derecelendirilir.⁸¹

⁷⁸ Muharrem Şahiner, *İbn Sînâ'da Yetkinlik* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 106.

⁷⁹ Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın 'Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2016), 51.

⁸⁰ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat (İşaretler ve Tenbihler)*, 174.

⁸¹ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat (İşaretler ve Tenbihler)*, 148.

İbn Sînâ'nın insanın yetkinleşmesine dair düşüncesi, onun felsefî sisteminin merkezinde yer almaktadır. Varlık anlayışındaki bil kuvve–bilfiil, mümkün–zorunlu ayrımları, insan nefsinin ontolojik ve epistemik gelişimini anlamada belirleyici rol oynamaktadır. Yetkinlik, sadece teorik aklın soyut hakikatlere ulaşmasıyla değil, aynı zamanda ahlâkî eylemle pratik aklın gelişmesiyle tamamlanır.

1.3.6. Gazzâlî

İnsanın yetkinleşmesi konusuyla ilgili bahsedilmesi gereken bir diğer isim de şüphesiz Gazzâlî (M.1058-1111)'dir. O fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf, ahlâk gibi birçok dini ve aklî ilimle derinlemesine ilgilenmiş, çokça eser vermiş bir âlimdir. Kişisel hikayesi boyunca yaşadığı dönemin siyasi ve ilmi ortamına bigâne kalamamış olduğu görülür. Pek çok siyasi otoriteyle karşı karşıya gelmiş ve çeşitli ilmi müzakerelerle adını duyurmuştur. Bütün bunların yanı sıra kendi manevi yolculuğunun handikaplarıyla mücadele etmiştir. Bu süreçte yaşadıklarından kalıplara sığmayan, bağımsız bir düşünce yapısına sahip olduğu, bununla birlikte eleştirel olmaktan geri durmayan ve bunun için çok çalışan bir münekkîti olduğu anlaşılmaktadır. Bugüne ulaşan birçok eseri vardır.⁸²

İslam felsefesi açısından insanın yetkinleşmesinin Gazzâlî düşüncesindeki yerine bakıldığında,⁸³ felsefeye yönelik ilgisi hem hakikati araştırma arzusu hem de filozofların görüşlerine tenkit geliştirme amacı taşımaktadır. Gazzâlî'ye göre yetkinliği varlıkların iki yönüyle ele almak mümkündür. Birincisi Tanrı'nın sıfatlarından biri olarak kabul ettiği 'kemâl/yetkin' kavramıdır; hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, kendi kendine var olmak ve varlığını devam ettirmek demektir. Bu haliyle denebilir ki; kemâl yalnızca Allah'a mahsustur. O'nun sahip olduğu kemâl sıfatların artması ve eksilmesi düşünülemez.⁸⁴

Gazzâlî yetkinlik açısından varlıkları iki ayırmıştır. Eksik yetkinlikte; yetkin olana nispetle izafî yetkinliklere sahip olan varlıklar kastedilir. Buradan yola çıkarak eksik yetkinlik diğer

⁸² Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/489-490-491.

⁸³ Gazzâlî'de yetkinleşme düşüncesi ile ilgili yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Ali Karakoyunluoğlu, *Gazzâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Lisans, 2021). Havva Durgu, *Gazzâlî'nin Yetkinlik Anlayışı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2010. Ayşe Şakar, *Gazzâlî'de Ahlâkî Yetkinlik Kazanımı Açısından Peygamberin Rolü* (Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022). Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019).

⁸⁴ Gazzâlî, *En Güzel İsimler (el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ)*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 51-52.

ifadesiyle nâkıs yetkinlik birçok şey için farklı seviyelerde söz konusudur denilebilir. Diğer yetkinlik ise kâmil yetkinliktir. Bu da yalnızca yaratıcıya mahsustur.⁸⁵

İnsanın yetkinleşmesi söz konusu olduğunda Gazzâlî'ye göre bu dünyada mutlak anlamda yetkinleşme mümkün değildir. Kişi ancak bu yolda çaba sarf eder, nefsinı eğitirse, sonucunda en büyük mutluluğa ulaşabilir.⁸⁶ Gazzâlî'ye göre yetkinlik, kişinin birtakım faziletlerle ulaşması ve reziletleri terk etmesiyle gerçekleşebilecek bir erdemlilik durumudur. Kişinin yetkinleşmesi ancak faziletlerle sahip olmasıyla mümkündür.⁸⁷ Çünkü faziletler insanı üstün kılan özelliklerdir. Bu faziletler hikmet, şecaat, iffet ve adalettir.⁸⁸ Bu dört fazilet diğer bir ifadeyle erdem, dengeli bir şekilde bir insanda bulunursa o kişinin yetkinleşmesinden bahsedilebilir. Burada bu faziletleri elde edebilmek için Gazzâlî'nin ilme atfettiği değer görülmektedir. Zîra ilim ve onu destekleyen amel olmadığında faziletleri elde etmek dolayısıyla yetkinleşmek söz konusu olmaz.⁸⁹

Gazzâlî'ye göre yetkinliğin en üst mertebesi Allah'ı (cc), onun sıfatlarını, fillerini ve yaratmadaki hikmetleri kavramakla elde edilen yetkinliktir. Onun düşüncesinde insanın hakiki anlamda tam olarak yetkinleşmesi bu dünyada değil ahirette gerçekleşecektir.⁹⁰ Burada insan için ulaşılabilir en son yetkinliğin ma'rifetullah olduğu söylenebilir. Ma'rifetullah: kulun nefsinı, Rabbini, dünyayı ve ahireti bilmesi şeklinde tanımlanırken en yetkin haliyle ahirette gerçekleşebilecektir.⁹¹ Ma'rifetullah bu dünyada ise daima eksik kalacaktır. Bu dünyada, insanın ancak Allah'ın (cc) sıfat ve fiillerinin bilinmesiyle ulaşabileceği bu makamın peygamber söz konusu olduğunda, onun için bu makam çaba gerekmeksizin verilmiştir. Öyle ki faziletlerin en tam hali onda ortaya çıkmaktadır.⁹²

Gazzâlî'nin yetkinlik anlayışı, metafizik bir ilkeye dayansa da pratik hayata sıkı sıkıya bağlıdır. Yetkinlik, teorik bilgiden ziyade hikmetle ulaşılabilen bir ahlâk anlayışıyla anlam kazanır. Dolayısıyla Gazzâlî'de yetkinleşme, sadece zihinsel bir olgunluk değil, aynı zamanda kalbin

⁸⁵ Gazzâlî, *En Güzel İsimler (el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ)*, 49-51.

⁸⁶ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel (Amellerde İlâhi Terazi)*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971), 143.

⁸⁷ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel (Amellerde İlâhi Terazi)*, 148-151.

⁸⁸ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel (Amellerde İlâhi Terazi)*, 152.

⁸⁹ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel (Amellerde İlâhi Terazi)*, 60.

⁹⁰ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel (Amellerde İlâhi Terazi)*, 143.

⁹¹ Ali Karakoyunluoğlu, *Gazzâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Lisans, 2021), 280 y./157.

⁹² Gazzâlî, *İhya'u Ulumi'd-Din*, çev. Mustafa Çağrırcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 90.

durulaşması ve ahlâkî istikrar ile gerçekleşen bütüncül bir varlık halidir. Nihayetinde yetkinlik, ancak ahirette tamamlanabilecek olan bir tekâmül sürecidir denilebilir.

Sonuç olarak, İslam felsefesi geleneğinde insanın yetkinleşmesi düşüncesi, yalnızca bireysel ahlâkî olgunlaşmayı değil, aynı zamanda ontolojik, epistemolojik ve toplumsal bir yükseliş zemini ortaya koymaktadır. Kindî ile başlayan akıl merkezli yetkinleşme yaklaşımı, Fârâbî ile varlık düzeni içinde hiyerarşik bir tekâmüle, İbn Sînâ ile metafizik bir bütünlüğe ulaşmıştır. Âmirî ve İhvân-ı Sâfâ gibi düşünürler ile birlikte ahlâk, din ve siyaset boyutlarıyla, yetkinleşme kavramı üzerindeki anlayış derinleştirilmiştir. Gazzâlî ise bu çizgiyi tasavvufî bir bakışla tamamlayarak yetkinliği ahlâkî arınmayla tanımlamıştır. Filozofların ortak paydası ise insanın nefsî boyutunu merkeze alarak, onu aklî, ahlâkî ve metafizik olanla ilişkili bir yetkinleşme hedefine yönlendirmeleridir. Bu yönüyle İslam felsefesi, insanı sadece bilen bir varlık değil, aynı zamanda fiili gerçekleştiren ve ittisal potansiyeline sahip aşkın bir cevher olarak konumlandırmıştır. Böylece düşünce geleneğini insanın yetkinliği üzerine inşa ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.



2. İBN MİSKEVEYH'DE YETKİNLEŞME

İslam düşüncesinin altın çağı şeklinde tanımlanan X. Yüzyılda, entelektüel bir ortamda yaşamış ve iyi bir eğitim almış olan İbn Miskeveyh, aynı zamanda Abbasi hilafetinin zayıflamaya başladığı Büveyhiler döneminde vezirlik, kütüphane sorumluluğu gibi önemli görevler almıştır. Sünni- Şii çatışmalarının gölgesinde vezir Mühellebî döneminde çeşitli ilmi çalışmalara filozof ve tarihçi kimliği ile İbn Miskeveyh de dahil olmuştur.⁹³ İçinde bulunduğu ilmi ortam ile birlikte yaşanan dini-mezhepsel çatışmaların onun toplum, eğitim, ahlak konularındaki görüşlerini etkilediği söylenebilir. Felsefi ahlak düşüncesinin, bireyin yetkinleşmesinin toplumsal düzen ile ilişkisine yaptığı vurgu, çağının sorunlarından etkilendiğini göstermektedir.

İbn Miskeveyh'in İslam felsefesi geleneğinde, felsefî ekol olarak -çeşitli görüşler olmakla birlikte- Fârâbî yolundan gittiği, Meşşâî ekole yakın olarak tanındığı söylenebilir.⁹⁴ Fârâbî'den farklı olarak onun düşüncesinde pratik ahlâk; teorik ve ilmi olanın önüne geçmiştir. Bu tespitten yola çıkarak İbn Miskeveyh için felsefenin pratikten ibaret olduğunu söylemek doğru olmaz. Örneğin *el-Fevzü'l-Aşğar* isimli eseri, metafizik ve bilgi felsefesi konularını sistemli şekilde ele aldığı eseridir. Ontolojik ve epistemolojik konuların işlendiği bu eser, nübüvvet görüşü ve evrim konusu gibi konularda da İbn Miskeveyh'in görüşlerine kaynaklık etmektedir. Ayrıca *Risâle fi'n-Nefs ve'l-'Akl* adlı filozofun nefis ve aklın ontolojisi hakkında soru-cevap şeklinde yazdığı risalesi de onun yalnızca pratik ahlâkla ilgilenmediğini göstermektedir.

İbn Miskeveyh felsefe yaparken Eflâtun'un ve Aristoteles'in ahlâk anlayışlarını İslam felsefesiyle birlikte değerlendirmeye çalışmıştır.⁹⁵ Eflâtun ve Aristoteles'le birlikte onun düşüncesinde, Galen, Proclus, Kindî, Amirî gibi düşünürlerin de etkisi olmuştur.

Tehzibü'l-Ahlâk isimli eser pratik felsefe ve ahlâk felsefesi üzerine yazılmış en önemli eserdir. Ayrıca bu konudaki ilk sistemli eser olduğu söylenebilir.⁹⁶ Bu eserde İbn Miskeveyh; nefsin mahiyeti, fiilleri ve güçleri, erdemler, insanın yetkinliğinin ve mutluluğunun imkânı, üzüntü ve ölüm korkusu gibi birçok konuyu işlemiştir. Ahlâk felsefesi ile ilgili yazdığı bir diğer eser ise; *el-Hikmetü'l-hâlîde*'dir. Bu risalede dünyanın cazibesi ve tehlikeli yönlerine değinmiş, ahlâkî

⁹³ Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/201.

⁹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi* (Açılım Kitap, 2007), 1/192.

⁹⁵ Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*. (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967), 78.

⁹⁶ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2004), 202.

erdemlerin kazanılmasına yer vermiştir. *Tertibü's-Sa'âdât* ise mutluluk ve yetkinleşme konusu bağlamında önemli bir diğer eseridir.⁹⁷

Bir ahlâk filozofu olarak tanınan İbn Miskeveyh'in felsefesinde yetkinleşme son derece önemli bir yere sahiptir. Yetkinliği en yüksek derece ve mutluluğa ulaşmak anlamında tarif eden İbn Miskeveyh, insan için iki yetkinlikten bahseder. Bunların ilki uzak yetkinlik; ancak Tanrı'dan feyz almaya yatkınlık kazanmakla mümkün olabilmektedir. İkinci yetkinlik ise yakın yetkinliktir. Ona ancak düşünme ve ayırt etme yoluyla fiillerin gerçekleştirilmesi ve onların aklın gerektirdiği şekilde düzenlenmesi sonucu ulaşılabileceğini ifade eder. Yetkinliğin bir iyilik ve hakikat olabilmesi için ise söz konusu olan o şey ya da kişinin varlık amacını gerçekleştirmesi gerekmektedir.⁹⁸

Bu bölümde, İbn Miskeveyh'in felsefî sisteminde “yetkinleşme” kavramı farklı boyutlarıyla ele alınacaktır. İlk olarak, filozofun varlık anlayışı çerçevesinde, en alt düzey varlıktan Tanrı'ya kadar uzanan bir ontolojik hiyerarşi içinde yetkinliğin nasıl yapılandığı incelenecektir. Ardından, duyular ve akıl yoluyla bilginin elde edilmesi ile yetkinlik arasındaki ilişki değerlendirilecek; bu bağlamda bilginin farklı bir kaynağı olarak nübüvvetin epistemolojik açıdan yetkinleşmeyle olan ilişkisine de işaret edilecektir. Ahlâkî açıdan ise yetkinlik, erdemlerin nefiste nasıl ortaya çıktığı üzerinden tartışılacak ve bu kapsamda İbn Miskeveyh'in nefis anlayışı merkeze alınacaktır. Son olarak, bireysel yetkinliğin toplumsal bağlamdan bağımsız düşünülemeyeceği dikkate alınarak, insan-toplum ilişkisi ekseninde yetkinleşme tartışılacaktır.

2.1. Varlık Düşüncesi ve Yetkinleşme

İbn Miskeveyh'in varlık düşüncesinde odaklandığı temel meseleler: Tanrı, hareket, sudur ve yoktan yaratma konularıdır. O var olan şeylerin bilgisinin dört soruya verilen cevapla kategorize edilebileceğini söyler. “Var mıdır?” sorusu bir şeyin varlığının, özünün bilgisine işaret etmekte, “nedir?” sorusu hangi türe ait olduğunun ve suretinin bilgisini vermekte, “hangisi?” sorusu o şeyin faslını, onu diğer şeylerden ayıran özelliği göstermektedir. İbn Miskeveyh için en değerli ve anlamlı soru var olanın gayesine işaret ettiği için “niçin?” sorusudur.⁹⁹ Buna ilk dikkat çeken Aristoteles, diğer soruların bu soruya ulaşmak için

⁹⁷ Bayrakdar, “İbn Miskeveyh”, 20/206-207.

⁹⁸ İbn Miskeveyh, *Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi ve Bilimlerin Konumları*, çev. Hümeysra Özturan (Klasik Yayınları, 2017), 23-24-25.

⁹⁹ Cahid Şenel, “İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 2018,

sorulduğunu söylemiştir.¹⁰⁰ Bu soru, aynı zamanda var olanın yetkinliğine ve var oluşun gayesine işaret etmektedir. İbn Miskeveyh'e göre bir şeyin niçin var olduğu bilindiğinde ona dair tüm bilgiler kuşatılmış olacağından, eseri *el-Fevzü'l-Asğar*'a varlığın asli gayesi olan Tanrının varlığını kanıtlayarak başlamaktadır.¹⁰¹

Metafiziğin üzerinde durduğu varlık alanı öncelikle Tanrı'nın ve onun dışındaki varlık dünyasının nasıl oluştuğudur. İbn Miskeveyh, metafizik konusundaki düşüncelerinde Meşşâî geleneğe yakın olmakla birlikte yoktan yaratma ve sudur teorisini aynı zeminde buluşturmasıyla bu gelenekten ayrılmaktadır. Filozofa göre varlığın kaynağı olması bakımından Tanrı'nın varlığına dair bilgiye tedrici yöntem ve alıştırmalarla ulaşılabilir. Zira insan Tanrı'nın bilinmesine engel olan maddi örtülerle perdelenmiş durumdadır. Örneğin basit manaları kavrayacak yetkinliğe ulaşmış filozof, Tanrı'yı kabulde herhangi bir ihtilaf yaşamayacaktır.¹⁰² Nitekim İbn Miskeveyh, metafizik hakkındaki görüşlerini ele aldığı *el-Fevzü'l-Asğar* isimli eserinde filozofu, felsefenin en uzak noktasına ulaşan kişi olarak görmektedir. Zira o bütün ilimleri tedris ederek kendisini şüphelerden arındırmıştır.¹⁰³

Tanrı'nın varlığını hareket deliliyle ortaya koyan İbn Miskeveyh'e göre Tanrı, hareket etmeyen hareket ettiricidir. Hareket eden tüm eşyanın hareket ettiricisi ve aynı zamanda ona yetkinlik kazandıran illeti de Tanrı'dır.¹⁰⁴ Hareket, varlık hiyerarşisi içerisinde determinist bir düzenle gerçekleşir.¹⁰⁵ İbn Miskeveyh göre varlıklar iki kısma ayrılır. Birinci kısım; Tanrı, faal akıl ve nefstir. Tanrı ve faal akıl dışındaki her varlık kendinden bir sonrakine göre tam yetkin,

223.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 117-118. 988b

¹⁰¹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 25.

¹⁰² İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 25-26.

¹⁰³ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 30-31.

¹⁰⁴ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 39.

¹⁰⁵ İslam felsefesi Meşşâî geleneğinde problemleri konulardan biri de determinizmdir. Metafizik, kozmoloji, epistemoloji ve ahlâkı kapsayacak şekilde bir zorunluluk fikri anlamına gelen, İslam felsefesinde illiyet kavramıyla karşılanan sebep kavramı üç farklı şekilde yorumlanmıştır. Birincisi Dehrîler'e ait olan, sebeple sebepli arasındaki zorunlu ilişkinin olduğunu, sebeplerin sonuçları doğurduğunu, sonuçların ise ancak sebeplerle açıklanabileceğini iddia eden görüştür. Bu düşünce tabiatın ötesinde bir metafiziğin dolayısıyla Tanrı'nın varlığını da reddetmişlerdir. İkincisi kelâmcıların görüşüdür. Allah'ın (cc) mutlak iradesi ve sürekli fail durumda oluşu inancıyla, sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki olmadığını iddia etmişlerdir. Son olarak üçüncüsü ise Meşşâî'lerin görüşüdür. Onlar bir taraftan Dehrîler gibi tabiatta zorunluluk ilkesini benimserken diğer yandan kelâmcılar gibi Allah'ın (cc) varlıkların gerçek faili olduğu görüşünü savunmuşlardır. Kısaca her iki görüşü de sentezlemişlerdir. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 140-141. Bu sentezi yorumlarken, determinizmin sebep sonuç ilişkisinde zorunluluğu gerektirmesi ayrıca her sebep sonuç ilişkisinin zorunluluk gerektirmediği düşüncesi anlamına gelen nedenselliğin bundan farklı şekilde yorumlandığı göz ardı edilmemelidir. İslam düşüncesinde kabul gören bu anlayış sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunluluk değil imkân kavramıyla karşılamaktadır. İlhan Kutluer, "Determinizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/215. İbn Miskeveyh'in görüşlerini bu bağlamda değerlendirmek isabetli olacaktır.

kendinden öncekine göre nakıstır. Ay üstü denilen bu âlemdeki gök cisimlerinin hareketi cismanî, nefslerin ise zihnî hareketi söz konusudur. İkinci kısım varlıklar; oluş ve bozuluş şeklinde isimlendirilen ay altı âleme mensuplardır. Bunlar; en altta cisim, en üstte akıl sahibi olan insanla son bulan bir hiyerarşiye sahiptir. Ay altı âleme ait varlıkların hareketi yalnızca cismanî harekettir. Ay altı âlemde hareket, zamana bağlı bir hareket iken, ay üstü âlemde zamanla kayıtlı bir hareketle birlikte zaman ve mekanla kayıtlı olmayan mantıkî bir hareket mümkündür.¹⁰⁶

İbn Miskeveyh, varlıkların Tanrı'dan meydana gelişlerini; bir taraftan yoktan yaratma ile açıklarken aynı zamanda sudur teorisini kullanmaktadır. Yoktan yaratılışı varlıkların madde ve suret üzere yaratılmalarından yola çıkarak anlatan İbn Miskeveyh, varlıkların aldıkları bir sureti ikinci bir surete geçmekle yitirdikleri üzerinden yokluk ve yoktan yeniden varlık kazanmayı açıklar. Öyle ki hayvan, hayvan olmayandan oluşur. Hayvan meniden aşamalı olarak hayvanlık formuna kavuşmaktadır. Meni de en nihayetinde kandan, kan gıdadan, gıda bitkiden, bitki unsurlardan, unsurlar basit olanlardan, basit olanlar da heyula ve suretten yani mevcutların ilkinden yani o da en nihayet yokluktan var olmuştur.¹⁰⁷ Var olan şeylerin bir halden başka bir hale geçmelerini kabul etmeyen İbn Miskeveyh, bir şeyin var olan başka bir şeyden oluştuğunu düşünen insanı “akletme düzeyi yetersiz olan insan” olarak görür ve eleştirir.¹⁰⁸ Buraya kadar filozofa göre oluşun; Tanrı'dan aracısız ve doğrudan gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Sudur teorisini açıklarken ise Yeni Eflâtuncu düşünceden ilhamla birçok İslam filozofu gibi düşündüğü görülmektedir. Var olan şeylerin tamamı Tanrı'dan sudur yoluyla meydana gelmiştir. Varlığı Tanrı'dan bizzat olan ilk varlık faal akıldır. İbn Miskeveyh bu görüşüyle, Fârâbî ve İbn Sînâ ile farklı düşünmektedir. Onlara göre ilk sudur eden; İlk Akıl'dır, Faal akıl akıllar silsilesinin sonunda yer alır. İbn Miskeveyh'e göre Faal akıl, Tanrı gibi hiç değişmeyen bir hal üzere sabit olandır, fakat her hâlükârda Tanrıya nispetle eksiktir. Faal akılda kendinden

¹⁰⁶ Ramazan Turan, “İbn Miskeveyh Metafizikinde Sudûr ve Yaratma Problematikliği”, *Trabzon İlahiyat Dergisi Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 210; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 52.

¹⁰⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 56. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar* (Beyrut, 1319), 32. Bahsi geçen kavramların orijinal metindeki karşılığına bakıldığında, şeylerin varoluşunun (حادث) yokluktan (لا من شيء/عدم) olduğunu söylemektedir. İbn Miskeveyh, ibdanın (إبدع) bu anlamıyla mevcuttan mevcut olmaz şeklindeki itirazıyla yoktan yaratmayı karşılamadığını vurgulamaktadır.

¹⁰⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 54.

sonra gelen varlıklara nispetle tamlık/yetkinlik sahibidir. Bu ay üstü alemde ay altı aleme kadar böylece azalarak ve birliğin çoklukla ve hareketle değişmesi şeklinde sudur eder.¹⁰⁹

Sudur teorisi, var olan şeylerin varoluşlarını başka bir varlık aracılığıyla Tanrı'dan almaları, şeklinde yorumlanabilir. İbn Miskeveyh'te sudur teorisine göre, her ne kadar var olan başka bir varlıktan sudur ediyorsa da mevcutların her kademesinde, oldukları hal üzere var olmaları Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. O'nun feyz eden varlığı ve sirayet eden kuvveti tüm alemdeki nizamı korumaktadır.¹¹⁰ Filozof; yaşadığı dönemde hâkim olan Meşşâî geleneği bozmayarak sudur teorisini destekleyen ifadeler kullanmakla birlikte arada herhangi bir gerilim gözetmeden yoktan yaratmanın imkanını da savunmuştur. Ona göre Tanrı dışındaki bütün varlıklar yoktan yaratılmıştır. Bu yönüyle yoktan yaratmaya yaptığı vurgu onun Fârâbi ve İbn Sînâ'dan farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır.

İbn Miskeveyh'de ontolojik anlamda yetkinleşmeyi anlayabilmek için onun Tanrıdan gelen feyz ve kuvveti ifade eden hikmetle (*Hikmetü's-Sariye*) ortaya çıktığını söylediği varlık hiyerarşisini bilmek gerekmektedir. Asıl amacı nübüvve dair meseleleri açıklamak olan filozof, *el-Fevzü'l-Asğar*'ın üçüncü bölümünde giriş mahiyetinde bu konuya yer vermektedir.¹¹¹ Bu hikmet kesilmeden akmaya devam eder. Eğer kesilirse her şey yok olacaktır. Varlıkların tüm mertebeleri Tanrı kaynaklı olduğundan, oldukları hal üzere var olmuştur.¹¹² Bahsedilen hiyerarşik sistem her ne kadar evrimle özdeşmiş gibi gözükse de İbn Miskeveyh bu durumu varlıkların kendi türleri arasında bir yetkinleşme olarak tarif eder. Türler arası bir geçiş söz konusu değildir. Akıcı hikmet iki yönlü gerçekleşmektedir ve mevcut olan tüm varlık mertebelerinin yerleri bellidir. Varlıklarını Tanrıdan alan, aşağı doğru feyz yoluyla inen varlıklar ayrıca oluş ve bozuluşun olmadığı bir alemdedirler. İkinci yön ise oluş ve bozuluş aleminde aşağıdan yukarıya gittikçe artan yetkinlikle gerçekleşen bir hiyerarşidir. Burada önemli olan husus; her varlık türünün, kendi varlık düzleminde diğer türe dönüşmeksizin akıcı hikmetle tekâmül etmesidir. İbn Miskeveyh bunu *el-Fevzü'l-Asğar*'da şu şekilde ifade eder;

Varlıkların ilişkisine gelince; sözünü ettiğimiz üzere genel bir hikmet onların içine sirayet etmiştir. Öyle ki bu hikmet, Gerçek Bir vesilesi ile, onları var eder ve her birinde mükemmel bir tasarım (te'lîf) meydana getirir. Bu tasarım o kadar mükemmeldir ki varlıktaki her cinsin sonu diğer bir

¹⁰⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 51.

¹¹⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 52.

¹¹¹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 115.

¹¹² İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 52.

cinsin başı ile ittisal halindedir. Bu durumda adeta bütün mevcudat güzelce dizilmiş pek çok inciden oluşan tek bir ip gibi olur. Sonuçta bütün bunlardan tek bir düzen ortaya çıkar.¹¹³

Buradan anlaşılmaktadır ki oluş ve bozuluş aleminde türler arası geçişkenlik olmamakla birlikte, yetkinlik türleri kendi aralarında ve diğer türe onu yaklaştıracak şekilde mertebelenmektedir. İbn Miskeveyh'in bu hiyerarşik yetkinleşme için kullandığı kavram irtika/yükseliştir.¹¹⁴ Konu hakkında farklı bir yorum Mehmet Bayraktar'ın *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* isimli eserinde geçmektedir. Söz konusu eserde yazar, İbn Miskeveyh'i evrimci filozoflardan biri olarak nitelemektedir. Bu teoriye göre, evrim, Külli Ruh'dan türlerin zincirleme dönüşümünde gerçekleşmektedir. Külli Ruh, insan oluşmadan önce maymunda bulunur ve daha sonra ondan sıçrayarak yeni bir tür olacak olan insanı meydana getirmiştir.¹¹⁵ Her ne kadar türün dönüşümü şeklinde tarif edilmese de bu yorum yetkinleşme anlamındaki tekâmül düşüncesinden çok evrim düşüncesine yakın görünmektedir.

Filozofun metafizik düşüncesinde kurduğu varlık hiyerarşisi, insanın yetkinleşmesi ile doğrudan bağlantılıdır. Ay üstü alem ve ay altı alem olarak tanımladığı bu hiyerarşi içerisinde varlıklar arasında bir mükemmelleşme süreci görülmektedir. Özellikle ay altı alemde türler içinde aşağıdan yukarıya artarak gerçekleşen yetkinleşme ile insanın akıl ve nefis düzeyinde yetkinleşmesinin zemini hazırlanmıştır. Burada bahsedilen tekamülün her varlık türünün kendi içinde yetkinleşmesi şeklinde oluşu detayı, bu düşüncenin Darwinizm'le bir bağlantısı olmadığını da ortaya koymaktadır.

2.2. Akılın Yetkinleşmesi

İbn Miskeveyh'in yetkinleşme konusundaki kanaatini anlayabilmek için onun nazarında nefis, akıl ve bunların bilgiyi edinmedeki yerini bilmek gerekir. O nefsi, kendisiyle ve zatıyla kaim olan ve ölümlü olmayan, cisim ve araz olması düşünülemeyen bir cevher şeklinde tarif eder. Cisimle nefsi karşılaştırdığında cismin aynı anda birden çok sureti alamadığını nefsin ise herhangi bir makul sureti aldığı anda sonrasında başka makul suretler almaya devam edebileceğini ifade eder. Bu durum nefsi güçlendirirken aynı durumun cisim için söz konusu

¹¹³ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 116.

¹¹⁴ Saruhan, *Evrime ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 81-82.

¹¹⁵ Mehmet Bayraktar, *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 164.

olması mümkün değildir. İbn Miskeveyh bunu gümüşten bir bardağın formunu bozmadan bir maşrapaya dönüşmesinin mümkün olmayacağı örneğiyle açıklar.¹¹⁶

Nefsin kendine özgü filleri vardır. İlimlere ve marifetlere karşı ilgi duyma ve cisimlere özgü fiillerden kaçınmak nefis için fazileti ifade eder. Nefsin kendini bilmesi ve bildiğini bilmesi için o kendi özü ve cevherinden başka bir şeye muhtaç değildir. Bunun için nefis, akıl gücünü kullanır.¹¹⁷ Nefis, kendisi dışındaki şeyleri bilmek için ise idrak güçlerini kullanır. Nefsin; beş dış duyu, iç idrak güçleri, akıl ve sezgi (feyzü'l-ilahi) olmak üzere dört temel gücü vardır

Varlıkları basit ve mürekkebe şeklinde ikiye ayıran İbn Miskeveyh, mürekkebe varlıkların yani cisimlerin duyularla idrak edildiğini, basit varlıkların ise yani aklî varlıkların idrakinin ise akılla olabileceğini söyler.¹¹⁸ Aklî yetkinleşme süreci ameli aklın bir şey hakkındaki bilgiyi önce dış duylarda algılamasıyla başlar. Dış duyların algısı tamamen maddidir ve kuşatıcı bir bilgi değildir. Hakikatin bilgisini veremez, yanılabılır.¹¹⁹ Duyulurlar ve duyumsayanın özdeş olamaması, onu akıldan ayırmaktadır.¹²⁰ Duyularla elde edilen bilgi, iç idrak güçlerine yani hissi müşterek ve vehme gelir. Burada hala duylardan tam bir soyutlanma söz konusu değildir. Vehim bazı tümellerin oluşmasına yardımcıdır. Cismin suretini alır, ona maddeden ayrı yeni suretler kazandırabilir. Fakat İbn Miskeveyh, vehmin batıl tahayyüller, vesveseler oluşturarak kuruntuya (mâli hülyâ) yol açabileceğine işaret etmiştir.¹²¹ Duyularla algılanamayan hiçbir şeyi nefis vehmedemez.¹²² Yani vehim duylarla akıl arasında bir aracı gibidir. Fakat hisse tabi olması onu sınırlandırmaktadır.

Duyuların yanılabılır olduğunu kendinde bilen akıl, vehim aracılığı ile aklî varlıkları, duyusal varlıkları idrak ettiği yönden farklı bir yön ile idrak eder. Bunu zatına yönelerek yapar.¹²³ İbn Miskeveyh bundan sonraki aşamayı nazari aklın etkinliği olarak şu şekilde ifade eder;

Nefsin bu hali, herhangi bir hareket, yani bir şeyi elde etmek amacıyla yapılan (talep) dolanmadır. Talep, düşünme (er-ru'ye) olarak isimlendirilen şeydir ki bu, (faal) akla iltica demektir. Nitekim bu akılda, her şey bilfiil olarak (hâzır) mevcuttur. Çünkü akıl bir şey, aklî varlıklar da aklın kendisiyle

¹¹⁶ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 59.

¹¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)* (İstanbul : Büyüyenay Yayınları, 2013), 26-27.

¹¹⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 67.

¹¹⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 26.

¹²⁰ İbn Miskeveyh, *Nefs ve Akıl Risalesi*. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 24-25.

¹²¹ İbn Miskeveyh, *Nefs ve Akıl Risalesi*, 40.

¹²² İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 62-63.

¹²³ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 66-67.

çoğalmadığı başka bir şeydir. O halde nefs bunu yaptığında tamamına (gayesine) doğru hareket etmiş olur ki nefsin tam olması bilgilerle yetkinleşmesi ve akılla bir olması demektir.¹²⁴

Aklın, aklî varlıkları araştırması ile güçleneceğini ve yetkinleşeceğini ifade eden filozofa göre, akıl ne kadar güçlenirse başka suretleri tasavvur etmesi de o ölçüde artacaktır. İbn Miskeveyh burada akılla birlikte fikir ve temyiz güçlerinden bahseder. Bu iki güç, aklın kullanılmasıyla birlikte devreye girerek insan kendi yetkinleşme ölçüsünü artırmış olacaktır.¹²⁵ İnsan duylardan elde ettiği ile duyusal olanların sebeplerini ve ilk ilkelerini öğrenmede devamlı olursa bu güç yardımıyla duyusal olanın hakikatini kavrayabilir.¹²⁶ Nihayetinde tamamen soyut ve külli hakikatleri idrak edebilen akıl, bilinenden bilinmeyene ulaşabilir hale gelir. Bu onu diğer canlılardan ayıran özelliktir.¹²⁷ İnsanı insan yapan unsur akıl, yani düşünebilme özelliği olduğundan, İbn Miskeveyh insanın yetkinleşmesinin özünü aklî yetkinleşme olarak görmektedir.

Aklın bu dünyada ulaşabileceği en yüksek yetkinlik mertebesi faal akılla kuracağı ittisaldır. Faal akıl Tanrısal olanla ilişki kurmanın yoludur. İbn Miskeveyh'e göre, faal akıl, ay altı âleme mükemmellik getirir. O, yüce ruhtan ve meleklerden, herhangi bir beşerî öğretime gerek duymadan bilgi alır.¹²⁸

Faal akılla ittisale ulaşabilmenin iki yolu olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, bunu şu ifadelerle açıklar;

İlk menzilde insan ya tabîi olarak daima yükselecektir ki bunun manası varlıkların hepsinin hakikatlerine erebilmek için gücü ölçüsünde, yaşamı boyunca sürekli düşünme halinde olmasıdır. Böyle davranan kimsenin düşünce kabiliyeti güçlenir, görüşü keskinleşir; pek çok ilâhî hadiseler, önsel bilgi (bedâetü'l-ukûl) denen bilgiler daha açıkça ve mantıkî kıyas gerekmeksizin onun nefsinde (zihninde) parlar. Zira, mantıkî kıyasa öncüllerle ulaşılır; akılda parlayan bu bilgi ise kıyasla ulaşılandan daha üstün ve daha açık seçiktir.

Ya da insan o menzilde yükselmediği halde ilahî bilgiler ona yukarıdan iner; zira söz konusu ilahî bilgilerin insanla alakası vardır. Bu durum şöyle izah edilebilir: İnsan duyu gücünden tahayyül gücüne, oradan düşünme gücüne yükselir; düşünme gücünden ise akılda bulunan [ilâhî varlıkların] hakikatini anlama düzeyine yükselir. Açıkladığımız üzere insanın bu güçleri arasında manevi bir

¹²⁴ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 68.

¹²⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, 100. Tercüme metinde 'insanlık miktarı' anlamında çevrilen ifade asıl metinde (يكون مقدارة من الإنسانية) şeklinde geçmektedir. Bu ifadeyi 'insanın ölçüsü olan yetkinleşme' olarak kullanmak daha uygun görülmüştür.

¹²⁶ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 130.

¹²⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 77.

¹²⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 121.

ilişki (ittisâl) vardır. Bir güç diğerinin etkisini kabul edince bu durum bazı mizaçlarda (bazı rûhî yapılarda) tersine dönerek aşağıdan yukarıya çıktığı gibi feyz sayesinde yukarıdan aşağıya da inebilir. Böyle olunca akıl düşünme gücüne, düşünme gücü mütehayyileye, o da duyu gücüne etki eder. Bu sayede insan aklî varlıkların misallerini yani varlığın hakikatini, ilke ve sebeplerini, kendisinin dışındaymış gibi müşahade eder; tıpkı onları gözleri ile görüyor ve kulakları ile işitiyor gibidir. Bu anlattığımız durum, uyumakta olan kimsenin rüyasında mahsûs şeylerin misallerini mütehayyile gücünde görüp o şeyleri kendi dışında gördüğünü sanmasına benzer.¹²⁹

Birinci menzilde ittisalin ay altı alemde hiyerarşik şekilde yükseldiğini gösteren İbn Miskeveyh ikinci menzilde yukarıdan aşağı şeklinde gerçekleşen bir ilişkiden bahsetmektedir. Yetkinliğin son noktasına ulaşan nefis bunu ya aklî düşünme yolcuğuyla yani felsefî bir çabayla ya da ilahî bir müdahale ile doğrudan yani sezgi yoluyla gerçekleştirmektedir. Birinci yolun filozoflara ait, ikinci yolunsa peygamberlerin yolu olduğu anlaşılmaktadır. İbn Miskeveyh filozof ve peygamberin farklı tecrübeyle aynı yöntemi ve ortak şeyleri savunduklarını vurgular. Ayrıca devlet reislerinin (halife) filozof yetkinliğine ulaşmış kimseler olması gerektiğini ifade eder.¹³⁰

İbn Miskeveyh'in bu düşüncesinde Fârâbî'nin etkisine rastlanmaktadır. Ona göre, faal akılla kurulan ilişki bakımından insan münfail akla taşan feyizle bilge bir filozof olurken, muhayyile kuvvetine taşan feyizle bir peygamber olur. Bu merteye faal akıldan hemen önceki mertebedir. Her ikisini de aynı gören Fârâbî bu mertebeyi insanlığın en üstü, adeta faal akılla bir olma hali şeklinde açıklar. Bu durumu İbn Miskeveyh'de olduğu gibi bir yöneticinin taşıması gereken şart olarak tanımlanır.¹³¹

Yetkinleşmenin farklı bir boyutuna işaret eden nübüvvet düşüncesi İbn Miskeveyh'in teorisinde varlık mertebeleri üzerinden inşa edilmiştir. Peygamberlik dünyada insanlığın yetkinlik anlamında ulaşabileceği en üst noktadır. Herhangi bir insan için çaba ve irade gerektiren yetkinleşme sürecine nispetle peygamberlerin vahiy alabilmeleri ve aklî yetilerini olgunlaştırmaları veya akıllarını kullanmalarına gerek yoktur. Aynı şekilde peygamberler vahiy yoluyla kendilerine ulaşan hakikatleri elde etmek için herhangi bir arzu ve irade göstermezler, çünkü ilâhî meseleler seçilmiş olan peygamberlere açıktır.¹³² Nihâî olarak İbn Miskeveyh'e

¹²⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 131-132.

¹³⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 146.

¹³¹ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzile*, 86.

¹³² İbn Miskeveyh, *Nefs ve Akıl Risalesi.*, 146.

göre peygamberin yetkinleşmesi ile filozofun yetkinleşmesinde ulaşılan mertebe bakımından bir fark görülmediği söylenebilir.

Filozofta yetkinleşme, aşağıdan yukarıya soyutlama şeklinde gerçekleşirken, peygamberde yukarıdan aşağıya bir feyz ile mümkün olmaktadır. Bunun sonucunda peygamber ilahi hakikatlerin maddi temsillerini elde edebilir hale gelir.¹³³ Son olarak filozofun peygamber seviyesine ulaştığında ikisinin görüşlerinin birbirlerini desteklediğini ve doğruladığını söyleyerek hem epistemolojik anlamda hem de yetkinlik anlamında mutabık oldukları fikrine ulaşır.¹³⁴

İbn Miskeveyh insanın aklî yetkinliğini hem bireysel hem de metafizik bir yükseliş olarak temellendirir. Ona göre yetkinliğin zirvesi, faal akılla kurulan ittisaldır. Bu ittisal, felsefî bir çabayla yani aklın sürekli faaliyetiyle aşağıdan yukarıya gerçekleşmektedir. Ayrıca bu yükseliş peygamberlerde olduğu gibi ilâhî bir feyz ile yukarıdan aşağıya da gerçekleşebilir.

2.3. Ahlâkî Yetkinleşme

Nefsi, kendisiyle ve zatiyla kaim olan ve ölümlü olmayan, cisim ve araz olması düşünülemeyen bir cevher şeklinde tanımlayan İbn Miskeveyh, ahlâkî, nefsin düşünüp taşınmadan kendi fillerini ortaya koymasını sağlayan durum şeklinde tarif etmiştir.¹³⁵ Bu iki tanımdan ahlâk ile nefis arasındaki ilişki açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple ahlâkî yetkinleşmenin İbn Miskeveyh düşüncesinde nasıl mümkün olacağı, onun nefis hakkındaki düşüncelerine bakarak anlaşılabilir.

İbn Miskeveyh'in ahlâk ile ilgili en önemli eseri *Tehzîb 'ül-Ahlâk*'ta ahlâk eğitimini anlatmaya nefsi ve onun güçlerini tanımlayarak başlamaktadır. Öncelikle nefsin cisim olmadığından hareketle İbn Miskeveyh duyularda ortaya çıkan şehvet, nefret, sevgi gibi güçlerin nefiste bir yetkinlik sağlamayacağını söyler. Bunlar bedenin güçleridir. Nefs bunlardan uzaklaştığında ve kendisine yöneldiğinde ancak yetkinliğe ulaşabilir.¹³⁶

Nefsin yetkinleşmesinden bahsedebilmek için öncelikle onun güçlerini bilmek gerekir. Bunlar akıl gücü, öfke gücü ve arzu gücüdür. Bu güçlerin her birinin işlevleri vardır fakat biri güçlendiğinde diğerine zarar verir. Bu güçler İbn Miskeveyh'in kavramlarıyla ılımlı, ölçülü ve

¹³³ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 133.

¹³⁴ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 133.

¹³⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 49.

¹³⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 23.

birbirleriyle dengeli olurlarsa (yani mutedil) her biri bir fazileti ortaya çıkaracaktır. Bunlar sırasıyla; hikmet, iffet ve şecaattir. Bu üç faziletin dengeli ilişkileri mükemmellik ve bütünlük fazileti olan adaleti doğuracaktır. Bu faziletlerin zıtları ise: bilgisizlik, açgözlülük, korkaklık ve haksızlıktır.¹³⁷ Bu faziletleri ve bunların alt erdemlerini ve ilimlerini sayan İbn Miskeveyh, en nihayetinde faziletlerin orta yol olduğunu “her fazilet, kötülüklerin ortasındadır” sözüyle özetlemektedir.¹³⁸ Bu konuda İbn Miskeveyh *Tehzîbü’l-ahlâk* isimli eserinde uzunca erdemlere ulaşmada çocuk eğitiminin öneminden bahsetmiştir. Ayrıca varlıkların en aşağı kademesinden başlayarak bitkiler ve hayvanlarda meydana gelen güçleri belirleyerek insandaki en son mükemmelliği tasvir etmeye çalışmıştır.

Ahlâkı, insan olmak bakımından insan fiillerinin iyileştirilmesini amaçlayan sanat olarak tanımlayan İbn Miskeveyh, ahlâk sanatını sanatların en üstünü, insanı da bu dünyadaki varlıkların en şerefli olarak görmektedir. Ona göre insanın amacı, bütün fiillerini cevherine uygun olarak, tam ve mükemmel şekilde meydana getirmektir. Bunun da ancak insanı aşağı mertebelerden yükseltilerek çıkaracak olan ahlâk sanatı ile yapılabilir olduğunu söylemektedir.¹³⁹ İnsan yetkinliği bilme (âlime) ve yapma (âmile) gücü ile elde edebilmekte ve bu güçler sayesinde yetkinleşebilen insan, mükemmelliğe de ulaşabilir duruma gelmektedir. Bu güçlerin kullanılabilmesi insanın nazari ve ameli felsefeyi bilmesi ile mümkündür. Nazari felsefe, ilim yönünden görüşün isabetli, düşüncenin de doğru ve sağlam olması demektir. Nazari felsefe, insanı ilahi ilme (metafizik), böylece bilme gücü de mükemmelliğe ulaştırır. Ameli felsefe ise, insanın yapma gücünde yetkinliğe ulaşmasını sağlar. Bu ahlâkî bir yetkinliktir. Böylece insan işlerinde ve güçlerinde tam bir düzen sağlar.¹⁴⁰ Yetkinliğe ulaştıran bu iki güçten biri olmazsa insan diğeri ile tamamlanmayacaktır. Fakat İbn Miskeveyh’e göre nazari felsefenin diğerdan daha üstün olduğu söylenebilir.¹⁴¹

İbn Miskeveyh ahlâkın insanda iki şekilde oluşabileceğinden, birinci olarak mizaçtan kaynaklanan tabii ahlâktan; ikinci olarak da düşünüp taşınarak oluşturulmuş alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâktan bahsetmektedir.¹⁴² Bu durumu *Tertîbü’s-sa’âdât* isimli eserinde

¹³⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 33-34.

¹³⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 41.

¹³⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 54.

¹⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 57-58; İbn Miskeveyh, *Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi ve Bilimlerin Konumları*, 40.

¹⁴¹ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 187.

¹⁴² İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 49.

insanın övgü ve yergiye dahil olmayan ve hakkında övgü ve yerginin söz konusu olduğu insanlık halleri şeklinde tasnif etmiştir. Övgü ve yerginin söz konusu olduğu yani düşünüp taşınarak, alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâk elde edilmeye çalışıldır. İbn Miskeveyh nazarında övgüye konu olan haller, mutluluk şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴³

Buraya kadar yapılan tanım ve tasniflerden sonra İbn Miskeveyh düşüncesinde insanın ahlâkî yetkinleşmesi nefsin güçlerinde itidali yakalayabilmesi ile başlar. Burada önemli olan düşünme gücünün diğer güçleri itidal çerçevesinde yönlendirebilmesidir. Akıl, doğru düşünme ve iyi ile kötüyü ayırt etme yetileri sayesinde sahip olduğu güçleri yönlendirebilecektir.¹⁴⁴ Daha sonra insanın bilme ve yapma güçlerinin de yetkinleşmesi gerekir. Bu da ahlâkî yetileri kazanma çabası ile düşünüp taşınarak, alışkanlık ve eğitim ile mümkün olabilmektedir. Böylece varlığının kazandığı tamlıkla insan, Tanrı'dan gelen feyzi almaya yatkınlık kazanmış olur. İbn Miskeveyh, en yüksek derecenin ve en yüce mutluluğun bu ulaşılan merteye olduğunu söylemektedir.¹⁴⁵

İbn Miskeveyh mutluluğu, en genel anlamıyla her varlığın kendine özgü fiillerinin ondan tam ve kâmil olarak ortaya çıkması şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴⁶ O, tüm insanlara fitraten verilmiş, kendisiyle iyi fiilleri kötüsünden ayırt etmemize yarayan ortak insani mutluluğu bir güç olarak tanımlar.¹⁴⁷ İnsanın mutluluğu, kendinde tam olmasıyla yani yetkinleşmesiyle aynı anlamdadır ve insan için ulaşılmaması gereken bir amaçtır. Ona göre en yüce mutluluk, düşünme ve ayırt etmenin gerçekleştiği zaman mümkün olacaktır. İnsanların en mutlusu ise ardında hiçbir gaye olmayan gayeye doğru yönelendir.¹⁴⁸ İbn Miskeveyh, mutluluğun kazanılması yolunda düşünen aklın da yanılabileceğini,¹⁴⁹ bunun için ise çocuklukla başlayan eğitimin önemine işaret etmektedir.

İbn Miskeveyh, konuyla alakalı bir kavram olan iyiliği de mutlulukla yakın anlamlarda kullanmaktadır. Bir şeyin kendi yetkinliğine ulaştığında varoluş amacını gerçekleştirdiğinde o iyilikle nitelenebilir ve hatta o şey hakikat olmakla övülür.¹⁵⁰ İnsan için de aynı şekilde benzer

¹⁴³ İbn Miskeveyh, *Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi ve Bilimlerin Konumları*, 36.

¹⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 68-69-70.

¹⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 59.

¹⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 30.

¹⁴⁷ İbn Miskeveyh, *Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi ve Bilimlerin Konumları*, 36.

¹⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi ve Bilimlerin Konumları*, 39.

¹⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 88.

¹⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi ve Bilimlerin Konumları*, 23.

bir tanım yapılabilir. Varoluş amacına yönelen insan, iyi ve mutlu bir insandır. Buradan yola çıkarak, iyilikler insanın tabiatına uygun olan şeyler için gösterdiği irade ve çabayla ortaya çıkmakta böylece insanı mutluluğa erdirmektir. Bunun tam tersi bir durumu da kötülük olarak tanımlamaktadır. İnsanın varoluş amacından uzaklaşmasıyla o kötü ve mutsuz olarak nitelenir, ayrıca kendi iradesi, çabası, tembellik veya ilgisizliği sebebiyle iyiliklere ulaşması engellendiğinde de ortaya çıkan kötülüktür.¹⁵¹

Mutluluğun nasıl kazanılacağı sorusuna filozof, yetkinleşme zaviyesinden cevap vermektedir. Öyle ki mutlu insan için iki merteye vardır: Birincisi, bedenle ilişkili kalarak, onunla ilgili işlerle meşgulken hakikati araştırmak ve düşünmek mertebesinde olanlardır. İkincisi de ruhani bir mertebeden bakarak hikmetin ışıltılarını maddi alemde gözlemler, onları düzene koyar ve derece derece gücü ölçüsünde yükselmeye devam eder. İnsanın bu iki hal dışında kalması onu hayvanlar seviyesine ve hatta daha aşağıya düşürür. Bununla birlikte bu iki halden daha evla olanı ikincidir. Nitekim birinci halde kişi, bedeninin işleri sebebiyle acı ve üzüntülerden kurtulamayacak ve tam bir mutluluğa da ulaşamayacaktır.¹⁵² Bu ikinci hal ile insan yüce mutluluğa ilahi olana yaklaşmış olur. O bu durumu şu şekilde özetlemektedir:

İnsan, mutluluğun bu derecesine ulaşp yoğun bedeniyle bayağı dünyasından ayrılarak tabii kirlilerden âhireti için temizlenince kurtuluşa erer, özünü yaratanaıyla karşılaşmaya manen hazırlamış olur. Onda artık kendisini mutluluk yolunda engelleyen güçlerle bir mücadele ve onlara karşı bir arzu duyma söz konusu değildir. Çünkü o bunlardan temizlenmiş ve kendisinde bunlara karşı bir istek ve hırs kalmamıştır. O, Âlemlerin Rabbi'yle karşılaşmak, onun lütuflarının ve nurunun feyzini kabul etmek için bunlardan kurtulmuştur. Öyle ki kendisi önce bu nurun feyzini almaya ve onun ihsanlarını kabule hazır değildi. O zaman iyilere ve kötülüklerden sakınanlara vaat olunan şeylere kavuşur. Nitekim buna, "Onlar için gizlenen müjdeyi kimse bilmez." âyetiyle; Hz. Peygamber'in, "Orada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hatırına gelmeyen şeyler vardır." hadisinde tekrar tekrar işaret edilmiştir.¹⁵³

Bu halde kalması yaşadığı sürece insanı felaketlerden ve musibetlerden kurtarmayacaktır. İbn Miskeveyh yetkinliğe ve tam mutluluğa ulaşmış kişinin böyle durumlar karşısındaki tavırlarıyla onları ayırmaktadır. Yetkin insanın yaşadığı sıkıntıların gelip geçici olduğunu bilerek kederlenmeyeceğini ve sabırlı davranacağını söyler.

Ahlâkı, bir yetkinleşme eğitimi olarak tarif eden İbn Miskeveyh için yetkinlik aynı zamanda mutlulukla eş anlamda kullanılmıştır. Onun, yetkinliği kazanması bakımından insanın tabii

¹⁵¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 28.

¹⁵² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 101.

¹⁵³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 109.

ahlak adını verdiği, verili bir ahlâka sahip olup olmadığı belirsizdir. *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta mizaçtan kaynaklanan ve kazanılmış ahlâk şeklinde açık bir ayırım yapmakla birlikte bu detayı açıklamadan bırakmıştır.¹⁵⁴ Kazanılmış ahlâka yapılan vurgu ve yüklenen sorumluluk tabii ahlâk konusundaki belirsizliği giderememiştir. Tabii ahlakın kazanılan ahlak üzerinde bir tesiri olup olmadığı cevapsız bırakılmıştır. O, Aristoteles'in görüşünü desteklemek amacıyla kullandığı, “*Her ahlak değişebilir, değişmesi mümkün olmayan hiçbir şey tabîî değildir, öyleyse hiçbir ahlâk tabîî değildir*”¹⁵⁵ kıyaslaması tabii ahlakın anlamını işlevsiz hale getirmiştir. Ayrıca *Tertîbü's-sa'âdât* isimli eserinde mizaçtan kaynaklanan tabii ahlâkı, övgü ve yergiye konu olmayan şekilde tarif etmesi ile İbn Miskeveyh'in ahlâk konusundaki düşüncesinin tabii ahlakla değil, ahlakın yetkinleşme temelinde erdemlerin kazanılması sonucu yani eğitimle oluşabileceğini göstermektedir.

İbn Miskeveyh'in düşüncesinde ahlaki yetkinleşme insanın nihai mutluluğu amaçlaması doğrultusunda nazari ve ameli yetkinlikleri kazanması ile mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bunun eğitimle olacağına vurgu yapmaktadır. Böylece insanın potansiyelini ortaya çıkarıp yetkinleşebileceğini söylemektedir.

2.4. Yetkinleşmenin Toplumsal Boyutu

İbn Miskeveyh'in ahlak düşüncesinde hayatın toplumsal yönü insanın nihâî amacı olan mutluluğa ulaşmada büyük öneme sahiptir. Ona göre erdemlerin ortaya çıkması için toplumsal etkileşim bir zorunluluktur.¹⁵⁶ Ayrıca o, yine ilahi mutluluğa ulaşmak için şerefli ve onurlu bir hayat yaşaması gereken insanın bireysel mutluluğu dışında diğer dış mutluluklara da ihtiyacı olduğunu vurgular.¹⁵⁷

Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaradılıştaki birçok şeylere muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimselerin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da bu merkezdedir. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle elde edebilir.¹⁵⁸

¹⁵⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 49.

¹⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 51.

¹⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 31.

¹⁵⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 110-111.

¹⁵⁸ Fârâbi, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzile*, 77.

Alıntılanan bu metinle, İbn Miskeveyh'in görüşleri çizgisini takip ettiği Fârâbî'ninkiler ile örtüştüğü anlaşılmaktadır. Fârâbî'ye göre insan yaratılış itibarıyla diğer insanlara muhtaçtır. Yine anlaşılmaktadır ki, insanın mükemmelleşmesi yani yetkinlik kazanabilmesi için ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına elde etmesi de imkansızdır.

İbn Miskeveyh'de Fârâbî gibi insanın yetkinleşmesi ile onun toplum içinde oluşu - toplumsallığı- arasında yakın bir bağ kurmuştur. İnsanın tabiatı gereği medeni bir insan olduğunu söyleyen¹⁵⁹ İbn Miskeveyh *el-Fevzü'l-Asğar* isimli eserinde ne demek istediğini açıklar. Ona göre insanın medeni olarak yaratılışının hikmeti, varlığını sürdürebilmek için diğer insanlardan yardım almak zorunda oluşudur. Öyle ki, insan hayvanlar gibi varlığını kendi başına sürdüremez, onlar yaşamlarını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayacak şekilde yaratılmışlardır. İhtiyaçlarını karşılayacak alet ve fiziksel yetkinliğe sahiptirler. İnsan ise yardım ve talim sayesinde varlığını sürdürebilir. Akli ile ihtiyaçlarını karşılayacak menfaatleri elde edebilir.¹⁶⁰ İnsanların birbirlerine olan muhtaçlıkları, iş birliğine olan ihtiyaçları onların ancak birlikte mükemmelliğe ulaşabilecekleri anlamına gelmektedir.¹⁶¹

İnsanın sahip olduğu bilme ve yapma güçlerinin yetkinlikleri birbirinden farklıdır. Bilme gücünün zirvesi nazari yetkinlik yani metafizik yönü, yapma gücünün zirvesi ahlaktır. Ahlaki yetkinleşme ise; nefsin kuvvelerini itidal noktasında tutmakla, birlikte yaşamı mümkün kılan ve düzenleyen bir şehir yönetimi kurmakla mümkün olur. Böylece herkes için ortak bir mutluluk tesis edilmiş olur.¹⁶² Toplum İbn Miskeveyh için erdemleri anlamlı kılan bir mecra olurken, kişinin yetkinleşmesine de vesile olan bir unsur olarak görülmektedir.

İnsanın sosyal bir varlık olması diğer insanlarla iyi ilişkiler kurmasını ve aralarında ünsiyetin gelişmesini doğurmuştur. Bunun sonucu olarak akıllı insana düşen dostlarıyla, sevdikleriyle erdem alışverişi yapmaktır. Burada toplumun içine karışmak, şehirde yaşamakla birlikte anılarak insanın medeni yönü vurgulanmıştır. İffet, yiğitlik, cömertlik ve adalet erdemleri ancak şehirlerdeki toplumsal hayatın içinde ortaya çıkmaktadır. Dayanışma, yardımlaşma, güven gibi

¹⁵⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 90; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 45.

¹⁶⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 90-91.

¹⁶¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 31-155.

¹⁶² Hümeysra Karagözoğlu, "İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Dîvân (Dergi)* XIV/27 (Şubat 2009), 110.

ahlaki iyiliklerin tek başına bir anlamı yoktur. İbn Miskeveyh, insanlardan uzak, soyutlanmış bir yaşantının nihâî mutluluğu sağlamasını mümkün görmez.¹⁶³

Toplumu ahlaki olgunluğa ve adaletli olmaya teşvik edecek hükümdarın görev ve sorumlulukları da bu noktada İbn Miskeveyh için önemlidir. Sahip olduğu nefis güçlerini itidalle kullanma noktasında onu dengeleyecek ve bireyin toplum içinde ahlaklı yaşayabilmesi için adaleti tesis etmekle sorumlu bir hükümdar kaçınılmazdır. Hükümdarın görevi öncelikle bireylerin nazari, ameli yetkinliklerine ulaştırmaktır. Buradan yola çıkarak İbn Miskeveyh düşüncesinde erdemlerin kazanılması yani adaletin sağlanması bireysel ve toplumsal anlamda ancak hükümdarın varlığı ile mümkündür denilebilir.

Son olarak Fârâbî'nin düşüncelerini anımsatan bir yönelim göstererek bireyin yetkinleşeceği adil hükümdarın yönettiği şehir halkının da adalet düzeyine ulaşmış olması gerekmektedir.¹⁶⁴

İbn Miskeveyh'in en yüksek mutluluğu elde etmiş yetkin insanı, topluma karşı son derece duyarlıdır. Çünkü mutluluk, bireyin ancak toplumsal bir varlık olarak yaşamasıyla en yüksek düzeyine ulaşabilir. Kendini toplumdan soyutlayan, zâhidâne bir yaşamı tercih eden birey, erdemleri ne kazanabilir ne de hayata geçirebilir. Zira erdemlerin edinilmesi ve içselleştirilmesi diğer insanlarla etkileşim yoluyla mümkündür. Bu noktada şehri, hükümdarı ve hatta içinde yaşanılan toplumu da erdemlerden ayrı düşünemez. Bu tavırla Yeni Eflâtuncu düşünceden sıyrılıp aktif sosyal yaşamı destekleyen Aristoteles'in düşüncesini benimsediği söylenebilir.¹⁶⁵

Sonuç olarak denilebilir ki, İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışı, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu fikrine dayanmakta ve bu yönüyle Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle uyum içindedir. Ona göre birey, yetkinliği ancak toplumsal bir bağlamda, başkalarıyla kurduğu ilişkiler aracılığıyla gerçekleştirebilir. Ahlâkî erdemler, bireyin iç dünyasında soyut bir değer olarak kalmamalı; şehir hayatı içinde, adil bir yönetimle ve toplum içinde yaşayarak somutlaşmalıdır. İffet, cesaret, cömertlik ve adalet gibi faziletler, bireyde ancak toplumsal etkileşimle ortaya çıkabilecektir. Bu noktada yöneticinin sorumluluğu sadece düzeni sağlamak değil, bireyin bu erdemlere ulaşabileceği ortamı adalet temelinde tesis etmektir. Miskeveyh'in bu yaklaşımı, ahlâkın bireysel bir çabanın ötesinde toplumsal bir inşa süreci olduğunu gösterir.

En nihayet İbn Miskeveyh düşüncesinde insanın yetkinleşmesi, tüm boyutlarıyla, insanı en son gaye olan mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan bir yol olduğu ortaya çıkmaktadır. Varlıkların bir

¹⁶³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 46.

¹⁶⁴ Karagözoğlu, "İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", 112-113.

¹⁶⁵ Saruhan, *Evrin ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 121.

hiyerarşi içerisinde kendi türünde bir yetkinliğı olduğı düşüncesi ontolojik olarak yetkinleşmeyi, bilgiyi edinme mertebeleri ve bilgi edinme şekliyle epistemolojik yetkinleşmeyi, nefsin erdemleri edinmekle ahlaki yetkinliğı mümkün kıldığı görülmektedir. Nihayetinde bireyin ahlaki yetkinleşmesinin toplumdan ayrı düşünölemeyeceğı ve bunun şehir hayatı ve bir toplumsal ağ içinde adaleti sağlayan hükümdar olmadan mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Bu sonuç bireyin ahlaklı olmasının kendinde bir değeri olup olmadığı sorununu akla getirir. Ahlak, erdemleri itidal düzeyinde alışkanlık haline getirmekse, kişinin bu ahlaka ulaşmasının, toplumdan bağımsız olarak mümkün olup olamayacağı tartışmaya açık bir konudur.





3. İBN BÂCCE'DE YETKİNLEŞME

İbn Bâcce, Endülüs'teki entelektüel ortamda bilimsel ve felsefî gelişmelere öncülük yapan etkili filozoflardan biri olarak öne çıkmaktadır. İslam felsefesi tarihçileri tarafından genel bir kanaatle Endülüs'ün ilk yetkin filozofu olarak kabul edilen İbn Bâcce, yaklaşık olarak 470/1077 yılında, Murâbıtlar Devleti'nin hâkimiyetindeki Endülüs'ün kuzeyinde yer alan Sarakusta (Zaragoza) şehrinde dünyaya gelmiştir.¹⁶⁶

Sarakusta emirliğinde başlayan siyasi hayatı Murabıtlar döneminde de devam eden İbn Bâcce, bu dönemde vezirlik gibi önemli görevlere getirilmiştir. Murabıtlar devletinin çöküşüyle başlayan süreçte dönemin toplumsal ve siyasi bozulmuşluklar yani dünyevileşmiş, hazza dayalı hayat tarzları, lüks ve gösterişin zirveye çıkması gibi durumlardır. İbn Bâcce, bu süreçte *Tedbiru'l-Mtevahhid*¹⁶⁷ isimli eserini tamamlamıştı. Eserinde erdemli bir bireyin, toplumdaki deformasyondan nasıl koruması ve nasıl bir hayat sürdürmesi gerektiği üzerine yazmıştır.¹⁶⁸ Bütün bunlardan anlaşılan, İbn Bâcce'nin özellikle toplum konusundaki görüşlerini onun yaşadığı çağdan ve hayattan bağımsız değerlendirmek eksiklik olacaktır.

İbn Bâcce, Aristotelesçi Meşşâî felsefe geleneğinin bir temsilcisidir. Mantık, tabiat bilimleri, metafizik, siyaset ve hatta şiirle ve müzikle ilgilenmiştir. Aynı zamanda belli bir olgunluğa ulaşmış olan Doğu İslam felsefesi eserlerine de vakıftır. İbn Bâcce'nin Antik Yunan felsefesine dair bilgi birikimi, yorumcu bir yaklaşımla şekillenmiş olup, özellikle Aristotelesçi düşüncüyü sistematik bir çerçevede ele almıştır. Onun en çok etkisinde kaldığı filozofun ise Fârâbî olduğu söylenmektedir.¹⁶⁹ Fârâbî'nin siyaset düşüncesindeki erdemli ve erdemsiz toplum ayrımına İbn Bâcce düşüncesinde de rastlanmaktadır. Fakat nevabit tanımlaması birbirinininkine zıt kavramlardır. Fârâbî, nevabiti, erdemli toplumundaki erdemsiz kimse diye tanımlarken İbn Bâcce tam tersi anlamıyla erdemsiz toplumdaki erdemli birey olarak tanıtmıştır. Buradan İbn Bâcce'nin çağının ve tüm toplumlarının gerçeği olan erdemsiz topluma yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

¹⁶⁶ Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, 2015, VII/520.

¹⁶⁷ İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mtevahhid* eserine Türkçe'de iki tercüme yapılmıştır. Bunlardan biri: İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mtevahhid (Bireysel Yönetim Okumaları)*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2017). İkincisi ise, bu çalışma boyunca atıfta bulunulan eserdir: İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mtevahhid*, çev. İlyas Özdemir (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020).

¹⁶⁸ İlyas Özdemir, “İbn Bâcce ve Tedbiru'l-Mtevahhid”, *Tedbiru'l-Mtevahhid* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 14.

¹⁶⁹ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/349.

İbn Bâcce'nin düşüncesinde ön plana çıkan temel kavram mütevahhid'dir. Toplum içinde erdemli kalmayı tercih eden yalnız insanı tanımlayan bu kavram üzerinden *Tedbîrü'l-mütevahhîd* isimli eserinde İbn Bâcce, ahlak ve siyaset düşüncesini ortaya koyar. Yetkinleşme kavramını epistemolojik olarak değerlendirdiği eseri ise, *İttişâlü'l-'aql bi'l-insân*'dır. *Kitâbü'n-Nefs* ise nefis, onun güçleri ve ahlakla ilişkisini yetkinleşme bağlamında anlamak için önemli bir diğer eseridir.

İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu kabul eden İbn Bâcce, nihâî amaç olarak gördüğü mutluluk ve yetkinliğin siyasal topluluk içinde gerçekleştirebilir olduğunu kabul eder. Onu diğer İslam filozoflarından ayıran temel fark, bu noktadan sonra ortaya çıkmaktadır. Ona göre toplumsal zafiyetlerin yaşanması sonucunda insan toplumdan uzaklaşarak yetkinleşme yolculuğunu devam ettirebilecektir.¹⁷⁰ Bunu mümkün görmesi onun felsefesinin önemli ve özgün yönlerinden biridir.

Bu bölümde İbn Bâcce felsefesinde yetkinleşmenin boyutları ontolojik, epistemolojik ve ahlaki bağlamda incelenecektir. Genel felsefî düşünceleri incelendiğinde ait olduğu geleneksel Meşşâî düşüncedeki Aristotelesçi-Yeni Eflâtuncu sentezden bazı yönlerden ayrıldığı gözlenmektedir. Bu zaviyeden ontolojik anlamda yetkinleşmeyi, sudur teorisini dışarıda bırakarak nasıl açıkladığı son derece önemlidir. Epistemolojik anlamda yetkinleşmenin İbn Bâcce düşüncesindeki yeri incelendiğinde onun bilgi edinme, ittisal ve nübüvvet konularındaki görüşleri ele alınacaktır. Bir diğer yetkinleşme boyutu ise ahlaki yetkinleşmedir. İbn Bâcce'ye göre insan nefsinin mahiyeti, özellikleri ve insanın yetkinleşmesi ile ilişkisi bu başlık içerisinde yer alacaktır. Son olarak siyasi ve aynı zamanda toplumsal boyut anlamına gelen yetkinleşmenin içinde yaşanan toplumla ilişkisinde İbn Bâcce'nin yaklaşımı ortaya konacak, böylece İslam düşüncesinde yetkinleşmenin İbn Bâcce nazarında taşıdığı anlam değerlendirilebilecektir.

3.1. Varlık Düşüncesi ve Yetkinleşme

İbn Bâcce'nin varlık düşüncesi Aristotelesçi bir ontoloji anlayışının felsefî temellerini barındırmaktadır. O, Aristoteles'ten önceki filozofların görüşlerini tabiatla ilgili düşüncelerini maddeyle sınırlandırdıkları için eleştirmiştir. Filozof, onların var olanın var olmayandan

¹⁷⁰ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, 3.

meydana gelmesini imkânsız gördüklerini, varlık türlerini detaylandıramadıkları için de varlığı tek bir şeymiş gibi düşündüklerini söyler.¹⁷¹

İbn Bâcce, varlığı üç temel kategoriye ayırır: Cisim olan, cisimde bulunan ve ne cisim ne de cisimde olan varlıklar. Bu tasnifle fizik ve metafizik varlık alanını kuşatıcı bir yol izler. Buradan hareketle Aristoteles'in görüşüne rücu ederek, cisimleri oluş ve bozuluşa konu olan cisimler ve dairesel cisimler olarak ikiye ayırır. Oluş ve bozuluşa konu olan cisim, madde ve suretin birlikteliği ile mümkün olmaktadır. Dairesel cisimler ise ay üstü alemdir, ikisi arasında bir hiyerarşi bulunur. Ay üstü varlıkların önce ve diğerlerinin ondan meydana geldiğini düşünmektedir.¹⁷²

Varlık düşüncesini madde suret ilişkisi üzerine tesis eden İbn Bâcce, bu ilişkiyi tüm detaylarıyla ele alır. Varlıkta; madde, suret, fail ve şüpheli olmakla birlikte gayenin bulunduğu bahseder. Maddenin sûretsiz bilfiil var olamayacağını¹⁷³ ve yine suretin, bulundukları maddenin kemalini oluşturduğunu söylemektedir. Suretin, varlığı bilfiil hale getiren ilke olduğunu söyler. Madde burada bir potansiyeldir ve kendi başına varlık kazanamaz.¹⁷⁴ Suretlerin kemalini iki kısma ayıran filozof, birinci olarak doğal cisme ait olan hareket ettiricinin hareketiyle doğrudan hareket etmeyen, kendisini doğa şeklinde tarif eden yetkinliktir. Bir aracı olmaksızın hareket edemeyendir. İkinci olarak ise aletlerle hareket eden doğal cisme dair yetkinliktir. Bu ikinci kısma ise nefis denmektedir. Böylece nefsi; alet kullanan doğal cismin yetkinliği şeklinde tarif etmektedir.¹⁷⁵ Yetkinliğin ise cismin gayesi olduğunu söyleyen İbn Bâcce, her şeyin bir gayesinin bulunduğunu belirtmektedir.¹⁷⁶

İbn Bâcce'ye göre oluş ve bozuluşa konu olan cisimler, klasik düşüncede olduğu gibi ontolojik bir hiyerarşiyi takip eder. Ay altı alem diyebileceğimiz bu seviyede, ilk maddeden en yetkin olana kadar sürekli bir değişim söz konusudur. Ay altı aleminin inorganik varlık tabakası yani madenler elementler en alt tabakayı oluştururken; organik varlık tabakası bitkisel varlık, hayvani varlık ve insan kategorilerinden oluşmaktadır.¹⁷⁷ Organik varlık tabakasının özelliği

¹⁷¹ İbn Bâcce, *Şerhu's-Simâ' (Aristoteles'in Fizik Şerhi)*, thk. Abdessamed Taibi Türkçesi: Cahid Şenel (İstanbul: Dergah Yayınları, 2022), 25.

¹⁷² İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2019), 96.

¹⁷³ İbn Bâcce, *Şerhu's-Simâ' (Aristoteles'in Fizik Şerhi)*, 36.

¹⁷⁴ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 119.

¹⁷⁵ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 47-49.

¹⁷⁶ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 95.

¹⁷⁷ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 36-38.

tabii organik cismin ilk yetkinliği olan nefse sahip olmalarıdır.¹⁷⁸ Hayvani varlık tabası bitkisel varlık tabakasına ait tüm güçleri taşıırken; insan da hayvani varlık tabakasına ait tüm güçleri taşıma özelliğine sahiptir. Hayvanları bitkilerden ayıran idrak ve hareket iken; insanın diğer varlıklardan farklı tarafı ise her fiilinde seçimle ve düşünerek irade göstermesidir.¹⁷⁹

İbn Bâcce'nin dairesel varlıklar olarak bahsettiği ay üstü varlıklar yani akledilir varlıklar, duysal olan cisimsel varlıklardan daha üstündür ve varlığa daha layık olandır. İbn Bâcce bu bölümü ruhani suretler başlığı altında *Tedbîrî'l-mütevahhid* isimli kitabında ele almaktadır. Ruhani suretler, sırasıyla; dairevi cisimlerin suretleri, faal akıl ve müstefad akıl, heyulani mâkuller ve nefsin güçlerinde var olan anlamlardan oluşmaktadır.¹⁸⁰ Nefsin güçlerinde var olan anlamlar, akıl sayesinde ruhani olabilirler. Heyulani makuller ise doğalarında akledilir olmayı barındırırlar bir diğer deyişle akledilirleri kabul edebilirler, böylece yetkinleşmesi mümkün olur. Fakat bu makulü kabul ediş dışarıdan gerçekleşir. Bu durum, ittisalin sürekli gerçekleşmesi anlamına gelir.¹⁸¹

İbn Bâcce'de ontolojik yetkinliğin, aklın faal akılla kurduğu ilişki ölçüsünde gerçekleştiği söylenebilir. Varlık hiyerarşisi ise Aristotelesçi anlayışın özgün bir yorumu olarak görülmektedir. Aynı zamanda o, klasik ay üstü ve ay altı alem tasarımı ile Meşşâî geleneği yansıtan bir görüş ortaya koymuştur. Ayrıca onun ay üstü aleme dair verdiği bilgilerle bilgi felsefesi ile ontolojiyi aynı zeminde buluşturduğu görülmektedir. Akledilir varlıklar, cisimsel olan maddelerin hem varoluşsal hem de epistemolojik temelini oluşturmaktadır. Böylece varlık ve bilgi, Bâcce'nin sisteminde ayrılmaz bir bütünlük içindedir denilebilir.

3.2. Aklın Yetkinleşmesi

İbn Bâcce'nin felsefesinde insanın yetkinleşmesi, doğrudan aklın gelişmesi ve kemale ulaşmasıyla ilişkilidir. Tabii organik cismin ilk yetkinliği şeklinde tanımladığı nefsin yetkinleşmesi, aklın işlevsel hale gelmesi ile mümkündür. İbn Bâcce'ye göre akıl, insanın hakikati idrak edebilme kapasitesinin temelidir. İnsanın anne rahmindeki haliyle başlayan İbn Bâcce bu hali bitkilere benzeter. Cenin, anne karnından çıkmasıyla hislerini/duyularını kullanmaya ve konuşmaya başlar. Burada garizi sıcaklık dediği ruh ve maddenin birleşmesini

¹⁷⁸ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 182.

¹⁷⁹ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 92-93.

¹⁸⁰ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 104.

¹⁸¹ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 98-99.

sağlayan bir etkidten bahseder. İnsan bu hale geldiğinde onda beslenme, büyüme ve düşünme kuvvetleri hareket ettirici olarak ortaya çıkar.¹⁸²

İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey, düşünme gücünü kullanarak, idrak ederek seçme eylemini gerçekleştirmesidir. İbn Bâcce, idraki insanın bir nesnenin suretini yani algılanabilir olan yönünü soyutlaması ve algılanan şeyin insanda yeni bir konumda varlık kazanması şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸³ İdrak süreci üç şekilde; duyuusal yani his ile, hayali ve aklî olarak gerçekleşmektedir. Duyusal ve hayali idrak maddeyle ilişkiliyken, aklî idrakin maddeyle ilişkisi yoktur.¹⁸⁴ İbn Bâcce'nin idrak teorisinin, maddî suretlerin bir hiyerarşi dâhilinde idrak yetilerine aktarılırken ruhanilik kazandığı bir süreci betimlediği de söylenebilir.

İbn Bâcce, insanın ulaşabileceği bilginin kapsamını tespit etmek adına önemli bir sınıflandırma yapmaktadır. Buna göre bilgi, temelde "tabii imkân alanı" ve "ilahi imkân alanı" olmak üzere ikiye ayrılır. Tabii imkân alanını, duyu idrakleri, aklî istidlaller ve zihni soyutlamalar aracılığıyla "insani bilgi" oluşturmaktadır. İlahi imkân alanı ise peygamberlere ulaşan vahiyden ibarettir.¹⁸⁵ İbn Bâcce, insan bilgisinin temelini duylara dayandırsa da zihinsel soyutlama yoluyla daha yüksek bilgiye ulaşılabilirliğini vurgular. Burada insana düşen onu en yüce mutluluğa ulaştıracak olan bilgiyi edinmek için birtakım mertebeleri aşması yani yetkinleşmesidir. Bunlar duyu, bilgi ve idrak aşamalarından oluşan ruhani suretlerdir.

Ruhani suretler hiyerarşisi şu şekilde sıralanmıştır: Birincisi semavi cisimlerin suretleridir. Bu suretler hiçbir şekilde maddeyle ilişkili olmayıp tamamen ruhanidir, bunlar dairevi cisimlerin suretleridir. İbn Bâcce'ye göre bu suretler, insan aklının faaliyetlerinin dışındadır. Yani insani bilginin oluşumunun dışındadırlar. Semavi cisimlerin suretleri hakkındaki görüşüyle İbn Bâcce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefelerinde önemli bir yere sahip olan Yeni-Eflatuncu sudur düşüncesinin dışında kalmaktadır.¹⁸⁶ Sudur teorisine göre en yüce olanla en aşağı olan varlık arasında gerçekleşen determinist bir ilişki vardır.¹⁸⁷ Fakat İbn Bâcce burada görüldüğü üzere dairevi cisimlerin suretleri ile madde arasında bir akış olmadığını söylemektedir. İkinci ruhani

¹⁸² Hadis Bilgin, *İbn Bâcce'nin Risale fi İttisâli'l-Aklı bi'l-İnsan Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi* (Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 65-66.

¹⁸³ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 104-105.

¹⁸⁴ İbn Bâcce, "el-Vuķûf 'ale'l-Aklı'l-Fa'âl", *Resailu İbn Bâcce el-İlahiyye*, ts., 109.

¹⁸⁵ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", *Resailu İbn Bâcce el-İlahiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nehar, ts.), 141.

¹⁸⁶ Köroğlu, "İbn Bâcce", VII/525.

¹⁸⁷ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

suret: Faal akıl ve müstefad akıldır. Faal akıl kendisini akleden akıldır.¹⁸⁸ O suretinde maddeyle ilişkisi olmayıp tamamen ruhanidir. Müstefâd akıl, kendisiyle en yüksek aklî soyutlamanın gerçekleştiği akıldır ve böylece akıl eşyanın hakikatiyle örtüşebilecek forma gelir. Bu yetkinliğin sahibi faal akıldır. Üçüncü ruhani suret: Heyulani makullerdir. Özleri itibariyle ruhani olmayan, kendilerinden değil başka bir madde sebebiyle heyulada oluşmuş makullerdir.¹⁸⁹ Başka bir deyişle zihnin soyutlama yaparak elde ettiği suretlerdir. Dördüncü ruhani suret ise üç nefis kuvvetinde meydana gelen anlamlardır. Bunlar; ortak duyu, tahayyül ve hatırlama güçleri yani duyuusal güçlerdir. Heyulani makullerle cismani suretler arasında yer alan bu dördüncü ruhani suretler madde ile doğrudan etkileşim halindedir.¹⁹⁰

İbn Bâcce ruhani suretleri, kendileri dışındaki cisimlerle ilişkisi bakımından farklı bir tasnife tabi tutar. Bu tasnifle suretin varlıktaki üç hali görülmektedir. Birincisi, suretin tek tek nesnelerdeki maddeden ayrılmayan varlığıdır.¹⁹¹ Madde ile ayrılması mümkün olmayan bu suretlere, İbn Bâcce cismani suretler demiştir. Bu kavramı *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân* isimli eserinde ilk hareket ettirici olan cismani ve ruhani suretler ayrımını yaparken kullanır.¹⁹² İkinci sıradaki ise özel ruhani suretlerdir. Suretleri oldukları cisimlerle bağlantıları bulunmakla birlikte, dıştaki cisimlerden ayrılmış idrak yetilerinde var olan suretlerdir. Üçüncüsü, genel ruhani suretlerdir. İbn Bâcce için bu suretlerin bir diğer anlamı makullerdir. Cisimden tamamen soyutlanmış olarak bulunurlar.¹⁹³

İdrak, cismani sureti, idrak yetisi gücüyle alır ve onda bir soyutlama işlemi gerçekleştirir. Maddeden ayrılan suret yeni bir boyut kazanmaktadır. Cisimden bağımsız hale gelen suretin idrakteki varlığı onun ruhanileşme sürecini başlatmıştır. Cisimden bağımsız hale gelen bu yeni surete anlam/mana adını veren İbn Bâcce aralarındaki farkı şu şekilde ifade etmektedir;

Anlam ve suret arasındaki fark şudur: Aralarında bir farklılık olmaksızın suret ile heyula bir şey hâline gelir. İdrak edilen mana ise, maddeden ayrı surettir. Öyleyse anlam, maddeden bağımsız surettir. Şu hâlde nefis gücünün bir anlamı/mana kabul etmesi, nefiste bir kabulün olmasını gerektirir. Bu, bir anlamdır. Kabul eden ise, bilkuve anlamdır.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Bilgin, *İbn Bâcce'nin Risale fi İttisâli'l-Akli bi'l-İnsan Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*, 66.

¹⁸⁹ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 94-95.

¹⁹⁰ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 104-105.

¹⁹¹ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 72.

¹⁹² Bilgin, *İbn Bâcce'nin Risale fi İttisâli'l-Akli bi'l-İnsan Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*, 65.

¹⁹³ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 106-109.

¹⁹⁴ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 126-127.

İbn Bâcce'de bilgi süreci, insanın duyuları aracılığıyla maddede başlar; zira dış dünyayla ilk temas ve deneyim duyular yoluyla gerçekleşir. Duyular, nesnelerin fiziksel ve somut özelliklerini sunar, fakat bu olgunlaşmamış verilerin anlam kazanması ve gerçek bilgiye dönüşmesi için zihinsel bir işleme ihtiyaç vardır. Heyulada gerçekleşen bu işlemle birlikte daha yüksek kavramsal bir düzeyde yetkinleşme süreci başlamış olur. Ruhani suretler teorisinde anlatıldığı gibi süreç, üç nefis kuvvetiyle başlayıp faal akılla ittisal mertebesine yükselişiyle kişi felsefi hikmet idealine ulaşmış olur.¹⁹⁵

İbn Bâcce, cisimlerin aklın konusu hâline gelişini belirli dereceler çerçevesinde ele almıştır. Mâkullerin/akledilirlerin farklı derecelerdeki varlığı, hem insanların çeşitli anlama ve kavrama kapasitelerine hem de insanın aklî tekâmül sürecinde geçirdiği aşamalara karşılık gelir. Bu bağlamda, İbn Bâcce'ye göre nihâî yetkinliğe ulaşmak, aklın farklı mertebelerinin sırasıyla ve eksiksiz olarak aşılmasını gerekli kılmaktadır.

İbn Bâcce nihâî yetkinliğe ulaşabilecek aklî tasavvur ve idrak yetkisine sahip olma bakımından üç insan tipinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, cumhur yani sıradan insanlar mertebesidir. İnsani bilgi seviyelerinin en alt basamağıdır. İbn Bâcce, tabii düzey olarak isimlendirdiği bu seviyede bilgi, ancak maddi suretler aracılığı ile heyulada oluşmaktadır. Bu aşamada aynı şeye karşılık olan birçok farklı tasavvurun oluşması mümkündür. Cumhur, her şeyi mağarada ışığın yansıması sonucu gölgeleri gören kimselerin durumuna benzetilir. Işığı göremezler onun gölgelerini görürler. İbn Bâcce pratik sanatların hepsinin bu sınıfta olduğunu söyler. İkinci tip ise nuzzar yani teorik düşünenlerdir. Bunlar tabii yolla kavramanın zirvesidirler. Matematik bilimleri ve tabiat bilimleri ile ilgilenenler, bu kategoriye girmektedir. Metafizikten bir önceki basamak olarak nitelendirilir. Onlar ruhani suretleri cisimsel olarak değil de kendinde varlığı olan makuller olarak idrak ederler. İbn Bâcce bu mertebeyi cumhura kıyasla şu ifadelerle açıklar; *‘‘Bu nazari mertebe, onun sahibi aklediliri vasıta ile görür. Güneşin suda görüldüğü gibi. Suda görünen onun kendisi değil hayalidir. Cumhur onun hayalini görür. Güneşin hayalini suya aktarması gibi ve bunun bir aynaya aksedilip de aynada görünmesi gibi.’’*¹⁹⁶

Son insan tipi ise, sueda yani mutlu insanlardır. Bunların anlama ve kavrama noktaları en üst noktaya ulaşmıştır. Heyulanın üzerine geçmiştir. Bu seviyede akıl, makulle aynı şey olur ve onları doğrudan idrak eder. Müstefâd akıl seviyesine ulaşmış insan, faal akılla ittisal ederek

¹⁹⁵ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 186-187.

¹⁹⁶ Bilgin, *İbn Bâcce'nin Risale fi İttisâli'l-Akli bi'l-İnsan Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*, 70.

mutlak ve sonsuz mutluluğa ulaşabilir. İbn Bâcce bu hiyerarşik tasvirde aşamaların tek tek geçilmesi ile son noktaya ulaşılabilceğini söyler.¹⁹⁷ İnsan, onu mutluluğa ulaştıracak olan en yüce gayeye, tabii yolu kullanarak, felsefî ve ilmî hayatını bu gayeye yönelik olarak düzenlemek şartıyla ulaşabilir.¹⁹⁸

İnsanda potansiyel halinde bulunan, aklı fiil alanına çıkaran etkin ilke; faal akıldır. Faal Akıl, “insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddî eşyada kuvve halinde, maddî olmayan âlemde fiil halinde bulunan aklî suretleri (ma‘kûlât) ona kazandıran ilke”¹⁹⁹ olarak tanımlanmıştır. İbn Bâcce’de ittisal, bu tanıma uygun olarak insanın kendinde potansiyel olarak var olan aklının faal akıldan bilgi alacak mertebeye yükselmesi anlamındadır. İbn Bâcce burada bir birleşme olmadığını özellikle vurgulamaktadır.²⁰⁰ İttisal mertebesine ulaşan müstefâd akıldır. Bu aşamada akıl sahibi felsefî hikmet idealine ulaşmış, en yüce ahlaki ve nazari erdemleri tatmış böylece ilahi bir kişilik kazanmış olur.²⁰¹

İbn Bâcce’nin nübüvvet ile ilgili görüşünün epistemolojik anlamına bakıldığında, tabii bilginin aklî yetkinliğe doğru ilerleyişinin nihâî merhalelerinde ilahî bir müdahalenin söz konusu olduğunu görüşü dikkat çeker. Bu müdahale sayesinde, insan aklıyla elde edilen bilgi bir noktada ilahî bir boyut kazanır ve vahye benzer bir vasıf taşımaya başlar. Ona göre, ilahî imkân alanı peygamberlere özgü olup, insan müdahalesine kapalıdır. Bu nedenle, filozofun veya erdemli insanın en yüksek amacı olan faal akılla ittisâl ve buna bağlı olarak kazanılacak tam mutluluk, yalnızca tabii imkân alanı içerisinde gerçekleşebilir.²⁰²

Sonuç olarak İbn Bâcce, düşüncesinde akıl ve bilgi ilişkisi değerlendirildiğinde, ona göre bilgi aklî bir idrak faaliyeti olarak tanımlanabilir. İnsanın maddeyi duyularla algılamasından başlayarak nihayetinde müstefâd akıl seviyesine ulaşana kadar yükselen bir entelektüel gelişme söz konusudur. Bu gelişim farklı birçok bilme ve kavrama noktalarından geçen mânevî bir yükselme ve yetkinleşme olarak tasavvur edilmektedir. Yani aklın yetkinleşmesinin temelini duyu verileri oluşturmaktadır. Ayrıca İbn Bâcce’nin, mutluluğun faal akıl ile ittisalde olduğunu söyleyen geleneğe bağlı olduğu anlaşılmaktadır. O bu ittisal sürecini hem ruhani suretler

¹⁹⁷ Köroğlu, “İbn Bâcce”, VII/526.

¹⁹⁸ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, *İslam Filozoflarından Felsefî Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 430.

¹⁹⁹ Kutluer, “İttisâl”, 23/484.

²⁰⁰ Bayram Tamtürk, “Bir Bilgi Edinme Teorisi Olarak İttisal Kavramının Tahlili ‘İbn Bâcce’nin İttisal el-Akl bi’l-İnsan Risalesi Merkezli Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXXI/3 (2020), 664-665.

²⁰¹ İbn Bâcce, *Tedbiri’l-Mütevahhid*, 186.

²⁰² Köroğlu, “İbn Bâcce”, VII/524.

teorisiyle hem de insanda kademeli olarak yetkinleşen akıl mertebeleri teorisiyle desteklemektedir. İbn Bâcce, yukarıda sözü edilen akıl aşamaları arasında bir tür ittisalin gerçekleştiğini söyler.

3.3. Ahlâkî Yetkinleşme

İbn Bâcce düşüncesinde ahlaki yetkinleşmeyi anlayabilmek için erdemlerin kendisinde ortaya çıktığı nefis konusundaki düşüncelerini bilmek gerekir. Öyle ki İbn Bâcce bütün ilimlerin kendisine muhtaç olduğu, onu bilmeden diğer ilimlerin ilkelerinin öğrenilemeyeceğini söylediği bir ilimden bahsetmektedir ve bu psikoloji yani nefis ilmidir.²⁰³ O, nefsi cisim ve suretin birleşimiyle oluşan canlı cismin sureti olarak tarif eder. Hareket ve bölünmenin nefsin bir vasfı olamayacağını, nefsin faaliyetinin, ancak beden aracılığı ile ortaya çıkabileceğini söyler.²⁰⁴ Özetle nefis, kendisi gayri cismani olmakla birlikte cisimle ilişkili bir varlıktır. İnsan, duysal ve hareketle ilgili işlemlerini ancak beden aracılığı ile gerçekleştirebilmektedir.

İbn Bâcce, Aristotelesçi nefis tanımına bir çözümleme getirerek hareket ilkesiyle birlikte tekrar değerlendirir. O nefsi, alet olmaksızın hareketsiz olarak kabul eder. Böylece tabii organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanan nefsi, alet kullanan tabii cismin ilk yetkinliği şeklinde düzenler.²⁰⁵ Nefsin tabii ve organik olması cismin nefsi kabul ediyor olması anlamına gelmektedir. Nefsi kabul eden tabii varlıklar; bitkiler, hayvanlar ve insanlardır. İbn Bâcce burada dikkat çekici bir detaydan bahsetmektedir. Bu varlık kategorileri kendilerine özgü bir nefis türüne sahiptirler. O tüm nefis türlerini kapsayan bir nefis tanımı yapmanın mümkün olmadığını söyler.²⁰⁶ Buna örnek olarak beslenen nefis, beslenen, organ sahibi cismin yetkinliğidir. Duyumsayan nefis, duyumsayan yani araç kullanan bir cismin yetkinliğidir. Tahayyül eden nefis, tahayyül eden cismin yetkinliğidir. Daha fazlası değildir. Ayrıca nefis dendiğinde insan için nâtık nefsin anlaşılması gerektiği vurgusunu da yapar.²⁰⁷

Yetkinliği nefis tanımından mülhem iki aşama olarak kabul eden İbn Bâcce, ilk yetkinliği, yetkinleşme potansiyeli olan cismin kendinde sahip olduğu potansiyel şeklinde tarif eder. Son yetkinlik ise bahsi geçen bu potansiyelin fiili varlığına denmektedir. Bunu müzisyen örneği üzerinden açıklayan filozof, müzisyenin müzik hakkındaki donanım ve yeteneği ilk yetkinlik,

²⁰³ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 52-53.

²⁰⁴ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 43-45.

²⁰⁵ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 48-49.

²⁰⁶ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 52.

²⁰⁷ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 48-49.

icra ettiği müzik ise son yetkinliğidir. İlk yetkinlik sonuncusunun heyulasıdır ve onu fiil haline çıkaracak bir güce muhtaçtır. O da muharrik güçtür.²⁰⁸

İbn Bâcce'nin nefis konusundaki diğeri bir görüşü nefsin türleri ve güçleri ile ilgilidir. Bu varlık türlerine özgü, nefislerde bulunan potansiyel anlamına gelen iki idrak yetisi vardır. Cisme bitişik ilk idrak olan duyu yetisi duyulur nesnelerin anlamlarını idrak eder. Duyuyla oluşan imgeleri ise tahayyül yetisi idrak eder. Bir şeyin tahayyül edilmesi için öncelikle onun duyumsanması gerektiği açıktır.²⁰⁹ İbn Bâcce, Aristotelesçi üçlü nefis ayırımına nispetle, fiilleri esas alan üç nefis tarifi yapar. Bitkisel nefiste, beslenme, üreme ve büyüme faaliyetleri, hayvani nefiste ise bitkisel nefiste görülmeyen, yer değiştirme, duyum ve hayal gücü etkinlikleri ortaya çıkar. İnsani nefiste, sadece insana özgü olan, bitkilerdeki ve hayvanlardaki özellikleri kendinde barındırmakla birlikte onlarda bulunmayan düşünme gücüne sahip olan nefistir.²¹⁰

Buraya kadar çeşitli şekillerde bahsedilen nefsin güçleri konusuna İbn Bâcce *Kitâbü'n-Nefs* isimli eserinde detaylı şekilde yer vermektedir. Birincisi; beslenme gücü ile insan yaşamını devam ettirir ve hareketini sağlar. İkincisi, duyu gücü ile cisimlerden algılanan bilgiler biriktirilir. Bu duyular; görme, koklama, tatma ve dokunmadır. Üçüncüsü olan tahayyül gücü ile duyularla algılanan şeylerin izlenimleri elde edilir. Duyularla elde edilen bilgi kaybolda da izlenim tahayyül gücünde saklı kalır. Dördüncüsü düşünme/natık güç ise insana özgü bir potansiyeldir. Tahayyülde biriktiren bilgiler burada işlenebilir. İbn Bâcce, bu güçler arasında öncelik sonralık ilişkisi kurmuş ve sıralamayı bunu gözeterek yapmıştır.²¹¹ O, natık nefsin insana mahsus ve gelişiminin en son aşaması olduğunu söyler.²¹² Nefislerin türlerindeki bu hiyerarşi İbn Bâcce düşüncesinde yetkinleşme anlayışının önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Bâcce geliştirdiği nefis teorisinin, insandaki ahlaki zemini oluşturduğunu *Risâle fi'l-müteharrik*'te şu şekilde ifade etmiştir;

İnsan, düşünmeden (en-nutk) kaynaklanan ihtiyari hareketle kendine has özelliğine sahip olur ki, doğru ve yanlış insana bu özelliğinden dolayı nispet edilir ve insan sanatları onun vasıtasıyla elde eder. İnsana has olan insani hareketin, doğru düşünüp taşınmanın gerektirdiği durumlardan kaynaklanan hareket olduğu vuzuha kavuşmuştu. Şurası açıktır ki, düşünüp taşınma, zorunlu olarak

²⁰⁸ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 136.

²⁰⁹ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 132-133.

²¹⁰ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 62-63.

²¹¹ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 62.

²¹² İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 192.

bir şeye yöneliktir ve o da bir gayeye doğrudur ki, bu da 'mutlak iyi'dir. Çünkü, bu iyi, tabii olarak istenir ve herkes tarafından sevilir. Hayvana, mutlak iyinin bilmesini sağlayan konuşma verilmediği için, iyiyi tanıma ona maddelere bitişik olarak sunulmuştur ki, bu da duyum ve kuruntu/hayal yoluyla olur. İnsan ise, iyiyi hem maddelerinde tanır hem de onu soyut olarak bilir. Bundan dolayıdır ki, insan bir şeye istek duyar veya ondan nefret eder de sonra bir şekilde, nefret ettiği şeyin iyi olduğunu anlarsa, bu durumda, istek duyduğu şeyi bırakıp, arzu etmediği şeyi ister. Eğer bunu yapmazsa, onun fiili düşüklük, aptallık, sapıklık ve benzeri şeylerden olur. Çünkü, bu sınıfın tamamını kapsayan bir isim yoktur. Onun bu fiili ise, insani değil, hayvanidir.²¹³

Yukarıdaki paragraftan anlaşılacağı üzere İbn Bâcce'ye göre eylemin kaynağı natık ya da hayvani nefse ait olabilir. Burada kastedilen bir eylemin insani oluşunun onun düşünme gücü kaynaklı hür bir iradeye dayanmasıdır.²¹⁴ Düşünüp taşınmadan dikkat etmeden yapılan her eylem, ola ki ondan bir iyilik ya da doğru bir davranış hasıl olsun, hayvani fiil olarak kabul edilir. Şunu eklemek gerekir, düşünüp taşınarak, iradi olan, hür seçimle meydana gelen her fiil doğru fiildir anlamına gelmemektedir.²¹⁵

Hayvani nefsin eylemlerinin ahlakiliği onun akla ne ölçüde tabi olduğu ile ilişkilidir. Hayvani nefis aklın emir ve yasaklarına uyarsa ahlaki faziletlerle donanmış olur. Bu halin sürekli olması durumunda insanda ilahi nitelikler ortaya çıkar. İnsanın aklına itiraz etmesi, ona tabi olmaması halinde de ahlaki erdemsizlikler ortaya çıkmaktadır.²¹⁶ Böyle olmakla birlikte, İbn Bâcce'ye göre insanların çoğu iradeleriyle hareket etmektedir, o tamamen hayvani nefisleriyle fiillerini işleyenler için vahşi ahlaklı tabirini kullanmaktadır. Bunun tam tersi olan tüm eylemlerini hür düşünceyle, doğru şekilde yapan ve hayvani nefse ve ondan doğan şeylere yönelmeyen insanın fiillerini ilahi fiil şeklinde nitelendirir. İnsani fiiller ancak doğru düşünce ile ortaya çıkmaktadır.²¹⁷

Şerhu's-Sima isimli Aristoteles'in Fizik şerhini yaptığı eserinde hareketin zorunlu veya kendiliğinden oluşunu açıklarken itidal kavramından bahseder ve ahlaki erdemleri de bu zaviyeden değerlendirir. "Zıt uçlar arasında orta durumda bulunma ve nefsanî infiallerden kaynaklanan tabii kuvvetlerin kullanılmasında itidalli olma"²¹⁸ şeklinde tanımladığı ahlaki

²¹³ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin 'fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2002), 22-23.

²¹⁴ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 94.

²¹⁵ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 96.

²¹⁶ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 98.

²¹⁷ Aydın, "İbn Bâcce'nin 'fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi", 22.

²¹⁸ İbn Bâcce, *Şerhu's-Simâ' (Aristoteles'in Fizik Şerhi)*, 142.

erdemleri kendi seçimleri dışında olan şeylerden etkilenmeyen, hareketi kendinde olan olarak niteler. Faziletin kendisi haz ve acının itidalidir. Faziletten acı veya haza doğru gerçekleşecek bir yönelimin adı harekettir ve böylece insan itidalden yani erdemlerden yani faziletli olandan sapmış olur. Bu sapmayı İbn Bâcce, “insanın tabiatıyla veya alışkanlıkla elde ettiği etkiden etkilenmesi” yani reziletin ortaya çıkması şeklinde ifade etmiştir.²¹⁹

İbn Bâcce’ye göre ahlaki erdemler de hayvani nefsin yetkinliğidir. Hayvani nefsin ahlaki erdemlerle donatılmış olması nâtık nefse itaat etmesi bakımından önemli bir nokta olarak görülmüştür.²²⁰ Ayrıca ahlaki erdemlerin hizmetçi bir görev yaptığını söyleyen İbn Bâcce, ahlaki erdemlerle insanın kendisine değil çevresine üstün bir davranış sergilediğini, bu tür bir yetkinliğin insanın özüne yönelik olmadığına işaret etmektedir.²²¹

İbn Bâcce’ye göre insani fiillerin yetkinliği, eylemin amacına yönelik olarak şu şekilde değerlendirilebilir. Cismani varlığının yetkinliği, maddi varlığını sürdürecektir olan fiillerdir: Yeme-içme gibi. Ruhani varlığın yetkinliği insanın mütehayyile ve hatırlama yetilerine ilişkin yetkinliktir. İyilik, güzel söz gibi insanı şerefliendirecek fiiller genel itibarıyla insan hayatının pek çok eylemi bu gruba girmektedir. Aklî varlığının yetkinliği ise diğer iki yöndeki yetkinliğin tamamlanması ile kazanılabilecek olan fikri erdemlerdir.²²² İbn Bâcce bunu teorik/nazari ilim ile elde edilebileceğini söylemektedir.²²³

İnsanın sürekli bir yetkinleşme halindedir ve nihâî olarak en yüksek iyinin bilgisini amaçlamaktadır. Her varlıkta olduğu gibi var oluş gayesini gerçekleştirerek ulaşacağı yetkinlik en yüksek iyi yani mutluluktur.²²⁴ Bu mutluluk, cismani fiillerle elde edilen değil, aklın yetkinliği için gerçekleşen fiillerle ulaşılan mutluluktur. İbn Bâcce burada hayvani nefsi yetkinleştiren ahlaki erdemlerden bahseder, bunlar aklın pratik erdemleridir.²²⁵ İnsanın mutluluğu ise ancak nâtık nefsin yetkinleşerek bütünüyle soyut bir varlığa dönüşmesi ile olur.

²¹⁹ İbn Bâcce, *Şerhu’s-Simâ’ (Aristoteles’in Fizik Şerhi)*, 142.

²²⁰ İbn Bâcce, *Tedbiri’l-Mütevahhid*, 98.

²²¹ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, ts., 127.

²²² İbn Bâcce, *Tedbiri’l-Mütevahhid*, 96.

²²³ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, ts., 136.

²²⁴ Bilgin, *İbn Bâcce’nin Risale fi İttisâli’l-Akli bi’l-İnsan Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*, 70.

²²⁵ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, ts., 127.

3.4. Yetkinleşmenin Toplumsal Boyutu

İbn Bâcce'nin toplumsal yetkinlik anlayışı, toplumun kendiliğinden faziletli olmasıyla değil, bireyin yetkinliği kendi aklî ve ahlâkî potansiyeli ile gerçekleştirebileceği üzerine kuruludur. Bu haliyle o, antik felsefeden de klasik Meşşâî düşünceden de farklı ve özgün bir bakış açısı ortaya koymuştur. Onun için birey, toplumu dönüştürmesi gereken bir unsur değil, kendi başına varlık kazanan ve kendi içinde yetkinliğe ulaşabilecek bir varlıktır.

Tedbîrü'l-Mütevahhid isimli eserinde düşüncesini sistemleştirmiştir. Kavramsal çerçeveyi çizmiş ve böylece kendisine özgü olan mütevahhid anlayışını ortaya koymuştur. Tedbir; amaçlanan bir gaye doğrultusunda fiillerin düzenlenmesine denmektedir. Burada belirli bir gaye sınırı ortaya konmalıdır. Bu Tanrının alemin müdebbiri olması gibidir ve ancak düşünen bir varlığa özgü eylemdir. Tedbir kavramı genel anlamda tüm insan eylemleri için kullanılabilirken özel olarak ev yönetimi ve şehir yönetimi için kullanılır.²²⁶

Evin yönetimi İbn Bâcce için bir amaç değil şehrin ve nihayetinde insanın asıl gayesi için bir araçtır. Ev yönetimini bu düşünceden hareket ederek şehrin erdemli olup olmayışı üzerinden değerlendirmiştir. Öyle ki erdemli olmayan şehirde ev, eksik bir varlığa sahiptir ve doğal olmayan bir yapıdadır. O böyle bir evin erdemli şehirde bulunamayacağını, yıkılacağını söylemektedir.²²⁷

Şehir yönetimine gelince, İbn Bâcce'nin düşüncesini şekillendirdiği bölüm burasıdır. Ona göre iki tür şehirden bahsedilebilir. Bunlar erdemli ve erdemsiz şehirlerdir. Bu şehirlerin nitelikleri içinde yaşayan toplumla karakterize olmuştur. Erdemli toplumda, tüm eylemler hatadan aridir. Erdemli şehrin sakinleri doktora ve hâkime ihtiyaç duymazlar çünkü sağlıklı beslenir zararlı şeylerden uzak durur ve egzersiz yaparlar. Aralarındaki sevgi ve muhabbet, uyuşmazlıkları çözmelerinde önemli rol oynar. Zira onların eylemleri hep doğru olduğu için uyuşmazlık yaşamaları da son derece istisnaidir.²²⁸ Erdemli toplumdaki başkan/reis olan insan, o toplum için belirlenen amaç doğrultusunda tedbir uygulayan kişidir.²²⁹

Erdemsiz bir toplumda ise öncelikle dikkate değer olan, insan tabiatına uygun olmayan bir halin hakimiyetidir. Onlar nihâî mutluluğu hedefleyen bir gayeden uzak tali gayeler edinmişlerdir. Ayrıca insanlar farklı görüşlere sahiptirler, insanı aldatmaya dayalı ilimler vardır.

²²⁶ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 74-77.

²²⁷ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 80-84.

²²⁸ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 82-83.

²²⁹ İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, ts., 131-132.

Bu şehirlerde hakimlere ve doktorlara da çokça ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca İbn Bâcce, bazen üç bazen dört hayat tarzı şeklinde nitelediği erdemsiz şehirde,²³⁰ mutluluğun korunmasını mümkün görmemektedir. O bu konudaki düşüncelerini Fârâbî'nin görüşlerine atıfla açıklar, yani Fârâbî'nin kurduğu siyaset düşüncesi temelinde, kendi özgün görüşünü inşa etmektedir.²³¹

İlk olarak Fârâbî'nin, olumsuz anlamda kullandığı nevabit kelimesi, erdemli şehirde yaşayıp kanun dışı davranan, yöneticiler tarafından takip edilmesi, meşgul etmesi ve tedavi etmesi gereken cahil kişiler için kullanılmıştır.²³² İbn Bâcce ise bu kavram için mümkün olan iki anlama açıklık getirmiştir. İlk olarak genel bir tanımla doğru ya da yanlış, şehir sakinlerinin görüşlerinden farklı görüş sahibi olan kimseleri tanımlamak için kullanılabilir olduğunu söyler. Ayrık otu anlamına gelen nevabit kelimesi, ekinlerin arasında kendiliğinden büyümüş otlar için kullanılmaktadır. Bu bağlamıyla İbn Bâcce, ikinci olarak erdemsiz şehirdeki doğru görüş sahiplerini ifade etmek için kullanmayı tercih edecektir.²³³ Zira onlar erdemsiz şehir sakinleri içinden çıkmış erdemli bireylerdir.

Nevabit metaforu erdemli şehirde anlamını bulamaz, çünkü orada yanlış düşüncelere yer yoktur. Fakat nevâbitlerin varlığı yetkin erdemli şehir için zemin oluşturabilir.²³⁴ Böylece kavram sahip olduğu pasif anlamdan sıyrılıp inşai bir konuma yerleşmektedir. Nevabit tanımına giren erdemli insanın yapması gereken, kendisini toplumun bozulmuşluğundan korumaktır. Bu nokta da Hz. Peygamber'in (sav) henüz peygamberlik gelmeden önce mensubu olduğu Hanifler topluluğundan bahsedilebilir. Öyle ki bu topluluk, putperest çoğunluğun karşısında Kur'ânî ifadesiyle fitrat olan (Rum 30:30) inancın yani Hz. İbrahim'in dininden olanların topluluğudur.²³⁵ Hz. Peygamber'in (sav) ve çevresindeki ilk Müslüman olacıklardan olan insanların tabi olduğu bu inanç onları erdemsiz toplumun ahlâki zafiyetlerinden de korumaktaydı. Aynı zamanda erdemli toplumun oluşmasına ortam sağladığını söylemek de mümkündür. Bu anlamda Hz. Peygamber'in (sav) bu dönemde, vahyin hazırlık süreci olarak tanımlanan, toplumdan uzaklaşması sürecini onun mütevahhidâne tedbiri olarak okumak mümkündür.

²³⁰ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 84-90.

²³¹ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 88-91.

²³² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 94-98.

²³³ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 86-87.

²³⁴ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 88-89.

²³⁵ Şaban Kuzgun, "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/34-36.

İbn Bâcce, bireyin toplumla olan ilişkisini ele alırken, özellikle toplumdaki ahlaki bozulmanın birey üzerindeki etkilerine dikkat çeker. İnsanın toplumsal yaşamın bir parçası olduğu gerçeğini reddetmez fakat göz ardı edemeyeceği bir hakikat vardır, o da insanın nihâî amacıdır. Ona göre insanın en nihâî hedefi faal akılla kuracağı ittisal ile elde edilebilecek olan en yüce mutluluktur.²³⁶ Fakat görünen o ki, İbn Bâcce'ye göre, tüm bireylerin erdemli olduğu, aklî yetkinliğe ulaşmış bir toplum gerçekçi bir ideal değildir. O bu ideali kurgulamak yerine insana, toplumsal gerçeğinin içinden bir çözüm yolu bulmayı tercih etmiştir. Zira erdemsiz toplumun bireyleriyle kurulacak ilişkiler mütevahhide olumsuz tesirde bulunabilir. Burada mütevahhide düşen onlardan olabildiğince uzaklaşmak ve eğer çevresinde varsa ilim ehliyle hemhal olmaktır.²³⁷ Birey, aklî yetkinleşmesini sürdürebilmek ve ruhsal bütünlüğünü koruyabilmek için toplumla çatışmadan, fakat ondaki ahlaki bozulmaya teslim olmadan yaşamak zorundadır.

Bu noktada İbn Bâcce'nin görüşleri ile Fârâbî'nin görüşleri birbirlerine yakınlaşmış görünmektedir. Fârâbî'ye göre, erdemli insanın gerçek anlamda en yüksek mutluluğu elde edebilmesi, ancak erdemli bir siyâset ile yönetilen erdemli bir şehirde mümkün olmaktadır. Zira siyâset, bireydeki melekelerin ve erdemli fiillerin şehir ölçeğinde yerleşmesini ve korunmasını sağlar. Sadece bu niteliklere sahip bir devlet başkanı ve yönetimi, erdemli toplumu oluşturabilir. Buna karşılık, dünyevî iyilikleri (şeref, haz, servet vb.) amaçlayan yönetimler câhil toplumlardır ve bu yönetimin şekillendirdiği toplum câhil şehir olarak anılır. Fârâbî, erdemli bireyin, zorunlu olarak câhil şehirde yaşamasını mümkün görse de onu bu toplumda 'yabancı' bir unsur olarak değerlendirir. Bu durumda, erdemli bireyin, asli yurdu olan erdemli şehre hicret etmesi zorunlu hale gelir; çünkü câhil bir toplum, bireyin kemâl ve mutluluk hedefini gerçekleştirebileceği bir zemin sunmaz.²³⁸ Fârâbî'nin erdemsiz bir toplum ve yönetime karşı erdemli insana sunduğu teklif, erdemli şehre hicrettir. İbn Bâcce farklı olarak, içe hicreti işaret ederek toplum içinde bir çözüm önerisi getirmektedir. O hicret edemeyip erdemsiz toplum ve yönetime maruz kalan için sunulan ölüm seçeneğine karşı çıkar.²³⁹

İbn Bâcce yukarıda belirtildiği üzere ahlaki erdemlerle hayvani nefsin yetkinleştiğini²⁴⁰ söylemiş ve insan için asıl olanın aklın yetkinliği olduğu vurgusu yapmıştı. İbn Bâcce'nin

²³⁶ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 186.

²³⁷ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 216.

²³⁸ Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 266.

²³⁹ Mevlüt Uyanık, "İslam Felsefesinde Bireysel Ahlaki ve Sivil Bir Tutumun Toplumsal Barışa Katkısı", *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*, (2017), 94.

²⁴⁰ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 98.

erdemsiz bir toplumda ahlaki ilkeleri yerine getirmenin keyfiyeti konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Bununla birlikte mütevahhid erdemsiz toplumdan uzaklaşmakta ve kendi aklı yetkinleşmesine yoğunlaşmaktadır. Onun bu görüşleri İbn Miskeveyh'in bu konudaki en önemli kaynaklarından biri olan Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* isimli eserinde geçen şu pasajları hatırlatmaktadır:

Başka birçok insanın yardımı olmaksızın yalnız bir insanın tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir ve her insanın yaradılışında gerçekleştirmesi gereken şeylerle ilgili olarak başka bir insan veya insanlarla ilişki içinde bulunma özelliği vardır. Her insanın durumu budur. Bundan ötürü her insan ulaşabileceği bu mükemmellikle ilgili olarak başka insanlarla komşuluk etmeye ve onlarla birlikte bulunmaya muhtaçtır. İnsan denen bu hayvanın tabii yaradılışında sığınak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada oturma özelliği de vardır. Bundan dolayı da ona toplumsal veya siyasal hayvan denir.²⁴¹

Fikri erdemin ise ameli erdem olmaksızın onda mevcut olması imkânsızdır. Ayrıca başkalarını ifa etme ve onlara şeyleri misallerle gösterme kudreti olmaksızın, onun bu erdemleri onlarda imkânları ölçüsünde varlığa getirmesi mümkün değildir.²⁴²

Fârâbî'nin aklî yetkinlik için getirdiği ahlaki yetkinleşmenin gerçekleşmesi şartı mütevahhid düşüncesini akamete uğrattıyor gözükmektedir. İnsanın yetkinliğinin sosyal ilişkiler sayesinde aklî yetkinliği alacak kıvama gelmesi anlayışının İbn Bâcce'deki karşılığı nedir? İbn Bâcce ile ilgili sorulması gereken başka bir soru, tedbiri uygulayan aklî yetkinliği kazanmış müteaddib kimse midir? Yoksa yetkinliği edinme safhasındaki bir kişi midir? Cevap, bir yönüyle korunması gereken, adeta nihâi yetkinliğe ulaşmış erdemli kimse gibi gözükmektedir. Böyle kabul edildiğinde İbn Bâcce ile Fârâbî'nin görüşlerinde uzlaşmadan bahsedilebilir. Bir diğer yönü ise, kendisini yetkinleştirme gayretinde olan nevabitin ahlaki erdemleri yerine getirmesinde toplumdan uzaklaşması bir engel teşkil edecek midir? Burada filozofun toplumdan uzaklaşmasının niteliği önem kazanmaktadır.

İslam felsefesi Meşşâî geleneğinde Fârâbî çizgisinin devam ettiğini, felsefenin temel hedefinin sonsuz mutluluğa ulaşmak olduğu bu çalışma boyunca hatırlatılmıştır. Bu düşünceden yola çıkarak insanın yetkinleşmesinin hedefinin de mutluluk olduğu söylenebilir. Siyaset düşüncesinde bunun ancak erdemli toplumda gerçekleştirilebilir olduğuna dair ortak bir kanaat vardır. Aynı şekilde ahlaki erdemlerin kazanılması için gerekli olan toplumsal hayatın içinde yaşamaktır. İbn Bâcce'nin mütevahhidi ise bahsedilen aklî yetkinliğe ulaşmayı hedefleyen

²⁴¹ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, thk. çev.: Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 64.

²⁴² Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 92.

fakat erdemli toplumdan mahrum insanı ifade etmektedir. Böylece mütevahhidin içinde bulunduğu erdemsiz toplumda hedeflediği aklı yetkinliğe ulaşması zor olabileceği için geçici bir yalnızlık tercihinde bulunduğu söylenebilir.

İbn Bâcce'nin amacı mütevahhidin kendisi için uygun olmayan erdemsiz şehirde asli olan nihâî hedefine nasıl ulaşabileceğinin yolunu göstermektir. Bu yol toplumla asgari ilişkiyi esas alan ve çevresi yetkin, nazari ilimle meşgul insanlardan oluşmuş bir tedbiri gerektirmektedir.²⁴³ Mütevahhidin tedbirinde amaç toplumdan soyutlanmak değildir. Amaç kişinin yetkinleşme yolunda kendini korumaya çalışmasıdır. Mütevahhidin tedbiri erdemli toplumun oluşmasına vesile olabileceği gibi bu oluşumun mütevahhidin gayesi olduğu fikri, İbn Bâcce düşüncesine uygun görünmemektedir. Zira İbn Bâcce için son yetkinlik dünyada ulaşılması gereken erdemli toplum ideali değil ilahi irtibatla sağlanacak ittisaldır.²⁴⁴ Yani Fârâbî ve diğer filozoflarla erdemli devletin nasıl olması gerektiği noktasında hemfikir olsa bile ona göre siyasi bir toplulukta amaç, hayatın ihtiyaçlarını karşılamak ve adil bir düzen değildir. İbn Bâcce'ye göre erdemli toplum idealiyle amaçlananın, insanın son yetkinliğine ulaşması olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.²⁴⁵

Sonuç olarak denilebilir ki, mütevahhidin tedbiri toplumdan soyutlanma ve bunun mümkün olup olmaması tartışması değildir. Bu konuyu tartıştığı eseri *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de mütevahhidin erdemsiz topluma karşı nasıl tedbir alabileceğini anlatmaktadır. Ayrıca o, yine bu eserinde sûfilerin takip ettikleri yolun (teferruğ) mutluluğa götürdüğünü fakat insan tabiatına aykırı olduğunu söylemektedir.²⁴⁶ Buradan İbn Bâcce için asıl olanın toplumsal olandan soyutlanma olmadığını anlamaktayız. İbn Bâcce'nin ütöpik bir erdemli toplum rüyası gördüğü de söylenemez. Bunu yine aynı eserde erdemli toplumla ilgili söylediklerine bakarak anlayabiliriz. Öyle ki erdemli toplumla ilgili söyledikleri olsa olsa toplumsal realite olan erdemsiz toplumun vasıflarını ortaya koyabilmek için yapılan tasvirlerden ibarettir. Onun mütevahhidin tedbiriyle yaptığı teklif, yalnızca pragmatist bir çözüm önerisi olarak değerlendirilebilir.

²⁴³ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 216.

²⁴⁴ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 186.

²⁴⁵ Uyanık, "İslam Felsefesinde Bireysel Ahlaki ve Sivil Bir Tutumun Toplumsal Barışa Katkısı", 98.

²⁴⁶ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 118.



4. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam felsefesi geleneği içerisinde insanın yetkinleşmesi meselesi önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada, İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce'nin felsefelerinde insanın yetkinleşmesinin boyutları incelenmiştir. Her iki filozof da yetkinliği, insanın tabiatındaki potansiyelleri gerçekleştirmesi olarak tanımlamaktadır. Fakat iki filozofun konuya dair yoğunlaştıkları alanlar, yöntemleri ve kavramsal araçları bakımından bazı farklılıklar bulunmaktadır.

İbn Miskeveyh, ahlak felsefesi bağlamında yetkinleşmenin nefis, erdemler ve bunlardan doğan faziletler ile reziletler üzerine yoğunlaşmıştır. Yetkinliğe ulaşmanın temel şartı olarak bireysel erdemlerin kazanılmasını vurgulamıştır. Onun için ahlak, teorik bir bilgi alanından ziyade pratik yani doğrudan bireyin hayatında uygulaması gereken bir yaşam biçimidir. Bu bağlamda İbn Miskeveyh, başta *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eseri olmak üzere, insanın yetkinleşmesi açısından ahlaki ilkeleri sistemli biçimde ele almış ve erdemler bağlamında değerlendirmiştir. Bunun yanında onun, yetkinleşmenin toplumsal boyutu söz konusu olduğunda Fârâbî'nin izini takip ettiği söylenebilir.

İbn Bâcce ise yetkinliği daha çok aklın gelişimi ve teorik düşünceye yönelme üzerinden temellendirir. Ona göre insan, faal akılla kurduğu ittisal ile hakikate ulaşabilir ve bu süreç, mütevahhidin tedbiriyle ve içe dönüş pratiğiyle mümkündür. Erdemli olmayan toplumda bir nevabitin ancak o toplumdan uzaklaşarak yetkinleşebileceği düşüncesi, onun sisteminde ideal yetkinleşme modelini temsil eder. Bu yönüyle İbn Bâcce, toplumu yadsınamakla birlikte bireysel aklın bağımsız gelişimini savunmaktadır.

İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce'nin ontolojik anlamda yetkinlik anlayışları incelendiğinde, her iki düşünürün de Aristotelesçi gelenekten beslendikleri, ancak bu mirası farklı biçimlerde yorumladıkları görülmektedir. Varlık tasavvurlarında temel düzeyde benzerlikler olsa da, sistematik yapı ve kozmolojik izahlar bakımından ayrıştıkları görülmektedir.

İbn Miskeveyh'in düşüncesi, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisine yakın durmakta ve o, el-hikmetü's-sâriyye (akıcı hikmet) kavramı aracılığıyla Tanrı'dan sürekli bir varlık feyzinin aktığını ileri sürmektedir.²⁴⁷ Bu feyz, hiyerarşik bir düzen içinde hem aşağıya doğru akan hem de akledici nefsin yukarıya yönelme imkânını mümkün kılan iki yönlü bir varlık tasavvuruna dayanır. Varlıklar, bu sudûr zinciri içinde yer alarak kendi mahiyetlerine uygun bir yetkinlik düzeyine ulaşırlar.

²⁴⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 115-116.

İbn Bâcce ise sudûr teorisine açıkça yer vermez; onun varlık anlayışı, daha çok madde-sûret ilişkisi temelinde şekillenir. Varlıklar, oluş ve bozuluş sürecine tabi olan cisimler ile cisimsel olmayan aklî varlıklar şeklinde kategorize edilir. İbn Bâcce'nin özgün katkısı, ruhani suretler anlayışıdır. Bu suretler, akledilebilir varlıkların insan aklında nasıl temsil edildiğini açıklamakla birlikte, ontolojik hiyerarşi içinde yetkinleşmenin gerçekleştiği düzlemi de oluşturur. Özellikle heyûlânî sûret, maddenin suret kazanma imkânı elde eden başlangıç noktasıdır ve nefsin bu sûretler aracılığıyla aklî mertebelere yükselmesi mümkündür. Sonuç olarak, her iki düşünür de Aristotelesçi metafiziği esas almakla birlikte, İbn Miskeveyh sudûr merkezli, İbn Bâcce ise daha epistemolojik ve ruhani suretleri merkeze alan bir ontolojik yetkinlik tasavvuru geliştirmiştir.

İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce, insanın kemale ulaşmasında aklî yetkinleşmenin belirleyici unsur olduğu konusunda ortak bir zeminde buluşmaktadır. Her iki düşünür de aklı, nefsin asli kuvveti olarak görmüş; insanın bilgiye ulaşmasının ve varlık mertebelerinde yükselmesinin temel aracını aklî faaliyetler olarak tanımlamışlardır.

İbn Miskeveyh'e göre nefis, kendi özünü bilfiil bilirken, dış dünyaya ilişkin bilgiyi idrak güçleri aracılığıyla elde eder. Bu süreçte dış duyular, hissî müşterek, vehim ve hayal gibi iç güçlerle birlikte çalışır; ancak soyut ve küllî hakikatlerin idraki, akıl gücünün gelişmesiyle ortaya çıkan fikir (fıkr) ve temyiz kuvvetleri sayesinde mümkündür. Akıl, bu süreçte faal akılla ilişki kurarak iki yönlü bir yetkinleşme süreci yaşar: Ya aşağıdan yukarıya soyutlama yoluyla ya da yukarıdan aşağıya ilâhî feyz aracılığıyla. Bu iki yönlü ilişki, aklın en yüksek mertebesi olan ittisal (faal akılla birleşim) ile nihayet bulur.²⁴⁸

Benzer şekilde İbn Bâcce de aklın metafizik olanla kurduğu ilişkiyi ittisal kavramıyla tanımlar. Onun özgün katkısı, ruhanî suretler teorisi ile bilginin zihinde oluşum sürecini açıklamasıdır. Bununla birlikte, İbn Miskeveyh'in kabul ettiği sudûr nazariyesine mesafeli duran İbn Bâcce, semavî cisimleri bilginin kaynağı dışında tutarak sudûra kapalı, daha doğa temelli bir epistemoloji inşa eder. O, özellikle madde-suret ilişkisi çerçevesinde bilgiyi ele alır ve bu bağlamda aklın yetkinleşmesini kademeli bir süreç olarak tasavvur eder.

Her ne kadar epistemolojik çerçeveleri, kavramları ve kozmolojik kabulleri farklılık arz etse de her iki düşünürde de aklî yetkinlik, insan varlığının asli gayesi olarak ortaya konur. İbn Bâcce'nin insanları aklî kapasitelerine göre sınıflandırması ve aşamalı bir yetkinleşme anlayışı

²⁴⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*, 131-132.

geliştirmesi, onun bu konuda İbn Miskeveyh'ten daha sistematik bir derecelendirme yaptığını gösterir.

Her iki düşünürde de yetkinleşme süreci yalnızca nazarî bilgi birikimiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda ahlâkî bir olgunlaşmayla gerçekleşen varoluşsal bir yetkinlik süreci olarak ele alınır. İbn Miskeveyh'in yaklaşımında bu süreç, temelde nefsin güçlerinin itidale erişmesiyle şekillenen bir ahlâk merkezli yetkinleşme modeli üzerine inşa edilmiştir. O, nefsin üç temel gücü olan akıl, öfke ve arzu kuvvetlerinin itidal üzere olmasını esas alır. Bu güçlerin dengelenmesiyle ortaya çıkan temel faziletler, sırasıyla: hikmet, şecaat ve iffettir; bu üç faziletin kemal halinde birleşimi ise adalet erdemini doğurur. Bu dört temel erdem, onun ahlâk sisteminin temelini oluşturur. Miskeveyh'e göre fazilet, genellikle itidal, yani ifrat ve tefritten uzak orta yol olarak tanımlar. Ona göre insanın gerçek yetkinliği, bilme ve yapma gücü şeklinde nitelediği mükemmellikleri elde etmesi ile gerçekleşmektedir.²⁴⁹

İbn Bâcce'nin nefis anlayışı da benzer şekilde nefsin cismani olmayıp, bedene ilişen bir cevher olduğu fikrine dayanır. Ona göre yalnızca canlı varlık olan bitkiler, hayvanlar ve insanlar nefse sahiptir; bu nefis, onların hareketlerinin ilkesidir. İbn Bâcce, nefsin kuvvetlerini dört temel başlıkta tasnif eder: beslenme, duyu, tahayyül ve natik kuvvet. İnsanın yetkinleşmesi yalnızca natik nefsin, yani aklî yetinin gelişimiyle mümkündür. Onun özgün yönlerinden biri, ahlâkî erdemleri iki düzeye ayırmasıdır: birincisi hayvani nefse ait olup toplumsal düzen ve beden disiplinine yöneliktir (hizmetçi erdemler); ikincisi ise aklî nefse ait olup insanın özüne, yani natik nefse yöneliktir.²⁵⁰ Bu ayırım, erdemlerin sadece bireysel veya toplumsal işlevle değil, aynı zamanda ontolojik bir düzlemle ilişkilendirildiğini gösterir.

Her iki filozof da faziletleri, ifrat ve tefrit arasında bulunan itidal hali olarak tarif eder. Ancak İbn Bâcce, bu dengeyi hareket teorisi üzerinden açıklar. İtidal hareketin kendinden olmasıdır. İfrat tefride yönelme hareketi ise bir sapmadır. Mutluluk anlayışında ise iki düşünür ortak bir noktada buluşur: her ikisine göre de mutluluk, insanın ulaşabileceği son yetkinliktir. İbn Miskeveyh, bu mutluluğun aklın ayırt etme ve düşünme yetisinin gelişmesiyle ve ahlâkî faziletlerin kazanılmasıyla elde edileceğini savunurken; İbn Bâcce, pratik erdemlerin nihâî mutluluğa ulaştırmada yeterli olmadığını, ancak natik nefsin saf aklî varlık haline dönüşmesiyle gerçek saadetin mümkün olduğunu ifade eder.²⁵¹

²⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 58.

²⁵⁰ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", ts., 127.

²⁵¹ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", ts., 27.

İslam felsefesi geleneğinde insanın yetkinleşmesi, yalnızca bireysel ve teorik bir olgunlukla değil, aynı zamanda toplumsal bir bağlamda gerçekleşen ahlâkî tekâmülle ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce, insanın yetkinleşmesi anlayışı bakımından aynı Meşşâî zeminde bulunsalar da, toplumsal yapı ve bireyin konumu konusunda farklı yönelimler sergilerler.

İbn Miskeveyh'in düşüncesi, Fârâbî'nin "insan doğası gereği medenîdir" önermesi üzerine inşa edilmiştir. İnsan nefsinin taşıdığı yetkinleşme potansiyeli, ancak toplumsal etkileşim, erdem alışverişi ve şehir hayatı içinde gerçekleşebilir. Ona göre birey, başkalarıyla ilişki kurarak ve hükümdarın adaletle düzenlediği bir ortamda ahlaki faziletleri alışkanlık hâline getirerek mutluluğa ulaşabilir. Erdemlerin bireysel yaşantıda değil, toplumsal bağlamda tezahür ettiği fikri, İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesinin merkezindedir. İffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi faziletlerin bireyde yerleşmesi, ancak toplumla kurulan sağlıklı ilişkiler yoluyla mümkündür.²⁵² Hükümdarın görevi de bu yetkinleşmeyi kolaylaştırmak, toplumu bu doğrultuda yönlendirmektir.

Öte yandan İbn Bâcce, erdemli toplum idealini gerçekleşmesi mümkün olmayan bir ütopya olarak değerlendirme eğilimindedir. Onun toplumsal yetkinlik anlayışı, toplumun bireyi dönüştürdüğü değil, bireyin kendi başına yetkinleşebileceği fikrine dayanır. *Tedbîrî'l-Mütevahhid* adlı eserinde geliştirdiği "mütevahhid" kavramı, ahlaki yozlaşmanın hâkim olduğu toplumda bireyin aklî yetkinliğini koruyarak yaşaması gerektiğini savunur. İbn Bâcce için birey, toplumu dönüştüren bir özne değil, toplumdan olumsuz anlamda etkilenmemeye çalışan, bireysel yetkinliğini koruyan bir öznedir. Mütevahhid, erdemsiz toplumun içinde faal akılla ittisal hedefine yönelirken, yalnızlığı nihâî amaç değil, araç olarak kullanır.

Bu noktada iki düşünürün de topluma yüklediği anlam ayrıışmaktadır. İbn Miskeveyh'te toplum, yetkinliğin gerçekleştiği asli ortamdır. İbn Bâcce'de ise toplum, çoğu zaman bireyin içsel gelişimini tehdit eden bir alan olarak konumlanır. İbn Miskeveyh için toplumsal yapı olmazsa bireyde fazilet yerleşemezken, İbn Bâcce'ye göre birey toplumdan yalıtılmış biçimde de aklî yetkinliğe ulaşabilir. Bunun sebebinin erdemli topluma yüklenen anlam olduğu söylenebilir. Zira İbn Miskeveyh için erdemli toplum insanın yetkinleşmesi için olmazsa olmaz bir unsurdur. İbn Bâcce ise erdemli toplumu ideal olarak görmekle birlikte hedef olarak tasavvur etmez

Ancak bu fark, onların tamamen zıt kutuplarda olduğunu göstermez. Her iki düşünür de nihâî mutluluğu, aklın faal akılla ittisal kurduğu bir metafizik mertebeye tanımlar. Bu bakımdan,

²⁵² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 46.

erdemli toplumun ya da mütevahhidin amacı dünyevi bir siyasal ideal değil, ontolojik ve epistemolojik bir yetkinlikdir. Yine de İbn Miskeveyh, bu amaca ancak sosyal bağlam içinde ulaşılabilirliğini savunurken, İbn Bâcce bu bağlamı asgariye indirgeyerek bireysel yetkinleşmeyi ve erdemsiz toplumdan korunmayı merkeze alır.

Burada her iki filozofunda içinde yaşadıkları toplumsal gerçekliğin fikirlerini nasıl etkilediği düşünüldüğünde onun görüşleri yeniden anlam kazanabilir. Her iki filozofta da iyi eğitim alma imkanına sahip olmuş ve devlet kademelerinde önemli görevler yapmışlardır. İbn Miskeveyh'in toplumsal yetkinleşme düşüncesi, içinde bulunduğu entelektüel ortamda, yaşanan mezhep çatışmalarının gölgesinde gelişmiştir. Bu durumun onun toplumun ihyasına yönelik anlayış geliştirmesine etki ettiği söylenebilir.

İbn Bâcce ise güçlü devlet yapısının bozulmaya başladığı, lüks ve gösterişin arttığı, iktidar mücadelelerinin yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. Burada toplumsal sorunlardan ziyade bireylerin ahlaki bozulmasının sonucunda yaşanan çürümenin İbn Miskeveyh'in yaşadığı ortamdaki farklı olduğu söylenebilir. İbn Bâcce'nin mütevahhid düşüncesini, onun çağdaşı sayılabilecek kadar yakın zamanda yaşamış olan İbn Tufeyl'in düşüncelerinde de görürüz. Özellikle *Hayy b. Yakzân* eserindeki Absal karakteri İbn Bâcce'nin mütevahhid kişiliğini hatırlatmaktadır. Bu da dönemin, o çağda yaşamış filozofların düşüncelerine, göz ardı edilemeyecek derecede bir tesiri olduğunu göstermektedir. İbn Miskeveyh'in yaklaşımı, Aristoteles ve Fârâbî çizgisinde toplum içinde yetkinleşen insan fikrine bağlı kalırken, İbn Bâcce, bireysel aklın bağımsız tekâmülünü önceleyen ve eleştirel bir yapı sunar. İbn Bâcce'nin bu yönelimi, felsefî açıdan hem toplumun idealize edilmesine karşı bir eleştiri, hem de ahlâkın bireysel korunabilirliği üzerine özgün bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak insanın yetkinleşmesinin İslam felsefesinin merkezi kavramlarından biri olduğu görülmektedir. Kîndî ile ele alınmaya başlayan, Fârâbî ile sistemli bir çerçeveye kavuşan bu anlayış, sonraki Meşşâî filozoflar tarafından da benimsenmiş; insanın nihâî gayesinin en yüce mutluluğa ulaşmak olduğu fikri ortak bir kanaat olarak benimsenmiştir. Bu bağlamda, yetkinleşme kavramı yalnızca mutluluğa götüren bir süreç olmanın ötesinde, varlık, bilgi ve ahlâk düzeyinde kurulan hiyerarşik düzenin de temelini teşkil etmektedir. Bu çalışmada İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce'nin düşünceleri esas alınarak, insanın yetkinleşmesi ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî boyutlarıyla ele alınmış; ayrıca her iki düşünürün toplumsal yapıya dair değerlendirmeleri de yetkinlik kavramının sosyal yönünü ortaya koymak bakımından önemli bir yer tutmuştur. Böylece insanın bireysel yetkinleşmesinden toplumsal düzen idealine uzanan çok katmanlı bir yetkinlik anlayışı ortaya konmuştur.

Bu süreç, Platon'un mağarasından çıkış metaforuyla örtüşen bir epistemolojik ve ahlâkî yükselişe benzemektedir. İslam filozofları ise bu mirası koruyarak, ona nefis terbiyesi, ahlâkî faziletler ve ilâhî hakikate yönelme gibi felsefî boyutlar eklemişlerdir. Böylece yetkinleşme, sadece entelektüel değil, ontolojik ve ahlâkî bir yetkinleşme haline gelmiştir.

Hem İbn Miskeveyh hem de İbn Bâcce mutluluğu yetkinleşmenin nihâî hedefi olarak görmekte, ancak bu mutluluğa ulaşma yollarını farklı zeminlerde şekillendirmektedirler. İbn Miskeveyh, toplumsal bir varlık olarak insanın diğer bireylerle olan ilişkilerinde erdemli davranışlar sergileyerek mutlu olabileceğini söyler. Onun erdemli toplum vurgusu, bireyin yetkinleşmeye ulaşmasında çevrenin ve eğitim sürecinin rolünü ön plana çıkarır. İbn Bâcce, bireyin kendi başına gerçekleştirdiği aklî yetkinleşmenin ve faal akılla kurduğu ilişkinin onu en yüce mutluluğa götüreceğini ileri sürer. Bâcce'nin felsefî yalnızlık modeli, bireyin kendi içine kapanarak dışsal etkilerden arınmasını önerir.

Her iki filozof hakkındaki bu çıkarımlardan sonra bireysel yetkinliğin toplumsal boyutuyla ilişkili olan bir sonuca ulaşılabilir. Şöyle ki; Kur'an'da insanın zayıf, aceleci ve muhtaç bir varlık olarak tasvir edilmesi (Nisâ 4:28; Fâtır 35:15), onun yetkinleşmeye muhtaç bir cevher taşıdığını göstermektedir. Bu ayetlerdeki beşer tasviri, insanın bireysel tekâmüle açık olmakla birlikte kolektif düzeyde ideal bir toplum formu oluşturmasının çok zor olduğunu ortaya koyar. Ayrıca insanlık tarihi boyunca ne antik Yunan'da, ne Abbâsî Bağdat'ında, ne modern ulus-devletlerde toplumun tamamının erdemli, faziletli bireylerden oluştuğu görülmemiştir. Tarihi toplumsal deneyimler, büyük çoğunluğun ortalama ahlâk düzeyinde kaldığını, bireysel mükemmelliğin ise hep sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İbn Bâcce'nin birey merkezli yetkinlik modeli, yalnızca klasik Meşşâî geleneğe değil, aynı zamanda dünya tarihindeki siyasal ve toplumsal tecrübelerin gerçekliğiyle uyumlu görünmektedir.

Bu bağlamda, Meşşâî geleneğin ve özelde İbn Miskeveyh'in idealize ettiği erdemli toplumun yalnızca felsefî ve teorik bir model olarak kalması şaşırtıcı değildir. İbn Bâcce'nin Tedbîrî'l-Mütevahhid'de ortaya koyduğu bireysel yetkinlik paradigması, bu gerçeklikle yüzleşen bir felsefî duruş olarak değerlendirilebilir. Ona göre, ahlâken yozlaşmış toplumlarda bireyin yetkinliğini sürdürebilmesi, ancak toplumla asgari ilişki kurarak, kendi aklî gelişimini koruyacak bir mütevahhid hayat biçimiyle mümkündür. İbn Bâcce'nin erdemli şehir tasarımı, salt bir ideal olarak ele alınmakta; esas itibarıyla, bu ideal model üzerinden erdemsiz şehrin mevcut durumunu teşhis edebilmenin imkânı araştırılmaktadır. Filozof, mütevahhidin tedbirini tanımlarken, teorik bir çerçeve olarak erdemli toplumdan bahsetmektedir fakat o esas vurgusunu, yetkinliğin mümkün olduğu ölçüde, erdemsiz toplumdan yalıtılmış ama kopmamış

bir şekilde gerçekleştirilmesine yapar. Bu noktada, erdemsiz toplumu, beşerî zaaf ve çatışmaların hüküm sürdüğü yer olarak göstermektedir. Bu tarife Hz. Peygamber'in (sav) vahiy öncesi Hira dağında bir mağarada uzun süreler geçirdiği inziva sürecini hatırlatmaktadır. Öyle ki, içinde bulunduğu toplumun ahlâki yozlaşmışlığı O'nu (sav) uzaklaşmaya sevketmişti. Gelen vahiyle birlikte inanlarının oluşturduğu, İslam tarihçilerinin asr'ı saadet diye tanımladıkları o dönemde yaşamış olan topluluk âdetâ İslam filozoflarının erdemli toplum/devlet tasavvurunu temsil etmektedir. Asr'ı saadet örneği İbn Miskeveyh'in de İbn Bâcce'nin de desteklediği, erdemli bireylerin varlığının erdemli toplumun oluşmasına vesile olabileceği düşüncesiyle örtüşmektedir.

Hz. Peygamber (sav) örneğinde olduğu gibi, İbn Bâcce'nin amacı, bireyi toplumsal hayattan tamamen soyutlamak değil, aksine içinde bulunduğu toplumun bozucu etkilerine rağmen bireyin aklî ve ahlâkî bütünlüğünü muhafaza etmesini mümkün kılacak bir felsefî tedbir sunmaktır. Onun yaklaşımı, bireyin erdemsiz toplumdan pasif bir çekilişe değil, aktif bir içsel direnişe dayalı olarak yetkinliğini sürdürmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.

Buradan ahlaki erdemlerin değersiz ve toplumsal yaşantının ise önemsiz olduğu görüşü anlaşılmamalıdır. Toplumsal yaşamın kaçınılmaz olduğu kabulüyle birlikte bu yaşantı için erdemlerin büyük önemi olduğu da aşîkardır. İbn Bâcce'nin teorisinden hareketle bahsi geçen mütevahhidin hedefi, ideal erdemli toplum değildir. En başından bu yana zikredilen aklî yetkinleşme ile ulaşılan en yüce mutluluk olduğu hatırlanmalıdır.

İbn Bâcce'nin bu düşüncesi bugün yaşadığımız çağdaki toplumsal problemler karşısında bir çözüm önerisi sunabilir mi sorusu bu çalışmayı daha anlamlı kılacaktır. Gelişen teknoloji, farklı boyutlara ulaşan iletişim, etkileşim yöntemleri ve ekonomi merkezli dünya tasavvuru, insan nezdinde birçok değer kaybomasına sebep olduğu bir vakıdır. Evrensel ahlaki normların, insan haklarının, savaş ve ticaret hukukunun anlam yitimine uğradığı 21. yüzyıla İbn Bâcce'nin mütevahhid insanı model olabilir mi? Diğer yönüyle İbn Miskeveyh'in erdemli toplumu bugün inşa edilebilir mi?

Bu bağlamda, İbn Bâcce'nin birey merkezli felsefesi ile İbn Miskeveyh'in toplum merkezli yaklaşımı arasında kurulan bağlantı, klasik İslam felsefesinde yetkinleşme düşüncesinin farklı imkânlarını ortaya koymaktadır. Çalışma, insanın ahlâkî ve aklî yetkinleşmesini sadece ideal toplum düzenine bağlı kalmadan, bireysel anlamda da inşa edilebileceğini göstermesi bakımından, çağdaş düşünceye önemli bir katkı sunmaktadır. Böylece, hem bireysel varoluşun

hem de toplumsal oluşunun anlamı üzerine yeniden düşünmeyi mümkün kılan felsef bir zemin inşa edilmiştir.



KAYNAKLAR

Acat, Mehmet Emin - Derin, Necmi. “İbn Sînâ Düşüncesinde Benzeme Fiilinin Portresi: Teşebbüh”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXXIII/1 (2022), 102-115.

Aksu, İbrahim. “İbn Miskeveyh’in Erdem Anlayışında Aklın Rolü”. *Akıl Kitabı - I Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl*, 233-254.

Aksu, İbrahim. “İnsânî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslâm Felsefesinde Tanrı’ya Benzeme (Teşebbüh Billâh)”. *Gümüşhane Üniversitesi Yayınları*, 1088-1097.

Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Âmirî. *es-Sa’ade ve l-Is’ad fi’s-Sireti l-İnsaniyye*. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1957.

Âmirî. *Kitabu l-Emed ale l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY, 1997.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayınları, 2014.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. Pinhan Yayıncılık, 2018.

Atar, Şerifenur. *İbn Bâcce’de Kâmil İnsan*. Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslam Felsefesi: Tarih Ve Problemler*. İstanbul : İSAM Yayınları, 2013.

Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/348-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce’nin ‘fi l-Müteharrik’ İsimli Risalesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2002), 17-28.

Aydınlı, Yaşar. *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Ayverdi, İlhan. *Türkçe Sözlük Kubbealtı Lugatı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007.

Bayrakdar, Mehmet. “İbn Miskeveyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/201-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bayraktar, Mehmet. *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

Bilgin, Hadis. *İbn Bâcce’nin Risale fi İttisâli l-Akli bi l-İnsan Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*. Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara : Ekin Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri: Nefs, Akıl Ve Rûh*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. baskı., 2012.
- Eflâtun. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- el-Cürcani. *Ta’rifat Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2004.
- Fârâbi. *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzile*. Kahire: Matbaatü’n-Nil, ts.
- Fârâbi. *el-Medinetü’l- Fazıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2001.
- Fârâbi. *es-Siyasetü’l-Medeniyye*. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986.
- Fârâbi. *Mutluluğun Kazanılması*. thk. çev.: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbi. “Risâle Fîmâ Yenbağî en Yûkaddem Kable Ta’allümü’l-Felsefe”. *el-Mecmu’*. Kahire, 1325.
- Fârâbi. *Tenbihat Ala Sebili’s-Sa’ade (Mutluluk Yoluna Yönelme)*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.
- Gazzâlî. *En Güzel İsimler (el-Maksadu’l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi’l-Hüsnâ)*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Gazzâlî. *İhya’u Ulumi’d-Din*. çev. Mustafa Çağrı. 3 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Gazzâlî. *Mizânü’l Amel (Amellerde İlahi Terazî)*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971.
- İbn Bâcce. “el-Vukûf ‘ale’l-Aklı’l-Fa’âl”. *Resailu İbn Bace el-İlahiyye*, ts.
- İbn Bâcce. *Kitabü’n-Nefs*. çev. Burhan Koroğlu. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 1. Baskı., 2019.
- İbn Bâcce. “Risâletü’l-Vedâ”. *İslam Filozoflarından Felsefî Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Bâcce. “Risâletü’l-Vedâ”. *Resailu İbn Bace el-İlahiyye*. Beyrut: Dârü’n-Nehar, ts.
- İbn Bâcce. *Şerhu’s-Simâ’ (Aristoteles’in Fizik Şerhi)*. thk. Abdessamed Taibi Türkçesi: Cahid Şenel. İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.

- İbn Bâcce. *Tedbirü'l-Mütevahhid*. çev. İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Bâcce. *Tedbirü'l-Mütevahhid (Bireysel Yönetim Okumaları)*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-Asgar*. Beyrut, 1319.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-Aşgar (Tanrı-Nefs- Nübüvvet)*. çev. Mehmet Zahit Sezer - Emrah Alagaş. Endülüs Kitap, 2020.
- İbn Miskeveyh. *Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi ve Bilimlerin Konumları*. çev. Hümeysra Özturan. Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Miskeveyh. *Nefs ve Akıl Risalesi*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- İbn Miskeveyh. *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*. İstanbul : Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *el-İşarat ve't-Tenbihat (İşaretler ve Tenbihler)*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *en-Necat: Felsefenin Temel Konuları*. İstanbul : Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ömer Türker, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ. "Ruh Kasidesi". *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. *Uyunü'l-Hikme*. Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1980.
- İhvân-ı Safâ. *Risaleler*. ed. Abdullah Kahraman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Karagözoğlu, Hümeysra. "İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları". *Dîvân (Dergi)* XIV/27 (Şubat 2009), 93-118.
- Karakoyunluoğlu, Ali. *Gazâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Lisans, 2021.
- Kaya, Mahmut. "Âmirî, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/68-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Mahmut. "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM, 2013.
- Kaya, Mahmut. "Kindî, Ya'küb b. İshak (Hayatı ve Şahsiyeti)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kılıç, Cevdet. "İbn Miskeveyh'te 'el-Hikmetü's-Sâriye' Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2010), 11-25.

Kindî. “fî Kemmiyyeti Kutubi Aristutalis ve mâ Yuhtâcu ileyh fî Tahsîli’l-Felsefe (Aristotales’in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda)”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kindî. “fî’l-Hudûd ve’r-Rusûm (Tarifler Üzerine)”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kindî. “fî’n-Nefs Muhtasar Eciz (Nefis Üzerine)”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kindî. “Risâle fî Kemmiyyeti Kütübi Aristotâlis ve mâ Yühtâcü ileyhi fî Tahşîli’l-Felsefe”. çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul : Klasik Yayınları, 2003.

Kindî. “Risâle fî’l-Hîle li-Def’i’l-Ahżân”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kodal, Esra. *İbn Bâcce Felsefesinde Bireysel ve Toplumsal Saadetin Ön Koşulu Olarak Akli Gelişim*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. VII/519-544, 2015.

Kutluer, İlhan. “Determinizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kutluer, İlhan. “İttisâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/484-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kuzgun, Şaban. “Hanîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Mutluel, Osman. *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Nasr, Seyyid Hüseyin - Leaman, Oliver. *İslam Felsefesi Tarihi*. Açılım Kitap, 2007.

Olguner, Fahrettin. “Eflâtun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/469-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özdemir, İlyas. *İbn Bacce’nin Mütevahhid Kuramı*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Özdemir, İlyas. “İbn Bâcce ve Tedbiri’l-Mütevahhid”. *Tedbiri’l-Mütevahhid*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Özturan, Hümeýra. “Fâbâbî ve Ahlâk”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Peter Adamson. “Kindi ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.

Proclus. “Hucecu Broklus fî Kıdemi’l-Âlem”. *el-Eflatuniyyetü’l-Muhdese inde’l-Arab*. ed. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Vekaletü’l-Matbuat, 1977.

Proclus. “Kitâbu’l-Îzâh li-Aristûtâlis fî’l-hayri’l-mahz”. *el-Eflatuniyyetü’l-Muhdese inde’l-Arab*. ed. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Vekaletü’l-Matbuat, 1977.

Ragıb el-İsfahani. *Müfredat: Kur’an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

Saruhan, Müfit Selim. *Evrım ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*. Eskiyei Yayınları, 2018.

Sunar, Cavit. *İslam Felsefesi Dersleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967.

Şahiner, Muharrem. *İbn Sînâ’da Yetkinlik*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Şenel, Cahid. “İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. 221-250, 2018.

Şenel, Cahid. “Yeni Eflâtunculuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Tamtürk, Bayram. “Bir Bilgi Edinme Teorisi Olarak İttisal Kavramının Tahlili ‘İbn Bâcce’nin İttisal el-Akl bi’l-İnsan Risalesi Merkezli Bir İnceleme””. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXXI/3 (2020), 661-674.

Tehanevi. *Mevsuatu Keşşafu Istilahati’l-Fünun ve’l-Ulum*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Toktaş, Fatih. “Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”. *Dîvân (Dergi)* VII/12 (Ocak 2002), 247-273.

Toktaş, Fatih. “İbn Sînâ’nın ‘Risâle fî ‘İlmi’l-Ahlâk’ Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2016), 7-52.

Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Turan, Ramazan. “İbn Miskeveyh Metafizikinde Sudûr ve Yaratma Problematikği”. *Trabzon İlahiyat Dergisi Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 199-225.

Turan, Ramazan. “İbn Miskeveyh’in Nefs Anlayışı”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* V/1 (2019), 203-219.

Uyanık, Mevlüt. “İslam Felsefesinde Bireysel Ahlaki ve Sivil Bir Tutumun Toplumsal Barışa Katkısı”. *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*, 81-103.

Uysal, Enver. *İhvan-I Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998.

Yıldırım, Emine Taşçı. “İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/2 (2020), 665-685.

Yıldırım (Taşçı), Emine. *Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini Bursa’da tamamladı. 2002-2004 yılları arasında Bursa’da hafızlığını tamamladı. 2014 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2014 yılından beri Millî Eğitim Bakanlığı’nda İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği yapmaktadır. Evli ve iki çocuk annesidir.

TEZDEN TÜRETİLEN YAYIN VE ESERLER

Ören, Elif. “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli ve Klasik İslam Düşüncesinde Yetkinleşmenin Felsefî Boyutları” 16. Uluslararası Eğitim Yönetimi Forumu. 2025, Ankara,

