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

KLASİK İSLÂM FELSEFESİNDE İNSAN KAVRAMI

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa Vacid AĞAOĞLU

BURSA – 2023

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

KLASİK İSLÂM FELSEFESİNDE İNSAN KAVRAMI

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa Vacid AĞAOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA – 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 711721004 numaralı Mustafa Vacid AĞAOĞLU'nun hazırladığı "Klasik İslâm Felsefesinde İnsan Kavramı" başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, 08/08/2023 günü …… - …… saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın …… (başarılı / başarısız) olduğuna …… (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Enver UYSAL
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Hidayet PEKER
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK
Bursa Teknik Üniversitesi

Üye
Dr. Öğretim Üyesi Enes TAŞ
Afyon Kocatepe Üniversitesi

08/08/2023

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/07/2023

Tez Başlığı / Konusu: **KLASİK İSLÂM FELSEFESİNDE İNSAN KAVRAMI**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **…** sayfalık kısmına ilişkin, …/…/2023 tarihinde şahsım tarafından ***Turnitin*** adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **% 7**'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
14/07/2023

Adı Soyadı:	Mustafa Vacid AĞAOĞLU
Öğrenci No:	711721004
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	İslam Felsefesi
Statüsü:	Doktora

Danışman

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Tarih: 14/07/2023

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Klasik İslâm Felsefesinde İnsan Kavramı**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

14/07/2023

Adı Soyadı : **Mustafa Vacid AĞAOĞLU**

Öğrenci No : **711721004**

Anabilim Dalı : **Felsefe ve Din Bilimleri**

Programı : **İslam Felsefesi**

Statüsü : **Doktora**

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	Mustafa Vacid AĞAOĞLU
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	Doktora Tezi
Mezuniyet Tarihi	……/……/2023
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

KLASİK İSLÂM FELSEFESİNDE İNSAN KAVRAMI

İnsan konusu, ilim ve düşünce tarihinin önemi haiz bir meselesi olmuştur. Felsefe geleneği insan konusunu; psikolojiden metafiziğe, aksiyolojiden sosyo-politiğe kadar geniş bir zeminde ele alıp incelemektedir. Bu ana disiplinin bir parçası olan İslâm felsefesi geleneği de insan konusuna ziyadesiyle önem vermiş, hatta bu konu İslâm felsefesinde merkezî bir yer işgal etmiştir. İnsanın varlık yapısının ve doğasının mahiyeti; onu diğer varlıklardan ayıran ve kendisine has kılan mümeyyiz vasfı; akıl varlığı olarak insanın ereğinin veya ulaşmak istediği en son gayenin ne olduğu gibi sorular İslâm filozoflarının zihnini meşgul etmiş ve nihayetinde onlar bize kadar ulaşan eserlerinde İslâm felsefesine özgü bir tarzda söz konusu sorulara cevap ve açıklamalar getirmişlerdir.

Bu çalışma, başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere klasik dönem İslâm filozoflarının insan kavramına dair görüş ve tasavvurlarının tasvirini hedeflemektedir.

Klasik İslâm Felsefesinde İnsan Kavramı adlı çalışma, İslâm filozoflarının insana ilişkin görüşlerini genel olarak doğa, akıl ve toplum bakımlarından ele alıp irdelemektedir.

Üç bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünde "Doğa Düzeni ve Bu Düzende İnsanın Yeri", ikinci bölümünde "Akıl Sahibi Varlık Olarak İnsan" ve üçüncü bölümünde "Etik ve Sosyo-Politik Yönüyle İnsan" konuları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Fârâbî, İbn Sînâ, Nefis, Akıl, Siyaset Felsefesi, Erdem, Nevâbit, Mutluluk

ABSTRACT

Name and Surname	Mustafa Vacid AĞAOĞLU
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Philosophy and Religion Sciences
Subfield	Islamic Philosophy
Degree Awarded	PhD
Date of Degree Awarded	……/……/2023
Supervisor	Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

THE CONCEPT OF HUMAN IN CLASSICAL ISLAMIC PHILOSOPHY

The subject of the human being is an important matter in the history of science and thought. The philosophical tradition treats and analyses the human subject on a wide range of bases, from psychology to metaphysics, from axiology to socio-politics. The tradition of Islamic philosophy, which is a part of this main discipline, has also attached great importance to the subject of the human being, and this subject has even occupied a central place in Islamic philosophy. Questions such as the nature of being and the nature of man, his distinctive characteristic that distinguishes him from other beings and makes him unique, and what is man's purpose or ultimate goal that he wants to achieve as a being of reason have occupied the minds of Islamic philosophers, and ultimately, in their works that have reach us, they have provided answers and explanations to these questions in a style that is peculiar to Islamic philosophy.

This study aims to describe the views and conceptions of the Islamic philosophers of the classical period, particularly al-Fārābī and İbn Sînâ (Avicenna), on the concept of the human being.

The study entitled The Concept of Man in Classical Islamic Philosophy examines the views of Islamic philosophers on man in terms of nature, reason and society in general.

In the first part of the research, which consists of three parts, the subjects of "The Order of Nature and the Place of Man in this Order", "Man as a Being with Reason" in the second part and "Man in His Ethical and Socio-Political Aspects" in the third part are analysed.

Keywords: Human, al-Fārābī, Avicenna, Soul, İntellect, The Philosophy of Politics, Virtue, Nawābit, Happiness

ÖNSÖZ

İnsan konusu, ilim ve düşünce tarihinin önemli meselelerinden biri olmuş ve her daim merkezde yer almıştır. Tarih boyunca pek çok bilim insan konusuyla ilgilenmiş ve onu araştırma konusu yapmıştır. İnsan problemi, doğal olarak en derin bir biçimde felsefî incelemenin konusu olmuş, Sokrates'ten Fârâbî'ye pek çok filozofu meşgul etmiştir. Felsefe insanı dünü, bugünü ve yarını ya da başka bir ifadeyle onun nereden geldiği, nerede olduğu ve nereye gideceği bağlamında geniş eksenler çerçevesinde sorgulamış ve araştırmıştır. Sofistlerle başlayan insana dair incelemeler, Sokrates ile devam etmiş; Platon ve Aristoteles'in elleriyle de sistematik şeklini almıştır.

İslâm ilim ve düşünce tarihinde de insan konusu her zaman ve zeminde önemli bir mesele olarak tartışılmış ve bu uğurda oldukça kapsamlı ve derin ilmî mesailer harcanmıştır. Evvel emirde kelâm ilmi insanı, ruhun mahiyeti, irade özgürlüğü ve mebde-meâd ekseninde el almıştır. Daha sonra tercüme faaliyetleri ile kadîm ilimlerin İslâm coğrafyasına intikal etmesi ve burada felsefî düşüncenin oluşması neticesinde insan konusu çok daha boyutlu bir çerçevede irdelenmiş ve tartışılmıştır. Fârâbî, ahlak ve politika konularını içeren "ilm-i medenî"yi "insan felsefesi" olarak da adlandırmıştır. Bu bağlamda filozofumuz ve onun yolundan giden diğer İslâm filozofları insanı, mutluluk kavramı çerçevesinde psikolojiden sosyo-politiğe, fizikten metafiziğe kadar uzanan geniş bir yelpazede ele alıp incelemiştir.

İnsan felsefesi alanına ilişkin yapılacak araştırmalara katkı sunmayı amaçlayan bu çalışmanın giriş kısmında felsefî perspektifin yanı sıra Kur'an, kelâm, fıkıh ve tasavvufun insana dair söylem ve anlayışları ortaya koyulmuştur. Birinci bölümde sudûr nazariyesi çerçevesinde Tanrı-evren-insan ilişkisi ve insanın doğal bir varlık olması hasebiyle nefis konusu ele alınmıştır. İkinci bölümde insanın akılsal varlık olmasından hareketle aklın mahiyeti ve anlamları, insana özgü nitelik olan akletme yetisi, ona yetkinliğini veren Faal Akıl, insanın en son gayesi olan mutluluğun teorik yönü ve bu hususla bağlantılı olan insanın eskatolojik yönü incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise doğası gereği politik varlık olan insanın etik ve sosyo-politik yönü, bu bağlamda medenî ilmin mahiyeti, ahlak-siyaset ilişkisi, mutluluğun pratik yönü, içtimaî varlık olarak insan ve onun tesis ettiği toplum çeşitleri ele alınıp incelenmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında önemli katkı ve destekleri olan hocalarıma burada teşekkür etmek istiyorum. Öncelikle lisans döneminden beri bilgi ve birikimlerinden her zaman müstefit olduğum, bu çalışmanın başlangıcından son okumalarına kadar tüm süreçlerinde bilgi, tecrübe ve yönlendirmelerinin yanı sıra her türlü desteği veren saygıdeğer Hocam Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya şükranlarımı sunarım. Yine lisans yıllarından beri bilgilerinden istifade ettiğim, üzerimizde büyük emekleri olan ve bu çalışmanın her aşamasında bölümleri

okuyarak kıymetli mülahazalarıyla desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Hidayet PEKER Hocama teşekkür ediyorum. Gerek ders döneminde gerekse zaman zaman tez sürecinde tecrübelerinden faydalandığım Prof. Dr. Enver UYSAL ve Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL hocalarıma, ayrıca vaktinden ayırarak çalışmanın bölümlerini okuyarak kıymetli mülahazalarıyla çalışmaya destek olan Dr. Seda ENSARİOĞLU hocama teşekkür ediyorum. Son olarak başta kıymetli annem olmak üzere sağladıkları her türlü maddî ve manevî destekten ötürü aileme de müteşekkirim. Bu çalışmanın alana katkı sağlamasını ve hayırlara vesile olmasını temenni ederim.

Mustafa Vacid AĞAOĞLU
Yıldırım/Bursa
5 Temmuz 2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **x**
GİRİŞ **1**
1. ÇALIŞMANIN KONUSU, SINIRLARI, KAYNAKLARI, AMACI VE METODU 2
2. PROBLEMİN TARİHSEL ARKA PLANI: İNSAN TASAVVURU ÜZERİNE GENEL BİR BAKIŞ 4
2.1. Kur'an Perspektifinden İnsan Anlayışı 4
2.2. Kelâm ve Fıkıh Perspektiflerinden İnsan Anlayışı 10
2.3. Felsefe Perspektifinden İnsan Anlayışı 20
2.4. Tasavvuf Perspektifinden İnsan Anlayışı 25

BİRİNCİ BÖLÜM
DOĞA DÜZENİ VE BU DÜZENDE İNSANIN YERİ

1. TANRI-EVREN-İNSAN İLİŞKİSİ 31
1.1. Bütün Mevcutların İlk Nedeni Olarak Tanrı ve Varlıkların Hiyerarşik Düzeni 31
1.2. Yaratma veya Sudûr Teorisi 36
1.3. Ay Üstü Âlem 38
1.4. Ay Altı Âlem 40
1.5. Doğa ve Doğa Üzerine Görüşler 42
1.6. İnsanın Evrendeki Yeri 46
2. CANLI BİR VARLIK OLARAK İNSAN 49
2.1. İnsanın Düalistik Yapısı: Nefis ve Beden 49
2.2. Canlı Varlığın İlkesi Olarak Nefis 54
2.2.1. Nefsin Tanımı ve Mahiyeti 57
2.2.2. Nefsin Türleri ve Yetileri/Güçleri 61
2.2.2.1. Bitkisel Nefis 63
2.2.2.1.1. Beslenme Yetisi (el-Kuvvetü'l-Gâziye) 63
2.2.2.1.2. Büyüme Yetisi (el-Kuvvetü'n-Nâmiye) 64

2.2.2.1.3. Üreme Yetisi (el-Kuvvetü'l-Müvellide) 65
2.2.2.2. Hayvansal Nefis 66
2.2.2.2.1. Algı/İdrak Yetileri (el-Kuvâ'l-Mudrike) 67
2.2.2.2.2. Hareket Yetisi (el-Kuvvetü'l-Muharrike) 74
2.2.2.3. İnsanî Nefis 75
2.3. Nefsin Birliği, Ölümsüzlüğü ve Reenkarnasyon Sorunu 80

İKİNCİ BÖLÜM
AKIL SAHİBİ VARLIK OLARAK İNSAN

1. AKIL VE İNSANIN AKLÎ YÖNÜ 83
1.1. Aklın Mahiyeti ve Önemi 83
1.2. Aklın Anlamları 85
1.2.1. Halk (Cumhûr) Perspektifinden Aklın Anlamı 86
1.2.2. Kelâmcıların Akla Verdikleri Anlam 88
1.2.3. Kitâbu'l-Burhân (II. Analitikler)'da Zikredilen Aklın Anlamı: Doğuştan Gelen Akıl 89
1.2.4. Kitâbu'l-Ahlâk (Nikomakhos'a Etik)'ın Altıncı Makalesindeki Anlamı Çerçevesinde Akıl: Deneyim ile Oluşan Akıl 89
1.2.5. Kitâbu'n-Nefs (De Anima)'te Zikredilen Aklın Anlamı 90
1.2.6. Metafizika'nın Lamda Kitabında Zikredilen Aklın Anlamı 91
1.3. İnsana Özgü Nitelik: Akletme/Düşünme Yetisi 92
1.4. Teorik Aklın Aşamaları 96
1.4.1. Bilkuvve/Güç Halindeki veya Heyûlânî Akıl 97
1.4.2. Bilmeleke/Meleke Halindeki Akıl 98
1.4.3. Bilfiil/Fiil Halindeki Akıl 99
1.4.4. Müstefâd/Kazanılmış Akıl 101
1.5. Faal Akıl 104
2. İNSANIN NİHÂÎ GAYESİ: MUTLULUK 109

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ETİK VE SOSYO-POLİTİK YÖNÜYLE İNSAN

1. MEDENÎ/POLİTİK BİR VARLIK OLARAK İNSAN 125
1.1. Medenî İlmin/Politikanın Tanımı 126
1.2. Siyaset-Ahlak İlişkisi 131
1.3. Üzüntüden Kurtulma ve Mutluluğa Götüren Yol: Erdem (Fazîlet) 135
1.4. Erdem Çeşitleri veya Erdem Tasnifi 145
1.4.1. Teorik Erdemler 145

1.4.2. Fikrî Erdemler....146
1.4.3. Ahlakî Erdemler....147
1.4.4. Pratik Sanatlar (Erdemler)....147
1.5. Mutluluğu Engelleyen Yol: Erdemsizlik (Rezâil)....148
2. SOSYAL VARLIK OLARAK İNSAN VE TOPLUM ÇEŞİTLERİ....152
2.1. Bireyden Topluma Geçiş: İnsanın Topluma Duyduğu Gereksinim....153
2.2. Toplum Çeşitleri....157
2.2.1. Erdemli Şehir/Toplum....159
2.2.2. Erdemsiz Şehirler....178
2.2.2.1. Bilgisiz (Câhil) Şehirler....179
2.2.2.2. Fâsık Şehir....183
2.2.2.3. Değiştirilmiş Şehir (el-medînetü'l-mübeddele)....184
2.2.2.4. Sapkın Şehir (el-medînetü'd-dâlle)....184
2.3. Nevâbit Kavramı: İki Farklı Anlam....185
2.3.1. Erdemli Şehirde Ayrık Otları....187
2.3.2. Erdemsiz Şehirde Yalnız İnsan (Mütevahhid)....192
SONUÇ....198
KAYNAKÇA....203
ÖZGEÇMİŞ....219

GİRİŞ

İnsan, tarih boyunca birçok bilim dalının konusu olmuştur. Ancak diğerlerinden farklı olarak felsefe insanı, metafizik, epistemolojik, psikolojik, etik, sosyo-politik ve eskatolojik gibi mümkün olan bütün boyutlarıyla ele alır ve inceler. Dolayısıyla insanı bütüncül olarak araştıran yegâne bilim felsefedir demek yanlış olmayacaktır.

Felsefe tarihi perspektifinden bakıldığında, İlk Çağ'ın başında insan üzerine araştırmaların ehemmiyet kazanmadığını kolaylıkla görürüz. Zira Sokrates (ö. MÖ. 399) öncesi Yunan filozofları diye bilinen dönemde doğa incelemeleri, arkhenin ne olduğu ve benzer konularla pek meşgul olunmuştu. İlk olarak Sofistlerle başlayan insanı incelemek, Sokrates, Platon (ö. MÖ. 347), Aristoteles (ö. MÖ. 322), Helenistik dönem ve Yeni Platoncularla devam etmiştir. Platon ve öğrencisi Aristoteles'te sistematik olarak incelenen insan konusu, yaklaşık on iki asır sonra İslâm düşüncesi için de hareket noktası olmuştur. Kelâm, felsefe ve tasavvuf ekolleri insanı, ontoloji, epistemoloji, etik, sosyo-politik ve eskatoloji gibi çeşitli perspektiflerden inceleme konusu yapmıştır. Bahsi geçen İslâm düşünce okulları, insanı araştırırken bir yandan Kur'an ve hadislere müracaat ederek dinin naklî/nassî boyutunu korumuş, diğer yandan ise tevârüs ettiği kadîm Yunan felsefî düşüncelerini nazarı dikkate almış ve neticede İslâm düşüncesine has yeni bir tasavvur ortaya koymuştur. Mezopotamya bölgesinde tesis edilen yeni medeniyet, bir süre sonra bir yandan Mâverâünnehir bölgesinde, öte yandan Endülüs ve Kuzey Afrika'da yayılmaya ve yeni irfanlar ortaya koymaya başladı. Müteakip dönemlerde de Türk yurdu Anadolu topraklarında varlığını devam ettiren ve günümüze kadar gelen bu miras, sadece İslâm dünyasını değil, aynı zamanda Avrupa'yı da beslemiş ve ona büyük katkılar sağlamıştır.

Bütün bu mirasın sahibi, daha doğrusu yegâne yaratıcısı hiç kuşkusuz insandır. Zira insan olmasaydı ne medeniyet ne tarih ne de bilim olacaktı. Dün olduğu gibi bugün de insanı incelemek ve araştırmak yine insanın kendisine

düşmektedir. İnsan bir boyutuyla Tanrı'yla bir diğer boyutuyla da evrenle ilişkilidir, dolayısıyla mikrokozmos olarak insanın, Tanrı'yı ve evreni anlaması için kendi özünü ve zatını incelemesi ve bilmesi elzemdir.

İnsan problemini, İslâm düşünce tarihi açısından ele almak söz konusu olduğunda, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bir taraftan salt olarak nasları diğer taraftan ise kelâmî, felsefî ve tasavvufî insan tasavvurlarına bakmak gerekli olacaktır. Çalışmanın bu kısmında tezimizin konusu, metodu ve muhtevasına ilişkin açıklamalara yer verilecek, ardından incelediğimiz meselenin tarihsel arka planı ele alınacaktır. Burada Kur'anî, kelâmî/fıkhî, felsefî ve tasavvufî perspektiften insana dair düşünce ve tasavvurlar serdedilecektir.

1. ÇALIŞMANIN KONUSU, SINIRLARI, KAYNAKLARI, AMACI VE METODU

Çalışmamızın konusu insanı kapsamaktadır. İnsan olarak ifade edilen varlığın felsefe açısından ne olduğu, nereden geldiği ve nereye gideceği gibi hususları incelenecektir. Tabiî söz konusu problemin İslâm düşüncesi çerçevesinde tarihsel arka planı da ayrıca bu kısımda ele alınacaktır.

Araştırmamız, klasik dönem İslâm felsefesi olduğu için aslında ilk İslâm filozofu Kindî'den (ö. M. 866) İbn Bâcce'ye (ö. M. 1139) kadar veya başka bir ifadeyle M. 9.-11. yüzyıllarda yaşayan düşünürleri kapsamaktadır. Ancak ağırlıklı olarak ve konunun esas unsurunu oluşturan Fârâbî (ö. M. 950) ve İbn Sînâ (ö. M. 1037) olacaktır. Dolayısıyla yeri geldiğinde diğer filozofların görüşlerine yer verilse de, tezimizin temel taşını iki isim oluşturmaktadır. Biri Muallim-i Sânî, diğeri ise eş-Şeyhu'r-Reîs'tir.

Araştırmanın kaynakları da bu minvalde, yani çalışmanın sınırları çerçevesinde esas alınmıştır. Bu bağlamda kullanılan başlıca iki tür kaynaktan söz edilebilir. Bunlardan biri, çalışmanın klasik dönem olması hasebiyle başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere erken dönem filozofların eserlerinden müteşekkildir. İkinci tür kaynak listesi ise çağdaş ve günümüz eserlerinden oluşmaktadır ki, bunlar da Türkçe, Arapça ve farklı dilden (İngilizce ve Farsça gibi) söz konusu iki dilden birisine çevrilen eserlerdir.

Söz konusu araştırmada insanın nasıl bir varlık olduğu, diğer varlıklardan farkının ne olduğu veya onlarla hangi noktada birleştiği ve kesiştiği, insanı insan kılan ya da insana özgü olan şeyin ne olduğu vb. sorulara cevap ve açıklık getirilmek amaçlanmıştır. Tabiî bu inceleme ve açıklamalar İslâm filozofları nazarından yapılacaktır. Dolayısıyla İslâm felsefe geleneğinin insanı nasıl ele aldığı ve insan dendiğinde onlar için, bunun ne ifade ettiği ortaya serdedilecektir. Bu bağlamda İslâm felsefesinin insan tasavvuru, İslâm düşüncesinin diğer ayaklarını oluşturan kelâm ve tasavvuftan farklılığı ve özgünlüğü de meydana çıkacaktır. Nitekim diğer geleneklerin insana ilişkin perspektifleri bu kısımda ele alınmaktadır. Binaenaleyh araştırmamızda güdülen amaç, İslâm felsefesine özgü olarak insan kavramının ne olduğunu anlamak ve ortaya koymaktır.

Çalışma başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere klasik dönem İslâm filozoflarının insan tasavvurları ile sınırlıdır. Ele alınan filozofların görüşleri tasvirî bir metotla incelenmiştir. Öncelikle filozofların kendi eserlerinde sunduğu görüşlerin insanla ilgili felsefî yaklaşımlarda hangi soruna karşılık geldiği tespit edilmiştir. Daha sonra, bahsi geçen filozofların gözünden problemlerin çözümüne dair hangi tahlillerin yapıldığı incelenmiştir. İnsan tasavvuru ile ilgili meseleler ve çözümleri betimlenirken filozofların konu hakkındaki temel kavramları da tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın muhtevasına gelince onu bir giriş ve üç bölümden oluşturduk. Giriş kısmında konunun tarihsel arka planından bahsedildi. Burada Kur'an, kelâm, felsefe ve tasavvufun insana dair bakışları ele alındı. İnsan; doğa, aklî ve ahlakî olmak üzere üç niteliği haiz bir varlıktır. Bir doğa varlığı olması hasebiyle bitkisel ve hayvanî sıfatları taşımaktadır. Dolayısıyla bu aşamada diğer varlıklardan pek farklı değildir veya en azından kendine özgü niteliği elde etmemiştir. İnsan ancak aklî varlık olarak kendine has konumunu oluşturmaktadır. Zira insan akletme yetisi ile iyi ve kötüyü; güzel ve çirkini; yararlı ve zararlıyı birbirinden ayırt edebilmektedir. Bu yüzden de hayvan-i nâtık olarak insan, gayri nâtık hayvandan farklı ihtiyar sahibi varlıktır. Ay Altı âlemde akıl sahibi yegâne varlık olan insan, bu nitelik ve özelliğinden dolayı Fârâbî'nin deyimiyle "medenî"

varlıktır. Dolayısıyla ona birtakım etik ve politik sorumluluklar düşmektedir. Böylece söz konusu çalışmamızın muhtevasını zikredilen üçgen üzerinden ele aldık. İlk bölümde doğa düzeni ve bu düzende insanın yeri, yani başka bir ifadeyle doğa varlığı olarak insan; ikinci bölümde akıl sahibi varlık olarak insan ve en son, üçüncü bölümde ise etik ve sosyo-politik varlık olarak insan şeklinde ortaya koyduk.

2. PROBLEMİN TARİHSEL ARKA PLANI: İNSAN TASAVVURU ÜZERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Bu başlık altında sırasıyla Kur'anî, kelâmî, fıkhî, felsefî ve tasavvufî pencerelerden insana dair düşünce ve görüşleri genel bir bakışla inceleyeceğiz.

2.1. Kur'an Perspektifinden İnsan Anlayışı

İnsan kavramı Arapça kökenli olup, "*ins*" kelimesinden türetilmiştir. Kelime; unutmak, alışmak ve uyum sağlamak manasına gelir.[1]

Kur'an'da insan kelimesi ve eşanlamlısı toplamda 315 defa geçmektedir. Altmış beş yerde 'insan', on sekiz yerde 'ins', bir yerde 'insî', bir yerde 'enâsî' ve 230 yerde ise çoğul olarak 'nâs' diye zikredilmektedir. Ayrıca otuz beş yerde ise 'beşer' kelimesi geçmektedir.[2]

İnsanın varoluşu, varlık sebebi, nihâî gayesi ve anlamı din ve felsefenin temel araştırma sahalarından birini oluşturmuştur. Mebde ve meâda dair sorular insan zihnini her zaman meşgul etmiştir. Kur'an'da bu soruların cevabı gayet net ve açıktır, zira Tanrı bizatihi varlığın yegâne kaynağıdır. Varlık insana Tanrı'nın bir lütfudur. Tanrı ve insan arasında, yaratıcı-yaratılan ilişkisi vardır. Tanrı, bütün

[1] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır), 6/10-11; Er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü fî Garîbi'l-Kur'ân* (Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz), 1/35; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Sıhâh* (Halep: Dârur-Rızvân, 2005), 28-29.

[2] İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ağustos 2020); Âişe Abdurrahmân (Bintü'ş-Şâtî), *el-Kur'ân ve Kazâye'l-İnsân* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1999), 15-18.

evrenin ve istisnasız her şeyin yaratıcısıdır. İnsan da -en önemlisi olsa bile- bu yaratılmışların sadece bir tanesidir.[3]

Aslında Kur'an felsefî değil, dinî bir metindir, ancak din ve felsefenin ortak problemleri ve meselelerini de ihtiva etmektedir. Bu müşterek sorunların başında hiç şüphesiz Allah, âlem ve insan kavramları gelmektedir ve yine iyilik, kötülük, özgür irade ve ölümden sonraki evreyle ilgili konularda hem din hem de felsefe açıklamalar getirmektedir.[4]

İnsanın neden yaratıldığının veya başka bir deyişle insanın arkesinin ne olduğu meselesine Kur'an dört elementten ikisine işaret ederek cevap vermektedir. Bazı ayetlerde insanın sudan (Furkân, 25/54) yaratıldığı ifade edilirken, bazı ayetlerde açık ve ısrarlı bir şekilde onun topraktan (Rûm, 30/20) var edildiği belirtilmektedir.[5]

İnsanın yaratılış gayesinin, "Allah'a kulluk etmek" olduğu yine bizzat Kur'an tarafından çok açık bir şekilde ifade edilmektedir (Zâriyât, 51/56).[6] Başka bir deyişle Kur'an'a göre insanın temel amacı Allah'ın; hayat, ebedîlik, birlik, kudret, hikmet, güzellik, adalet, sevgi ve hayır/iyilik sıfatlarının içselleştirilmesidir.[7] Kemâl el-Haydarî'ye göre ibadet/kulluk yapmak için yaratılan insan, bu ibadetiyle de başka bir gayeyi elde edebileceğini yine Kur'an söylüyor. Tefsircilerden farklı olarak el-Haydarî, Hicr suresinin 99. ayetinde geçen "yakîn" kelimesini ölüm olarak değil, kesin bilgi olarak açıklıyor. Dolayısıyla buna göre ayetteki anlam, "sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et" şeklinde değil, "yakîn/kesin bilgiye ulaşmak için Rabbine ibadet et" şeklindedir. Binaenaleyh insanın yaratılış gayesi yaradanına ibadettir, ibadetin de gayesi yakine ulaşmak

---

3 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 185-186.

4 Mian M. Şerif, "Kur'ân'ın Felsefî Öğretileri", çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, haz. Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/191-192.

5 Kadir Canatan, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 65-66; Maurice Bucaille, *Aslü'l-İnsân Beyne'l-İlmi ve'l-Kutübi's-Semâvîyye*, çev. Fevzî Şabân (el-Mektebetü'l-İlmîyye, 1990), 185-188.

6 Abdulmecîd en-Neccâr, *Hilâfetü'l-İnsân Beyne'l-Vahiyi ve'l-'Akl* (Herndon/Virginia: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1420/2000), 53-54; Şerif, "Kur'ân'ın Felsefî Öğretileri", 1/198; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 73-74.

7 B. A. Dar, "Kur'ân'ın Ahlâkî Öğretileri", çev. Fatma Bostan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, haz. Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/215.

olduğuna göre insanın yaratılışının nihâî gayesi epistemolojik bir süreç olan yakîn/kesin bilgiye ulaşmaktır.[8]

Kur'an perspektifinden bakıldığında Allah-kul münasebetleri bağlamında esas farklılık, Allah'ın mutlak bilgisiyle her şeyi ihata eden, kâdir ve hayat sahibi, kulların ise fânî olmasıdır. Mutlak olan Allah, her şeyi belli bir ölçü içinde yaratmıştır ve bundan dolayıdır ki, yalnız Allah 'Ölçücü'dür (Kâdir), diğer bütün her şey 'ölçülen'dir (makdûr).[9]

Izutsu'ya (ö. 1993) göre ontolojik anlamda Kur'an'ın tasavvuru Tanrı merkezlidir. Mamafih insan kavramı da Kur'an'da hemen hemen Tanrı kavramı kadar önemi haiz bir pozisyondadır. Nitekim insanın doğası, eylemleri, psikolojisi, fonksiyonları ve kaderi Kur'anî tasavvurda Tanrı problemi seviyesinde merkezî bir konumu oluşturur ve bu yüzden de insan mefhumunu; Tanrı'nın zıt kutbuna yerleştirmek yanlış olmayacaktır.[10]

Kur'an retoriğinde insan; bir yönüyle tanrısal, diğer yönüyle de doğaldır. Ruh boyutuyla Tanrısal ruha aittir ve bedensel boyutuyla da maddî doğaya sahiptir. Böylece Kur'an, insanı sadece maddî boyuta indirgeyen materyalist düşünceden ayrılmaktadır.

Kur'an'da insanın maddî (bedensel) kısmı teferruatlı anlatılırken, ruhî kısmından çok öz ve muğlak bir şekilde bahsedilmektedir. Ruhun, Allah'ın emrinden olduğu, insanoğlunun çok az bilgiye sahip olduğu vurgulanır (İsrâ, 17/85). Ne var ki, ruhun aracı olan ve zaman zaman ruhla aynı manaya gelen nefisten bahsedilir. Allah ona kendi ruhundan üflediği için ilâhî kaynaklı olan insan nefsinden Kur'an'da, *nefs-i levvâme* (kınayan nefis) (Kıyâmet, 75/2), *nefs-i emmâre* (kötülüğü emreden nefis) (Yûsuf, 12/53) ve *nefs-i mutmainne* (iyiliği emreden nefis) (Fecr, 89/27) olmak üzere üç tarz veya üç derecede bahsedilmektedir. İlki iyi ile kötü arasında olan ve kötülük işlediğinde pişman olan bir derecedir. İkincisi insanın hayvanla paylaştığı içgüdüsel nefis

---

8 Alhaydari-tube, "es-Seyyid Kemâl el-Haydarî: Gâyetu Vücûdi'l-İnsâni Leyset hiye'l-'İbâdetü Kemâ Yetesavvaru'l-Kesîr", *YouTube* (1 Ekim 2016), 00:03:55-00:05:37.

9 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 245.

10 Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, 123-124.

derecesidir. Üçüncüsü ise huzurlu nefis derecesidir, zira bu derecedeki nefis ilâhî iradeyle azamî uyum içerisindedir.[11]

Kur'an, insanın maddî ve ruhî boyutunu dokuz evreye ayırmaktadır. Evvelâ çamurdan süzülmüş (*sülâle*) olan aşama, daha sonra rahimde karar kılan nutfe, döllenme oluşarak ikinci aşama gerçekleşmiş olur. Üçüncü aşamada, alaka teşekkül sürecinde olan rahime asılmış vaziyettedir. Dördüncü aşamada, mudga kılınarak, organlar oluşmaya başlar. Beşinci aşamada, kemikler, altıncı aşamada kaslar oluşur. Yedinci aşamada ise, insan organizmasının gelişim süreci en mükemmel bir şekilde yaratılarak tamamlanmış olur. Sekizinci evre, insanın ölümü, dokuzuncu ve son evre ise ölümden sonra tekrar dirilişin gerçekleşmesidir. Böylece Kur'an insanın yaratılış, ölüm ve yeniden dirilme olmak üzere maddî ve manevi boyutunu açıklayarak üç merhaleden bahsetmektedir.[12]

Kur'an, insana özgür irade tanıyarak fatalizm ve determinizmden de temelli farklı bir doktrin sunmaktadır. İnsan, dilediği her şeyi seçip yapma veya reddedip atma hürriyetine sahiptir. Tanrı'ya da isyan edebilme hürriyetine sahiptir, fakat yaratılış amacını çiğnediği için bunun karşılığını öbür dünyada alır.[13]

Muhammed İkbal'e (ö. 1938) göre, Kur'an'da insana dair şu üç şey çok açık ve nettir:

1. *İnsanı Tanrı seçmiştir:*

"Sonra Rabbi onu (Adem'i) kendisine seçti, ona yöneldi ve ona doğru yolu gösterdi." (Taha 20:122)

2. *Bütün hatalarına rağmen, insanın yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olması istenmiştir:*

[11] Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, thk. Yûsuf Ali Bideyvî (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1425/2005), 505-511; Şerif, "Kur'ân'ın Felsefî Öğretileri", 1/203.

[12] Kutluer, "İnsan"; Şerif, "Kur'ân'ın Felsefî Öğretileri", 1/202.

[13] Abdurrahmân (Bintü'ş-Şâtî), *el-Kur'ân ve Kazâye'l-İnsân*, 136-137; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 57, 115; Dar, "Kur'ân'ın Ahlâkî Öğretileri", 1/219.

“Bir zamanlar Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde beni temsil edecek birini yerleştireceğim’ demişti. Onlar da, ‘Oraya bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yerleştireceksin? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz’ dediler. Allah, ‘Ben sizin bilmediklerinizi bilirim’ buyurdu.” (Bakara 2:30)

‘Sizi yeryüzünde kendi halifeleri yapan, size verdiği şeylerde, sizi denemek için, kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O’dur.’ (En'am 6:165)

3. *Kendini tehlikeye atarak, insan özgür şahsiyet emanetini kabul edip yüklenmiştir:*

“Gerçekten, biz o ‘emaneti’ göklere, yere ve dağlara arz ettik onlar, onu yüklenmeye yanaşmadılar, fakat reddettiler, onu almaktan korktular. İnsan onu taşımayı üstlenmiştir, ama çok zalim ve çok cahil olduğunu göstermiştir!” (Ahzab 33:72).[14]

Kur’an, insanı monizm veya düalizm öğretileri gibi değil, bir bütün varlık olarak ele alarak yaratılanların en üstünü olarak görür ve *ahsen-i takvîm* (en güzel ve mükemmel) üzere var edildiğini belirtir (İsrâ, 17/70 - Tîn, 95/4).[15] Zira Kur’an, mevcutların arasında yalnız insanın akıl sahibi bir varlık olduğunu ısrarla ifade eder ve sürekli “akledesiniz/düşünesiniz” gibi ifadeleri kullanarak onunla doğrudan muhatap olur. Akılla diğer varlıklardan ayrılan insan ile bu tarzda muhatap olmak bizatihi ona verilmiş büyük önem ve değerin bir göstergesidir.[16] Dahası insanın maddî güzelliğinin yanı sıra manevî ehemmiyetinden de bahsedilir. Nitekim yine bizzat Kur’an’ın söylemine göre; insan, Allah tarafından kudret eliyle yaratıldı (Sâd, 38/75), ona kendi ruhundan üfledi (Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sâd, 38/72) ve varlıkların bütün isimleri ona öğretildi ve meleklere, ona secde etmelerini (tebcîl/saygı duymak) emretti (Bakara, 2/31-34).[17]

Allah, Âdem’in şahsında insana bilgi öğreterek ona ayrıca lütufta bulundu. Bu konu hakkında Fazlur Rahman (ö. 1988) şöyle demektedir:

---

[14] Muhammed İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 129-130.

[15] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 51; Dar, “Kur’ân’ın Ahlâkî Öğretileri”, 1/219.

[16] Hasan Onat-Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 55.

[17] Dar, “Kur’ân’ın Ahlâkî Öğretileri”, 1/219.

"*Kur'an'ın insan için üç çeşit bilgiyi yararlı bulduğunu görüyoruz: Birincisi, insana hizmet verecek duruma getirilen tabiat bilgileri, yani tabii ilimler. İkinci tür önemli bilgi, tarih (ve coğrafya) bilgisidir. Çünkü Kur'an devamlı insanı 'yeryüzünde gezmeye' ve bizzat kendi gözleri ile görmeye teşvik etmiştir ki, geçmiş medeniyetlere neler olduğunu ve neden yükselip çöktüklerini anlayıp ibret alsın. Üçüncüsü ise, insanın kendisinin bilgisidir*." (Fussilet, 41/53).[18]

Her ne kadar tabiat Allah'ın kudret ve gücünü izhar etmek için var edilmişse de, aynı zamanda Allah'ın insana bir ikramı olarak ona hizmet etmek için var kılmıştır.[19]

Mamafih insanın evrende en mükemmel yaratılmış varlık olmasıyla birlikte bazı menfî yönleri ve zafiyetlerinden de bahsedilmektedir. Kur'an insanın çok zalim ve cahil (Ahzâb, 33/72), aceleci (İsrâ, 17/11; Enbiyâ, 21/37; Kıyâmet, 75/20-21), bencil ve menfaatine düşkün (Hacc, 22/11; Rûm, 30/36), Rabbine karşı nankör (Nahl, 16/4; İsrâ, 17/67-69; Fecr, 89/15-16; Âdiyât, 100/6-7), hırsı peşinde olan ve cimri (İsrâ, 17/100; Meâric, 70/19-21; Fecr, 89/17-20; Âdiyât, 100/8), kıskanç ve hasetçi (Nisâ, 4/54, 128) ve zayıf bir mahluk (Nisâ, 4/28; Rûm, 30/54) olduğunu söyleyerek aynı zamanda eksik bir varlık olduğunu da belirtir.[20]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kur'an, insanın üç evresinden bahseder. Yedi aşamadan geçerek mükemmel bir varlık olarak yaratılan insan, ölümle birlikte bu fânî hayat serüvenini sonlandırmış olur. Ancak (yine Kur'an'a göre) fânî dünyanın aksi olan bâkî dünyaya hazırlık olarak yeniden dirilme gerçekleşir ve insanın yeni bir hayatı başlar, daha doğrusu asıl olan yurduna döner. Kur'anî tabirle ifade etmek gerekirse; ahiret hayatı başlar ki, bu bitmeyen/sonlanmayan bir başlangıçtır. Bu sadette M. Şerîf (ö. 1965) şöyle bir şemadan bahseder:

"*İnsanlar üç sınıfa ayrılacak: 1) Allah'a en yakın olacaklar sınıfı, 2) sağ el ehli (Ehl-i Yemîn) bunlara bir başka bahçede makam verilecektir ve 3) sol el ehli (Ehl-i Yesâr) bunlar ne canlı, ne de ölüdürler ve onlar için cehennem vardır*."[21]

---

[18] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 75.
[19] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 133.
[20] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 63-64.
[21] Şerif, "Kur'ân'ın Felsefî Öğretileri", 1/212-213.

Sonuç olarak ve özetle söylemek gerekirse Kur'anî insan anlayışı, bütüncüldür, monist ya da düalist değildir. Ruhuyla Tanrı'ya, bedeniyle de tabiata bağlıdır. İnsanı, diğer canlılardan ayıran akıldır ve aynı zamanda hür iradeye de sahiptir. Öyle ki, yaratıcısına bile karşı irade koyabilen bir varlıktır. Tanrı kendi kudret eliyle insanı yaratmış ve ona kendi ruhundan üflemiştir. Tüm yaratılanlardan üstün olan insan, bizzat Tanrı tarafından seçilmiş, ona bilgiler öğretilmiş, emanet verilmiş ve yeryüzüne halife olarak gönderilmiştir. Vahyin tek muhatabı olan insan için, yaratılış, ölüm ve yeniden dirilme olmak üzere üç evre ve dokuz aşamadan bahsedilir. Su ve topraktan yaratılan insan, geldiği yere tekrar geri dönerek, dünya hayatında iradesiyle yaptığı eylemleri kapsamında hesaba çekilecektir. Ya ebediyen cennette veya ebediyen cehennemde ikamet edecektir.

2.2. Kelâm ve Fıkıh Perspektiflerinden İnsan Anlayışı

Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından hemen sonra, hatta naaşı henüz toprağa verilmeden önce Sakîfetü Benî Sâide mevkiinde Müslümanlar arasında halife seçme tartışmalarıyla ilk ciddi ihtilaf vuku bulmuştur. Etkileri tarih boyunca ve hatta günümüze kadar devam eden bu olay, daha sonra mezhep ve fırkaların zuhurunda temel rollerden birini oynamıştır. Toplantı ve tartışmalar Hz. Ebû Bekir'in (ö. M. 634) halife seçilmesiyle o gün için sona ermişti.[22]

Hz. Ebû Bekir'in iki yıllık iktidarından sonra vefat etmesiyle Hz. Ömer (ö. M. 644) İslâm'ın ikinci halifesi olmuş, bu iki halifenin dönemi kısmen ve nispeten sakin ve sıkıntısız geçtikten sonra, Hz. Ömer'in şehadetiyle Hz. Osman (ö. M. 656) halife seçilmiş ve dönemi sancılı olmuştu. Hilafetin merkezi olan başkent Medîne'ye dışardan gelen ve adeta şehri işgal eden isyancılar Hz. Osman'ı evinde şehit ettikten sonra, Hz. Ali (ö. M. 661) halife seçildi. Hemen akabinde Şam Valisi Muâviye (ö. M. 680), Hz. Osman'ın intikamı alınmadı diye isyan etti. Artık hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı, yeni ve çok sıkıntılı bir döneme girilmişti. Hz. Ali, hilafet merkezini Medîne'den Kûfe'ye taşısa da, gerginlik hiç

[22] Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî) 13; Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Sakîfetü Benî Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Eylül 2020); Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2002), 55-56.

dinmedi. Önce Basra'da Cemel Vakası, daha sonra Sıffîn Muharebesi Müslümanlar arasında sistematik mezhepleşmeyi oluşturdu.[23]

Yine kısa bir süre sonra Kerbelâ'da Hz. Hüseyin (ö. M. 680) ve cemaatinin şehit edilmeleri olayı, daha sonra mezheplerin yapısına, hatta insana dair bazı görüşlerin doğuşuna etki etti ve zemin hazırladı.[24]

Bu olayların konumuzla alakası şu ki, İslâm dünyasında büyük yankı uyandıran önceki ihtilaf ve polemikler ve bilhassa Kerbelâ vakasından sonra, Hz. Hüseyin'in katilleri ve onların safında olanlar; "bizim bir suçumuz yoktur, Hüseyin'in öldürülmesi ise gökten takdir edilmişti, takdir-i ilâhî sonucunda cereyan etti" diyerek hem kendilerini suçsuz konumda göstermek hem de insanı bir bütün olarak cebre mahkum etmek istemişlerdi.[25]

Bu olaylara bilfiil iştirak eden ve o günün Müslüman nüfusuna göre büyük bir yekun oluşturan insanın ölümüne sebep olanların akıbeti meselesi hicri birinci asırdan itibaren tartışılmıştır. Bu insanlar kendi iradeleriyle mi orada bulundular? Yoksa takdir-i ilâhî mi onları bir şekilde oraya gönderdi? Masum insanı öldürme meselesi de dahil büyük günah (*mürtekib-i kebîre*) işleyenin öbür dünyada akıbetinin ne olacağı gibi meselelerin tartışıldığı zeminde, insan iradesini adeta yok sayan Cebriyye ve büyük günah işleyeni tekfir ederek öbür dünyada cehennemlik gören Hâricîlik/Havâric zuhur etti.[26]

İnsan iradesi ve hürriyetini yok sayan cebir görüşüne karşı insan kendi fiilinin mücidi ve yaratıcısıdır düşüncesi ortaya çıktı. Bu anlayışı benimseyen Mu'tezile (Ehl-i Adl), insana mutlak hürriyet ve seçme iradesi tanıdı.[27]

---

[23] Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 13-17.

[24] Ethem Ruhi Fığlalı, "Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Eylül 2020); ayrıca bk. Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 43-44.

[25] Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1418/1997), 5/148.

[26] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 72, 109.

[27] Ebü'l-Hasen Kâdi'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim (Beyrut: Dâru İhyâi's-Sürasi'l-'Arabî, 1433/2012), 217-219.

Dolayısıyla İslâm ilim tarihinde, önemli ölçüde kelâmî akımların doğuşunun sebebi de olan ve ilk münazara edilen konular arasında, irade özgürlüğü ve eskatoloji gibi yönleriyle insan kavramı yer almaktaydı. Böylece insan üzerine tartışmalar, kelâm düşüncesinin ve akâid akımlarının doğuşunda azamî derecede hayatî rol oynamıştır demek yerinde olacaktır.

Hicri birinci ve ikinci asırdan itibaren kelâmî akımların insana dair düşünceleri irade ve eskatoloji boyutuyla münhasır kalmadı. Mamafih, insanın ontolojik, epistemolojik ve psikolojik yönleri de incelendi. İnsan denildiğinde anlaşılması gerekenin ne olduğu ve nefsin tanımı ve mahiyetinin ne olduğu gibi meseleler tartışıldı ve dinî hassasiyetler doğrultusunda muhtelif fikirler serdedildi.[28]

Kelâm geleneği de felsefe geleneği gibi rasyonalisttir, dolayısıyla meseleleri akıl ve mantık nazarından ele alır ve inceler. Ancak kelâmın hassasiyetleri ve problemlere yaklaşma tarzı felsefeden farklıdır. Kelâm-felsefe tartışmaları hiç şüphesiz ağırlıklı olarak Tanrı ekseninde dönmektedir. Mu'tezile kelâmcılarıyla başlayan bu tartışmalar ana mecrasına Eş'arîlikle beraber yerleşmiş ve daha sonra bu süreç Gazâlî (ö. M. 1111) ve İbn Rüşd (ö. M. 1198) eliyle *Tehâfüt* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* gelenekleri vasıtasıyla zirvesini görmüştür.[29]

Her şeyden önce kelâm ve felsefenin varlık anlayışları farklıdır. Zira kelâm geleneğine göre Allah bütün her şeyi yoktan yarattı, şu an var olanlar yok iken onları yoktan var etti. Kelâmcılar, filozofların aksine nedenselliği kabul etmez. Onlara göre temel ayrım "kadîm-hâdis" ayrımıdır. Kadîm Allah'ı, hâdis ise yaratılan her şeyi ifade eder. Bu sadette kelâmcılar, Kur'an'da zikredilen "ha-la-ka", "be-de-'a'" ve "şâe" gibi kelimelerden yola çıkarak Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı ve böylece âlemin hâdis/yaratılmış olduğu kararına varmışlardır.[30] Tamamıyla nedensellik kavrayışı üzerine kurulu olan felsefeden farklı olarak

---

[28] İrfân Abdulhamîd, *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-'Akâidi'l-İslâmiyye* (Bağdat: Matbatu'l-İrşâd, 1967), 129-131; ayrıca eserin Türkçe çevirisi için bk. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 140-142.

[29] Yaşar Aydınlı, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 11; Mahmut Kaya, "Tehâfütü'l-Felâsife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Eylül 2020).

[30] Ömer Türker, *Varlık Nedir?* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 149-150; Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 107-109; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 63.

kelâm, felsefî sebep-sonuç ilişkisini katî surette reddeder ve her bir şeyin doğrudan Allah'a bağlı olduğunu düşünür. Başka bir deyişle Müslüman teologlar, Tanrı-evren ilişkisini "hâlik-mahlûk" veya "yaratan-yaratılan" ilişkisi olarak kabul ederler ve bu bağlamda onlara göre Tanrı, bir nedene iltisak etmeden özgür tercihi ile evreni yokluktan sonra ve yoktan var etmiştir. Bu yüzden de ezelî olmayan evren ebedî de olamaz.[31]

Mûsâ b. Meymûn (ö. M. 1204), kelâmcıların Tanrı'yı ilk neden/illet ve ilk sebep olarak değil, "fâil" olarak nitelendirme hususunda oldukça hassas davrandıklarını kaydeder. Bunun nedeni ise yine ona göre illetin malûlünü gerektireceği ve bunun ise âlemin kıdemi meselesini doğuracağıdır. Mûsâ b. Meymûn'a göre Tanrı'nın illet olarak etkide bulunması ile fâil olarak etkide bulunması arasında hudûs ve kıdem açısından bir farklılık söz konusu değildir. Fakat Gazâlî ve diğer kelâmcılarda illet-malûl ilişkisinden zorunluluk doğarken, fâil-mefûl ilişkisinden iradeye bağlı seçim tezahür eder.[32]

Metafizik meselelerde teologların tavrını açıklayan bir husus vardır ki, bu '*cevâz*' ilkesi veya teorisidir. Gazâlî'nin de istimal ettiği bu ilke, evrende nedenselliği kabul etmez ve tasavvur edilmesi mümkün olan her şeyi câiz görür.[33]

Kısaca ifade etmek gerekirse kelâm disiplininin üç temel ayrımı vardır, bunlar: a) zat-sıfat ayrımı, b) cevher-araz ayrımı ve c) kadîm-hâdis ayrımıdır. Kelâm, doğal olarak, insana dair anlayışını da bu ayrım ve hassasiyetler çerçevesinde açıklar. Aşağıda görüleceği gibi, felsefe geleneğinde ise temel ayrım "zorunlu-mümkün" ayrımıdır. Yeri gelmişken şunu da söylemek gerekir ki; kelâm ve felsefe disiplinleri sadece ontoloji ekseninde değil, aynı zamanda kozmolojide de birbirinden farklı düşünmektedirler. Zira filozoflara göre varlık hiyerarşisinin tepesinde Tanrı vardır ve varlığı kendindendir. Altında kozmik akıllar, nefisler ve cisimler dünyası mevcuttur. Cisimler dünyası da oluş ve bozuluşa tâbi olan Ay

---

[31] Yaşar Aydınlı, *Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 39-40; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016), 103-105; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 20-21.

[32] Aydınlı, *Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, 49.

[33] Aydınlı, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*, 30.

Altı âlemi ve Ay Üstü âlemi (küreler dünyası) olmak üzere ikiye ayrılır. Kelâmcılar ise böyle düşünmezler, onlara göre yaratılmış her şey cisimden ibarettir, dolayısıyla melek, şeytan, cin vs. hepsi cisimdir. Böylece kelâm ve felsefe geleneklerinin hem ontolojiye ilişkin düşünceleri, hem de kozmolojileri birbirinden oldukça farklıdır.

Kelâmcıların insan tasavvuru konusunda müştereken benimsediği ortak nokta, ruhun bedene hulûl etmiş olduğu veya bedenle birlikte bulunan "*latif bir cisim*" olduğu düşüncesidir. Bu latif cisim, duyu organlarımızla idrak edilmese de bir cisim olduğu aşikardır. Kelâmcılar teorik fizikte muhtelif görüşler benimsemiş olsalar da nihâî etapta bütün mahlukların eşit biçimli olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim Gazâlî'den önceki kelâmcılar, şuurlu olarak Allah'tan başka tüm mevcutlar için geçerli bir teorik fiziğin tesisini lüzumlu görmemişler. Zira bu anlayışın, daha doğrusu bu hassasiyetin en bariz sebebi de, kelâmcılara göre Allah'tan başka manevî bir varlığı kabul etme durumunda onun yaratılmış olduğunu açıklamak mümkün olmayacaktır. Ne var ki kelâm geleneğinin bu hassasiyeti, ahlak teorisyeni Râgıb el-İsfahânî (ö. M. 10. yüzyılın ilk çeyreği) ile birlikte ilk defa ciddi bir kırılma yaşamıştır. İsfahânî, ruh konusunda felsefî öğretiyi kabul etmiş, daha sonra bunun etkisi Gazâlî üzerinde görülmüştür. Gazâlî de İbn Sînâcı nefis/ruh öğretisini benimseyerek kelâm ekolü de felsefî nefis nazariyesini tevarüs etmiştir.[34]

İmdi mütekaddimîn ve müteahhirîn dönem kelâmcıların insana dair görüşlerini şöyle sıralayabiliriz:

Hişâm b. Hakem'e (ö. M. 795) göre, insan; beden ve ruhtan ibarettir, ancak beden cansız varlık olup, ona canlılık veren ruhtur. Dolayısıyla şeyleri idrak eden ve eylemde bulunan ruhtur. Bişr b. Mu'temir'e (ö. M. 825) göre, insan; görünen beden ve ona hayat veren ruhtan müteşekkildir. Muammer b. Abbâd'in (ö. M. 830) düşüncesinde, beden insanın bir bileşeni değildir. Buna göre insan; ayrışma ve birleşme, hareket ve sükun kabul etmeyen, zaman ve mekân gereksinimi duymayan, bedene hareket veren, yönlendiren, durduran ve görünmeyen özden ibarettir. Bu anlayışa göre insanın diri olması bedene ait bir

[34] Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 32-33.

şey değildir. Dırâr b. Amr'e (ö. M. 815) göre insan; arazlardan ibaret olup, hakikati bedendir. Ali el-Esvârî (ö. M. 854), önce Allâf (ö. M. 849-50) tarafında iken, daha sonra Nazzâm'a (ö. M. 845) katılmıştır. Ona göre insan; ruhtan ibarettir. Ruh ise kalpte bulunur. Hişâm b. Amr el-Fuvatî'ye (ö. M. 833'ten önce) göre insan; parçalanmayan bir parçacık olup, bunun da yeri kalptir. İbnü'r-Râvendî (ö. M. 913-914) ise, insanı insan yapan şey; tek bir şeydir der. Kalpte var olan bu şeyin bizi emir ve yasaklara muhatap kılan şeyle aynı olduğunu ileri sürer. Nihayet Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. M. 845 civarı) ve takipçileri, insanın birçok şeyden müteşekkil olduğunu savunur. Dolayısıyla insan denildiğinde beden ile ruhun toplamının anlaşılması gerektiğini ileri sürmüşler.[35]

İnsan düşüncesinde birbirine rakip olan Nazzâm ve Allâf iki farklı tasavvur ortaya koymuşlardır. Başını Nazzâm'ın çektiği ve Sümâme b. Eşres (ö. M. 828) ve Câhız'la (ö. M. 869)[36] da devam eden birinci görüşe göre, insan denildiğinde anlaşılması gereken nefistir/ruhtur. Beden ise bu nefsin aracısıdır. Nazzâm ruhu; latif bir cisim olarak tanımlar. Bu cisim kalpten başlayarak bedene yayılır. Nazzâm aynı zamanda atomculuğu reddeder.[37] İkinci görüş ise, Ebü'l-Hüzeyl Allâf ile başlar, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. M. 916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. M. 933) ile devam eder ve Kâdî Abdülcebbâr'la (ö. M. 1025) zirveye varır. Bunlara göre insan denildiğinde anlaşılması gereken bedendir. Başka bir ifadeyle insan; iki ayağı ve iki eli olan, yeme ve içme gibi nitelikleri olan bu görünen şahsiyettir. Ruh ise ancak insanın arazıdır.[38]

Sünnî kelâm düşüncesinin iki büyük kurucu figürü olan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. M. 935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. M. 944) insan görüşlerine gelince, ilki; bazı ufak farklarla beraber yetiştiği Mu'tezilî geleneğin tesirini taşımaktadır.

---

[35] Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *İnsan Nedir?,* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 60-61; Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 23, 27-30, 38-39.

[36] Yunus Cengiz, "Câhız'ın Düşüncesinde Doğa ve İnsan", *İslâm Felsefesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 86-87.

[37] Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur", 60-72; Mert, *İnsan Nedir?*, 27-28.

[38] Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur", 60-72; Mert, *İnsan Nedir?*, 20-22.

Eş'arî bizatihi insan tasavvuru hakkında kendi görüşünü tam olarak beyan etmemiştir, ancak bu konudaki anlayışını İbn Fûrek (ö. M. 1015) nakletmektedir. Buna göre Eş'arî'nin insan tasavvuru, Allâf'ın görüşüyle neredeyse mutabıktır. Zira Eş'arî'ye 'insan nedir' diye sorulduğunda o, 'şu görünen bedendir' şeklinde cevap verir. Yine Eş'arî, insanın varlığında ruhun bir hakikat olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın tanımında ruha yer tanımaz. Başka bir deyişle Eş'arî'de ruh, insanın mahiyetine dahil edilebilecek zatî bir hususiyet taşımamaktadır.[39] Matürîdî de aynı geleneğe bağlı kalarak kendi görüşünü ortaya koyar ve insanı 'müşahede ettiğimiz' diye tanımlar. Matürîdî'de sistematik bir şekilde insana dair bir tasavvur yer almamakla birlikte, tab'ın ne olduğu ve akıl konu edinilmiştir. İnsan nedir? sorusuna Matürîdî; 'ölümlü düşünen canlı' cevabını vermiştir. Yine ona göre ruh yaratılmıştır ve Allah'a izafesi meselesi de öteki yaratılmışlardan farklı bir şey değildir. Mamafih Matürîdî, insanı 'görülen' diye tanımlasa da canlılığı veren ruh ve idraki sağlayan nefsi de kabul etmektedir.[40]

Eş'arî'den sonrakiler problemi, 'insan nedir'? sorusu yerine 'ruhun hakikati' başlığı altında tartışmışlardır. Ruh mefhumu, ilk dönem kelâmcılarda pasif bir mevkide iken, bilhassa Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. M. 1085) ve talebesi Gazâlî zamanında insanın ana öğesi olmuştur. Cüveynî ruhu; 'soyut cevher' olarak görmektedir, hatta ruhu soyut cevher olarak tanımlayan ilk Eş'arîlerdendir. Ancak ona göre, ruh bedende bulunması hasebiyle 'latif bir cisim' olarak nitelenir. Fakat filozoflardan farklı olarak ve kelâmî geleneği sürdürerek Cüveynî, yeniden dirilişin/uhrevî hayatın cismânî olduğuna inanmaktadır.[41] Yine başka bir Eş'arî takipçisi ve önemli figür olan Fahreddin Râzî'ye (ö. M. 1210) göre insan, bedenden ibaret olmayıp, başka bir cisimdir. İnsan görüşünde ruh-beden düalizmine, ruh-beden birlikteliğine mesafeli duran Râzî, Mu'tezile'nin atomcu insan tasavvuruna yakın bir tabloyu benimsemektedir. Dolayısıyla ona

[39] Şaban Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", *İnsan Nedir?,* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 94-95; Mert, *İnsan Nedir?*, 24-26.

[40] Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", *İnsan Nedir?,* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 104-108.

[41] Ebu'l-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd,* thk. Muhammed Yûsuf Musâ-Ali Abdulmunim Abdulhamîd (Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1369/1950), 377-378; Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", 96-99, 101.

göre insanın hakiki varlığını ruh teşkil etmektedir.[42] Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. M. 1390) ise insanın bu bedenden (heykel-i mahsûs) başka bir hakikate sahip olduğunu ileri sürerek, 'latif bir cisim' diye nitelenen nefis veya ruhu insanın gerçek hakikati olarak görür. Bedeni ise insanın bir hakikati olarak görmez.[43] Gazâlî ve Râzî'nin felsefe eleştirilerini tevarüs eden Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. M. 1413); "nereden geldik", "neredeyiz" ve "nereye gideceğiz" diye üç soruda nefsin mahiyetine ilişkin yaklaşımını açıklar. Erken dönemde Muammer'in savunduğu, ancak devamlılık kazanmayan mücerred nefis düşüncesi, Cürcânî'nin de dahil olduğu müteahhirîn dönemi düşünürlerince benimsemiştir. İbn Sînâcı sistemi takip eden Cürcânî'ye göre nefsin adı akıldır, ancak bedenle münasebeti söz konusu olduğunda ona nefis denir. Soyut cevher olan nefis, bedenle birlikte olur ve onu yönetir, bedenden ayrıldıktan sonra da beden yok olur ve Allah öbür dünyada onun için beden yaratır.[44]

Netice itibarıyla kelâm geleneğinin insana ilişkin başlıca üç ana tasavvuru bulunmaktadır. Bunlardan ilki insanı ruhtan ibaret görürken, ikincisi bedenden ibaret görür. Üçüncüsü ise insanın bir bütün olarak ruh ve bedenden oluştuğunu kabul eder. Bununla birlikte kelâm geleneğine mensup âlimlerin kahir ekseriyeti insan ruhunu/nefsini "*latif bir cisim*" olarak tanımlamıştır. Böyle düşünmelerinin temel saiki ise hiç şüphesiz Allah tasavvuruna ilişkin birtakım kaygılarından kaynaklanmaktadır. Yine bu bağlamda kelâmcılar, filozoflarla taban tabana zıt oldukları cismânî haşir meselesinde de dinî hassasiyet ve kaygıları hâkim olmuştur. Cüveynî ve Cürcânî ise bu meselede klasik kelâm geleneğinden farklı olarak insan nefsinin "*soyut bir cevher*" olduğunu ileri sürmüş, ancak cismânî haşir konusunda yine mensubu oldukları kelâm düşüncesine bağlı kalmışlardır.

Son olarak şu mühim noktaya da temas ederek konuyu bitirelim: Bütün kelâm âlimleri insanı ilâhî teklife muhatap olması hasebiyle inceler. Zira insanın

---

[42] Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-.", *İnsan Nedir?,* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 156; Mert, *İnsan Nedir?*, 33-35.

[43] Ziya Erdinç, "Teftâzânî'de Bilen Bir Özne Olarak İnsan", *İnsan Nedir?,* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 246; Mert, *İnsan Nedir?*, 36-37.

[44] Murat Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İnsanî Nefs", *İnsan Nedir?,* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 206.

varoluşunun maksadını 'imtihan' kavramı ifade etmektedir, kulluk kavramı dolayısıyla da insanın nihâî gayesi ilâhî rızadır.[45]

İslâm ilim havzasının teorik yönünü kelâm geleneği oluştururken, fıkıh ilmi de pratik yönünü teşkil etmiştir. Fıkıh eserleri ve neredeyse tüm fakihler, "insan" terimine yer vermezken, buna mukabil *"el-mahkûmu aleyh"* veya *"mükellef"* kavramlarını kullanır. El-mahkûmu aleyh kavramı, insanın eylemlerinden hareketle Allah tarafından yargılanacak anlamına gelir. Mükellef ise, bir şeyi yüklenen (teklif edilen) kimse demektir. Mamafih bunlara muhatap olan kimse ehliyet sahibi olması gerekir ki ilâhî teklif ve buyrukları idrak etmesine herhangi bir mâni söz konusu olmasın. Ehliyeti de vücûb ve edâ olarak ikiye ayıran ve inceleyen fakihlere göre; ilki insanın henüz doğumdan evvel cenin aşamasında iken lehindeki hakları alabilme yetkisine sahip olması manasına gelirken, ikincisi ise doğduktan sonraki merhalede kendisinden fiillerin/eylemlerin sudur etmesini ifade eder.[46]

İnsan, *bezm-i elestte* kul olma sözünü vermiş ve bu sözü ile beraber teklifi yüklenmiştir. Dolayısıyla ehliyet ve teklifi bilmek insanı anlamak demektir. Zira insanın anne rahmine düşmesiyle birlikte başlayan ehliyet, rüşt çağına varana kadar belli aşamaları içeren bir süreçtir.[47] Nitekim bezm-i elestte başlayan Tanrı-insan ilişkisi, tasavvufun insan düşüncesinde ulvi bir gaye olan velayet (Veli olmak) bu ilişkinin son aşaması demektir.[48]

Fıkıh literatüründe "keramet" ve "ismet" terimleri, âdemoğlu/insanın mükerrem bir şekilde yaratıldığını ve öteki yaratılmışlardan daha üstün kılındığını ve yine onur sahibi olduğunu beyan etmektedir. Zira keramet insan onurunu ifade ederken, ismet de onun canının masuniyetini vurgular. Ayrıca insanın onur,

---

45 Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 34.

46 Tuba Erkoç Baydar, "Fıkhî Açıdan İnsan Kavramı: Bezm-i Elestten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni", *İnsan Nedir?,* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 469-471.

47 Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 14 Eylül 2020).

48 Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine", *İnsan Nedir?,* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 523.

şeref ve haysiyetine dokunmak, kul hakkına girmek demektir. Çünkü onlara zarar vermek insan ruhu üstünde büyük yıkıntılara sebebiyet olur.[49]

Kur'an ve hadislerden mülhem fıkıh, insanın dinî inancına, rengine, ırkına veya herhangi bir görüşüne bakmaksızın onurunu korumaktadır. Öyle ki, insanın dirisi ile ölüsünü de ayırmamıştır. Diri bir insanın onurunu nasıl muhafaza etmişse ölüsüne de aynı titizliği göstermiş ve göstermektedir. Bu konu hakkında Kur'an ayetlerinin yanı sıra birçok hadisler de bulunmaktadır. Bunun en belirgin örneklerinden biri de Hz. Peygamber (s.a.v)'in gördüğü bir cenazeye saygı göstererek ayağa kalktığında, yanındaki bazı ashabının; ona, "bu bir Yahudî cenazesidir" sözüne karşı, Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle cevap verdi: "İnsan değil mi?".[50] Yine ölü bir insanın dokunulmazlığı hakkında başka bir hadiste de şöyle ifade edilmektedir: "Ölünün kemiğini kırmak, onu diri iken kırmak gibidir".[51]

İmdi ölü bir insanın cesedine bu şekilde titiz ve hassasiyetle yaklaşan bir sistemin, dirisine ne kadar ince davranacağı da çok açık ve aşikardır. Öyle ki, İslâm yargı hukuku da insanın haklarını ve onurunu korumak amaçlı bazı ilke ve kaideleri benimsemiştir. Örneğin; "suçu ispat edilene kadar her şüpheli masumdur/suçsuzdur" kaidesi ve yine bu bağlamda İslâm ceza hukukunda da insan lehine pek çok tipik ilkelerin vazedilmesi de bu mecrada söylenebilir. Ancak konumuzu aştığı için ayrıntılarına girmiyoruz.

Felsefe geleneğinde özel bir yere sahip olan ve bizzat insanla alakalı olan nefis, ruh ve akıl kavramlarına gelince, fıkıh alimleri ve özellikle de Hanefî fakihleri, fıkhın tarifini yaparken nefis kavramına değinirler. (*Marifetü'n-nefsi mâ lehâ ve-mâ aleyhâ*).[52] Felsefe ve kelâm geleneğinde sıklıkla kullanılan ruh kavramı ise fıkıh kaynaklarında pek kullanılmamaktadır. Hanefî fakihi Debûsî'ye (ö. M. 1039) göre, Allah'ın, "ruhum"dan diyerek ruhu zatına dayandırması onun mehabetli olduğunu gösterir. Zira Allah'ın kendi zatına izafet ettiği her şey şanlı

---

[49] Baydar, "Fıkhî Açıdan İnsan Kavramı", 481.

[50] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el- Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* (Pakistan/Karaçi: el-Büşrâ, 1437/2016), 709 (No. 1312).

[51] Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnavût-Muhammed Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 5/116 (No. 3207).

[52] Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 1/15.

ve yücedir. Akıl mefhumuna gelince, fakihlere göre insanın teklif ile muhatap olmasının ana sebebi akıldır. Zira akıllı olmak teklifin zarurî şartıdır. Sadrüşşerîa (ö. M. 1346) aklı; heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd olmak üzere dörde ayırır ve mükellefiyetin sebebi için bilmeleke aklı yeterli görür.[53]

Sonuç olarak fıkıh geleneği insan kavramını kullanmak ve izah etmek üzere kendine özgü "mükellef" ve "mahkûm aleyh" terimlerini kullanır. Kur'an ve hadislere dayanarak fıkıh, insanın kerem ve ismet sahibi olduğunu söyler. Yine nefis, ruh ve akıl sahibi olan insan, fıkıh eserlerinde nefis ve akla yer verilirken, felsefî ve kelâmî geleneklerin aksine ruha pek yer tanınmaz. Ancak ruhun Allah'a izafet edilmesinden ötürü de yüce ve şerefli olduğu özellikle vurgulanır.

2.3. Felsefe Perspektifinden İnsan Anlayışı

İlk halife Hz. Ebû Bekir döneminde başlayan, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde devam eden fetihler dolayısıyla Müslümanlar muhtelif kültür ve medeniyetlerle tanışmış, felsefî geleneklerle de yüz yüze gelmişti. Felsefî literatür, Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö. M. 775) Bağdat'ı inşasından (M. 762) sonraki süreçte Arapça'ya çevrildi. Fakat bu felsefî literatür tercüme edilmeden önce kelâm ilmi ve yorum faaliyetleri bir yetkinlik kazanmıştı, dolayısıyla Antik-Helenistik birikimin İslâm dünyasına intikali bir tabula rasa üzerinde gerçekleşmedi.[54] Özü itibarıyla veya kuruluşu hasebiyle Meşşâî olan İslâm felsefesini Kindî ile başlatmak mümkündür, ancak hiç şüphesiz ilk sistematik İslâm filozofu Fârâbî'dir.[55]

Felsefî geleneğin varlık anlayışında -kelâmdan farklı olarak- temel ayrım "zorunlu-mümkün" ayrımıdır ki bu tasavvur İbn Sînâ'da mükemmelleşmiştir. Zorunlu Tanrı'ya, mümkün ise Tanrı'dan sudûr eden ve O'nun dışında kalan her

---

53 Baydar, "Fıkhî Açıdan İnsan Kavramı", 491-494.

54 İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 37-38; ayrıca bk. Mehmet Ulukütük, "İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2010).

55 Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 145-146; David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 59-60.

şeye tekabül eder. Yukarıda da ifade edildiği gibi felsefe, tamamıyla nedensellik sistemi üzerine inşa edilmiştir. Başka bir deyişle felsefede ana kabul nedenselliktir, zira kelâmcıların 'Allah her şeyi yoktan var etti' tezini külliyen reddeden filozoflara göre; yokluktan varlık çıkmaz. Bunlara göre varlık ancak varlıktan meydana gelir.[56]

Kökleri Yeni Platonculuk'a kadar dayanan sudûr teorisini benimseyen İslâm filozoflarına göre, Bir'den akıl taşmış, ondan da nefis. Dolayısıyla varlık yokluktan değil, varlık Varlık'tan sudûr/feyz etmiştir. Böylece sudûr teorisinin iki temel özelliği vardır, bunlar: a) varlığın ancak varlıktan geleceği ve b) illet-malûl (sebep-sonuç) ilişkisidir. Binaenaleyh sudûr; "var olan bütün nesnelerin bir illet-malûl hiyerarşisinde nihâî bir varlıktan mevcudiyetini kazanması" demektir. Felsefenin birçok yönü gibi sudûr teorisi de İslâm düşüncesinde Fârâbî ile birlikte ortaya çıkmıştır. İlk sudûrcu filozof Fârâbî, Batlamyus'un (ö. M. 168) kozmolojisi ile sudûr teorisi arasında başarılı bir ilişki kurmuştur.[57] İlk İslâm filozofu Kindî ise -muhtemelen yetiştiği coğrafi etkenden dolayı da- sudûr nazariyesini kabul etmemekte ve kelâmcılar gibi âlemin Tanrı tarafından yoktan var edildiğini düşünmektedir.[58] Sûfîlerden farklı olarak varlık ve insan arasında bir ayrım yapan filozoflara göre, varlık daha geniş bir alandır. Bunlara göre, Tanrı mutlak varlıktır, Tanrı ile diğer nesneler arasında varlık ayrımı vardır.[59]

Filozoflar insanla ilgili temel açıklamalarını kitâbü'n-nefs (bugün psikoloji diye isimlendirdiğimiz) bahislerinde serdetmişlerdir. İnsan, ruh ve beden olmak üzere iki ayrı cevherden oluşmaktadır. Ruh bütünüyle manevî ya da aklî bir cevher iken, beden ise maddî bir cevherdir. Böylece insan, bedeni hasebiyle maddî ve fiziksel, ruhu dolayısıyla da metafizik bir varlıktır.[60]

Bu kısım, çalışmamızın ana muhtevasını teşkil ettiği için burada detaylara girmeyi lüzumlu görmüyoruz. Ancak kronolojik olarak ve özetle söylemek

---

[56] Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 51-55; Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 63-66; Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Eylül 2020).

[57] Kaya, "Sudûr"; Türker, *Varlık Nedir?*, 105-107.

[58] Aydınlı, *Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, 43-45, 51.

[59] Türker, *Varlık Nedir?*, 59; Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Ekim 2020).

[60] Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 69-70.

gerekirse, İslâm felsefesinde birçok meselede olduğu gibi, nefsin mahiyeti ve fonksiyonları, arınma ve insanın ölümden sonraki akıbetini inceleyen ilk isim Kindî'dir. Nefsi "basit bir cevher" olarak gören Kindî'ye göre; nefis gayri maddî olup, maddî dünya ile ancak beden aracılığıyla münasebet içindedir. Günümüze kadar gelen bu konu hakkında Kindî'nin, *Nefis Üzerine*, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* ve *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* olmak üzere üç eseri mevcuttur. Yine insanla alakalı olan ve bilgi kuramını anlatan *Akıl Üzerine* yazısı da bu mecrada addedilir. Ahlakla ilgili ise, *Üzüntülerden Kurtulma Becerisi Üzerine* risalesi yine insanın pratik yönüne ilişkin düşüncelerini ortaya koyan bir eseridir.[61]

Kindî'den sonra tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî (ö. M. 925), *Ruh Sağlığı* (*et-Tıbbu'r-Rûhânî*) adlı kitabını yazarak İslâm felsefesi tarihinde ilk kapsamlı ahlak eserini ortaya koymuştur. Bununla birlikte günümüze kadar ulaşan yine ahlak konularını inceleyen diğer üç eseri ise; *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, *Ahlâku't-Tabîb* ve *Emârâtü'l-İkbâl ve'd-Devle*'dir. Râzî'nin ahlak düşüncesi, akıl-heva; haz-elem; üzüntü ve ölüm korkusu ve tıp-ahlak ilişkisi eksenleri üzerine inşa edilmiştir.[62]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslâm felsefesi, büyük Türk düşünürü Fârâbî ile birlikte muntazam ve sistematik şeklini almıştır. Bağdat Meşşâî Okuluna mensup olan Fârâbî, "*mutluluk*" kavramını felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Mutluluğun sahibi ise insan olduğuna göre, 'Fârâbî felsefesinin merkezî kavramı insandır' demek veya Fârâbî; 'bir insan felsefesi' inşa etmiştir demek yerinde olacaktır. Temel ilgisi ahlak, siyaset ve genel manada insan konusu olan Fârâbî'ye göre mutluluk en yüksek 'insanî yetkinliktir', zira en son yetkinlik ve en yüksek iyi olan mutluluk, her bir insanın arzu ve isteğidir. Fârâbî'nin genel anlamda insana dair görüşleri ve hassaten ahlak ve siyaset felsefesi hemen hemen birçok eserinde yer almaktadır. Bunların en barizi hiç şüphesiz; *el-*

---

[61] Peter Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 45-46; Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Ekim 2020).

[62] Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 120-121, 127-136; Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Ekim 2020).

Medînetü'l-Fâzıla'dır. Yine *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Tahsîlu's-Saâde*, *Fusûlün Müntezea* ve *et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde* bu minvalde örneklerdir.[63]

Fârâbî'den sonra H.4./M.10. asrın yarısında Basra'da ortaya çıkan bir felsefe okulu olan İhvân-ı Safâ toplamda elli iki risale kaleme almıştır. Psikolojiden metafiziğe, dinî düşünceden ahlak ve siyasete kadar pek çok konuyu ihtiva eden resâil külliyatının, on risaleden oluşan üçüncü bölümü nefis konusunu ve aklî bilimleri içerir. Ayrıca âlemin büyük insan olduğu ve ölümden sonra yeniden dirilmenin mahiyeti gibi konular da incelenir.[64]

Bir diğer İslâm filozofu olan İbn Miskeveyh (ö. M. 1030) de İhvân-ı Safâ'nın düşüncesini devam ettirerek, insanı küçük âlem (mikrokozmos) ve âlemi de büyük bir insan (makrokozmos) olarak kabul etmiştir. İslâm felsefesi açısından ilk sistematik ahlak eseri olan *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı kitabını yazan İbn Miskeveyh, burada çoğunlukla Aristoteles'e atıfta bulunmakla birlikte Sokrates, Platon, Galen (ö. M. 200) ve Phorfiriyos'un (ö. M. 304) görüşlerini de ihmal etmemiştir. Ebü'l-Hasen el-Âmirî (ö. M. 992) ve İhvân-ı Safâ'da olduğu gibi yine İbn Miskeveyh'te de insan, bilme (âlime) ve yapma (âmile) gücüne sahip olmasından ötürü iki tür yetkinlik elde eder. Felsefe de yine bu açıdan teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır.[65] Âmirî de bir klasik çağ İslâm filozofu olarak felsefî düşüncelerini serdetmek üzere pek çok eser kaleme almıştır. İnsana dair düşüncelerini de içeren eserlerinden biri de *es-Saâde ve'l-İs'âd fi's-Sîrati'l-İnsâniyye*'dir.[66]

Eş-Şeyhu'r-Reîs unvanıyla anılan İbn Sînâ, insanı âlemde en değerli varlık olarak kabul eder. Beden ve nefisten oluşan düalist bir yapıya sahip olan insanın, İbn Sînâ'ya göre en değerli kısmı nefistir. Aristoteles'i takip eden İbn Sînâ'ya göre nefis; "organik doğal cismin ilk yetkinliğidir". İnsan aklı ise,

---

63 Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", 152-153; Yaşar Aydınlı, *Fârâbî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 37-38.

64 Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Ekim 2020); Fatih Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 189.

65 Cahid Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 236-238.

66 Mahmut Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2020).

duyulara ve düşünmeye bağlı olarak Faal Akıl'dan tümel bilgileri temin ederken dört merhaleden geçmektedir, şöyle ki; a) heyûlânî akıl b) meleke halindeki akıl c) fiil halindeki akıl ve d) kazanılmış (müstefâd) akıl. Sudûrcu olan İbn Sîna'nın felsefesi genel olarak psikoloji merkezlidir. Ansikolopedik olan ***eş-Şifâ*** eserinin yanı sıra *el-Kânûn fi't-Tıp*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* gibi pek çok eser meydana koymuştur.[67]

Endülüs'ün ilk büyük ve yetkin filozofu olan İbn Bâcce, başta *Tedbîru'l-Mütevahhid* olmak üzere birey, toplum ve siyaset felsefesi, psikoloji ve epistemoloji hakkında birçok eser yazmıştır. *Kitâbu'n-Nefs* adlı bir psikoloji eseri kaleme alan İbn Bâcce, konuya verdiği ehemmiyeti göstermektedir. Nefis ile ruh arasında bir fark görmeyen İbn Bâcce, nefsi cismin sureti olarak kabul eder. Ayrıca İbn Bâcce; cumhûr, nuzzâr ve su'adâ olmak üzere üç aklî derece ve insanî aşama tespit etmektedir. Yine cismânî, rûhânî ve aklî olmak üzere üç varlık mertebesinden bahseder. Tedbîr kavramına gelince, Arapça'da "fiillerin belli bir gayeye doğru olarak düzenlenmesi" demektir. İbn Bâcce tedbiri dört kısma ayırır, şöyle ki; a) Allah'ın evreni tedbiri b) şehir yönetimi c) ev yönetimi ve d) yalnız insanın kendini yönetimi.[68]

İbn Bâcce'den hemen sonra Endülüs'teki felsefî geleneğin öncü isimlerinden ve tek eser sahibi olan İbn Tufeyl (ö. M. 1185), *Hayy b. Yakzân* adlı bir kitap yazmıştır. İnsanı toplumsal ve politik çizgide tanımlamaya çalışan Platon, Aristoteles ve Fârâbî'den farklı olarak İbn Tufeyl; insanı, epistemolojik yönden ele alır ki, zaten bahsi geçen eser de epistemolojik eksenli bir yapıttır.[69]

İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'den sonra Endülüs'te dünyaya gelen bir diğer büyük İslâm filozof, Aristoteles şârihi olan İbn Rüşd'dür. Din ile felsefeyi uzlaştırmayı amaçlayan İbn Rüşd'ün düşünce sistemi Tanrı-evren-insan ilişkileri temeline

---

[67] Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 257-262; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Ekim 2020).

[68] Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, thk. Mâcid Fahrî (*Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde), (Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr, 1991), 37; Yaşar Aydınlı, "İbn Bâcce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2020); Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 333, 337, 341-343.

[69] Mustafa Yıldız, "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları", *Felsefe Dünyası* 53 (Temmuz 2011), 69-70.

dayalıdır.[70] İbn Rüşd'ün nefis düşüncesi ve insan üzerine görüşleri ağırlıklı olarak Arsitoteles'in *De Anima*'sına yaptığı şerhlerde (*Şerhu'l-Kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs* ve *el-Muhtasar fi'n-Nefs*) yer alır. Tanrı-insan-evren ilişkileri açısından görüşleri birbirlerine benzeyen Kindî ve İbn Rüşd, ilki gibi ikincisi de varlıktaki sırası bakımından insanı fizik ile metafizik arasında tasavvur etmektedir.[71]

İslâm filozoflarına göre insanın doğuştan getirdiği bir bilgi yoktur. Bilgi ancak tüm bilgilerimizin esasını teşkil eden duyu tecrübelerinin temin ettiği hazırlıktan sonra Faal Akıl'dan gelen feyizle ortaya çıkar. Aslında bu dünyadaki tüm nesnelerde olduğu gibi insanı insan kılan suret/ruh da yine Faal Akıl'dan gelir. Dolayısıyla ruhun kaynağı metafizik bir ilkedir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran şey ise kati surette maddeye indirgenemez, bu da hiç şüphesiz akıl sahibi olmasıdır. Filozoflar insanı "düşünen canlı" diye tanımlar ki, düşünen ruhu ifade ederken, canlı ise bedeni tasvir etmektedir.[72]

Yukarıda da ifade edildiği üzere bu kısım çalışmamızın ana unsurunu oluşturduğu için burada detaylara girmeyi gerekli görmedik. Fakat çalışmamızın ana muhtevası için bir giriş mahiyetinde, İslâm filozoflarının konuya ilişkin düşünce ve eserlerini kısaca belirtmiş olduk.

2.4. Tasavvuf Perspektifinden İnsan Anlayışı

İslâm düşüncesinin bir diğer ana kolu tasavvuf geleneğidir. Gönül terbiyesi olan tasavvufun konusu insandır, zira gönül insanda bulunur. Gayesi de yine insanın ahlakî boyutunu eğitmek ve kemâle erdirmektir. Dolayısıyla tasavvuf, bütün dönemlerinde insanı merkezine alan bir disiplindir.[73]

Bir insanın dindarlığı sonucunda nereye ulaşacağı veya neye dönüşeceği sorusuna sessiz kalan fıkıh ve kelâm geleneğinin aksine tasavvuf bu soruya

---

[70] Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 372.

[71] Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (Temmuz 2004), 32.

[72] Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 71-72.

[73] Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 16; Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi* (İstanbul: Hayykitap, 2009), 185-186.

açık ve net cevap verir. Zira tasavvufa göre dindarlık sonucunda insan velî (velâyet) derecesine ermiş olur. İnsanın beden, nefis ve akıl/kalp olarak üç temel öğeden oluştuğunu ifade eden Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. M. 857) göre nefis, insanın süflî boyutunu temsil ederken, akıl da ulvî kısmını sembolize eder, beden ise bu iki unsurun aracısı ve taşıyıcısıdır.[74]

Sûfîler, insanın Tanrı ile bağlantılı olan ilâhî yönünü kuvveden fiile geçirme bağlamında velâyet derecesine çok büyük önem atfederler. Zira onlara göre ancak velâyet makamına vasıl olabilen kimse hakiki manada insandır. Yine mutasavvıflar, velîlerde (peygamberlerde olduğu gibi) bir "*hâtem/hatm-i velî*" olduğunu söylerler.[75]

Filozoflar, felsefenin mefkûresinin Tanrı'ya benzemek olduğunu ifade ederken,[76] aslında mutasavvıfların; "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak"[77] tezlerinden farklı bir şey söylememektedirler. Fakat yine de mutasavvıflar, söz konusu filozofların teşebbüh anlayışlarını savunmazlar. Mamafih Muhyiddîn İbn Arabî (ö. M. 1240) çoğu zaman filozofları tenkit etmesine rağmen onların düşüncelerini kelâmcılarınkine tercih ettiğini söylemek yanlış olmaz. Zira İbn Arabî'nin açıklamalarına göre filozof; Tanrı, doğa, matematik ve mantık kuramlarını oluşturan ve bizzat tesis eden kişidir. Kelâmcı ise, kelâmcı olarak tabiat bilgisine sahip olan kimse değildir. İşte bu yüzdendir ki, İbn Arabî felsefeye daha yakındır. Bununla birlikte şunu da kaydetmek yerinde olacaktır ki; İbn Arabî'nin felsefî düşüncelerini kelâmî düşüncelerinden tefrik etmek pek zordur, çünkü o her iki geleneğin ricâline rasyonel düşünürler (ehl-i nazar) veya düşünce insanları gibi nitelendirmelerde bulunur.[78]

---

[74] Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 506-508; ayrıca bk. Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 76, 84.

[75] Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 514-516; Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2020); Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 190.

[76] Ebû Bekir er-Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye,* nşr. ve çev. Mahmut Kaya (*Felsefe Risâleleri* içinde), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 210-211.

[77] Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 85, 87, 186.

[78] William C. Chittick, "İbn Arabî", çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Olıver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017), 2/149.

Tasavvuf, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî (ö. M. 1274) ile birlikte metafizik konularını yakından inceleyerek yeni bir evreye girmiştir.[79] Özellikle İbn Arabî'den bahsederken aklımıza hemen tasavvuf geleneğinin onunla felsefî görünüm kazandığı gelir. Onun tasavvuf anlayışı, felsefî ve monist bir sistemdir. Her iki mutasavvıf insanı, varlık ilkesi olarak görmüştür. İnsanı; "düşünen canlı" olarak tanımlayan merkezî felsefe tanımını, İbn Arabî yetersiz ve eksik görür, çünkü ehl-i keşfe göre evrende bütün tikeller Allah'ı zikrettikleri için[80] 'nutuk' sahibidirler ve dolayısıyla bu vasıf (düşünen canlı) insana mahsus olamaz.[81]

Her iki mutasavvıf da Hz. Peygamber'in şahsıyla irtibatlı olarak teşekkül eden "*insân-ı kâmil*" kavramından yola çıkarak, insanın ontolojik yönünü açıklamışlardır. Onların yaratılış düşüncelerinin merkezinde "*Hakîkat-i Muhammediyye*" ilkesi yer almaktadır. Varlık silsilesinde son tecelli eden insan, gaye olması hasebiyle ilk düşünülen varlıktır.[82]

Aslında mutasavvıflara göre iki tür insân-ı kâmil bulunmaktadır. Bunlardan birincisi her insan için geçerli olan bilkuvve insân-ı kâmil olmaktır ki, bu yönüyle insanın, ilâhî isim ve sıfatları potansiyel olarak haiz olmasıdır. İkincisi ise bilfiil kâmil insan olmaktır ki, bu kategoride velîler ve nebîler yer almaktadır. Mamafih sûfîlere göre kemâlin asaleten sahibi Hz. Muhammed olduğu için, bütün peygamberler ve velîler hiyerarşik bir biçimde sıralanarak onda birleşir. Böylece sûfîlere göre söz konusu insân-ı kâmilin hakiki anlamı Hz. Muhammed'de tecelli eder. Mutasavvıflara göre bu tecelli tarihî bir şahsiyet olan Hz. Muhammed'den ziyade, ontolojik ve epistemolojik bir varlığı ifade eden Hakîkat-i Muhammediye'ye özgüdür.[83]

---

79 Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 115.

80 Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 150.

81 Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 526; Cevdet Kılıç, "Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 2/52.

82 Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 529-532; Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 188; Müfit Selim Saruhan, "Filozof Sufi Sadreddin Konevi", *Türk Düşünce Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 158-159; ayrıca bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ekim 2020); Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 153.

83 Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 188.

Söz konusu Hakîkat-i Muhammediye teorisi İbn Arabî ve Abdülkerîm el-Cîlî (ö. M. 1428) tarafından sistematik olarak açıklanmış ve geliştirilmiştir. Daha sonra *Fusûsu'l-Hikem*'e şerh yazanlar da mevzubahis konuya önem vermişlerdir.[84] İbn Arabî'nin varlık düşüncesinin temeli, Allah'ın Mutlak Varlık olarak isimlendirilmesidir. Söz konusu 'Varlık', bir bilinme arzusu ile bilinmeye yönelmiştir. Bu yönelme ise Mutlak Varlık'ın birtakım mertebelerde 'taayyün' etmesi şeklinde açıklanır. Mutasavvıflara göre genel olarak mertebeler, beş veya yedili sınıflamalardan ibarettir. Bu bağlamda yedili sınıflamaya göre Mutlak Varlık'ın taayyün ettiği ilk mertebede Hakîkat-i Muhammediye yer alır. Beşli veya daha az olduğu takdirde ise, Hakîkat-i Muhammediye, *a'yân-ı sâbite* mertebesi şeklinde adlandırılır. Sûfîler, Hakîkat-i Muhammediyye'yi "yaratmada vasıta olan şey" olarak isimlendirmişlerdir. Nitekim onu ifade etmek için; var olan ilk ruh manasında "Ebu'l-ervâh" (ruhların babası) terimini de kullanmışlardır. Bu ruh ise hiç şüphesiz Hz. Muhammed'in ruhudur. Yanı sıra İbn Arabî Hakîkat-i Muhammediyye kavramını, "Nefes-i Rahmanî, Genel Varlık Tecellîsi, İlk Akıl, Kalem-i A'lâ" gibi terimlerle de adlandırmıştır.[85]

İbn Arabî "*vahdet-i vücûd*" öğretrisini açıklarken Tanrı ve insan arasında ontolojik ayrım yapan felsefeden farklı olarak Tanrı ve insanı birbirinden ayırmaz ve deyim yerindeyse her iki kavramı da bir bütün olarak görür. Hiç kuşkusuz sûfîlere göre Mutlak Varlık'ın en yetkin tezahürü insandır, ancak filozofların yaptığı gibi Tanrı ve insanı hiyerarşi içerisinde birbirinden ayırmazlar ve varlığın sadece Allah'tan ibaret olduğunu ileri sürerler. Bu bağlamda İbn Arabî der ki, "tenzih ederim Allah'ı. Eşyayı izhar etti, halbuki kendisi onun aynısıdır". Binaenaleyh bütün varlık Vücûd-ı Mutlak'tan gelmiştir ki; bu Zât-ı Mutlak'ın özünde mevcut "şe'n" ve nispetleri açığa vurmasıyla sonsuz bir çokluk hasıl olmuştur. Ancak söz konusu çokluğun gerçek birer varlık olmayıp, her an Mutlak Zât'ın muhtelif tecellisiyle yok edilip ve yeniden benzerleri var edilmektedir. Başka bir deyişle, O'ndan başka varlık yoktur, eşya ve evren; O'nun zâhiri, O; eşya ve evrenin ruhu değerindedir. Yaratan/hâlık ve yaratılan/mahlûk hep odur, zira vücûd tektir. İbn Arabî'ye göre âlem denilen

[84] Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye".
[85] Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 188-189.

varlık "*a'yân-ı sâbite*" suretlerinde Hakk'ın tebellüründen öte hiçbir şey değildir. Yani buna göre; meselâ masa aslında yoktur, masanın var olması demek gerçek varlığa nispeti demektir. Allah'ta bir ve tek olan vücûd ve varlık dolayısıyla âlemin de varlığı görecelidir. Dolayısıyla âlem, hem ezelî olarak vardır hem de geçici olarak var değildir.[86]

Tüm İslâmî öğreti ve düşünceleri, tevhid şemsiyesi altında birleştirmeyi amaçlayan İbn Arabî, Allah'ın münezzehliğini savunan görüş ile O'nun teşbihini ileri süren görüşü dengelemeye çalışır. Bu çerçevede o, Allah'ın iki eliyle insanları yarattığını beyan eden ayeti; O'nun hem teşbih hem de tenzih sıfatlarını kullandığı biçiminde idrak etmiştir. Böylece Allah, hem yaratıklarıyla beraberdir, hem de onlardan uzaktır.[87]

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisine karşı çıkan İmâm-ı Rabbânî olarak bilinen Ahmed es-Sirhindî (ö. M. 1624) "*vahdet-i şühûd*" öğretisini ortaya atmıştır. Buna göre, âlem hiçbir şekilde tek bir prensibe döndürülemez. İmâm-ı Rabbânî; Allah ve âlem ve yine Allah ve insan ikiliğinin var olduğu fikrini benimsemiştir. Binaenaleyh o, Tanrı ile âlem arasında bir ayrım yapmıştır, âlem Allah'tan ayrıdır ve gerçektir. Aynı zamanda da âlem, daimi tecelliler ve feyzler sonucunda Allah'ın nurundan yararlanmaktadır. İbn Arabî'nin; 'ancak Allah vardır, âlem ise hayaldir, öyle ise Allah bir anlamda âlem ile özdeştir' tezine karşı çıkan İmâm-ı Rabbânî; âlemin hayal olmadığını söyler. Zira ona göre böyle kabul edilirse âlemin realitesini ve dahi Allah'ın ibdâ' sıfatını reddetmek gerekecektir.[88]

Epistemolojik yönüyle tefekkür edilen insan, yine İbn Arabî ve Konevî'ye göre, Hakk'ı kanıtlayan bir delildir. Zira insan, O'nun suretinde halk edilmiştir. İlâhî

---

[86] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 55-56; Kılıç, "Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri", 2/52-54; Sajjad H. Rizvi, "Mistisizm ve Felsefe: İbn Arabî ve Molla Sadrâ", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 257-258; Demirli, "Vahdet-i Vücûd".

[87] Chittick, "İbn Arabî", 2/151-153.

[88] Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Şühûd Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/474; Demirli, "Vahdet-i Vücûd"; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 364; Kılıç, "Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri", 2/55-57.

isimler de metafizik bilginin ilkeleridir.[89] Tanrı'yı bilmek demek, O'nun isimlerini bilmek demektir. Nitekim her bir varlık bir isim dolayısıyla Tanrı'ya bağlanır. İsimleri gaybın anahtarı diye adlandıran Konevî'ye göre Tanrı, sayısız ve sınırsız isim ve sıfatların malikidir.[90]

Yine tasavvufa göre, bilinmek isteyen Tanrı, âlemi yaratmıştır ki, bu âlem kendisini ve niteliklerini bilebilecek bir ayna konumunda bulunsun. Zira Tanrı'nın celâlini ve bilinmesini ispatlayan âlem, fevkalâde önemli bir imkândır. Tanrı'dan sürekli bir şekilde çıkan feyz, sûfîlere göre evrenin varlığını idame etmesinin tek yoludur. Zira feyzin bir an bile kesilmesi, âlemin yok olması demektir.[91]

Özetle söylemek gerekirse tasavvuf, 'ma'rifetullah' ve 'ma'rifetü'n-nefs' kavramlarıyla, ontoloji, epistemoloji ve ahlakî değerler ekseninde insanı Tanrı vasıtasıyla tanıyan ve tanımlayan bir gelenektir.[92]

[89] Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 533-535; Chittick, "İbn Arabî", 2/150.

[90] Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 521-522.

[91] Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî", 529-532.

[92] Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 542; bk. Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, 152.

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞA DÜZENİ VE BU DÜZENDE İNSANIN YERİ

1. TANRI-EVREN-İNSAN İLİŞKİSİ

İslâm filozoflarına göre mikrokozmos olan insanı, Tanrı ve evrenden soyut bir şekilde tasavvur etmek doğru olamaz. Gerek Kindî gibi kelâmî atmosferde yetişmiş ve bu gelenekten etkilenmiş düşünürler, gerek Yeniplatoncu sistemden etkilenen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu Meşşâî filozoflar ve gerekse Sühreverdî (ö. M. 1191) gibi İşrâkî akıma mensup mütefekkirler insan konusunu araştırırken mutlaka Tanrı bahsine de girmişlerdir. Zira Tanrı her şeyin varlık kaynağıdır, hey şey O'ndan sudûr etmiştir.[93]

Öte yandan bir parçası olduğu evreni nazarı dikkate almayan bir insan tasavvuru tesis etmek de imkânsızdır. Madde ve suretten müteşekkil olan insan, bir yönüyle fiziki âlemle, diğer bir yönüyle de tanrısal olanla irtibatlıdır. Dolayısıyla insanı bilmek ancak evreni ve Tanrı'yı bilmekle mümkün olur ki bu, bütün bilimlerin hasılasından oluşan malumatın telakki edilmesi anlamına gelmektedir.

Aşağıda ayrıntılı olarak değineceğimiz Ay Üstü ve Ay Altı âlemlerin ortasında bir konum işgal eden insan, Ay Üstü dünyanın en alt kısmında ve Ay Altı dünyanın da en üst tabakasında yer almaktadır.

1.1. Bütün Mevcutların İlk Nedeni Olarak Tanrı ve Varlıkların Hiyerarşik Düzeni

Yunan felsefesinde ilk defa Platon'un şahsında bir doğal tanrıbilim görüldü. Tanrı veya tanrıları ispatlamak için Platon, daha sonraki dönemlerde telolojik kanıt diye ifade edilen argümanı kullanmıştır. Buna göre evren şansın eseri değildir, fakat o akıllı bir varlığın elinden çıkmıştır. *Demiurgos* adını verdiği Tanrı

[93] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 46-47.

Platon'a göre en yüksek veya en mükemmel ruhtur. İdeaları izleyen bu Tanrı duyusal dünyada onları gerçekleştiren bir yapı ustası ve hareket ettiricidir.[94]

Madde ve değişimden korunmuş olan Tanrı'yı birincil manada bir töz gören Aristoteles, O'nu metafiziğin ana konusu yapmıştır. Doğu'da Fârâbî ve Batı'da Thomas Aquinas (ö. M. 1274) üzerinde büyük etki yaratan Aristoteles'in Tanrı kuramı, akıl veya düşünce ekseninde geliştirilen bir tasavvur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Aristoteles'e göre, Tanrı evrenin yaratıcısı veya onun varlık kaynağı değildir. Evrenin yaratımının nedeni olmayan Tanrı insanın da varlığa gelişinin nedeni değildir. Bununla beraber Tanrı evrenin ancak ereksel nedenidir, başka bir deyişle Aristoteles'in sisteminde Tanrı ereksel neden olarak etkide bulunmaktadır; zira O, *İlk Hareket Ettirici*'dir.[95]

Plotinos'un (ö. M. 270) Tanrı öğretisi ise ne Platon'unki ne de Aristoteles'inki gibi salt akıldan ibaret değildir. Tanrı'yı veya kendi deyimiyle *Bir*'i aklın ve varlığın üzerinde gören Plotinos, O'nun topyekûn varlığın tek asıl ve nihâî kaynağı olduğunu söyler. İslâm metafizik düşüncesini de derinden etkileyen Plotinos'un "*Üç Hipostaz*" kuramına göre Tanrı, varlık veren fâil nedendir.[96]

İslâm felsefesinde Tanrı tasavvuru iki görüş çerçevesinde tasvir edilebilir. Biri -daha çok kelâmî/teoloji çizgiye yakın- Tanrı'nın bütün her şeyi yoktan veya hiçten yarattığını kabul eder, diğeri ise -kadîm felsefe kümesinden ve özellikle de Yeniplatoncu sistemden etkilenen- yoktan varlığın çıkmayacağını ileri sürerek, Tanrı'nın varlık veren fiili ezelî olarak sudûr eder şeklindedir.[97]

Yukarıda da ifade edildiği gibi Mu'tezilî/kelâmî muhitte yetişen, ilk İslâm filozofu Kindî ve yine Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İhvân-ı Safâ, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. M. 1152) gibi düşünürler birinci görüşü, yani 'Kâdir-i Muhtâr' olan Tanrı, varlıkta

---

94 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 2/381-384.

95 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 547-551 (1071b 5-35); Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 3/195-197, 205; Aydınlı, *Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, 38.

96 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 5/83-85; Aydınlı, *Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, 39, 45; Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 605.

97 Kindî, *fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, (*Kindî: Felsefî Risâleler* içinde), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 140-141; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020), 18-19, 50-51; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 51-52.

veya evrende varolan her şeyi yoktan yarattı düşüncesini benimserken,[98] Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu filozoflar ise ikinci görüşü kabul etmişler. Bütün İslâm filozoflarının, Tanrıya ilişkin temel anlayış ve düşüncelerinde hemfikir oldukları söylenebilir. Nitekim bütün filozoflar, Tanrı'yı *İlk İllet* veya *İlk Neden* olarak görmüşlerdir.[99]

Felsefe geleneği Tanrı'yı yetkinlik kavramı üzerinden en yetkin varlık olarak kabul eder ve bu sadette filozoflar, Tanrı ile evren arasında olan ilişkiyi de neden-sonuç konteksti içerisinde inceler. Dolayısıyla Tanrı ve evren arasındaki ilişki nedensellik ilişkisine dayanmaktadır.[100]

Tanrı'nın sebep ve bir bütün olarak evrenin sonuç olduğunu düşünen İslâm filozofları, Tanrı-evren arasında illet-malûl ilişkisi olduğunu kabul ederler. Zira Tanrı, evrende var olan bütün mevcutların varlığının doğrudan veya dolaylı olarak etkeni ve sebebidir. Dolayısıyla Tanrı bütün varlığın ilk kaynağı ve ilkesidir.[101]

Helenistik Tanrı kuramından da etkilenen Kindî, Yeniplatonculuk'un yaygın felsefî görüşleriyle, İslâm'ın Allah kavramını uzlaştırmaya çalışmıştır. Buna göre Tanrı, *Gerçek Bir*'dir ve mutlak birliktir, O'nun dışında olan her şey çokluktur. O aşkındır, dolayısıyla O'nu ancak olumsuz sıfatlarla niteleyebiliriz. Tanrı'nın varlığını kanıtlama bağlamında Kindî, nedensellik/illiyet argümanını kullanır. Buna göre var olan her şeyin varlığı için bir nedenin olması gerekir. Nedenler serisi de sonludur ve nihayetinde bunun, ilk ya da gerçek bir nedeni vardır. Bu gerçek neden ise -ki etken nedendir- hiç şüphesiz Tanrı'dır.[102]

Tanrı'yı Aristoteles'ten mülhem olarak "kendini düşünen akıl" olarak niteleyen Fârâbî'ye göre 'akıl, âkil ve ma'kûl' kavramları Tanrı'da bir ve aynı manayı ifade

---

98 Kindî, *fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 140-141; Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 97-100; Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 92.

99 Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 91-92.

100 Aydınlı, *Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, 40; Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 93.

101 Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 91.

102 Kindî, *fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 158-160, 169-171; Ahmed Fuad el-Ehvânî, "Kindî", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, haz. Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/542-543; Aydınlı, *Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, 45-47.

eder. Buna göre tanrısal tasavvurda süje-obje farklılığı ortadan kalkar ve düşünen ile düşünülen özdeşleşir.[103]

Her şeyin nihâî sebebi/nedeni olan Tanrı, varlığın en üstündedir. Zira O, 'Yüce Varlık'tır, O'nun üstünde bir sebep yoktur ve olamaz. O'nun varlığından evvel herhangi bir varlık yoktur. O, tektir, hiçbir şeye benzemez. Ne var ki, bazı var olanlarla Tanrı'nın arasında bir benzerlik söz konusu olsa bile, bu benzerlik mahiyet itibarıyla değil, ancak isim benzerliğinden kaynaklanmaktadır.[104]

Başta Fârâbî olmak üzere Tanrı'nın varlığını zorunlu kabul eden filozoflara göre, O'nun varlığının bir an bile yok görülmesi rasyonel imkânsızlığı doğurur. Zira mümkün varlıklar sonsuza kadar art arda devam edemez ve bir yerde durması gerekir.[105] Tanrı hiçbir şeye benzemediği gibi O'nun zıddı da yoktur. Zira zıtlık noksanlığı/eksikliği gerektirir, nitekim bir şeyin zıddının olması, onunla eşitliği icap ettirir. Bu ise Tanrı için asla kabul edilemez.[106]

Aristoteles'in metafizik kuramını yetersiz bulan İbn Sînâ, yeni bir tasavvur inşa etmiştir. Filozofumuz, Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Lambda* kitabına yaptığı şerhte Tanrı'nın varlığı hakkında tümel ve aklî olmayan, fizikte kullanılan delilleri sert bir şekilde eleştirmiştir. İbn Sînâ'ya göre hareketten kalkarak Tanrı'nın varlığına varmak doğru değildir, yakışıksızdır. Zira İlk İlke/Tanrı'yı hareketin ilkesine indirgemek doğru bir çaba olamaz. Ona göre metafiziğin, duyulurları kullanmaksızın aklî tümel öncüllere dayanarak İlk İlke'nin mevcudiyeti ispatlanabilir.[107] Metafiziğin konusu (*mevzû'*) ile meselesi (*matlûb*) arasında ilkesel bir ayrım yapan İbn Sînâ, Tanrı'nın, metafiziğin konusu değil meselesi olduğunu vurgular.[108]

---

[103] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 56-59; Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", 156-157; Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 1/202.

[104] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 46-47, 60-63.

[105] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 46-49; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 242.

[106] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 52-53; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 42-43.

[107] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, metin ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 38-39; Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 265-266.

[108] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 97; Alper, "İslâm Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi", 1/198-199.

Varlık incelemesinde otantik bir tablo tesis etmeyi başaran İslâm filozofları, Orta Çağ ve Yeni Çağ Avrupa felsefesini de etkilemiştir.[109] Bu kontekstte Kindî'nin *birlik*, Fârâbî'nin *varlık ve mevcut*, Âmirî'nin *zorunluluk ve imkân* kavramları çerçevesindeki felsefî düşünme ve araştırmaları binnetice İbn Sînâ'nın *varlık-mahiyet* ve *zorunlu-mümkün* düşünceleriyle yetkinliğine varmıştır.[110]

Zorunlu varlık varolmak için bir başka varlığa ihtiyaç duymazken, mümkün varlığın varlığı ise bir başka varlığa dayanır. Başka bir ifadeyle zorunlu varlık bir nedeni/illeti bulunmayan varlık iken, mümkün varlık nedeni bulunan bir varlıktır. Her bir mümkünün varlığını (sebep olarak) var eden bir başka mümkün varlık vardır ve bu silsilenin sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. Var edici olarak zorunlu varlıkta son bulmak gerekir ki, işte bu Zorunlu Varlık da Tanrı'dır. Tanrı'nın ontolojisini kanıtlayan bu argümana da '*imkân delili*' denir. Mümkün varlıklarda zât-vücûd veya varlık-mahiyet ayrımı varken, zorunlu varlıkta böyle bir ayrım söz konusu değildir.[111]

Bir bütün olarak varlıklar birbirinden bağımsız değildir, aksine onlar birbiriyle bağlantılı bir şekilde bir hiyerarşik düzen içerisinde meydana gelmiştir. Cisimlerle ilineklerin varlığını teşkil eden ilkeleri altı mertebede sınıflandıran Fârâbî, hiç şüphesiz İlk Neden, Zorunlu Varlık ve Tanrı gibi isimlerle nitelenen "İlk Sebep", bu hiyerarşik düzenin en tepesinde yer almaktadır. "İkinci Sebepler" ikinci mertebede, "Faal Akıl" üçüncü mertebede, "Nefis" dördüncü mertebede, "Suret" beşinci mertebede ve nihayet "Madde" altıncı mertebede yer almaktadır. Bunların ilk üçü ne cisimdir ne de herhangi bir şekilde cisimde bulunurlar. Son üçü yani nefs, suret ve madde ise yine cisim değildir fakat cisimde bulunurlar. Bu tasnifin en üstünde olan İlk Sebep'in birden fazla olması imkânsızdır, O, yalnız Bir'dir. Tanrı dışında diğer mertebede olanların hepsi ise çoktur.[112]

---

[109] Örneğin Thomas Aquinas, Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Zorunlu Varlık ve mümkün varlık bahislerine değinir. bk. Toma el-Ekvînî, *Kitâbu'l-Hulâsati'l-Lâhûtîyye*, çev. Bûlus Avvâd el-Hûrî (Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1887), 1/31-33.

[110] Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 63.

[111] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 44-45, 52-53; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 70-73; Aydınlı, *Fârâbî*, 73-74; Alper, *İbn Sînâ*, 99-100; Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 1/140.

[112] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16-17.

1.2. Yaratma veya Sudûr Teorisi

Yaratma konusu filozoflar ile teologlar arasında ciddi tartışma meselelerinden biridir. Zira kelâmcılar Tanrı'ın fâil-i muhtâr veya kâdir-i mutlak olarak her şeyi özgür iradesiyle yoktan yarattığını kabul ederken, filozoflar O'nun sudûr yoluyla var eden 'Zorunlu Varlık' olduğunu düşünmüşlerdir. Filozoflar yoktan yaratmanın tutarlı bir kuram olmadığını ve açıklanmasının da imkânsız olduğunu görmüşler.[113]

Kökü Yeniplatonculuk'a ve bizzat Plotinos'a kadar uzanan sudûr teorisi Fârâbî ile İslâm düşünce dünyasına girmiştir. "Birden ancak bir çıkar" ilkesine dayanan sudûr teorisi esasen bir ile çok arasındaki ilişkiyi izah sadedinde güçlü ve makul bir açıklama sunmaktadır. Buna göre her şeyin ilk ilkesi, ilk kaynağı olan ve asla çokluğa konu olmayan Bir'den ancak bir çıkar. Fârâbî, teoriyi İslâmî vasatı da göz önünde bulundurarak hem Tanrı-evren ilişkisinin zemini kılmış hem de ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik meselelerin hallinde son derece kullanışlı ve kuşatıcı bir modelin tesisinde istihdam etmiştir. Başta İbn Sînâ olmak üzere Fârâbî'den sonra gelen diğer filozoflar, Fârâbî'nin bu modelini esas ve kaynak almıştır.[114]

Tanrı'nın varlık vermesi meselesi, İslâm felsefesinin kendi içerisinde de muhtelif görüş ve perspektifler doğurmuştur. Kindî,[115] İbn Miskeveyh, Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. M. 1001), Âmirî ve İhvân-ı Safâ gibi filozoflar mevcudun Tanrı tarafından yoktan halk edildiğini veya icat/ibdâ' edildiğini benimserken,[116] Fârâbî

---

[113] Hüsâm el-Âlûsî, *Hivâr beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimin* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1400/1980), 14-16; Aydınlı, *Fârâbî*, 79-80.

[114] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 51-52; el-Âlûsî, *Hivâr beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimin*, 19-20; Kaya, "Sudûr".

[115] Enver Uysal'ın da ifade ettiği gibi Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ* adlı eserinin hemen başında sırasıyla "el-İlletü'l-Ûlâ (İlk Neden), akıl, doğa ve nefs" kavramlarını tanımlayarak sudûr kuramındaki hiyerarşiyi dikkate aldığını ve dolayısıyla da bilinçli bir düzenleme yaptığı kanaatini uyandırmaktadır. Fakat bununla birlikte Kindî'nin yoktan yaratma tasavvurunu benimsemesi, dolayısıyla da âlemin ezeliliğini reddettiği düşüncesi ortada bir gerçektir. bk. Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* thk. ve nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde (*Resâil'l-Kindî el-Felsefîyye* içinde), (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950), 165; Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 84-85.

[116] İbn Miskeveyh*, el-Fevzü'l-Asğar* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1325), 25-27; İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ* (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2018), 3/98-99.

ve İbn Sînâ gibi sudûrcu Meşşâîler mevcutların Tanrı'dan bir nedensellik düzeni içerisinde zorunlu olarak taştığını/feyz ettiğini düşünmüşlerdir.[117]

Öte yandan Sicistânî, İhvân-ı Safâ, Âmirî ve İbn Miskeveyh gibi bazı düşünürlerin, yoktan yaratma düşüncesi ile sudûr teorisini mezc etmeye veya iki düşünceyi birbiriyle bütünlemeye çalışmış oldukları görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu filozoflar Kindî'nin yoktan yaratma tasavvuru ile Fârâbî'nin sudûr teorisinin ortak paydasını bulmaya çalışmışlardır. Bunlar, hem dinî hem de felsefî hassasiyetleri gözeterek ve koruyarak, birlik-çokluk ilişkisine açıklık getirmek için Tanrı'nın kendine özgü fiilinin yoktan yaratma olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı ilk varlığın yoktan yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Ancak yoktan yaratma tasavvurunu bir bütün olarak kabul edenlerden farklı olarak onlar; var olanların hepsinin tek tek yoktan yaratma yoluyla direkt Tanrı'ya dayandırılmasının doğru olmadığı kanaatine varmışlardır. Yani söz konusu yoktan yaratma düşüncesi ile sudûr teorisini mezc etmeye çalışan filozoflar, teologların 'bütün oluşumların varlık kazanmasını doğrudan Tanrı'ya isnat etmek' şeklindeki tezlerini nedenselliğe ters olduğu için doğru bulmamışlardır. Zira bahsi geçen filozoflar, rütbe açısından Tanrı'dan aşağıya doğru indikçe evrende nedenselliğe bağlı bir nizamın var olduğunu savunmuşlardır. Binaenaleyh Sicistânî, İhvân-ı Safâ, Âmirî ve İbn Miskeveyh yoktan yaratma düşüncesini benimseyerek Kindî'nin izinden giderken sudûr teorisini benimseyerek Fârâbî'nin izinden gitmişlerdir. Ne var ki, zikri geçen filozofların iki teoriyi mezc etme hususunda başarılı olduğunu söylemek oldukça güçtür.[118]

Fârâbî'nin sistematize ettiği şekliyle sudûr teorisinde Yeniplatonculuk'un Bir'i ile dinin sıfatlı Tanrısı uzlaştırılarak felsefî Tanrı tasavvurunun nihâî şekline ulaşılmıştır. İlâhî sıfatları nispetler şeklinde yorumlayan Fârâbî Mu'tezilî çizgiye yakın görünse de onlardan esaslı bir şekilde ayrılır. Zira Fârâbî Tanrı için irade

[117] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 50-53; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 70-73.
[118] Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 192-193; Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 57, 94; Türker, *Varlık Nedir?*, 111-112.

sıfatını uygun görmez, çünkü ona göre irade hayvanî nefse istinad eden bir niteliktir, dolayısıyla Tanrı hakkında tasdik edilemez.[119]

Sudûr teorisi öncelikle, "Bir'den ancak bir sudûr eder" ilkesi kapsamında, mutlak cömert ve en mükemmel varlık olan Tanrı'nın kendi zatını akletmesi ve bilmesi neticesinde, irade ve ihtiyarına gerek kalmaksızın, doğal bir zorunlulukla O'ndan doğrudan İlk Akıl'ın sudûr etmesini ifade eder. Bu ilk akıl sayı bakımından bir olmakla birlikte iki ayrı özelliği vardır. Birincisi; Tanrı'ya nispetle zorunludur, diğeri ise özü itibarıyla mümkün varlıktır ve bu yüzdendir ki, çokluk seciyesine de sahiptir. Dolayısıyla ilk akıldan itibaren çokluk başlar. Zira ilk akıldan da nefis sudûr etmektedir.[120] Sudûrcu filozoflara göre diğer varlıklar Zorunlu Varlık'tan sudûr ederek meydana gelmiştir ve bir illet-malûl ilişkisi neticesinde varolan âlem de İlk Sebep gibi ezelî ve ebedîdir. Bu düşünceye şiddetle karşı çıkan kelâmcılar filozofları açıktan küfürle suçlamıştır.[121] Meşşâî akıma mensup olan İbn Rüşd, her ne kadar sudûr teorisini tam anlamıyla benimsemese de Gazâlî'nin filozofları tekfir etmesine karşı bir reddiye niteliğinde *Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife*'yi kaleme almıştır.[122]

İslâm dünyasına Fârâbî eliyle giren ve İbn Sînâ'yla gelişen sudûr teorisinin büyük etkisi sadece Meşşâî felsefe geleneği üzerinde münhasır kalmamıştır, Sühreverdî ve İbn Arabî gibi düşünürlerin şahsında İşrâkî ve tasavvuf metafiziğine de yansımıştır.

1.3. Ay Üstü Âlem

Gerek Yeniplatoncular gerekse İslâm filozofları, Bir olandan çok olanın çıkışını açıklamak amacıyla Tanrı ile dünya arasında bir aracı varlıklar paradigmasından söz etmişlerdir. Tam manasıyla bir olan ilk varlıktan çokluğun çıkması düşünülemez olduğuna göre, ilk varlıktan, yani Tanrı'dan yalnız özü gibi maddesiz olan ve bir olan bir başka varlık taşar. Her açıdan maddesiz olan

[119] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 138-139, 166-167; Türker, *Varlık Nedir?*, 107-108.
[120] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 42-43; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 82-83; Kaya, "Sudûr"; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 62-63.
[121] Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Aralık 2020); el-Âlûsî, *Hivâr beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimin*, 24-25, 31-32.
[122] Hüseyin Sarıoğlu, "Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Aralık 2020).

Tanrı, O'na yakın sebep olarak belirlediği varlık dünyası da aynı özelliğe sahip olmalıdır. Nitekim akıl olan Tanrı gibi, kendisinden hemen sonra gelen ikincil sebepler de yine akıldır. Birden feyzeden ikincil sebeplerden, yani kozmik akıllardan gök cisimleri varlık kazanır.[123]

Ne var ki, maddeden soyut olan ve asla cisimsel olmayan ikincil sebepler varlığı kendi özlerinden almamış olmaları ve dolayısıyla kendi kendilerine yeterli olmamaları hasebiyle bir çokluğa konu olmak durumundadırlar. Fârâbî'ye göre ikincilerin teşkil ettiği varlık aşamasında on tane akıl yer almaktadır.[124]

Kozmik akılların her biri, bir taraftan ilk var olanı düşünerek kendinden ve kendisiyle özdeş bir aklın çıkmasına sebep olurken, öte yandan ise özlerini düşünerek göklerin zorunlu varlıklarının kendilerinden taşması için zemin hazırlamış olurlar. Nihayet on akıl ve dokuz gök cisimlerinden müteşekkil olan Ay Üstü soyut varlıklar hiyerarşisi oluşur. İlk Gök (*es-Semâu'l-Ûlâ*), Sabit Yıldızlar Küresi (*el-Kevâkibu's-Sâbite*), Satürn Küresi (*Zuhal*), Jüpiter Küresi (*Müşterî*), Mars Küresi (*Merîh*), Güneş Küresi (*Şems*), Venüs Küresi (*Zühre*), Merkür Küresi (*Utârid*) ve Ay Küresi (*Kamer*) olmak üzere gök cisimlerinin her biri dokuz akıldan birine tekabül eder. Mamafih gerek kozmik akılların birbirinden taşması ve gerekse gök cisimlerinin varlık kazanması ancak Tanrı ile kurulan bir ilişki neticesinde tahakkuk eder. Bu da hiç şüphesiz filozofların sıkça vurguladıkları "Bir, her şeyin nihâî ilkesidir" düşünce ve hassasiyetlerini göstermektedir.[125]

Ay Üstü âlemde yer alan varlıkların onuncusu olan Faal Akıl yetkinlik ve kemal yönüyle kozmik akıllar zincirinin son halkasını oluşturur ve onunla Ay Üstü dünya sona ermiş olur.[126]

Tanrı ve kozmik akıllardan sonra üçüncü varlık mertebesini temsil eden Faal Akıl, özellikle Fârâbî sisteminde temel kavramlardan birini oluşturur. Nitekim

---

[123] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 82-83; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18-19; Aydınlı, *Fârâbî*, 89.

[124] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 82-85; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 63; T.J. De Boer, *Târih el-Felsefe fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Mektebetu'l-Usre, 2010), 183.

[125] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 82-85, 96-97; Aydınlı, *Fârâbî*, 89-90; Alper, *İbn Sînâ*, 107.

[126] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 86-87; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 64.

Faal Akıl hem kozmolojik hem de epistemolojik işlevlere sahiptir ve en önemli fonksiyonlarından biri de maddesel evrende varlıkları potansiyel durumundan fiil haline intikal ettirmektir. Faal Akıl, bir cihetiyle dört unsurun ve bir diğer veçhiyle de evrendeki nefislerin var oluşlarının sebebini teşkil eder. Ancak Faal Akıl'ın esas fonksiyonu, Fârâbî'ye göre, insanı heyûlânî seviyeden en üst mutluluk mertebesine ulaştırmaktır.[127]

Ay Altı dünyadaki fiziki, kimyevi, biyolojik ve fizyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi kabul edilen ve Ay küresi'nin aklı olan Faal Akıl "*vâhibü's-suver*" (suret veren) diye de nitelendirilmektedir. Tanrı'ya en uzak, Ay Altı dünyaya ise en yakın akıl/varlık olan Faal Akıl, Fârâbî'ye göre dinî literatürde vahiy getiren Cebrâil'e tekabül eder.[128] Faal Akıl konusunu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

1.4. Ay Altı Âlem

Oluş ve bozuluşa tâbi olan Ay Altı âlem, dört öğeden oluşmaktadır. Unsurlardan müteşekkil olan Ay Altı âlemin ilk maddesi (heyûlâ) ve suretleri onuncu akıl/Faal Akıl'ın feyzinden meydana gelir.[129]

Ay Üstü dünyanın aksine, Ay Altı dünyada var olanların sıralaması eksik olandan daha mükemmel olana doğru yükselir. İlk sırada veya en aşağıda yer alan heyûlâ/ilk madde, tüm var olanların maddî kaynağını oluşturur.[130]

---

[127] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18-19, 26-29; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, thk. George Kanavâtî-Saîd Zâyid (Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1975), 208; İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1412/1992), 43-44; Aydınlı, *Fârâbî*, 91-92; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 67-68; İlhan Kutluer, "İttisâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Aralık 2020).

[128] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-21, 102-103; İbn Sînâ, *en-Necât*, 141, 143; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 68; Kaya, "Sudûr"; Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 194.

[129] Kindî, *el-İbâne ani'l-İlleti'l-Fâileti'l-Karibeti li'l-Kevni ve'l-Fesâd*, thk. ve nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, (*Resâilu'l-Kindî el-Felsefîyye* içinde), (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950), 220; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64-65; İbn Sînâ, *en-Necât*, 140-143; Bolay, "Âlem".

[130] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* 166; Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2020); Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 125.

İlk maddeden dört unsur meydana gelir, daha sonra artan karışım neticesinde madenler, bitkiler, hayvan ve en son insan varlık kazanır. İnsan, Ay Altı varlıkların en şereflisi ve en mükemmelidir.[131]

Ay Üstü âlemde olduğu gibi Ay Altı âleminin varlıklarının da nihâî bir sebebi vardır. Nedensellik ilkesi doğrultusunda, mümkün varlıklara varlık veren nihâî kaynak Zorunlu Varlık'tır. Ay Altı âlem de topyekûn mümkün varlıklar silsilesi olduğuna göre, bu da dolaylı olarak varlığını İlk Varlık/İlk Neden olan Tanrı'dan alır. Ne var ki, yukarıda da ifade edildiği gibi Ay Altı âleme varlık veren vâhibü's-suver diye de nitelendirilen Faal Akıl'dır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse maddî olmayan Faal Akıl, insanın kuvve halinde olan aklını fiile çıkartır. Dolayısıyla Faal Akıl, insanın düşünmesini temin eder.[132]

Meşşâî geleneğe göre Ay Altı dünyasındaki nesneleri teşkil eden dört unsurdan toprak ve suyun suretleri âlemin merkezî konumuna yönelik hareket ederken, hava ve ateşin suretleri ise âlemin etrafına doğru hareket etmeye rağbet eder.[133]

Evvelden beri bilfiil var olan ve yetkin olan Ay Üstü varlıkların aksine, yetkinliklerine daha sonra kavuşan, potansiyel konumdan sonra fiile geçen Ay Altı âlemdeki varlıklar eksikliğe bürünmüş varlıklardır.[134]

İmdi Ay Üstü ve Ay Altı âlemleri inceledikten sonra, söz konusu iki âlemin arasındaki farklılıkları şöyle sıralayabiliriz: a) Ay Üstü âlem, ne cisimdir ne de cisimdedir (semâvî cisimler hariç); dolayısıyla onlar soyut varlıklardır ve hiçbir şekilde maddî varlıklar değildir. Ay Altı âlem ise maddeyle iltisaklı, dolayısıyla maddî varlıklar dünyasıdır. b) Ay Üstü âlem hep fiil halindedir, Ay Altı âlem ise daha önce kuvve halinde iken, sonra fiil haline intikal etmiştir. Dolayısıyla Ay Altı varlıkları, bilfiil varoluşunu bir süreç içerisinde ve zamanla elde etmektedir. c) Ay Üstü âlemde ilk varlık, en mükemmel varlıktır ve mükemmellik hiyerarşisi

[131] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 88-91; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 69-70; Aydınlı, *Fârâbî*, 101; Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 137.
[132] İbn Sînâ, *en-Necât*, 90-94; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 208; Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", 69.
[133] Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 132.
[134] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64-65; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 88-89; Aydınlı, *Fârâbî*, 95.

yukarıdan aşağıya doğru indikçe sıralanmaktadır. Ay Altı âlemde ise durum tamamen farklıdır. Zira mükemmellik hiyerarşisi aşağıdan yukarıya doğru yükselmektedir. Buna göre en noksan olan ilk maddedir, en mükemmel ve en şerefli varlık ise insandır ki, hiyerarşinin en tepesinde yer almaktadır. d) Ay Üstü âlem, ezelî ve ebedîdir. Ay Altı âlem ise kevn ve fesâd, yani oluş ve bozuluşa tâbidir. e) Ay Üstü âlem aklî varlıklardır, her türlü maddî bağımlılıktan ve maddî arzulardan münezzehtir. Ay Altı dünyasındaki nefis sahibi varlıklar ise maddî veya maddeyle iltisaklı varlıklardır. Dolayısıyla noksanlık içeren varlıklardır. Böyle olunca -Ay Üstü âlemin aksine- onlarda öfke ve şehvet gücü bulunmaktadır.

Buraya kadar Tanrı ve ondan sudûr eden varlıklar, Ay Üstü ve Ay Altı varlıklar ve ikisinin arasındaki farklara değinildi. Şimdi doğa konusunu ele alalım.

1.5. Doğa ve Doğa Üzerine Görüşler

Doğa incelemeleri, doğanın kaynağını ve ne olduğunu sorgulamak İlk Çağ'dan itibaren insan zihnini pek meşgul etmiştir. Hatta felsefenin ilk ana konusu ve sorunlarından birisinin de doğa kavramının olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira felsefe tarihinde doğa filozofları diye de bilinen Sokrates öncesi düşünürler, var oluşun ana kaynağının ne olduğunu araştırmışlar ve doğayı anlamaya çalışmışlardır. Ne var ki, bu dönemde nesneler bir bütün olarak değerlendirilmemiş, ancak 'arkhe' diye tavsif edilen şeylerin özü araştırma konusu olmuştur. Örneğin Thales (ö. MÖ. 546/5?), suyu arkhe olarak kabul etmiş ve her şeyin bu öğeden var olduğunu söylemiştir. Yine aynı şekilde Anaksimandros'a göre de her şeyin bir arkhe'si vardır bu da aperion'dur. Anaksimenes (ö. MÖ. 525?) ise şeylerin ilk kaynağını hava olarak kabul etmiştir.[135]

Hem maddî hem de formel şekliyle doğayı incelemek ve araştırmak fizikçinin işi ve ilgi alanıdır. Nitekim fizik, münhasıran maddenin veya tek başına formun

[135] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015), 21-22; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2006), 54, 61-62, 70; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020), 23-25; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Serbest Akademi, 2021), 91-92.

araştırma sahası değildir, aksine o form kazanmış maddeyi veya maddedeki formu inceler.[136]

Platon'da doğa anlayışı topyekûn metafizik ve soyut düşüncede münhasır kalırken, Aristoteles'te ise aklî tecrübecilik metoduyla müstakil bir fizik, dolayısıyla da bir doğa felsefesi tesis edilmiştir.[137] Bu sadette İslâm filozoflarının doğa anlayışı, Yeniplatoncuların ve Afrodisiaslı İskender (ö. M. 3. yüzyılın ilk yarısı) gibi önde gelen Aristo yorumcuların tamamlayıcı katkılarını ihtiva eden Aristotelesçi teorinin bir uzantısı ve devamı niteliğindedir.[138]

Meşşâî doğa nazariyesi, cismin esas yapısı ve hareket olmak üzere iki ana konunun izahını ihtiva etmektedir. Bu arada yeri gelmişken şunu da söylemek gerekir ki, cisme yönelik İslâm düşüncesi tarihinde dört teori takdim edilmiştir. Bunlardan ilki a) Allâf'ın eliyle düzenlenen *atomculuk* nazariyesidir, ikincisi b) Nazzâm tarafından geliştirilmiş olan *zuhûr-kümûn* kuramıdır, üçüncüsü c) Dırâr b. Amr'ın geliştirdiği ve sonraki dönemlerde de İmam Mâtürîdî'nin de benimsediği *arazcılık* nazariyesidir ve nihayet dördüncü teori ise d) tercüme hareketiyle İslâm coğrafyasına intikal eden ve Meşşâî geleneğin benimsediği *madde-suret* nazariyesidir. Madde ve suretin birlikte olması, bir araya gelmeleriyle cisim meydana gelir.[139]

Cisimleri sunî (yapay) ve tabiî (doğal) olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî, doğa/tabiat ilmini şöyle tanımlamaktadır: 'Tabiî cisimleri ve bu cisimlerin varlığındaki arazları inceler'. Sunî cisimler, sanat gibi insan eliyle varlık kazanan cisimlerdir, örneğin yatak ve kılıç gibi şeyler. Tabiî cisimler ise varlık kazanmasında insan iradesi bulunmayan şeylerdir, meselâ yeryüzü, gök, bitkiler ve hayvanlar.[140] Doğal cisimler de kendi içerisinde basit (yalın) ve mürekkep (bileşik) olmak üzere yine iki gruba ayrılır. İlki, varoluşu kendisinden başka

---

[136] David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020), 121-122.
[137] Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Aralık 2020).
[138] Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 119.
[139] Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 119-121.
[140] Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, nşr. Ali Bû Malham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996), 67; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 22-23; İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, thk. Muhammed Sağîr Hasan el-Masûmî (Dımaşk: Matbûâtu'l-Mecmai'l-İlmîyi'l-Arabî, 1379/1960), 9-20.

cisimlerin varlığından olmayan basit cisimlerdir (ateş, su, hava ve toprak), bileşik olan cisimler ise varoluşu kendisinin dışındaki öteki cisimlerden meydana gelenlerdir, örneğin hayvan ve bitki.[141]

Mamafih bir cismi ortaya çıkaran prensipler iki çeşittir. Örnekle açıklamak gerekirse, bir masa için ağaç konumunda olan şey ve masanın suret veya şekli. Masa için ağaç konumunda olan statüye 'heyûlâ, konu, madde, unsur ve ustukus' diye muhtelif isimler verilmektedir. Masa şekli statüsünde olan ise suret/biçim diye nitelendirilir.[142] Bu bağlamda doğa ilmi, madde ve suretin birleşimi olarak meydana gelen nesnel varlıklar alanını konu edinir. İlk maddeden başlayarak en mükemmel varlık statüsüne sahip olan insana kadar yükselen varlık hiyerarşisi, her zaman bir değişimle tüm varlık alanlarında oldukça sıkı bir gayelilik/amaç yönünde olup-biten bir hareket içerisindedir. Söz konusu gayeliliği vurgulayan İbn Bâcce diyor ki; 'doğa katiyen boş/çürük bir şey yapmaz ve yine varlıkta da asla boş yere varolmuş hiçbir şey yoktur. Zira tüm varolan ya bir başkası için ya da kendisi için var olmuştur'. Böylece var olan her şey, aslında bir amacı icra etmek için var edilmiştir.[143]

İbn Sînâ doğayı, 'özsel bakımdan olan hareket ve sükunun (durağanlığın) ilk ilkesi' şeklinde tanımlar. Ancak bu tanımdan hareketle yanlış anlaşılmaması ve unutulmaması gereken bir husus var ki, o da şudur; hem hareketin hem de sükunun beraber bir ilkesi olması gerekli değildir.[144]

Bir hareket ilkesi olan doğa biliminin konusu -Aristoteles'te olduğu gibi- değişme içinde olması ve yine değişime bahis olması açısından duyulur cisimdir. Mamafih İbn Sînâ, doğayı açık gören ve onun kanıtlanmaya ihtiyacı olmadığını ileri süren Aristoteles'i eleştirir ve bu tezine karşı çıkar. Buna göre doğanın varlığını kabul etmeyen birine doğa bilimcisinin bir söz söylemesine gerek yoktur, çünkü doğanın varlığını kanıtlamak sadece metafizikçinin vazifesidir. Ne

---

[141] Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 72; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 32; Kusta b. Luka el-Yûnanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 205.

[142] Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 102.

[143] İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 70; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 58-59.

[144] Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, 72.

var ki, İbn Rüşd de bu konuda İbn Sînâ'nın Aristoteles'i eleştirmesini doğru bulmamaktadır.[145]

Atomculuk teorisinden farklı olarak Meşşâî geleneğe göre cisimsel varlık, boşluk tarafından ihata edilemez. Başka bir ifadeyle Meşşâî nazariye, madde-suret teorisini temel kabul eder ve boşluk tasavvurunu kati surette reddederek, tersine dolu olan bir cisimsel dünyayı sunmaktadır. Binaenaleyh Meşşâî geleneğin âlem tasavvurunda, mekân ve zaman kavramları; cisim ve hareket kavramlarından müstakil olarak düşünülemez.[146]

İzahatı doğa ve nefse müstenit olarak yapılan hareketi ise Meşşâî gelenek, 'bilkuvve olan şeyin -kuvve olması itibarıyla- ilk yetkinlik kazanmasıdır' şeklinde tanımlamaktadır. Başka bir deyişle hareket, 'kuvve durumunda olan şeyin kuvve olmak bakımından fiil durumuna intikalidir'. Dolayısıyla hareket ve fiil arasında yakın bir ilişki söz konusudur, zira hareket ikmal edilmemiş fiil, fiil de ikmal edilmiş harekettir. Bu sadette, hareketin hem realitesini hem de devamlı olduğunu kabul eden Aristoteles, onun bir halin yerini aniden başka bir hale bırakması değildir, o ancak bir halden diğer bir hale geçiştir, yani kuvve durumundan fiil durumuna intikal etmektir. Dolayısıyla da hareket yalın bir şekilde ne kuvve ne de fiil kategorisine dahil edilemez. Bu arada hareket, nicelik, nitelik, konum ve mekânda oluş olmak üzere dört kategoride tahakkuk eder. Ayrıca hareket, özsel ve ilineksel diye iki sınıfa ayrılmaktadır. İlki, hareketin bir şeye direkt, herhangi bir aracı olmaksızın bağlanırken, ikincisi ise direkt iliştiği şey vasıtasıyla bir şeye bağlanmaktır.[147]

Meşşâî filozoflar, unsurların hareketlerinden göksel cisimlerin hareketlerine ulaşıncaya kadar tüm hareket çeşitlerini doğa, suret ve nefis kavramlarıyla izah ederler. Maden, bitki, hayvan ve insanlar unsurların karışımıyla oluştuğundan ötürü, doğa geniş ve esnek bir kullanımı haizdir. Nitekim doğa, unsurların

---

[145] Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, 59, 83-85.
[146] Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 122; Düzgün, "Tabiat"; Ross, *Aristoteles*, 147.
[147] İbn Sînâ, *en-Necât*, 131-132; İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 22-23; Ross, *Aristoteles*, 136-137; Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 127, 132; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to, 2008),164; Aydınlı, *Fârâbî*, 102.

suretinin yanı sıra maden, bitki, hayvan ve insan suretleri için de kullanılmaktadır.[148]

Aristoteles'in ortaya koyduğu *dört neden* öğretisi, İslâm filozofları tarafından da benimsenmiştir. Buna göre nedenler, "etken/fail; maddî; formel/surî ve ereksel/gâî' olmak üzere dört sınıftır ve doğal durumlar için de bu dört özsel neden mevcuttur.[149] Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâî filozoflar, doğadaki nedenselliğe vurgu yaparlar. Buna karşı, yani İslâm filozoflarının nedensellik anlayışına ve tabiî dolayısıyla Aristoteles'in nedensellik öğretisine karşı İslâm düşüncesi tarihinde en ağır ve hayatî eleştiriyi hiç kuşkusuz Gazâlî getirmiştir. Sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekle beraber Gazâlî, bu ilişkinin doğal varlıkların yapısından mütevellit bir zorunluluğun söz konusu olmadığını söyler. Dolayısıyla buna (ve diğer Eş'arî ve genel olarak teologlara) göre bir zorunsuzluk çerçevesi içinde doğa, Tanrı'nın hür ve mutlak iradesiyle oluşmaktadır ve buna binaen de mucizelerin vukuuna imkân getirilmiştir. Gazâlî'nin nedenselliğe getirdiği eleştiriler polemiğindeki dayanağı '*cevâz*' prensibidir. Bu prensibe göre, evrende nedensellik yoktur, aksine düşünülmesi mümkün olan bütün şeyler caizdir. Yukarıda da değinildiği gibi bu mesele felsefe ile teoloji arasındaki ihtilaflı konular ve polemiklerin en önemli ve derin olanıdır.[150]

1.6. İnsanın Evrendeki Yeri

Mümkün varlıklar kategorisinde yer alan insan, bir yönüyle ulvî âlemi, Ay Üstü âlemini; bir diğer yönüyle de süflî âlemi, Ay Altı âlemini temsil etmektedir. Böylece âlemden her birinin özelliklerini birden varlığında taşıyan yegâne

[148] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 90-91; Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 137.
[149] İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 18; Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, nşr. Ali Bû Malham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995), 31; İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 32; İlhan Kutluer, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 2 Ocak 2021); Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, 118.
[150] Düzgün, "Tabiat"; Aydınlı, *Gazâlî Muhafazakâr ve Modern*, 30; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, 120.

mümkün varlık insandır. Böyle olunca o, âlemdeki varlıklar arasında orta bir yere sahip olmaktadır.[151]

Söz konusu Ay Altı âlemindeki varlıkların hepsi, Ay Üstü âlemdeki varlıkların aksine yetkinliklerini kazanmak zorundadır. Dolayısıyla içinde yaşadığımız âlemdeki varlıklar, yetkinliklerini sonradan kazanmaktadırlar. Bahse konu varlıkların bir kısmı tabiî, bir kısmı iradî ve bir kısmı ise hem tabiî ve hem de iradî şeylerden oluşturulmak üzere üç çeşittir.[152]

İşte insan hem tabiî hem de iradî şeylerden müteşekkil bir varlıktır. İlk etapta kusurlu bir doğaya sahip olan insan, adeta diğer varlıklarla aynı kaderi paylaşmaktadır. Ne var ki insanı diğer -içinde yaşadığımız dünyada mevcut olan- bütün varlıklardan ayrı kılan yegâne ve en önemli özellik hiç şüphesiz nâtık nefis, dolayısıyla akıl sahibi olmasıdır ki, buradan da ihtiyar/seçme hakkını haiz olmaktadır. Bu özellik de (ihtiyar) evrendeki tüm varlıklar dahil yalnızca insana reva görülmüştür.[153]

Diğer tüm varlıklardan farklı olarak insan, düşünen, medeniyet inşa eden, mesuliyet kaldıran, faydalıyı zararlıdan ve iyiyi kötüden ayırt eden, yeryüzünü imar eden, hayvanları yöneten, bitkileri yetiştiren, madenleri çıkaran velhasıl yeryüzündeki varlıklara hâkim olan bir varlık olduğu için en değerli ve en üstün varlık olmuştur. Zira addettiğimiz bu meziyet ve özellikler diğer varlıkların hiçbirinde bulunmamaktadır. Çünkü söz konusu özellikler ancak ‘akıl’ ile kaimdir, bu ise zikredildiği üzere sadece insana mahsus kılınmıştır.[154]

O halde düşünen bir varlık olarak insan, hem meleklerden hem de hayvanlardan daha mükemmel ve daha değerli bir varlıktır. Zira meleğin aklı vardır fakat iradesi yoktur, hayvanın ise iradesi vardır ancak akıl sahibi değildir.

---

[151] Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020), 187.

[152] Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 88-89; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 185.

[153] Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 166-167; Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 38; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 186.

[154] İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni’s-Safâ ve Hillâni’l-Vefâ* (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2018), 1/299; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 187.

İnsan ise hem akıl hem de irade ve ihtiyar sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla insan, kendine özgü niteliklere sahiptir.

Binaenaleyh insan, Ay Altı âleminin varlıklar hiyerarşisinin en üstünde, en değerli ve en mükemmel bir konum elde etmektedir.[155] İnsan yaşamış olduğumuz âlemin en karmaşık varlığıdır. Zira madenler daha az karmaşık ve unsurlara daha yakın, bitki ise bundan biraz daha karmaşık ve unsurlara nispeten daha uzak, hayvandaki durum bitkiden daha fazla ve nihayet insan/hayvan-ı nâtık hiyerarşinin en sonunda, en karışık ve maddeden en uzak varlık olması hasebiyle doğal âlemin en değerlisi olmakta ve ondan daha mükemmel ve daha değerli hiçbir varlık bulunmamaktadır.[156] Başka bir ifadeyle insan, hem biyo-fizyolojik yönden hem de haiz olduğu psikolojik gücü hasebiyle Ay Altı oluşumların en değerlisi ve en mükemmelidir.[157]

Öte yandan insanın bir diğer önemli özelliği ve ifade edilmesi gereken husus şu ki; maddeden soyutlanabilen ve İlk Gerçek'le irtibat kurabilen yine tek varlık olmasıdır. Bu ulvi meziyet ve hususiyet de insana (hiçbir varlıkta olmayan) ontik bir özellik kazandırmaktadır. Ayrıca -felsefî geleneğin de iddialarından olan- insanın hayatta kendine en büyük hedef tayin ettiği "Tanrı'ya benzemek" teziyle yine o, diğer varlıklardan önemli noktada ayrılmaktadır. Zira Tanrı, Mutlak Varlık, Mutlak Gerçek ve Mutlak İyi'dir ve böylece O'nu bilmek en yüce bilgidir, O'na göre yaşamak ya da O'na benzemek de yine en yüce yaşayış tarzıdır. Bu yüce yaşayış biçimine de ancak insan varabilir. Çünkü bu yüce mertebeye hiç şüphesiz akıl ile varılır, akıl da tekraren ifade edildiği üzere Ay Altı âlemdeki varlıklar arasında yalnız insanda mevcuttur.[158]

Diğer birçok kültür ve düşüncelerde olduğu gibi İslâm felsefesinde de insan, 'küçük evren/mikrokozmos' olarak tavsif edilir. Evrenin küçük bir modeli olan insan, onun tüm yönlerini farklı oranlarda kapsamaktadır. Durum böyle olunca insanın bir akıl varlığı olarak kendine özgü üstünlüğü, metafizik yönünde ortaya

[155] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 96-97.
[156] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 96-97; Nurten Gökalp, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 23.
[157] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 81.
[158] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* 172; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 135-136.

çıkmaktadır. Yanı sıra diğer yönüyle de insan, fiziksel dünyaya bağlıdır ve bu dünyanın özellik ve niteliklerini de bir şekilde yansıtır.[159]

Hüseyin Aydın'a göre: "*Allah insanın yapısına, yaratmış olduğu bu evreni oluşturan bütün elementlerden koymuştur. Bütün kültürlerde insanın 'küçük evren' olduğu görüşü bu gerçekten kaynaklanmaktadır*".[160]

İnsan, mevcut olduğumuz dünyada sorumluluk taşıyan ve hürriyet sahibi olan yegâne varlık olması nedeniyle yalnız bu dünyanın bir üyesi olmayıp, aynı zamanda tanrısal âlemin, yani metafizik zeminin de üyesi olmaktadır. Dolayısıyla insanın ilgi ve ilişkileri bu dünya ile münhasır değildir ve bu yüzden de insan, var olduğu dünyada kendine özgü bir konum elde etmiş olmaktadır.[161]

İnsanın evrendeki yeri burada bir giriş mahiyetinde kısaca ele alınmak istenmiştir. Zira nefis konusu incelendiğinde ve bir sonraki bölümde akıl konusuna ve insanın akletme yetisine değinildiğinde burada zikredilen asıl husus, yani insanın evrendeki yeri daha iyi anlaşılacaktır.

2. CANLI BİR VARLIK OLARAK İNSAN

2.1. İnsanın Düalistik Yapısı: Nefis ve Beden

İslâm filozofları insan konusunda, insanı sadece maddeden ibaret gören, beyni fiziksel süreçlerin bir parçası olarak kabul eden materyalist düşünce ile insanın maddî boyutunu adeta görmezden gelen, sadece tinsel hakikate yönelen idealist düşünce arasında orta bir yol izlemişlerdir. Zira İslâm filozofları, insanı maddeye indirgeyen materyalist filozofların düşüncelerini eksik kabul ettikleri gibi, başını Platon'un çektiği idealist sistemi de yeterli görmemişlerdir.

Genelde ve özü itibarıyla Meşşâî olan İslâm felsefesi, insanı iki ayrı cevherden oluşan düalist bir varlık olarak kabul eder. Nefis ve bedenden müteşekkil olan

[159] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* 173; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 56.
[160] Hüseyin Aydın, "İnsanın Varlığı, Konumu ve Nihai Gayesi", *Diyanet Aylık Dergi* 154 (2003), 12-13.
[161] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 80; Aydın, "İnsanın Varlığı, Konumu ve Nihai Gayesi", 13.

insan, nefsiyle tanrısal âleme, yani metafizik alana, bedeniyle de yaşadığı fizik âlemine, yani doğa alanına mensuptur. Binaenaleyh bu iki cevherden birini öne çıkarıp, diğerini görmezden gelmek veya birine ötekinden daha fazla önem vermek doğru bir yaklaşım olamaz. Nitekim cisimsel bir beden ile ruhanî bir nefsin bir araya gelmesiyle var olan insan, iki farklı cevherden mütevellit olduğu için onda çoğu zaman birbirine zıt durumlar hasıl olur. Zira insan, cismânî bedene sahip olması hasebiyle her zaman mevcut olduğu dünyada kalmayı, sonsuza dek orada yaşamayı ister; manevî nefse sahip olması hasebiyle de sonsuzluk/ahiret yurdunu ister, oraya kavuşmayı diler. Dolayısıyla insan hallerinin kahir ekseriyeti böyle düalistik bir statüye sahiptir. Örneğin yaşam ve ölüm; uyku ve uyanıklık; bilgi ve bilgisizlik; hastalık ve sağlık; hayasızlık ve iffet; elem ve lezzet; cimrilik ve cömertlik; korkaklık ve cesaret gibi birbirine ters ve karşıt vasıfları haiz olma durumu söz konusudur. Ne var ki insanda meydana gelen bu özellikler ne yalnız bedene ne de yalnız nefse nispet edilebilir. Ancak beden ve nefse sahip olan bir bütün olarak insana nispet edilir.[162]

Nefis ve beden ilişkisi kapsamında İslâm filozofları, hem Platon ve hem de Aristoteles'ten farklı ve özgün bir düşünce ortaya koymuşlardır. Zira Platon'un 'nefs, bedenden önce vardır ve bedenin ölümünden sonra da varlığını devam ettirecektir' ve Aristoteles'in de 'nefs, bedenden ayrı bir varlık değildir, o, bedenden önce veya sonra herhangi bir varlığa sahip olamaz, çünkü nefis formdur, beden ise onun maddesidir' tezlerine karşı Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve diğer İslâm filozofları nefsin bedenden önce değil, bedenle birlikte var olduğunu kabul etmekteler ve bedenin ölümünden sonra ise dağılmadığını ve varlığına devam edeceğine inanmaktadırlar. Yani bir başka ifadeyle onlara göre nefs, ezelî değildir, fakat ebedîdir.[163]

---

[162] Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 81; İbn Sînâ, *en-Necât*, 10-11.

[163] İbn Sînâ, *en-Necât*, 35-36; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 30-31; Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, thk. ve çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 76; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 188; Mehmet Zahit Tiryaki, "Nefs Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1310; Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 577.

O halde her ne kadar nefsin var olması için bir bedene ihtiyaç duyulması söz konusu ise de, bedenin ölümünden sonra da nefsin varlığını devam ettirdiğine göre aralarındaki ilişki, bir sebep-sonuç ilişkisi değildir.[164]

Dolayısıyla İslâm filozofları, Platon'nun; 'ruh, idealar dünyasından beden zindanına düşmüştür' tezine karşı, nefsin bedenden önce var olmasının mümkün olmadığını ileri sürerek Aristoteles'le yakın çizgide oldukları görülse de aslında onlar, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve bedenin yok olmasıyla da nefsin varlığına devam edeceğini söyleyerek Aristoteles'ten de hayatî noktada ayrılmakta ve görüldüğü gibi farklı ve özgün düşünmektedirler.

Kindî'den itibaren İslâm felsefe geleneğinde insan tasavvuru önemli derecede bir düalite anlayışı üzerine oturmuştur, dolayısıyla bazı yönleriyle her ne kadar Aristoteles çizgisine yakın görülse de aslında muhteva itibarıyla farklıdır. Buna göre insan; canlı (*hayât*), düşünen (*nutk*) ve ölümlü (*mevt*) bir varlıktır.[165] Canlılık ve düşünme mekanizması nefsi bakımından, ölümlü oluşu ise bedeni bakımından vuku bulur. Yine aynı şekilde uyumak beden, uyanıklık ise nefis itibarıyla haiz olunan niteliklerdir. Bunun örneği de çoktur, zira insanın birbirine karşıt durum ve hususların kimi bedeni yönüyle kimi ise nefsi yönüyle alakalıdır. Düşünmek, iffet, cömertlik gibi övülen hususlar nefsin yönüyle; bunların zıtları olan özellikler ise bedenin yönüyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, nefis kaynaklı olan özellikler ulvi, beden kaynaklı olan özellikler ise süfli tutumlardır. Buradan da nefsin bedenden üstün ve yüce olduğu aşikâr olmaktadır.[166]

Nefsin bir aracı olan beden, dört sıvı madde (*Ahlât-ı Erbaa*) diye bilinen kan, balgam, kara safra ve sarı safranın karışımından oluşmaktadır. Yine aynı şekilde beden, kuruluk, yaşlık, soğukluk ve sıcaklık gibi niteliklerin karışımından ortaya çıkar. Galen ile beraber etkisini sürdüren ve daha sonra İslâm düşüncesi ve entelektüelleri tarafından da benimsenen söz konusu dört sıvı esasında besinlerden elde edilir. Ayrıca nefsin güçleri için gereken bedenin organları yine

[164] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 103.
[165] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* 179.
[166] Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 81-82.

dört sıvı maddenin karışımının letafet ve kesafetinden çıkar. Buna göre kemikler en katı karışımından oluşurken, ruh (nefis) ise ince karışımdan ortaya çıkar.[167]

İbn Sînâ'ya göre kalp ile canlıya hayat veren nefis, beden ile ilk olarak bununla, yani kalp ile ilişkiye girmiş olur. Başka bir ifadeyle kalp, nefis ile bedenin ilişkilerinin dibacesidir. Dolayısıyla nefis, ilk organ olarak kalple ilişki kurduğu andan itibaren artık beden nefis sahibi veya nefsânî olur. Nefsin ilk ilişikli olduğu kalpten öteki organlara yayılır, zira kalp ilk ilkedir.[168]

Söz konusu düalizmi aşırı bir biçimde kabul eden İbn Sînâ, insan nefsinin bedenden müstakil olarak var olabilme kabiliyetine sahip bir cevher olduğunu kanıtlamak için '*uçan adam*' metaforunu ihdas etmiştir. Benlik şuurunu ihtiva eden bu metaforda İbn Sînâ bir varsayım üzerinden hareket ederek diyor ki, akıllı ve olgunlaşmış olarak bir insan düşünelim, bu insan boşlukta yaratılmışsa, bedeni ve organları hiçbir şeye veya birbirine değmiyorsa ve dahi dış dünyada hiçbir şeyi idrak edemiyor ve duyuları aracılığıyla hiçbir şey hissetmiyorsa veya hiçbir duyu algısını haiz değilse de, yine de bu insan kendi varlığının şuurunda, kendi benliğinin idrakindedir.[169] Buna göre bedensiz olarak da kendisini bilebilen nefis, bedene etki eder ve onu korur. Dolayısıyla nefis, her çeşit bedensel etkinliğin kaynağıdır. Bununla birlikte müstakil bir cevher olan nefs, bedenden bağımsız bir şekilde de var olabilir. Ne var ki, ferdiyeti yalnız bedenle birleştikten sonra var olan nefs, bu süreçten önce tasavvur edilemez. Ancak bedenden ayrılmasından sonra söz konusu nefsin ferdiyeti tasavvur edilir. Zira nefsin esas ilkesi yok olmak değil, aksine var olmaktır.[170]

---

[167] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 106-107; Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Ocak 2021); Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 16; Kusta b. Luka el-Yûnanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", 207.

[168] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 233; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 15; Tiryaki, "Nefs Teorisi", 3/1306-1307.

[169] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 225; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 52; Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, haz. Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/617-618; Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 115-116.

[170] İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıkati ve Ahvâlihâ* (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2018), 10-11, 13; İbn Sînâ, *en-Necât*, 33; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 187-188; Tiryaki, "Nefs Teorisi", 3/1297.

Hiç şüphesiz filozofumuz uçan adam teorisi ile gerçekleşmesi mümkün olmayan bir faraziye üzerinden nefsin bedenden ayrı ve bağımsız bir cevher olduğunu vurgulamak istemektedir. Zira bedenin keynûnesi yok kabul edilse bile bu durum hiçbir şekilde nefsi etkilemez ve nefis varlığına devam eder. Yani -daha önce de ifade edildiği gibi- nefis ve beden arasındaki münasebet bir sebep-sonuç ilişkisine dayanmaz, aksine her biri diğerinden müstakil statüye sahip bir cevherdir. Nitekim mesela beden uykuda iken nefis uyumaz, farklı fonksiyonla meşgul olur.[171] Ayrıca nefs, beden üzerinde büyük etkilerde bulunur, buna da iradî hareket ve eylemlerde şahit olmak mümkündür. Zira nefis, bedenden hareket etmesini istediğinde beden bu isteğe itaat eder ve nefsin isteğini yerine getirir. Bunu daha açık izah etmek için İbn Sînâ bir tabip olarak, hasta olan bir insanın yalnızca irade gücünün desteğiyle sağlığına kavuşmasını ve yine aksi şekilde de sağlıklı bir insanın hastalık evhamının etkisiyle gerçekten hastalanabileceğini söyler. Dolayısıyla nefis ve beden karşılıklı olarak birbirlerine hizmet ederler. Bu sadette bedenin nefse sunduğu en büyük katkısı hiç şüphesiz epistemolojik süreçte ona duyumları temin etmektir.[172]

Yine bu bağlamda Kustâ b. Lûkâ (ö. M. 912-13) diyor ki, "*nefs hareketli olmadığı halde, bedeni hareket ettirir ve hareket ettirmesi bedenin hareketinin uzak sebebi olması itibariyledir*".[173]

Yine nefis-beden arasındaki ilişkiyi bir gemi ve bu gemiyi yöneten kaptana benzeten İbn Sînâ, insanın tümelleri algılaması sadedinde insan nefsinin cisim ile iltisaklı bir cevher olarak değil de, müstakil ve soyut bir cevher olarak gerçekleştiğini söyler.[174] Bu bağlamda Kindî der ki, insan uykuda iken (beden uyurken) acayip rüyalar görür, bedenlerden ayrılmış nefisler onunla konuşur. Benzer şekilde Kindî, Platon ve Aristoteles'ten de alıntı yaparak nefsin duyulardan soyutlandığı takdirde gayba ait bilgilere vakıf olabileceğini ifade

[171] İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıkati ve Ahvâliha*, 11.
[172] Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", 1/621-622; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safa ve İbn Sînâ Felsefesi*, 188.
[173] Kusta b. Luka el-Yûnanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", 204.
[174] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 7-9; İbn Sînâ, *en-Necât*, 33-34.

eder.[175] Tabi burada dikkatimizi çeken ve bizi ilgilendiren iki husus vardır ki, ilki ısrarla tekrarladığımız nefsin bedenden ayrı ve bağımsız bir cevher olduğudur ve ikincisi ise, insan tümel kavramları ve özellikle de gayba ait/metafizik bilgileri ancak rûhânî cevheri ile bilmektedir.

İmdi düalist yapıya sahip olan insan, kazancı da iki ayrı çeşitten ibaret olmaktadır. Biri mal gibi cisimsel kazançlar, diğeri ise ilim gibi rûhânî kazançlardır. İnsan yaşadığı dünyada yeme-içme kabilinden hazları mal sayesinde temin eder, dolayısıyla bu tür bir haz ve lezzet bedenseldir. İnsanın öteki dünyayı düşünmesi ve oranın yolunu bulması ilim aracılığıyla olur, bu da rûhânî tarafıdır. Binaenaleyh meclisler de iki türlü olur, ilki oluş ve bozuluşa tâbi olan bedenin yararı için tertip edilmiş, cisimsel hazları amaçlayan yeme-içme ve eğlence meclisleri, ikincisi ise cevherleri her zaman bâki olan nefislerin lezzetini amaçlayan ilim ve hikmet meclisleridir. Meclisler iki tür olunca, tabiî olarak bir arzu ve talep peşinden giden insanlar da iki çeşittir. Kimi insan, bedeninin yararını düşünür ve onun ihtiyaçlarını gidermeyi arzular, kimi insan da nefsinin iyiliğini düşünür ve bu minvalde hareket eder.[176]

Hülasa insan, birbirinden farklı iki cevher olan nefis ve beden ilişkisi neticesinde ortaya çıkmış bir varlıktır. Faal Akıl'dan sudûr eden insan nefsi manevî bir cevherdir. Beden ise gök cisimlerinin farklı hareketlerinin tesiri neticesinde doğal unsurların birleşmesiyle oluşmuş cisimsel bir varlıktır. Binaenaleyh düalist bir varlık olan insan, nefsi ile metafizik düzenle, bedeni ile de fiziksel düzenle irtibatlıdır.[177]

2.2. Canlı Varlığın İlkesi Olarak Nefis

Nefis bahsine geçmeden önce ruh ve nefis arasındaki ayrıma ve yine söz konusu iki kavramın özdeşliğine değinmek yerinde olacaktır. İslâm düşüncesinin ana kanatlarından ikisini teşkil eden kelâm ve tasavvuf geleneklerinde sistematik ve metodolojik (felsefede olduğu gibi) bir nefis tasavvurundan söz

[175] Kindî, *fi'l-Kavli fi'n-Nefsi'l-Muhtasar min Kitâbi Aristo ve Felâtın ve Sâiri'l-Felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 247-249.
[176] Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 84-85.
[177] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 103.

etmek oldukça güçtür. Kelâmcıların kahir ekseriyeti, insan nefsinin maddî bir cevher olduğunu kabul eder ve nefis ile ruhun özdeş olduğunu da söylerler. Tasavvuf düşünce geleneğinde ise bir nefs-ruh ayrımı veya farklılığını görmekteyiz. Bu geleneğe göre nefis kötü şeylerin, ruh ise iyi şeylerin kaynağıdır. Ve yine tasavvuf düşüncesi nefsin özünü ve mahiyetini araştırmakla değil, onun eğitilmesiyle iştigal eder. Mamafih mutasavvıflara göre esasında ruh ve nefis aynı cevherdirler, fakat ruh eğitilmiş nefis, nefis ise eğitilmemiş ruhtur.[178]

Felsefe geleneğine gelince, burada hiç kuşkusuz sistematik ve metodolojik bir nefis tasavvuru inşa edilmiştir. Ne var ki, İbn Sînâ öncesinde İslâm filozoflarının nefse dair görüşleri daha ziyade etik, siyaset ve idrak anlayışları çerçevesinde ele alınmıştır, dolayısıyla nefsin varlığının kanıtlanması ve mahiyetinin araştırılması meseleleri üstünde pek durulmamıştır. Yukarıda da değinildiği üzere nefse dair en ayrıntılı ve kapsamlı incelemeler ve kanıtlamalar İbn Sînâ ile birlikte yerini almıştır.[179]

Nefs-ruh ayrımı sadedinde yine İbn Sînâ, ruhu nefsin bineği olarak tabir eder ve oldukça ince olan bu ruh, nefsin güçlerini bedenin her yerine nakleder. Gerçek manada nefsin organı olan ruh, hayvanî, nefsânî ve tabiî olmak üzere üç kısma bölünür. İnsanî nefis -ki varlığını ancak bedenle beraber kazanır- bedenle olan ilişkilerini cismin en ince şekli olan ruh ile gerçekleştirir.[180] Bu bağlamda Ali Durusoy önemli bir hususa vurgu yaparak şöyle diyor: "*Düşünürümüz* (İbn Sînâ) *maddî bir cevher olarak tanımladığı ruh kavramını, bazen nefs için de kullanmaktadır. Bu bakımdan bir karışıklığa meydan vermemek için bu istisnai durumun bilinmesinde yarar vardır. Filozof, maddî cevher anlamındaki ruhu*

[178] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 34; ayrıca bk. Mert, *İnsan Nedir?,* 48-50.

[179] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 39; Tiryaki, 3/1297-1298; Saîd Murâd, *Nazariyyetü's-Saâde inde Felâsifeti'l-İslâm* (Kahire: Ayn li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâiyye, 2001), 47.

[180] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 56, 232-233; İbn Sînâ, *el-Edviyetu'l-Kalbiyye*, thk. Muhammed Zuheyr el-Bâbâ (*Min Müellefâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye* içinde), (Halep: Câmiati Halep Ma'hedu'l-Turâsi'l-İlmiy'l-Arabî, 1404/1984), 222.

daha çok tıpla ilgili yazılarında ve nefs-beden ilişkisini açıklama bağlamında kullanır".[181]

Ne var ki, İbn Bâcce, ruh ve nefis kavramlarının aynı olguyu belirttiğini ve dahi eşanlamlı iki sözcük olduklarını ileri sürer. Buna göre filozoflar ruh terimi ile kimi zaman ilk nefsânî alet olan doğal ısıyı kastetmektedirler ve yine bu yüzdendir ki, tabipler; doğal ruh, duyusal ruh ve hareket ettirici ruh olmak üzere üç ruh olduğunu söylerler. Doğal ruh ile besleyici nefsi ifade etmek isterler, zira onların sanatında doğa (tabiat), besleyici nefse tekabül etmektedir. Konuyla ilgili sözüne devam eden İbn Bâcce der ki; "nefis ve ruh, iki sözcüktür, fakat mevzu (konu) yönünden tektir".[182]

Karışımların letafet ve buhariyetinden oluşan ruhu, '*latif bir cisim*' olarak tasvir eden İbn Sînâ ise, nefisle ruh arasında anlamsal ve fonksiyonel yönlerden bir farklılık ve ayrılığın var olduğunu söyler. Cisimsel bir yapı teşkil eden ruh, anlamsal olarak nefisten ayrılmaktadır. Zira ruhun meydana gelişini, kalbin iki boşluğundan soldaki temin etmektedir. Nefis ise -ki birazdan ayrıntılarına gireceğiz- tamamen manevî, cisimsel olmayan bir cevherdir ve böylece ruh ile ilk buradan farklılaşmaktadır. Öte yandan ruhun iki çeşit fonksiyonu vardır. İlki, sadece bir taşıyıcı olarak ruh, nefsin güçlerini bedenin organlarına ulaştırır. İkincisi ise ruh, organlara ait nefsin güçlerini kabul etmek için uygun duruma gelmelerini temin eder. Zira organlar veya beden, karışımların yoğunlaşmasından ortaya çıkmıştır.[183]

İnsanın bedeninde iki ruh vardır. İlki hayvanî ruhtur ki, maddesi hava, kaynağı ise kalptir. Bu ruh, atardamarlar aracılığıyla insanın bedeninin diğer bölümlerine dağılır ve fonksiyonu canlılık, nabız ve solunumun faili olmaktır. İkincisi ise nefsânî ruhtur, bunun da maddesi hayvanî ruhtur, kaynağı ise beyindir. Beyinde

---

[181] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 107.

[182] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 49; İbn Bâcce, *İttisâlu'l-Akli bi'l-İnsân*, thk. Mâcid Fahrî (*Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde), (Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr, 1991), 158; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 77; Murâd, *Nazariyyetü's-Saâde inde Felâsifeti'l-İslâm,* 97; Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", 335.

[183] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 56, 232-233; İbn Sînâ, *el-Edviyetu'l-Kalbiyye*, 221-222; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 13-14; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, nşr. İn'âm Haydûre (Beyrut: Dâru'l-Maârifi'l-Hikemiyye, 1430/2010), 121-122.

düşünme, hatırlama ve dirayet eylemlerini gerçekleştirir. Söz konusu nefsânî ruhtan, bedenin diğer bölümlerine sinirler yayılır ve his ve hareket fiilleri de bundan neşet ederler.[184]

İmdi ruhun mahiyeti ve işlevlerine değindikten sonra nefsle onun arasındaki farklılıkları belirtebiliriz. Her şeyden önce nefsin aksine ruh, cisimdir ve beden tarafından içerilir. Ruh, bedenden ayrıldığında yok olur, nefis ise bedene ait fiilleri ortadan kalkınca nefsin kendisi yok olmaz. Ruh, duyu olmadan bedeni hareket ettirir, nefis ise duyu aracılığıyla bunu yapmaktadır. Yine nefis, bedene ve canlılığa ruh vasıtasıyla ulaşır, ruh ise bedene ve canlılığa bir aracı olmadan ulaşır. Bedenin ilk faili olması itibarıyla nefis, duyuyu ve canlılığı kullanarak onu (beden) hareket ettirir. Ruhta ise bu durum ikinci illet olarak gerçekleşir. Ayrıca ruh, bedendeki canlılığın, duyunun, hareketin ve öbür uzak fiillerin yakın illetidir.[185]

2.2.1. Nefsin Tanımı ve Mahiyeti

Aristotelesçi ve Yeniplatoncu gelenekler, bitkiden insana ulaşana kadar mizaç/karışım neticesinde ortaya çıkan hareketlerin birinci anlamıyla doğadan kaynaklanamayacağını ileri sürmüşlerdir. Başka bir ifadeyle, canlı varlıklara kendiliğinden hareket ve durma kabiliyetini doğa veremez. Bunlara göre doğa dışında kesinlikle başka bir ilke gerekir ki, bu ilkenin adı "*nefis*"tir.[186]

İslâm felsefe geleneğinde nefis teorisi, Plotinos ile sonrasındaki şârihlerin Platon ve Aristoteles'in nefis kuramlarına dönük yorumları aracılığıyla şeklini almıştır. Zira İslâm filozofları, Platon ve Aristoteles'in nefis hakkındaki düşüncelerini büyük ölçüde Plotinosçu bakışla okumuşlardır.[187]

Her şeyden önce İslâm filozofları, -daha önce de zikredildiği üzere- nefsin; 'maddî olmayan, cisimsel olmayan, latif, soyut ve basit bir cevher' olduğu

[184] Kusta b. Luka el-Yûnanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", 201-202; Aydınlı, *Fârâbî*, 105; Tiryaki, "Nefs Teorisi", 3/1306-1308.
[185] Kusta b. Luka el-Yûnanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", 207.
[186] Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 134; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 79.
[187] Tiryaki, "Nefs Teorisi", 3/1310.

konusunda hemen hemen hemfikirler.[188] Hiç şüphesiz nefis ile ilgili bu düşüncelerinin ana teması Platon, Aristoteles ve Plotinos'a kadar gitmektedir ve tabiî İslâm filozofları, söz konusu nefsin bir cevher olduğu yönündeki tezleri ile de kelâmcıların nefis hakkındaki görüşleriyle taban tabana ters düşmektedirler. Zira hatırlanacağı üzere kelâmcıların kahir ekseriyeti veya kelâm geleneğinin hâkim görüşü nefsin "*latif bir cisim*" olduğu yönündedir. Dolayısıyla klasik İslâm felsefe geleneği, etkisi neredeyse günümüze kadar uzanan özgün ve otantik bir nefis teorisi takdim etmiştir.[189]

İslâm filozofları nefsin tanımı ve mahiyeti hakkında iki farklı tezin arasında bir tutum almışlardır veya daha doğrusu iki muhtelif perspektifi uzlaştırmaya çalışmışlardır. Zira Platon'un; 'maddî ve cisimsel olmayan, bağımsız ve ölümsüz bir cevher olan' tezi ile Aristoteles'in; 'doğal organik cismin ilk yetkinliği' olarak tasavvur ettiği nefis teorisine dair tezine karşı; İslâm filozofları, bu muhtelif görüşlerin üstesinden gelmeye gayret etmişlerdir. Bu arada nefsin nefis diye isimlendirilmesi nefsin zatı, mahiyeti ve cevheri bakımından değildir, ancak nefsin bedeni yönetmesi yönündendir. Yine İslâm felsefesi geleneğinde nefsin tanımı ve mahiyeti ile ilgili ilk sistematik açıklamalar Kindî ve hatta Fârâbî'den de daha fazla İbn Sînâ'da görülür.[190] Nitekim ilk İslâm filozofu Kindî, nefis hakkında farklı yorum ve şümullü açıklamalar getirmemektedir. Onun nefis ile ilgili sözleri, daha çok Platon ve Aristoteles'in nefse dair görüşlerini özetleyen bir risalesinde ve yine akıl ve rüya konuları hakkında ortaya koyduğu risaleler içinde yer almaktadır, dolayısıyla nefis bahsine kısa ve öz bir şekilde bu risalelerinde değinerek; onun "basit bir cevher" olduğunu ve maddî olmamakla beraber, maddî dünya ile yalnız beden aracılığıyla iş gören güçlere sahip olmak suretiyle bir münasebet içinde olduğunu söylemektedir.[191]

---

[188] Kindî, *fi'l-Kavli fi'n-Nefsi'l-Muhtasar min Kitâbi Aristo ve Felâtın ve Sâiri'l-Felâsife*, 250; Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* 165; İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, nşr. Emîn Hindiyye (*Tis'u Resâili fi'l-Hikmeti ve't-Tabiiyyât* içinde), (Mısır: Matbaatu Hindiyye, 1326/1908), 81; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları,* 204, 207; İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 38-89; Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Ocak 2021).

[189] Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 574-575; Mert, *İnsan Nedir?,* 48-50.

[190] Tiryaki, "Nefs Teorisi", 3/1298-1299; el-Bâbâ, *Min Müellefâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye,* 209.

[191] Kindî, *fi'l-Kavli fi'n-Nefsi'l-Muhtasar min Kitâbi Aristo ve Felâtın ve Sâiri'l-Felâsife*, 250; Kindî, *Fi'n-Nefs Muhtasarun Vecîz,* nşr. ve çev. Mahmut Kaya (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde),

Ayrıca Kindî, Platon ve Aristoteles'in nefse dair tanımlarının sentezini yapmaya çalışır ve her iki filozofun da esasında aynı anlamı amaçladığını söyler. Zira söz konusu sentezin nihayetinde vardığı netice, nefsin cisimsel olmadığı, ancak manevî bir cevher olduğudur.[192]

Yine Fârâbî'de de nefsin mahiyeti hakkında çok fazla ve kapsamlı açıklamalara rastlamamaktayız. Dahası o, nefisle ilgili bir tanım takdim etmemektedir, ancak nefsin yetileri üzerinde pekâlâ durmakta ve detaylı açıklamalar getirmektedir. Mamafih Fârâbî, hayatın ilkesi olan nefsi; göksel nefis (semâvî cisimlerin nefisleri), insanî nefis (akleden hayvanın nefisleri) ve hayvansal nefis (akletmeyen hayvanın nefisleri) olmak üzere üçe ayırır.[193]

İslâm filozofları, Aristoteles'ten mülhem bir biçimde nefsi genel anlamıyla, "doğal olan organik cismin ilk yetkinliği" veya "bilkuvve hayat sahibi organik tabiî cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlamaktadırlar.[194]

Mevzubahis tanımdaki cisim sözcüğü, akılsal bir cevher olan kozmik akılları kapsamaz ve nefsin yalnızca yersel ve göksel cisimlere ait olabileceğini ifade eder. Yine doğal sözcüğü, masa, dolap gibi bütün yapay cisimleri ihtiva etmez. Organik sözcüğü, nefsi haiz nesnenin fiillerini gerçekleştirebilmek için alet ya da kuvve kullanmasını ifade etmektedir. Binaenaleyh kuvve kullanamayan ögeler ve madenlere ait suretler söz konusu nefsin tanımının içine dahil edilmemektedirler. Nihayet ilk yetkinlik deyimi ise, bitki ve hayvan gibi nefis sahibi olan nesnelerin türsel mahiyetlerini belirtmektedir.[195]

(İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 251-252; Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 46.

[192] Kindî, *Fi'n-Nefs Muhtasarun Vecîz,* 251; Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 575; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 204-205.

[193] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-21; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 82.

[194] İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 81; Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* 165; İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 28; ayrıca bk. Aydınlı, *Fârâbî*, 94; Türker, "Nefis"; İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Şubat 2021).

Tanımdan da anlaşılacağı üzere buradaki "*yetkinlik*" sözcüğü yegâne anlam ifade etmemektedir. Aksine o, ikiye ayrılır; birinci yetkinlik ve ikinci yetkinlik veya ilk ve son yetkinlik. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 10; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 81-82; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 26.

[195] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 134.

Ne var ki, söz konusu nefsin bu tanımı genel bir tanımdır ve kapsamına yalnız Ay Altı âleminde var olan nefisleri alır. Yani bitkisel, hayvansal ve insanî nefsi kapsamaktadır. Oysa Fârâbî'nin sisteminde nefis, suret ve madde gibi cisimsel değildir fakat bir cisimde bulunmaktadır. Binaenaleyh bitki, hayvan ve insanın nefsinden bahsedilebileceği gibi, semâvî/göksel cisimlerin nefislerinden de söz edebiliriz. Ancak insan nefsinde kuvveden fiile doğru bir tekâmül süreci olarak ilerleyen bir durum olurken, göksel nefislerde böyle bir tekâmül süreci veya bir durumdan başka bir duruma intikal yoktur. Çünkü onlar daima etkinler ve hiçbir zaman kuvve halinde olmazlar. Başka bir ifadeyle göksel nefisler hep fiil durumunda bulunurlar. Ayrıca insandan farklı olarak göksel nefislerde duyum ve hayal gücü yoktur, sadece düşünme gücüne sahiptir.[196]

İslâm Meşşâî geleneğinin önde gelen düşünürleri Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristotelesçi nefis tanımını benimsemekle birlikte Yeniplatoncu sistemin sentez modeline uygun bir biçimde nefsin bedenden müstakil, ayrık ve manevî bir cevher şeklindeki tanıma da oldukça önem ve yer vermişlerdir. Bu bağlamda İbn Sînâ, insanın akletme sürecine vurgu yaparak nefsi bedenin bir işlevselliği olmaktan öte bir konuma nakletmektedir. Binaenaleyh buna göre insandaki nefis-beden ilişkisi akıl nedeniyle doğadaki suret-madde ilişkisinden daha farklı bir pozisyona sahiptir. Zira İbn Sînâ, Aristotelesçi tanımda zikredilen 'yetkinlik' sözcüğünü daha ziyade gaye sebep manasında yorumlamış ve bunun da karşılığını akıl olarak belirlemiştir ki, insan bu akletme eylemi vasıtasıyla Faal Akıl ile ittisâli gerçekleştirebilir. Böylece de bireysel ölümsüzlük gayesine ulaşarak, kazanılmış/müstefâd akla varılır. Dolayısıyla bu aşamadan sonra akıl veya 'nâtık nefis', bedenden bağımsız, ayrık ve tanrısal bir varlık olarak kabul edilir.[197]

Güç (*kuvve*), suret (*sure*) ve yetkinlik (*kemâl*) olarak tanımlanabilen nefis, bir dizi fiillere kaynaklık ettiği için ve yine duyusal ve akılsal suretleri kabul etmesinden ötürü güçtür, güç diye nitelenmektedir. Bu sadette İbn Sînâ, nefsin

[196] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-23; Aydınlı, *Fârâbî*, 93; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 83.
[197] Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 575-576.

duyulur ve düşünülür suretleri kabul etmesinden dolayı ona güç demektedir.[198] Yine bu bağlamda Hidayet Peker diyor ki; *"Nefsin 'güç' olarak tanımlanması, kanaatimizce onun gelişip yetkinleşmesindeki teleolojinin yanında, özgürlüğünün de temelini oluşturmaktadır"*.[199]

Suret nefsi ifade eder ve hatta nefsin tanımı için gereklidir, ancak yeterli değildir. Bu yüzdendir ki, nefsin tanımı için yetkinlik ifadesi kullanılmaktadır. Bu sadette İbn Sînâ'ya göre yetkinlik ancak bir şeyin yetkinliğidir. Buna göre nefis de bir yetkinlik olduğu için o da ancak bir şeyin yetkinliğidir. Bu şey ise hiç şüphesiz cisimdir. Ne var ki, nefis, her türlü cismin veya bütün cisimlerin yetkinliği olamaz. Zira nefis, yatak, masa, dolap vs. gibi yapay yahut inorganik cisimlerin yetkinliği değildir. Aksine o, doğal cisimlerin yetkinliğidir. Ancak yine de nefs, su, toprak, hava ve ateş olmak üzere dört ögenin ve yine madenlerin de yetkinliği değildir. Kısacası nefis, öncelikle beslenme ve büyüme gibi canlılığın tecellisi olan ve kendisinden organlar vasıtasıyla ikinci yetkinliklerin de zuhur ettiği doğal cismin yetkinliğidir.[200]

İmdi nefsi, 'doğal organik cismin beslenen ve büyüyen olması bakımından ilk yetkinliği' olarak tanımlarsak bitkisel nefsi ifade etmiş oluruz. Bunu; 'doğal organik cismin duyumsaması ve irade ile hareket etmesi bakımından ilk yetkinliği' biçiminde ifade edersek bu defa da hayvansal nefsi kastetmiş oluruz. Yine; 'doğal ve organik cismin tümelleri idrak etmesi açısından ilk yetkinliği' tarzında bir tanım yapmış olursak, hiç şüphesiz insanî nefsi tanımlamış olacağız.[201]

2.2.2. Nefsin Türleri ve Yetileri/Güçleri

Bir bütün olarak canlı dünya ile cansız dünya arasındaki esas fark, hiç kuşkusuz ilkinin nefse sahip olmasında tezahür eder. Bunlar ise, yani nefsi haiz olan varlıklar, üç kısım veya türdür. Ya bitkisel nefis, ya hayvansal nefis, yahut da

---

[198] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 6; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 24.
[199] Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 24.
[200] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 10; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 27.
[201] İbn Sînâ, *en-Necât*, 196; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 30; Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 135; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 23-24.

insanî nefistir.[202] Söz konusu canlı dünyada düşünme yetisine sahip olan yegâne varlık insan, öteki varlıklardan ayrılmaktadır ve otantik bir konum işgal etmektedir. Zira bu özgü varlık, yani insan, bütün rasyonel ve psikolojik faaliyetleri gerçekleştirebilen veya gerçekleştirebilme potansiyeline sahip olan bir varlıktır ki, bu özellik bitkiler ve hayvanlarda bulunmamaktadır.[203]

Bedenle birlikte eş zamanda var olan nefis, bir dizi güçlerle hazırlanmış bir biçimde varlık kazanır. Yani mevzubahis güçler veya yetiler, nefse var olduğundan itibaren verilir. Bu arada nefsin fiilleri sayılmayacak kadar çok iken, güçlerinin sayısı belli ve sınırlıdır. Nefislerin bütün türleri eşit bir şekilde güçlere sahip iken, söz konusu güçlerin eylem veya yetenekleri farklıdır. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, bütün bitki, hayvan ve insan türlerinde sahip oldukları güçler eşittir, ancak bunların yetenekleri farklıdır. Ayrıca nefis, güçlerin dayanağı olduğundan ötürü kendisi de güçtür.[204]

Bir aşağı seviyede veya hiyerarşide bulunan nefis türü, bir üstteki nefis türünde bir yeti olarak tekerrür eder. Daha açık söylemek gerekirse demek istiyoruz ki, bitkisel nefis türünde mevcut olan yetiler hayvansal nefiste de görünür ve insanî nefse gelince, burada da hem bitkisel yetiler hem de hayvansal yetiler tekrar tezahür eder. Fakat aksi durum söz konusu değildir, yani insana özgü olan yeti -ki bu da akıl ve tümelleri idrak etmektir- bir aşağısında olan hayvanda var olmaz. Yine hayvanda mevcut olan yetiler -duyu ve idrak gibi- bitkide yoktur.

Bir hiyerarşi silsilesinden oluşan nefis türleri ve yetileri, bitkisel ve hayvansal türlerden geçerek nihayet insanda son bulur. Dolayısıyla insan, bitkisel ve hayvansal yaşam formüllerinden geçerek hakiki anlamda insanlaşmaktadır ve kendine özgü bir statüyü elde etmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İslâm felsefe geleneğinde nefis konusuna ilişkin sistematik boyut ve doyurucu açıklamalar İbn Sînâ ile birlikte oluşmuştur. Bu yüzden aşağıda ele alacağımız nefsin türleri ve yetileri bahsi, esas İbn Sînâ eksenli olacaktır. Ne var ki çalışmamız klasik dönem kapsamlı olduğundan ve

[202] İbn Sînâ, *en-Necât*, 195-196.
[203] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 85.
[204] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 113.

İbn Sînâ ile münhasır olmadığından Fârâbî'nin de yeri geldikçe söz konusu bahse ilişkin görüşlerine halefinki ile paralel olarak yer verilecek, kaynak olarak gösterilecektir.

İmdi nefsin türleri ve yetilerini ayrı ayrı inceleyebiliriz.

2.2.2.1. Bitkisel Nefis

Nefsin cevher olarak tek olup, ancak üç kısmı olduğuna değinmiştik. Bu kısımların ilki ve daha basit olanı veya daha az karışık olanı bitkisel (*nebâtî*) nefistir ki, inorganik varlık kümesinden hemen sonra organik varlık kümesinin ilk aşamasını teşkil etmektedir. Bitkisel nefsin; "doğal organik cismin beslenme, büyüme ve üreme yönlerinden ilk yetkinliği" şeklinde tanımını daha önce de takdim ettik. Tanımdan da anlaşılacağı üzere bitkisel nefsin üç gücü veya yetisi (kuvâ) vardır. Bunlar, "beslenme gücü", "büyüme gücü" ve "üreme gücüdür".[205] Bitkisel nefs, iradesi olmayan bir nefis türüdür, yani iradeden mücerret olarak hareket etmektedir.[206]

2.2.2.1.1. Beslenme Yetisi (el-Kuvvetü'l-Gâziye)

Beslenme yetisi canlı varlığın hiç şüphesiz esas ve en hayatî yetisidir. Zira canlı varlık, canlılığını idame ettirmesi için beslenme yetisine muhtaçtır, aksi halde bu yeti olmaksızın canlı, canlılığını sürdüremez. Bu yetinin fonksiyonu, besin maddelerini bedenin içerisinde, bedenin tek tek bütün organı için yararlı bir şekilde besine dönüştürmektir. Dolayısıyla beslenme yetisi, dış dünyadan almış olduğu besinleri, yani potansiyel olarak bedenin organlarını bilfiil duruma çevirerek nefsin veya canlının bekasını temin eder. Aksi takdirde ve nedeni ne olursa olsun beslenme yetisinin fonksiyonunu icra etmemesi veya edememesi bedenin dağılması, dolayısıyla ölmek demektir.[207]

---

[205] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 32; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 35.

[206] Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 60; Ca'fer Âl Yâsîn, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1405/1985), 618.

[207] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 33; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 22-23; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 136-137; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 29-30; Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 580.

Besin bedenin yapısı için her ne kadar münasip ise de ancak o, doğal olarak alındığı için hemen bedenin doğasına uygun olmaz, bu nedenle beslenme yetisine yardımcı olmak amacıyla sindirim gücü devreye girer ve alınan besini bedenin doğasına uygun hale getirir. Sindirilen besin ise evvela bedeni oluşturan 'dört sıvı madde'den biri olan kana karışır ve daha sonra bedenin bütün organlarına uygun bir şekilde yayılır.[208]

Bu bağlamda Fârâbî'ye göre besin ilk, orta ve son olmak üzere üç türdür. İlk; ekmek, et ve daha sindirilmeye başlanmamış olan her şeydir. Son; büsbütün sindirilmiş olandır. Orta ise iki türdür; biri, kendisinden kanın meydana gelmesine hazır hale gelinceye kadar midede ve bağırsaklarda pişen şeydir. İkincisi ise kandır. Yine Muallim-i Sânî'ye göre besleyici veya beslenme yetisinin; hazmedici (*el-hâzime*), büyütücü (*el-münemmiye*), doğurucu (*el-müvellide*), çekici (*el-câzibe*), tutucu (*el-mâsike*), ayırıcı (*el-mümeyyize*) ve atıcı (*ed-dâfia*) güçleri bulunmaktadır.[209] Dolayısıyla az sonra beslenme yetisinden ayrı olarak ele alacağımız büyüme ve üreme yetilerini Fârâbî, beslenmenin güçleri olarak ve onunla birlikte ele almaktadır.

Binaenaleyh beslenme gücü, bedenden eksik olan maddelerin aynı yapıyla besin ile yerini doldurur ve yine gereksiz ve faydasız kalıntıları da bedenin dışarısına çıkarmak için ayrıştırır.[210]

Kısaca söylemek gerekirse beslenme yetisi, Ay Altı varlık hiyerarşisinin ilk tabakasında ilk madde/heyûlâ, ardından dört öge ve inorganik maddeler ve madenlerden sonra gelmekte ve ilk canlılık tezahürünü ortaya koymakta, dolayısıyla da karışımlığın ve mükemmelliğin dibacesini oluşturmaktadır.

2.2.2.1.2. Büyüme Yetisi (el-Kuvvetü'n-Nâmiye)

Bitkisel nefsin ikinci yetisi ise büyüme yetisi veya gücüdür. Bu yetinin fonksiyonu, beslenme yetisinin ayrı ayrı her organın doğasına münasip vaziyete çevirdiği besini, bedenin ilgili veya gereken organlarına nakleder. Dolayısıyla

[208] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 45-46; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 114.
[209] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 22-25; ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 136-137.
[210] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 45; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 30.

her bir organ kendi payını aldıktan sonra, kendi bünyesine uygun cisimle en, boy ve derinlik yönünden büyüyüp ve gelişir. Ne var ki, bazı organların gelişme süreci daha yavaş ve kısa bir şekilde tamamlanırken, ötekilerin gelişmesi süratli ve uzun olarak tamamlanmaktadır. Böylece büyüme yetisini kısaca ifade etmek gerekirse, bedenin dengeli bir surette gelişimini hazırlar ve her bir canlının bedenini bütünler.[211]

Büyüme yetisinin beslenme yetisinden bağımsız olmadığının altını çizen İbn Bâcce, ikisinin arasında bir madde-suret ilişkisinin mevcut olduğunu ileri sürerek ikinci yetinin birinci yetinin maddesi olduğunu söyler.[212]

2.2.2.1.3. Üreme Yetisi (el-Kuvvetü'l-Müvellide)

Yine bitkisel nefsin üçüncü ve son yetisi olan ve fonksiyonunu beslenme yetisiyle bağlantılı olarak icra eden güç ise üremedir. Zira beslenen beden, üreme yetisi ile kendi türsel özdeşini oluşturma gücüne ulaşır. Önceki iki yetinin adeta doğal bir sonucu olarak tezahür eden üreme yetisi, yeni bir canlının meydana gelmesini sağladıktan sonra işlevi sonlanır. Dolayısıyla üreme yetisi, beslenme ve büyüme yetilerinin ereksel nedeni olarak onlara öncelik eder. Buna göre beslenme ve büyüme yetileri canlı tekinin, üreme yetisi ise türün sürekliliği ve bekası için gerekmektedir.[213]

Fârâbî'ye göre kana yakın olan besinin fazlasından türde fazlalığın kendisinden arttığı cisme benzer bir cisim yapan doğurucu veya üretici, iki çeşittir. Biri doğanın (*mevlûd*) maddesini verir ki o, dişidir. Diğeri de onun suretini verir ki, o erkektir. Böylece türde benzeri olan başkasından oluşan hayvan, söz konusu ikisinden hasıl olur.[214]

Böylece büyüme yetisi, üreme yetisi için bir hazırlanma iken, üreme yetisi ise büyüme için bir amaç statüsündedir. Bu yüzdendir ki, canlı varlığın ömrünün ilk

---

[211] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 33; İbn Sînâ, *en-Necât*, 196; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 24-25; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 30; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 115.

[212] İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, 57; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 90.

[213] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 33, 47; İbn Sînâ, *en-Necât*, 196; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 35; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 31; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 115-116.

[214] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 24-25.

başlarında üreme yetisi bulunmamaktadır. Zira ömrün bu aşamasında besinler ancak büyümeye yetmektedir. Daha sonraki aşamada, yani gereken büyüme sağlandıktan sonra fazla besin, sperma ya da tohumun oluşumunda, dolayısıyla üremeyi temin eden şeyde kullanılır ve böylece üreme yetisi ömrün sonlarına kadar varlığını idame ettirir. Ne var ki, ömrün son evrelerine doğru, yani yaşlılık çağında -büyüme yetisinde olduğu gibi- üreme yetisi artık etkisizleşir ve herhangi bir eylemde bulunamaz. Bu evrede bedenin bekası için yalnızca beslenme yetisi işlevini yapar.[215]

Hülasa beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç yetiden oluşan bitkisel nefs, hepsinden önce büyüme, bir süre faaliyette bulunduktan sonra da üreme yetilerinin işlevleri sonlanır. Ancak beslenme yetisi ise bedenin bozuluşuna kadar, yani ölünceye kadar işlevselliğini sürdürür. Nefis bedenden ayrıldıktan sonra artık bunun da işlevi biter. Ya da başka bir deyişle nefis bedenden ayrıldıktan sonra o zaman artık beslenme yetisinin fonksiyonu sonlanır.[216]

2.2.2.2. Hayvansal Nefis

Bitkisel nefisten hemen sonra canlı ve organik dünyanın ikinci basamağını hayvansal (hayvanî) nefis oluşturmaktadır. Bitkisel nefse kıyasen daha karışık olan ya da daha az basit olan hayvansal nefis; “doğal ve organik cismin tikelleri algılamak ve iradeyle hareket etmek yönlerinden ilk yetkinliği” olarak tanımlanır.[217]

Hayvansal nefis, bitkisel nefis yetilerini (beslenme, büyüme ve üreme) de içerir. Zira bitkisel nefis yetileri, hem mensup oldukları türün hem de üstündeki veya kendinden sonraki türün (ve türlerin) faaliyeti olarak tezahür eder. Başka bir deyişle bir alt basamakta olan türün tüm yetileri, bir üst basamakta olan türün de kendisini belirleyen yetileri ile birlikte bulunur. Dolayısıyla hayvansal nefis, beslenme, büyüme ve üreme yetilerinin yanı sıra ve tanımından da anlaşılacağı

[215] İbn Bâcce, *Kitâbü’n-Nefs*, 61; Aydınlı, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, 91-92.
[216] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 117.
[217] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât, en-Nefs*, 32; İbn Sînâ, *en-Necât*, 196.

üzere algı/idrak yetisi ve hareket yetisi olarak kendini belirleyen iki temel yetiye sahiptir.[218]

2.2.2.2.1. Algı/İdrak Yetileri (el-Kuvâ'l-Mudrike)

Hareketin oluşması için algılama gerekir. Söz konusu algılama ya da duyusal idrak yetilerini (*el-kuvâ'l-mudriketu'l-hissiyye*) İbn Sînâ, dış algı yetileri (*el-kuvâ'l-mudriketu'z-zâhire*) ve iç algı yetileri (*el-kuvâ'l-mudriketu'l-bâtıne/dâhile*) olmak üzere iki bölüme ayırmaktadır.[219] Buna göre dış algı yetileri -ki bunu aynı zamanda beş duyu (*el-havâssu'l-hamse*) diye de nitelemekteyiz- beş çeşittir. Bunlar şöyle sıralanmaktadır:

1. Görme yetisi (*el-kuvvetü'l-bâsıra*)
2. İşitme yetisi (*el-kuvvetü's-sem'iyye*)
3. Koku alma yetisi (*el-kuvvetü'ş-şammiyye*)
4. Tat alma yetisi (*el-kuvvetü'z-zevkiyye*)
5. Dokunma yetisi (*el-kuvvetü'l-lemsiyye*).[220]

Fârâbî de bu bağlamda duyumlama gücünün; herkes tarafından bilinen beş duyu yoluyla duyulurları idrak eden güç olduğunu söyler. Filozofumuza göre bu güç, haz ve eziyet vereni idrak etmekte fakat zararlı olan ile yararlı olanı ve güzel olan ile çirkin olanı temyiz etmez.[221] Dolayısıyla akla ve akletmeye dayalı bir güç değildir.

Yine İbn Sînâ, dokunma yetisini kendi içerisinde dört bölüme ayırır ve böylece dış yetilerin sayısını beş yerine sekiz olarak da göstermektedir.[222]

Gözün sinir aralığında bulunan görme yetisi, gözün çevresinde bulunan saydam/akışkan tabakaya ışık vasıtası ile akseden nesnenin suretini algılar. Binaenaleyh gördüğümüz cisimler, hem ışık kaynağının kendisi hem de bu kaynaktan gelecek ışınlar ile ışıklanmış cisimlerdir. Dolayısıyla karanlık, bir

---

[218] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 33; İbn Sînâ, *en-Necât*, 5; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 35-36; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 32.

[219] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 33; İbn Sînâ, *en-Necât*, 5.

[220] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 34; İbn Sînâ, *en-Necât*, 5-6; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 34.

[221] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 22-23; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 136-137; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 26-27.

[222] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 34; İbn Sînâ, *en-Necât*, 5-6.

siyah rengi değildir, o ancak bir cisimde görülebilecek olan ışınların bulunmaması demektir. Böylece ışınlar olmaksızın renkleri görmek mümkün değildir. Fakat bununla birlikte ne cisimlerde mevcut olan renkler ışıktır ne de ışık söz konusu renklerin meydana gelmesidir. Kısaca ifade etmiş olursak görme yetisinin gerçekleşmesi için havanın bilfiil saydam, renklerin yine fiilen bulunması ve bir de tabiî gözün sağlıklı ve selim olması gerekmektedir.[223]

Dış algı yetilerinin ya da beş duyunun ikincisi ise işitme yetisidir. Bu yeti, kulak deliğinin yüzeyindeki sinirlerde bulunmaktadır. Söz konusu işitme yetisi, biri çarpan, öbürü çarpılan olmak üzere iki nesnenin değintisi neticesinde oluşan hava titreşimlerinin yansıttığı şeyleri algılar. İşitmenin gerçekleşmesi için ortaya çıkan titreşimlerin kulak deliğinde bulunan boşluğa erişmesi gerekmektedir.[224]

Koku alma yetisi ise buhar ve kokulu olan bir cisimden mütevellit kokulu hale geçen şeydir, yani havadır. Havada karışmış olarak yer alan buharın burun aracılığıyla içeriye alınmasıyla ya da dışarıda bulunan nesnenin havada sağladığı kokusal değişimin nefes alma ile gerçekleşen bahse konu koku alma yetisi, beynin ön cihetindeki iki tomurcuğa benzeyen (İbn Sînâ'nın deyimi ile meme uçlarına benzeyen) çıkıntıda bulunur. Her şeyden önce koku alma yetisi, canlı varlığa besinleri tanımasında yardımcı olur. Bu yüzdendir ki, koku alma (yine tat alma da) olayındaki asıl gaye, canlı varlığın kendisine münasip ve yararlı besinleri bilmesidir.[225]

Tat almaya gelince, dilin üzerinde döşenmiş sinirlerde bulunan yetidir. Bu yetinin fonksiyonu ise, nesnenin çözümlenen parçasının dil ile teması ve yine o parça veya parçalar ile dildeki tükürük bezinin karışması neticesinde tat alma hissini gerçekleştirmektir. Dolayısıyla besin ya da yiyeceğin tadı tükürük bezinin desteğiyle çözülmüş duruma geldikten sonra zikredilen dilin üzerindeki sinirler

[223] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 34; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 126; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 35.
[224] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 34; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 35-36.
[225] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 34; İbn Sînâ, *en-Necât*, 6; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 36; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 123-124.

tarafından hissedilir. Söylenmesi gereken bir diğer husus ise bu yeti, canlı varlığın hayatını idame ettirmesi için hayatî önemi haizdir.[226]

Dış algı yetileri veya beş duyunun sonuncu basamağı ise dokunma yetisidir. Bu yeti de canlı varlığın hayatını sürdürebilmesi için zorunlu olarak bulunması gerekmektedir, zira hayvansal nefse sahip olan canlılar, dokunma yetisi olmaksızın yaşayamaz, çünkü örneğin bedeni kuşatan havanın dondurucu soğuk ya da yakıcı sıcak olduğunu ancak dokunma yetisi bilir ve bundan başka diğer yetiler bunu bilemezler. Dokunma yetisinin, bedenin derisindeki sinirlerde ve ette ya da başka ifadeyle sinir özelliğine sahip etlerde bulunan bir yeti olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bunun dört çeşit duyumu temin ettiğinden dolayı cins olarak değerlendirmektedir. Filozofumuz, söz konusu dört duyumu yine dört zıtla birlikte şu şekilde addetmektedir: sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk,[227] sertlik-yumuşaklık ve pürüzlülük-düzgünlük. O halde dış algı yetilerini sekize ayırmak da mümkündür.[228]

Dokunma yetisine sahip her canlı varlığın irade ve hareketi vardır, irade ve hareketi bulunan yine her canlı varlığın dokunma yetisinin mevcut olduğunu ileri süren İbn Sînâ, böylece dokunma yetisi ile hareket yetisi arasında bir ilişkinin var olduğunu söyler. Zira dokunma yetisinin canlı için temin edeceği fayda ve menfaati ancak hareket etmek ile edinilir.[229]

İç algı yetilerine (*el-kuvâ'l-mudriketu'l-bâtına*) gelince, bunlar da beş kısma ayrılmaktadır. Şöyle sıralayabiliriz:

1. Ortak duyu yetisi (*el-hissü'l-müşterek*)
2. Suretleri koruma yetisi/hayal (*el-kuvvetü'l-hayâl ve'l-musavvire*)
3. Hayal kurma ve düşünme yetisi (*el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-müfekkire*)

---

[226] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 34; İbn Sînâ, *en-Necât*, 6; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 36; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 122.

[227] Abdurrahman Umeyre'nin yaptığı tahkikte *en-Necât*'ta: 'yaşlık-kuruluk' ibaresi geçmemektedir. bk, İbn Sînâ, *en-Necât*, 6; ancak yine aynı eserin Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî'nin yaptığı neşirde söz konusu ibare geçmektedir. bk. İbn Sînâ, *en-Necât, nşr.* Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî (1357/1938), 160. El-Kürdî'nin neşri sadece burada zikredilmiştir. Bundan sonra da yine Umeyre'nin tahkiki esas alınacaktır.

[228] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 34, 58; İbn Sînâ, *en-Necât*, 6; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 36-37; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 118-119.

[229] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 119.

4. Vehim yetisi (*el-kuvvetü'l-vehmiyye*)
5. Hafıza ve hatırlama yetisi (*el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire*).[230]

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslâm felsefesinde nefis bahsini en ayrıntılı şekliyle ele alan ve yine en kapsamlı ve doyurucu açıklamalar getiren eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'dır. Bu yüzden biz de yukarıda nefsin tanımı, türleri ve yetilerini daha ziyade İbn Sînâ eksenli (diğer filozofların eserlerine değinerek ve onları kaynak göstererek de) olarak ele aldık. Ancak konumuz gereği ve rayımız sadece İbn Sînâ ile münhasır olmadığı için filozofların arasında farklı görüş, anlayış ve açıklamalar söz konusu olduğunda ona da değineceğiz. Bu sadette, mevzubahis iç algı/idrak yetileri hususunda İbn Sînâ ile halefi ve Aristoteles'in en bariz şârihlerinden İbn Rüşd arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Konumuz esasında her ne kadar İbn Rüşd'ü kapsamasa da söz konusu farklılıklara kısaca değindikten sonra konuya yine ağırlıklı olarak İbn Sînâ temelli devam edeceğiz.

İmdi yukarıda sıraladığımız İbn Sînâ'nın iç algı yetilerine karşı, İbn Rüşd kısmî olarak farklı düşünmektedir. Buna göre vehim yetisinin işlevlerini büyük ölçüde -farklı bir tikel algı yetisi olarak tasvir ettiği- müfekkire yetisi icra etmektedir. Başka bir deyişle İbn Rüşd'e göre vehim yetisinin fonksiyonlarını hayvanlarda duyu ve tahayyül yetileri yerine getirmekte ve bu yüzden de ayrıca vehim yetisinin varlığı lüzumsuzdur. Mamafih İbn Sînâ'ya göre vehim yetisi tarafından üretilen manaları, İbn Rüşd, insanda müfekkire ve hafıza yetileri tarafından meydana geldiklerini ileri sürmektedir. Yine İbn Sînâ'nın hayal veya musavvire yetisine yüklediği işlevleri, İbn Rüşd, hafıza yetisine yüklemektedir ki, bu yüzden o yetinin varlığından söz etmez.[231]

İç algı yetilerinin ilki olan, ortak duyu yetisine gelince bu yeti 'beynin ön boşluğunda yer almaktadır ve kendisine beş dış algı yetileri tarafından gönderilen tüm suretleri algılamaktadır'. Canlı varlık, hayatını sürdürebilmesi

---

[230] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 36-37; Fârâbî'de söz konusu iç algı yetileri İbn Sînâ'daki gibi sistematik değildir. Ancak o, ortak duyu veya kendi deyimiyle yönetici (*er-reîse*) güç ve mütehayyile gücüne değinmektedir. bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 136-137; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 22-23; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 26-27.

[231] Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 586; bk. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, thk. Alfred L. İbrî (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 1994), 120-121.

için dış ve iç algı yetileri arasında adeta bir köprü konumunda olan ortak duyu yetisine zorunlu olarak muhtaçtır. Zira dokunulan şeyle görülen şeyi şayet bir ve aynı yeti algılamasaydı, herhangi bir yargıya varmamız veya bir hüküm vermemiz zor ve hatta imkânsız olurdu.[232] Beş duyu yetisinin ayrı ayrı algıladığı şeyleri teke indirgeyen ortak duyu yetisi, renkleri gözle, sesleri kulakla, kokuları burunla, tatları dille ve dokunmaya dair manaları deri ile algılar ve onlara ilişkin bir bütün olarak yargıda bulunur. Bu arada ortak duyu, ontolojik açıdan beş duyudan ayrıştırılmayıp, nitekim ortak duyu yetisi, beş duyuyu da ihtiva eder surette tasavvur edilirken, epistemolojik yönden ise ortak duyu yetisi, bilgi edinim sürecinin ilk aşamasıdır. Zira ortak duyu, beş duyu organını kullanmaksızın da fonksiyonlarını yerine getirebilmektedir.[233]

Fârâbî'ye göre beş duyunun her biri kendine özgü olan belli cinsi idrak etmektedir. Ne var ki yönetici (ortak duyu) yeti, beş duyunun tamamının idrak ettiği şeylerin tümünün kendisinde toplandığı yetidir. Söz konusu beş duyu da onun uyarıcıları mesabesindedir. Yine beş duyunun her biri sanki bir cins haberden veya ülkenin bir bölgesiyle ilgili haberlerden sorumlu haber taşıyıcıları gibidir. Böylece yönetici güç, ülkesinin bölgelerine ilişkin haberlerin ilgili habercilerden gelme suretiyle kendi nezdinde toplandığı krala/hükümdara benzemektedir. Bunların yöneticisi ise kalpte bulunmaktadır.[234]

Ortak duyudan sonra gelen, iç algı yetilerinin ikincisi ise hayal ve musavvire yetisidir. Bu yeti, 'beynin ön boşluğunun arkasında bulunmaktadır ve ortak duyu yetisinin, beş dış duyular vasıtasıyla algıladığı suretleri ve dahi bu suretlerin nesnesi dağılıp, yok olduktan sonra da onu korur'. Ne var ki, hayal ve musavvire yetisinin koruduğu suretler yalnız ortak duyunun, dış duyular vasıtasıyla oluşan suretlerden ibaret değildir. Zira söz konusu yetide korunan suretler, düşünme (müfekkire) yetisinin aracılığıyla da oluşan suretlerdir. Kısaca söylemek gerekirse nesnenin yokluğunda bile algıladığı suretlerin adeta deposu olarak işlevini yapan hayal ve musavvire yetisi, hiçbir şey hakkında kati surette bir

[232] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 35-36; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 41-42.
[233] Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 584.
[234] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 136-137.

yargıda bulunmaz, o, yalnızca kendisine tevdi edilen suretleri korumakla yükümlüdür.[235]

Hayal kurma ve düşünme yetisine gelince, iç algı yetilerinin üçüncü basamağını oluşturmaktadır ki, 'beynin orta boşluğunda' yer almaktadır. Hayvansal nefse nispetle hayal kurma (mütehayyile) ve insan nefsine nispetle de düşünme (müfekkire) diye nitelenmektedir. Söz konusu hayal kurma ve düşünme yetisinin fonksiyonu ise hayal ve musavvire yetisi tarafından korunan suretlerin bir kısmını birtakım başka suretlerle birleştirmek veya ayrıştırmaktır.[236]

Zikredilmesi gereken önemli bir husus ise şu ki; düşünme/müfekkire yetisi ile birlikte epistemolojik süreçte hayatî dönüşüm yaşanmaktadır. Nitekim insanî bilgiye aslında ilk defa düşünme yetisi ile ulaşılmaktadır. Zira bundan önce sağlanan veya temin edilen suretlere hayvanlar da ortaktır, hayvanlar da onları elde etmektedir. Ancak düşünme yetisine gelince burada insana özgü ve otantik bir tabloyla karşı karşıya kalmaktayız. Mevzubahis düşünme yetisi ile insan, ahlaka ilişkin iyi ve kötüyü, dine ilişkin sevap ve günahı, estetiğe ilişkin güzel ve çirkini ve yine sosyo-politiğe ilişkin yararlı ve zararlıyı ayırt etmektedir. Böylece düşünme yetisi bireysel yargıları ve manaları aktifleştirmektedir.[237]

Fârâbî'ye göre mütehayyile; "*duyudan ayrılmalarından sonra duyulurların resimlerini koruyan, uykuda ve uyanıklıkta, bazısı doğru bazısı yanlış birtakım birleştirme ve ayırmalarla onların bazısını bazısıyla birleştiren ve bazısını bazısından ayıran güçtür*". Filozofumuza göre söz konusu yeti veya güç; yararlı ve zararlı olan, haz ve eziyet veren fiillerin ve huyların idrakine sahiptir. Ancak güzel ve çirkin olanın idrakine sahip değildir.[238]

İç algı yetilerinin dördüncüsü ise vehim yetisidir. Bu yeti, 'beynin orta boşluğunun sonunda yer almaktadır'. İç algı yetileri içinde en kapsamlı anlamda yargı gücünü haiz vehim yetisinin işlevi, beş duyunun algıladığı cisimsel suretlerde veya duyulur nesnelerde var olan, fakat beş duyu aracılığı ile

[235] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 36,151; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 43-44.
[236] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 36; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 45.
[237] Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 587.
[238] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 22-23; ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 134-137; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 26-27.

algılanamayan tikel anlamları algılamaktır. Vehim yetisinin algıladığı bu anlamlar, koyunun -daha önce hiç görmemesine rağmen- kurdun suretinden ürpermesi ve ondan kaçması ve yine çocuğun sevilmesi gibi anlamlardır. Aslında hem insanda hem de hayvanda mevcut olan vehim yetisi, hayvanda daha kuvvetli bir şekilde meydana gelir. Dolayısıyla hayvanlar açısından hayatî önem taşıyan vehim yetisi, insan için akıl hangi konumda ise hayvan için de vehim yetisi odur. Zira bu yeti sayesinde hayvanlar kendileri için faydalıyı zararlıdan bir şekilde ayırabilmektedirler.[239] Bu arada İbn Sînâ'ya göre vehim yetisinin algıladığı anlamlara (faydalı ve zararlı ya da haz ve elem) iki yolla ulaşılır. Bunlardan biri, yaratılıştan gelen sezgidir, diğeri ise tecrübedir. Köpeklerin, insanın elindeki sopa veya değnekten korkmaları durumu tecrübe türüne girmektedir.[240]

Nihayet iç algı yetilerinin sonuncusu ise belleme/hafıza ve hatırlama/zâkire yetisidir. Bu yeti, 'beynin arka boşluğunda yer alır ve vehim yetisinin algıladığı tikel anlamları korur'. Hafıza ve hatırlama yetisinin vehim yetisine olan nispeti, hayal ve musavvire yetisinin ortak duyu yetisine olan nisbetine benzemektedir. Zira hayal ve musavvire yetisi suretleri korurken, hafıza yetisi de anlamları muhafaza etmektedir.[241]

Söz konusu hafıza ve hatırlama yetisinin işlevi ise, algılanan tüm anlamları korumak, saklamak -ki buna hafıza denilmektedir- ve koruduğu anlamları icap ettiği zaman yeniden algılanmaları üzere vehim yetisine göndermek -ki buna da hatırlama denilir- olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[242]

Hem insanda hem de hayvanda oluşan hatırlama eylemi, ne var ki ikisininki birbirinden farklıdır. Zira insanda meydana gelen hatırlamalar birtakım yönelim neticesinde oluşmaktadır ki, İbn Sînâ buna "*tezekkür*" demektedir, oysaki hayvandaki hatırlama herhangi bir yönelim ya da gayret sarfetmeden meydana gelir ki, buna da yine İbn Sînâ "*zikr*" demektedir. Başka bir ifadeyle insan ve

---

[239] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 36-37; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 46; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 157.

[240] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 163-164; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 158.

[241] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 37.

[242] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs,*148-149; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 47.

hayvanın hatırlamaya ilişkin farklılıklarının nedeni şu ki, insan edindiği tecrübeler ile geçmişi bugüne bağlamak ve bu birikimlerle de istikbal için sağduyuya dayanarak plan kuran ve tasavvur inşa edebilme özelliğini haizdir, halbuki bu özellikler hayvanlarda bulunmamaktadır. Nitekim bir köpeğin korku, tehlike verici durum ve kaçmayı hatırlaması için sopayı görmesi lazım, aksi takdirde insan gibi geçmişi bugünle ilişkilendirmek, dolayısıyla da gelecek için hazırlıklı olmak gibi bir niteliği yoktur.[243]

Başlıca iki ana kısım olan hayvansal nefsin ilkini, yani algı yetilerini böylece açıkladıktan sonra şimdi ikincisi olan hareket yetisine geçebiliriz.

2.2.2.2.2. Hareket Yetisi (el-Kuvvetü'l-Muharrike)

Hareket yetisi de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. İlki, iradeyi doğuran ya da isteği oluşturan yeti (*el-kuvvetü'l-bâ'ise*), diğeri ise eylemi yapan yeti (*el-kuvvetü'l-fâ'ile*)'dir. Mütehayyile yetisi tarafından algılanan bir nesne, hareketin meydana gelmesi için yeterli değildir. Zira bir şeyi bilmek ve onun hakkında yargıda bulunmak o şeyi istemek anlamına gelmez, ayrıca bir şeyi istemek de o şeye doğru hareketi oluşturmayabilir. Öyleyse bir hareketin gerçekleşebilmesi için canlı varlığın, algıladığı nesneye yönelik ya bir yöneliminin olması veya ondan kaçınması gerekir, aksi takdirde herhangi bir hareket hiçbir şekilde gerçekleşemez. Mamafih hareketin vuku bulması için nesneye ilişkin isteğin güçlü ve azimli olması gerekmektedir.[244]

Hareketin gerçekleşmesi için gereken iradeyi doğuran veya isteği oluşturan yeti de kendi içerisinde, şevkiyye yetisi (*el-kuvvetü'ş-şevkiyye*) ve nuzu'iyye ya da icmâ'iyye yetisi (*el-kuvvetü'n-nuzu'iyye* veya *el-kuvvetü'l-icmâ'iyye*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birincisinin fonksiyonu sadece istemektir, ikincisininki ise istenilen nesneye ilişkin kesin iradeyi meydana koyar ve böylece eylemi yapan yetinin harekete girmesini temin eder. Yine şevkiyye yetisi de ikiye ayrılır. İlki, şehvet yetisidir (*el-kuvvetü'ş-şehvâniyye*) ki, bunun işlevi haz verici ve yararlı olduğu düşünülen şeyleri istemek veya onlara yönelik isteği uyandırmaktır.

---

[243] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 164; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 47-48.

[244] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 33; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 207; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 33.

İkincisi ise, öfke yetisidir (*el-kuvvetü'l-gazabiyye*) ki, bunun da işlevi elem verici ve zararlı olduğu düşünülen şeylere karşı üstün gelme duygusunu ya da onlardan uzaklaşmayı uyandırır. Nuzu'iyye yetisinin kesin iradesini eylem haline çeviren 'fail güç', sinirler aracılığıyla beyinden kas ve kirişlere yetişir ve onları kasarak ya da gevşeterek organları ve bir bütün olarak bedeni harekete geçirmektedir.[245]

O Halde arzu/nuzu'iyye yetisi ile şeyin istenmesi ya da kerih görülmesi gerçekleşir. Bununla birlikte söz konusu yeti vasıtasıyla; tercih ve kaçınma, gazap ve rıza, korku ve atılganlık, katılık ve acıma, sevgi ve nefret, dostluk ve düşmanlık, kin ve hoşnutluk, hevâ, şehvet ve nefse arız olan diğer tutkular meydana gelmektedir.[246]

Düşünmeyen hayvan ile nâtık hayvan, yani insan arasında harekete dair farklılık bulunmaktadır. Zira insanî hareketin veya eylemin temelinde akla dayalı olarak bir arzu söz konusu iken, hayvanda yalnızca hayale dayalı arzu bulunur. Çünkü düşünmeyen hayvanın en üstün yetisi ancak mütehayyiledir, bu da akılla denk olamadığına göre gayet tabiî insandaki hareketten farklıdır. Mamafih düşünmeyen hayvan sınıfındaki hareketin isteklenme temelini beslenme, düşmandan korunma, maddesel varlığı koruma ve benzeri cisimsel varlığa ait etkilenimler teşkil etmektedir.[247]

2.2.2.3. İnsanî Nefis

İnsanî nefse gelindiğinde artık adeta bir sentez veya bir tekamülle karşılaşılmaktadır. Bundan kastımız ise insanın kendi kategorisine özgü niteliklerin yanı sıra bitkisel ve hayvansal nefis yetilerine de sahiptir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere bir alt hiyerarşideki türün tüm yetileri, bir üstündeki türün de kendisini belirleyen yetileri ile birlikte yer alır. Dolayısıyla bitkisel ve hayvansal nefis yetileri insanda da bulunmaktadır.

---

[245] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs,* 33, 173; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 39; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 207-208.

[246] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 22-23; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 138-139; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 26-27.

[247] İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, 140-141; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 102.

İnsanın doğal özellikleri ile bitkisel ve hayvansal nefis yetileri kendisine doğa tarafından verilmiştir. Dolayısıyla insanın bu boyutları onun kendi tercihi ve seçimi dışında meydana gelmekte ve bu yüzden de söz konusu özelliklerin belirlenmesinde insanın herhangi bir rolü söz konusu değildir. Binaenaleyh insan, bu yönleri ile yalnızca bir doğa varlığı veya bir hayvanî varlıktır ve bu özellikler insanın otantik tanımını verememektedir. Zira insanı insan yapan diğer canlı varlıkların sahip olamadığı özelliklere sahip olmasıdır.[248]

Ay Altı canlı ve organik dünyanın üçüncü basamağını teşkil eden ve bu canlı varlıklar hiyerarşisi içerisinde en fazla karmaşık (mürekkep) olan ve aynı zamanda en mükemmel varlık olan insan nefsini, "doğal ve organik cismin tümelleri algılaması, düşünce ile seçim (*ihtiyâr*) yapabilmesi ve bilgi ile de çıkarsama (*istinbât*) yapabilmesi yönünden ilk yetkinliği" şeklinde tanımlayabiliriz.[249] Burada dikkat edilmesi gereken bir husus ise düşünen hayvanı düşünmeyen hayvandan ayıran "seçim/ihtiyar" kavramıdır. Zira insanın haiz olduğu seçim yapabilme potansiyeli, düşünmeyen hayvanda mevcut değildir. Hayvanda ancak irade vardır ki, bu insanda da mevcuttur. Yani başka bir deyişle insan, hem iradesi olan hem de seçim yapabilen bir varlıktır. Düşünmeyen hayvan ise yalnızca iradeye sahiptir. Bu sadette Fârâbî, güzide eseri *el-Medinetü'l-Fâzıla*'da bu konuya (irade ve ihtiyar arasındaki fark) dair özel açıklamalar yapmaktadır. Filozofumuza göre irade, insanda genel olarak algılanan nesneye karşı duyulan eğilim (*nüzû'*) veya istektir. Şayet söz konusu eğilim duyu ya da tahayyüle dayalı ise o zaman genel olarak ona irade denir. Fakat o, genel olarak düşünüp taşınmanın ve yine akılsal düşüncenin bir neticesi olarak tezahür ediyorsa ona ihtiyar denilmektedir. Bu ise yalnızca ve özel olarak insanda bulunmaktadır. Duyu ya da tahayyülden mütevellit eğilim ise diğer hayvanlarda da, yani düşünmeyen hayvanda da bulunmaktadır.[250]

Yine bu bağlamda İbn Sînâ, insana mahsus niteliklerden bahsederken "*güzel ile çirkini birbirinden ayırmak*" diye bir cümle kullanmaktadır. Tabiî hiç şüphesiz filozofumuz burada manevî hocası konumunda olan Fârâbî gibi insanın

[248] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 132.
[249] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 32; İbn Sînâ, *en-Necât*, 196.
[250] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 166-167.

kendisine özgü olan seçim yapabilme kabiliyetine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Zira hiç kuşkusuz güzel ve çirkini birbirinden ayırt edebilmek için ancak seçimin devreye girmesi gerekmektedir.[251]

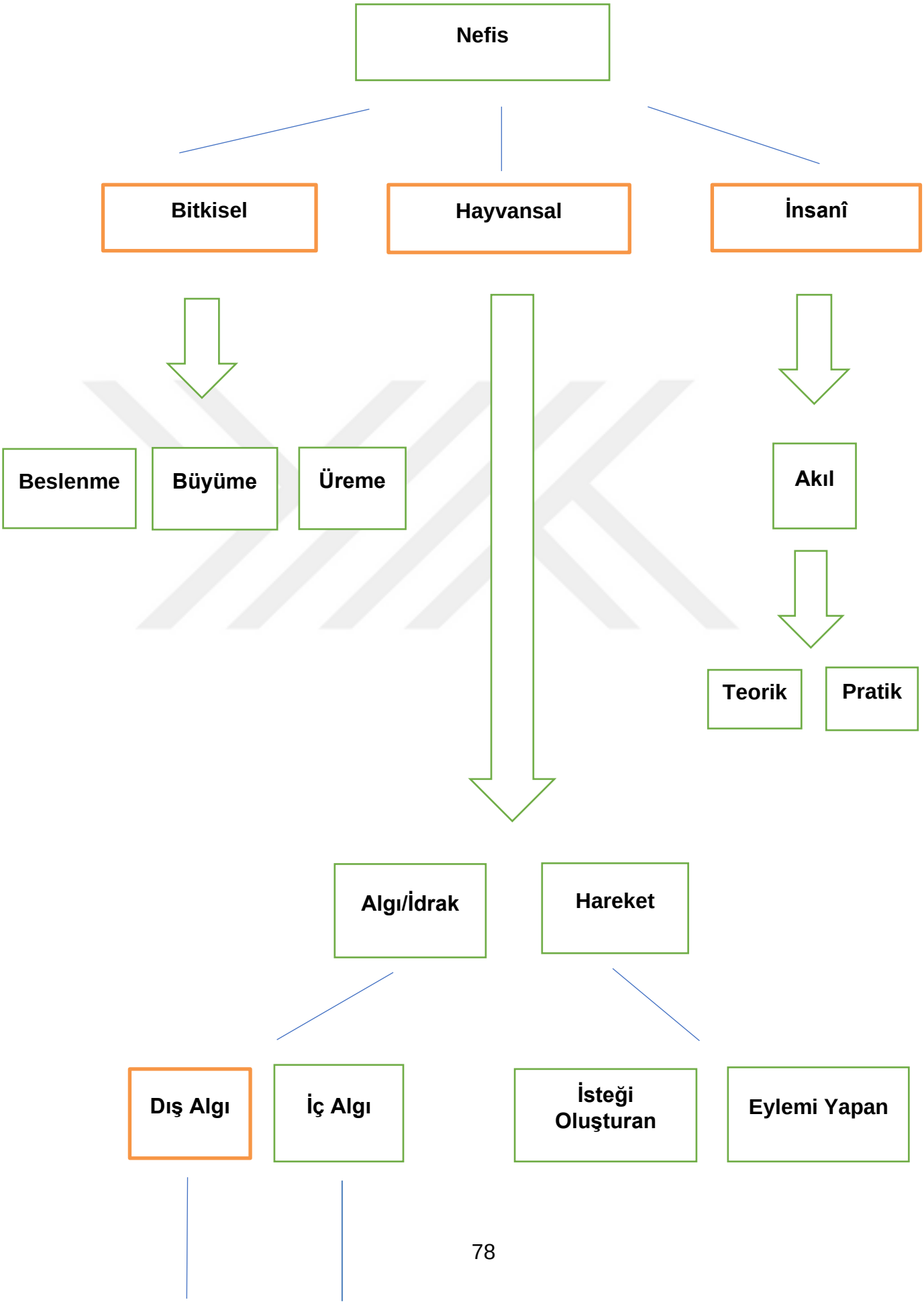
İnsan kendi özgü "akletme yetisi" ile ilimleri ve sanatları elde eder. Yine onunla; fiillerin ve huyların güzel olanı ile çirkin olanı ayırt edilir, yapılması ve yapılmaması gereken kararlaştırılır, yararlı ve zararlı, haz ve elem verici olan idrak edilir. Söz konusu akletme yetisi, kısmen teorik ve kısmen pratiktir. Pratik olanın bir kısmı beceriye (*mihenî*), bir kısmı ise düşünüp taşınmaya (*mervî/fikrî*) ilişkindir. Bu bağlamda teorik olan kısımla, bir insan tarafından yapılma özelliğine asla sahip olmayan şeyin bilgisini elde eder (örneğin metafizik ve doğaya ilişkin bilgiler gibi); pratik olan kısımla ise insanın kendi iradesiyle yapma etme özelliği bulunan şeyi bilmektir. Beceriye dair olanıyla sanatlar ve zanaatlar elde edilirken; düşünüp taşınmaya dair olanıyla da yapılması ve yapılmaması gereken her bir şey hakkında fikir ve düşünüp taşınma hasıl olur.[252]

İmdi bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere insan nefsinin veya düşünen/nâtık nefsin öncelikli ve otantik gücü akıl yetisidir. Akıl, -nefis gibi- özü itibarıyla bölünmez ve parçalanmaz bir bütündür. Ancak nefsin beden ile iltisaklı olduğu müddetçe, akıl sadece fonksiyonları gereği ya da algıladığı akledilirlere göre nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Nazarî akıl ki buna 'âlime' denilmektedir insanın teorik yönünü ifade ederken; amelî akıl ki buna 'âmile' söylenmektedir yine insanın bu defa pratik yönünü ifade etmektedir. Dolayısıyla insanî nefsin hem teorik yetilerine hem de pratik yetilerine hep birden akıl denilmektedir.[253]

İnsana özgü olan ve düşünen nefsin esas yetisini oluşturan akıl konusunu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız için burada bu kadarla yetineceğiz.

---

[251] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 30; bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 136-137.
[252] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-21; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 26-29; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 138-139.
[253] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 37; İbn Sînâ, *en-Necât*, 10.


Nefis
Bitkisel
Hayvansal
İnsanî
Beslenme
Büyüme
Üreme
Akıl
Teorik
Pratik
Algı/İdrak
Hareket
Dış Algı
İç Algı
İsteği Oluşturan
Eylemi Yapan


Görme
İşitme
Koku Alma
Tat Alma
Dokunma
Ortak Duyu
Suretleri Koruma
Hayal Kurma
Vehim
Hafıza ve Hatırlama

2.3. Nefsin Birliği, Ölümsüzlüğü ve Reenkarnasyon Sorunu

Nefsin tanımı ve yetilerine değinerek onun, bitkisel, hayvansal ve insanî olmak üzere üç kısma ayrıldığı anlaşılabilir. Ancak nefis, özü ve künhü bakımından bölünmez bir bütündür, tek bir cevherdir. O, yalnızca beden ile birlikte olması hasebiyle ve icra ettiği fonksiyonları gereği kısımlara ayrıldığını söyleyebiliriz. Yani başka bir deyişle nefsin kendisi veya özü değil, işlevleri farklı kısım ve yetilere ayrılmaktadır. Zaten daha önce de ifade edildiği gibi nefse, ancak beden ile ilişkili olmasından dolayı ve bedeni yönetmesinden ötürü nefis denilmektedir. Dolayısıyla bu isim onun gerçek manada zatı, cevheri ve mahiyetini ifade etmemektedir. Binaenaleyh nefis, künhü itibarıyla ayrılmaz ve parçalanmaz bir bütün cevherdir.[254]

Nefis konusunda İslâm filozofları, Platoncu ve Aristotelesçi tutumları adeta uzlaştırmaya çalışmışlardır, dolayısıyla da yeni bir sentezin ortaya çıkarılmasını başarmışlardır. Zira İslâm filozofları, Aristoteles'in 'nefs; doğal organik cismin ilk yetkinliğidir' iddiasını benimsemelerinin yanı sıra, Platon'un 'nefs; ölümsüzdür' tezine de açık bir şekilde katılmışlardır. Dolayısıyla İslâm filozoflarına göre hakikî manada insanı tasvir eden cevher, yani nefs; bedenin ölümüyle ölmez. Aksine o baki ve ölümsüzdür. Zira nefs, bedeni hareket ettiren ve onu yöneten olduğu için; cevheri bedenin cevherinden daha güçlüdür. Beden ise ondan ayrı fakat ona tâbidir. Nitekim uykuda olan bir insan -ki bu durumda bedeni tıpkı bir ölü gibidir- şeyleri görür ve duyar, hatta insanın uyanıklık halinde göremediği şeyleri; sadık rüyalar ile gayba ilişkin şeyleri idrak edebilir. Bu da hiç şüphesiz bir cevher olan nefsin bedene muhtaç olmadığına dair kesin bir delildir. O halde beden dağılınca veya çözülünce bu durum nefsi etkilemez. Nefs, bedenden sonra ölümsüzlüğüne devam edecektir.[255]

Ne var ki, Fârâbî'nin nefsin ölümsüzlüğüne dair görüşleri biraz çetrefilli ve muammadır. Zira filozofumuza göre nefsin ölümsüzlüğü, verilen bir şey değil,

---

[254] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs,* 9; İbn Sînâ, *en-Necât*, 40-41; Tiryaki, "Nefs Teorisi", 3/1298-1299.

[255] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabi'iyyât, en-Nefs*, 205-207; İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka ve Ahvâlihâ*, 11; İbn Sînâ, *en-Necât*, 35, 39; ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, 3/138-139.

ancak bizzat insan tarafından kazanılan bir durumdur.[256] Bu konuya, önümüzdeki bölümde insanın eskatolojik yönünü incelediğimizde daha detaylı olarak değineceğiz. Dolayısıyla şimdilik -Fârâbî de dahil olmak üzere- İslâm filozoflarının nazarında insanî nefsin, ölümsüz olduğunu ifade etmekle yetinelim.

Nitekim aklen düşünüldüğü zaman da nefsin ölümsüzlüğünün gerektiği icap etmektedir. Zira insan -ileride teferruatlı olarak göreceğimiz gibi- yükümlü ve topluma gereksinim duyan varlıktır, dolayısıyla da insanın diğer türdeşleriyle ilişkisinden mütevellit birtakım ahlakî ve hukukî davranış ve sorumluluklar meydana gelecektir. Oluş ve bozuluşa tâbi olan dünyada, yani insanın yaşadığı dünyada ise her zaman adalet tecelli etmeyebilir. Dolayısıyla hiç şüphesiz, ister iyilik yapan iyi insan olsun, ister kötülük yapan kötü insan olsun işlediği fiillerin ve ondan doğan hukukî sorumluluğun karşılığını alabilmesi için, dolayısıyla adaletin tecelli etmesi için nefsinin varlığının devam etmesi gerekmektedir. Zira insanı insan kılan asıl unsur nefsidir.

Düşünce tarihinde nefis konusuna ilişkin ortaya atılan ve tartışılan meselelerden de biri; reenkarnasyon sorunu olmuştur. Reenkarnasyon ile eşanlamlı olan ruh göçü ya da tenâsüh; "*ölüm münasebetiyle bir bedenden ayrılan ruhun insan, hayvan ve bitki türünden başka bir bedene geçtiğini kabul eden inanç*" olarak tanımlanmaktadır.[257]

Söz konusu inanç veya öğretinin Yunan düşüncesindeki ilk kıvılcımı Pisagor'da (ö. MÖ. 500?) görünmüş, daha sonra Platon tarafından da benimsenmiştir.[258] Mamafih reenkarnasyon öğretisinin kime ait olduğu ve menşeinin neresi olduğu kesin olmamakla birlikte; eski Mısır, Hint, Roma, Kelt ve Sâbiîlik gelenekleri ve dinleri tarafından benimsendiği bilinmektedir.[259]

Nefsin ölümsüz bir cevher olduğu görüşünü benimseyen İslâm filozofları, hiç tereddütsüz olarak reenkarnasyon öğretisini reddetmişlerdir. Zira daha önce de

[256] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 111.
[257] Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 312; ayrıca bk. Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Mart 2021).
[258] Yûsuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye* (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2017), 38-39, 109-110.
[259] Yitik, "Tenâsüh".

değinildiği üzere onlara göre; nefislerin ait oldukları bedenden ayrıldıktan sonra ferdiyetlerini koruyacaktır. O halde İslâm filozofları; nefislerin bedenlerinden ayrıldıktan sonra farklı bedenlerde varlıklarını sürdürecekleri şeklindeki reenkarnasyon veya tenâsüh öğretisinin imkânsız olduğunu söylerler. Böylece İslâm felsefe geleneği nezdinde reenkarnasyon görüşü katî surette reddedilmiştir.[260]

[260] Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 76; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 207; İbn Sînâ, *en-Necât*, 39-40; Tiryaki, "Nefs Teorisi", 3/1308; Türker, "Nefis"; Yitik, "Tenâsüh".

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL SAHİBİ VARLIK OLARAK İNSAN

1. AKIL VE İNSANIN AKLÎ YÖNÜ

1.1. Aklın Mahiyeti ve Önemi

Akıl kavramı, hiç şüphesiz İslâm felsefesinin merkezî konularından biridir ve bu felsefenin en önemli meseleleri onunla bağlantılıdır. İslâm filozoflarının metinlerinde aklın biri ontolojik diğeri epistemolojik olmak üzere iki temel veçheye sahip olduğu görülmektedir. Ontolojik açı söz konusu olduğunda onun varlıkla eş anlamlı olarak kullanıldığını görüyoruz. Bu çerçevede mahza varlık olan İlk İlke'den sudûr eden ilk varlığın akıl olduğunu ve bundan da kozmik prosesin Faal Akıl'a kadar devam eden bütün soyut akıllarının çıktığını görüyoruz. Faal Akıl da Ay Altı âlemdeki oluşlara etki etmektedir ve bu oluş ve bozuluş âleminde yer alan insan da akıl sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla İlk İlke ya da İlk Gerçek olan Tanrı'dan insana kadar inen hiyerarşik feyz düzeninin bütün aşamalarında ve her anında var olanın ve varlık verenin akıl olduğunu görüyoruz. Epistemolojik veçheye gelince; eşyanın ve varlığın hakikati de ancak akıl ile bilinir ve kavranır. Hakikate vakıf olmanın başka bir yolu bulunmamaktadır. Bu nedenle her iki yönüyle akıl başından itibaren Müslüman âlim ve filozofların derin ilgisine konu olmuştur. İslâm düşünce tarihi, akıl üzerine yazılmış zengin ve kapsamlı bir literatüre sahiptir. Burada biz akıl meselesini sadece İslâm filozofları üzerinden irdeleyeceğiz.

İslâm filozofları arasında akıl konusunu *'Fi'l-Akl/Akıl Üzerine'* adlı müstakil risalesinde ilk ele alan filozof Kindî'dir. Ne var ki Kindî, akla tahsis ettiği bu eserinde aklın tanımını yapmamaktadır. O, Platon ve Aristoteles'e dayanarak sadece aklın çeşitlerinden bahsetmektedir. Ancak '*Fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve*

Rusûmihâ' (Tarifler Üzerine) adlı risalesinde Kindî aklı, "eşyanın/varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher" şeklinde tanımlar.[261]

Aklın tanımı ve ne anlam ifade ettiği hususunda İbn Sînâ; *Fi'l-Hudûd* (Tanımlar Üzerine) adlı risalesinde halkın akıl adını verdiği şeyin üç ayrı tanımını yapmaktadır. Bunlardan ilki, "çirkin ve güzel şeyleri birbirinden ayırt etmeyi sağlayan bir güçtür" şeklindedir ki, bu tanım insanlardaki ilk fıtratın sağlıklı olduğunu ifade etmektedir. İkincisini, "amaç ve faydaların kendisiyle çıkarıldığı öncüller olan zihinde toplanmış anlamlar" olarak tanımlamaktadır ki, bu insanın tümel yargılardan tecrübelerle sağladığı şeye denilmektedir. Üçüncü tanım ise, "hareketlerinde, durgunluk (sükûn) hallerinde, sözünde ve seçiminde insan için övülen bir formdur" şeklindedir.[262] Başka bir deyişle ifade etmek gerekirse halk tarafından akıl diye anılan ve üç anlama gelen şey ilk olarak, fıtratı sağlıklı olan bir insana 'akıllı' denilmesinde ifadesini bulur. İnsan burada bu akılla iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme yeteneğine sahiptir. İkinci anlamdaki akıl, insanın tümel yargılardan elde ettiği deneyimler için kullanılır. Burada akıl, zihinde oluşmuş bazı manalardan meydana gelir ki, bunlarla birtakım maslahat, maksat ve gayelerin üzerine kurulduğu öncüller oluşur. Söz konusu öncüller ile insanın günlük hayatındaki ihtiyaçları giderilir ve faydalı şeyler de tespit edilir. Üçüncü anlamdaki akıl ise, insanın vakurluğu, tavırları, davranışları ve genel olarak durumu ve eylemleri ile ilgilidir. Filozofumuz bu anlamdaki akıl ile hiç şüphesiz daha ziyade insanın etik-ahlakî fonksiyonunu ifade eden pratik aklı kastetmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bu üç anlamdaki akıl, halkın (*cumhûr*) kahir ekseriyetinin kullandığı ve üzerinde anlaştığı anlamlardır.[263]

Bir önceki bölümde sudûr teorisini ele alırken değindiğimiz gibi bütün mevcutların ilk nedeni olan Tanrı'dan sudûr ile ilk çıkan varlık akıldır. Bu yüzden de akıl, Tanrı'nın güzide temsilcisidir. Zira maddesiz olan Tanrı, akıl olarak

---

[261] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* 165; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 82; Yine hemen hemen aynı tanımı İhvân-ı Safâ da yapmaktadır, bk. Ehter Abbâs er-Rızavî, *Nazariyetü'n-Nefs inde İhvânü's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1430/2009), 211; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 73.

[262] İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 79; bk. Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 85-86.

[263] Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 85-86.

vardır, böyle olunca O'ndan sudûr eden varlık da akılsal niteliğe sahip olmak durumundadır. Dolayısıyla akıl, varolanlar hiyerarşisinin ilkini oluşturan ve -yukarıda da zikredildiği üzere- kendisinden sonra gelen varlıklara etkide bulunduğu için önemli ve otantik bir konum işgal etmektedir. Nitekim Fârâbî, aklı; Tanrı, ikincil sebepler/göksel tözler ve insan olmak üzere birbiriyle yakından bağlantılı olan üç yönden ele alır ve sistemini de bunlara dayandırır. Bu üç boyut (Tanrı, evren ve insan) felsefenin özünü ve ana mevzu ve meselelerini oluşturmaktadır. Öyleyse 'akıl, felsefenin kilit noktasıdır' demek yerinde olacaktır.[264]

1.2. Aklın Anlamları

İslâm felsefe geleneğinde her ne kadar akıl kavramını ilk ele alan kişi Kindî ise de, diğer birçok felsefî meselede olduğu gibi ayrıntılı ve doyurucu açıklamaları yapan filozof hiç şüphesiz Fârâbî'dir. Akıl konusuna tahsis ettiği *'Risâle fi Me'âni'l-Akl/Aklın Anlamları'* adlı müstakil eserinde Fârâbî, aklın altı ayrı anlamının olduğunu belirtir. Aklın söz konusu altı anlamının ilki halka göre aklın anlamı, ikincisi kelâmcılara göre aklın anlamı, üçüncüsü *II. Analitikler*'deki aklın anlamı, dördüncüsü *Nikomakhos'a Etik*'teki aklın anlamı, beşincisi *De Anima*'daki aklın anlamı ve altıncısı ise *Metafizika*'daki aklın anlamıdır.[265]

İbn Sînâ da *el-Hudûd*/*Tanımlar* risalesinde benzer şekilde akla birtakım anlamlar yüklemektedir. Ona göre akıl ile insandaki ilk fıtratın sağlığı, tümel yargılardan insanın deneyimlerle elde ettiği şeye ve insanın harekât ve sekenâtı gibi genel davranışıyla ilgili olup övülen bir durumu ifade edilir. İşte söz konusu üç anlama cumhur/halk akıl adını vermektedir. Bununla birlikte ona göre aklın, halkın anladığından başka filozoflar tarafından da sekiz anlamı vardır. Bunlar:

i) *II. Analitikler*/*Kitâb el-Burhân*'da zikredilen akıl,
ii) De Anima/*Kitâb en-Nefs*'te zikredilen akıllar,
iii) Teorik ve pratik akıllar,

---

[264] Aydınlı, *Fârâbî*, 107-108; er-Rızavî, *Nazariyetü'n-Nefs inde İhvânü's-Safâ*, 212-213.
[265] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâtolikiyye, 1938), 3-4; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, çev. Mahmut Kaya, (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 127.

iv) Güç halindeki/heyûlânî akıl,

v) Meleke halindeki akıl,

vi) Fiil halindeki akıl,

vii) Kazanılmış/müstefâd akıl ve

viii) Faal Akıl(lar).[266]

İbn Sînâ'nın zikrettiği söz konusu aklın sekiz anlamlarının sonuncusu Faal Akıl ve ondan önceki dört akıl derecelerini (ki insanın teorik akıl aşamalarıdır) aşağıda özel başlıklarda ele alacağız. Şimdi daha ziyade Muallim-i Sânî'nin taksimi üzerinden aklın hangi anlamları ifade ettiğini görelim.

1.2.1. Halk (Cumhûr) Perspektifinden Aklın Anlamı

Fârâbî *Aklın Anlamları* adlı eserinde ilk olarak halkın/cumhurun bu kavramdan ne anladığını açıklamaktadır. Burada halktan kastı, genel olarak insanlar, yani toplumun muhtelif kesim ve katmanlarıdır. Buna göre halk, bir insan için 'o akıllıdır' dediğinde, burada *taakkul/ihtiyat* kastedilmektedir. Dolayısıyla halk, akıl kavramından Aristoteles'in 'taakkul'den anladığı şeyi anlamaktadır.[267]

Fârâbî taakkulü şöyle tanımlamaktadır: "*İyi düşünüp taşınmaya ve insan için hakiki manada büyük bir iyiliğin ve şerefli, erdemli bir gayenin hâsıl olması için yapılacak şeylerde en iyi ve en uygun olanı çıkarsamaya yönelik kudrettir; bu, ister mutluluğun kendisi olsun, isterse mutluluğa erişmede büyük öneme sahip olan bir şey olsun*". Ayrıca Fârâbî'ye göre taakkulün birçok türü vardır. Örneğin onlardan biri eve ilişkin taakkuldür (*et-taakkul'l-menzilî*); bir diğeri ise medenî/politik taakkuldür (*et-taakkul'l-medenî*).[268]

Fârâbî'ye göre, halk akıl ile erdem ya da akıl ile iyi arasında sıkı ve ayrılmaz bir ilişkinin olduğunu kabul eder. Mamafih halk, dini bir erdem kabul etmektedir ve buna göre birine 'akıllı' denildiğinde onun erdemli olması gerekir ki, iyiyi tercih

---

[266] İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 79-80; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 85-88; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 173-178.

[267] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 4-5; ayrıca bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 66-67, 116-117; İbn Sînâ'ya göre ise yukarıda değinildiği üzere halk, akıl ismini üç anlama yüklemektedir. bk. İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 79.

[268] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 62-63, 66-67; Âl Yâsîn, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, 155-156.

etsin ya da kötüden sakınan biri olsun. Yani başka bir deyimle din erdem demektir ya da din erdemle özdeştir, dolayısıyla din ya da erdemin olmadığı durumda o insana akıllı denilemez. Binaenaleyh halk perspektifinden aklın dinî değerler veya erdem ile olan ilişkisi bir nevi Aristoteles'in suret-madde ya da nefs-beden ilişkisine dair anlayışına benzemektedir, birinin olmaması diğerinin de olmaması demektir. Nitekim erdemin olmadığı şeyde halk, ona akıl veya akıllı demekten imtina etmektedir. Öte yandan halk, amacı kötüyü sağlamak ve onu meydana çıkarmak olan kimseye de akıllı demek istemez.[269]

"Peki iyi düşünüp taşınan ancak gayesi kötü olan şeyi ortaya çıkarmak olan kimseye 'akıllı' denmiyorsa, ne denir?" sorusuna yine Fârâbî, halk öyle birine 'zeki' (*mâkir/mekîr*), 'kurnaz' (*dâhi/dehâ*) ve benzeri isimleri verir diyor.[270] Dolayısıyla taakkul ile zeki, kurnaz ve bunların kabilinden olan nitelikler aynı şeyler değildir, zira ilki özünde erdemli olma vasfını taşımaktadır, diğerleri ise öyle değildir.

Yine bu bağlamda Fârâbî, konuyu *Fusûl*'da birtakım terimlerle açıklar. Filozofumuza göre 'akıllılık' (*keyyis*); "*belli birtakım basit/kolay iyiliklere ulaşma hususunda en üstün ve en uygun olanı iyi çıkarsamaya yönelik kudrettir*." 'dehâ'; "*servet, haz ve şeref gibi iyilik zannedilen şeylerden büyük birinin tamamlanması için en uygun ve en iyi olanı çıkarsama hususunda doğru/sağlıklı düşünüp taşınmaya yönelik kudrettir*." 'sahtekârlık, cerbeze ve düzenbazlık' ise; "*aşağılık kazanç ve aşağılık haz gibi iyilik zannedilen şeylerden aşağılık birini yapmayı tamamlama hususunda en etkili ve en iyi olanı iyi çıkarsamadır*." Böylece taakkul sahibi ve akıllı (*keyyis*) bir insan ahlakî erdemlerle erdemli olur. Kurnaz ve sahtekâr bir insan ise noksanlık sahibi kötü insanlar kategorisinde yer alır.[271]

Fârâbî'ye göre genel olarak halk, birine 'akıllı' denilmesi hususunda iki gruba ayrılmıştır. Birinci grubun görüşü açık ve nettir ki, bunlara göre ancak dindar olana akıllı denir, aksi takdirde yani dindar olmadıkça ona akıllı denemez. Dolayısıyla bu grupta olan insanlar, kötü olan biri parlak zekasını kullanarak

[269] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 4-7.
[270] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 5-6; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 127-128.
[271] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 64-67, 114-115.

kötülükleri meydana çıkarmada başarılı olsa ve emellerine ulaşsa da yine de onu akıllı saymazlar. İkinci grup ise -ki bunlar, genellikle gerekeni yapma hususunda parlak zekâ sahibi olan insana akıllı diyen gruptur- kötülük yapmakta parlak zekâ sahibi olanlara ve yine kötü biri söz konusu olduğu zaman ona 'akıllı' denilip denilmeyeceği konusunda kararsız kalmışlar veya akıllı demek istememişlerdir.[272]

Kısaca halk, "akıllı" olarak ifade edilen şeyden Aristoteles'in ihtiyattan/taakkulden telakki ettiği şeyi anlamaktadır. Taakkul ise, gerçek anlamda iyi olan şeyi yapmak ve kötü olan şeyden de sakınılması gerektiğini ortaya koymak üzere iyi düşünüp taşınma demektir. Binaenaleyh bir insan, zekasını erdemli işler yapmakta ve yine kötülük ve reziletten sakınmada kullanırsa ancak o zaman akıllı olarak kabul edilir. Dolayısıyla akıl kavramı, halk nezdinde etik ve değerler ölçüsüyle bağlantılıdır. Buna göre akıl, iyi ile kötüyü ve güzel ile çirkini birbirinden ayıran şeydir. Zira aklın olduğu yerde iyi ve güzel vardır. Kötü ve çirkinin olduğu yerde de akıl var olmaz.

1.2.2. Kelâmcıların Akla Verdikleri Anlam

Kelâmcıların veya teologların bir şeye ilişkin olarak "akıl bunu gerektirir, akıl bunu reddeder, akıl bunu kabul eder ve akıl bunu kabul etmez" sözlerinden kasıtları, herkesçe aşikâr olan mana ya da umumun yaygın görüş ve kanaatidir. Zira kelâmcılar, kamunun veya kahir ekseriyetin ortak görüşüne 'akıl' demektedirler. Bu bilgileri aktaran Fârâbî, kelâmcıların konuşmalarını, eserlerinde kaleme aldıkları yazılarını ve yine söz konusu akıl kavramını kullandıkları yerleri incelediğiniz takdirde bunun böyle olduğunu, yani kelâmcılara göre aklın bu anlamlara geldiğini anlarsınız diyor.[273]

Fârâbî, *Aklın Anlamları*'nın ilerleyen sayfalarında kelâmcıların çelişkiye düştüklerini veya bir çelişki içerisinde olduklarını söyler. Filozofumuz diyor ki, kelâmcıların kastettikleri şey ile kullandıkları şey farklıdır. Zira kelâmcılar, akıl diye ifade ettikleri şeyle, Aristoteles'in *II. Analitikler*'de bahsettiği aklı ve benzeri

[272] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 6-7; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 128.
[273] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 7-8; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 128; ayrıca bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 116-117.

şeyi kastederler. Oysa kelâmcıların ilk önermeler olarak kullandıkları incelendiğinde, bütün bu önermelerin kamunun ortak görüşünden kaynaklı olduğu anlaşılır. Binaenaleyh kelâmcılar, kastettikleri şeyden başkasını kullanırlar.[274]

1.2.3. Kitâbu'l-Burhân (*II. Analitikler*)'da Zikredilen Aklın Anlamı: Doğuştan Gelen Akıl

Fârâbî diyor ki, Aristoteles'in *II. Analitikler*'de bahsettiği akıl, nefsin gücünün, herhangi bir şekilde bir kıyas ve bir düşünceye başvurmaksızın, yalnız doğuş ve yaratılıştan yahut çocukluktan gelen veya nereden ve nasıl ortaya çıktığı bilinmeyen, doğru, zorunlu ve tümel öncüllerin insana kazandırdığı kesin (*yakîn*) bilgidir. Söz konusu güç, hiçbir şekilde bir fikir ve bir teemmül olmaksızın ortaya çıkan ilk bilgileri kazandıran nefsin belli bir parçasıdır (cüz').[275]

İbn Sînâ da aklın delalet ettiği sekiz anlamdan birinde *II. Analitikler*'de belirtilen ve ilimden ayırt edilen aklı zikreder. Burada söz konusu olan akıl, fıtraten nefiste oluşan tasavvur ve tasdiklerdir. İlim ise böyle değildir. Zira o, çaba sonucu elde edilen şeydir.[276]

1.2.4. Kitâbu'l-Ahlâk (*Nikomakhos'a Etik*)'ın Altıncı Makalesindeki Anlamı Çerçevesinde Akıl: Deneyim ile Oluşan Akıl

Bu anlamdaki akıl, çok sayıda tecrübeden sonra elde edilir. Bu da hiç şüphesiz insanın uzun yıllarını alır ve yaşı ilerledikçe, ömrü geçtikçe kazanılabilen bir şeydir. O zaman geldiğinde, yani yaş ilerledikçe insan bu deneyimlere sahip olduğunda iradî şeylere dair doğru görüşler aklında "bir şekilde yerini alır".

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* eserinin altıncı kitabında bahsettiği akıldan[277] nefsin bir cüz'ünü kastetmektedir. Söz konusu cüzde, herhangi bir işe dair bir şeyi devamlı şekilde tekrarlayıp uzun zaman tecrübe edinerek kesin bilgi

[274] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 11-12.
[275] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 8-9; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 129; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 56-57.
[276] İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 79-80; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 86.
[277] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 117-119 (1140a 5-35, 1140b 5-25).

kazanılmış olur. Bu kesin bilgi de tercih etme ya da sakınma kabilinden iradeyle ilişkili işleri ifade eden önermelerden meydana gelir. Bahsi geçen nefsin bu cüz'üne Aristoteles, akıl demektedir.[278]

İmdi Aristoteles'in bu bağlamda ele aldığı akıl, insanla beraber yaşamı boyunca gelişip olgunlaşıp artar. Tecrübelerle edinilen önermeler akılda kökleşir ve daha önceden elde etmediği önermeler de zaman içerisinde bu kazanılanlara katılır. Bu yüzdendir ki, Aristoteles'in akıl olarak nitelediği nefsin söz konusu cüzü veya işlevi sayesinde insanlar arasında bir farklılık vardır ya da birbirlerine üstünlükleri söz konusudur. Dolayısıyla bu önermeler, bir işle alakalı bir insanda yetkinleşirse (*tekâmül*) şayet, o insan o işte ya da o alanla ilgili bir görüş ve düşünceye sahip olur. Görüşe sahip olmakla kastedilen ise, bir insan, bu konu hakkında görüş ortaya koyduğu zaman, o konudaki görüşüne dair bir kanıt talep edilmeksizin görüşünün kabul görmesidir. Zira görüşlerini açıklarken sözlerini kanıtlamasa bile onun danışmanlığı kabul edilir. Bu açıklamaları yaptıktan sonra Fârâbî der ki, bu niteliği haiz insan azdır, buna ulaşmak için saçların ağarması gerekir.[279] Bu sözlerden kastettiği şey ise, önermelerin akılda kökleşmesi için nefsin, bahse konu cüzünün ihtiyaç duyduğu uzun bir zaman içerisinde teşekkül edecek tecrübeleri kazanmaktır.

1.2.5. Kitâbu'n-Nefs (*De Anima*)'te Zikredilen Aklın Anlamı

Fârâbî'ye göre Aristoteles, aklı *Kitâbu'n-Nefs/De Anima* adlı eserinde dört kısma ayırmaktadır veya akıl, dört farklı aşamadan oluşmaktadır. Bunları sırasıyla; bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve Faal Akıl şeklinde addetmektedir.[280]

Ne var ki, Fârâbî'nin *De Anima*'ya dayandırdığı bu dörtlü akıl ayrımıyla mevzubahis eserde karşılaşmıyoruz. Aristoteles, bu eserinde aklı, pasif (*münfail*) akıl ve aktif (*fa'al*) akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki,

---

[278] İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 79-80; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 129.
Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Sînâ da bu aklı, halkın yüklediği anlamlar arasında zikretmektedir. Ona göre insanın tümel yargılardan deneyimler ile elde ettiği akıldır. bk. İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 79; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 85.

[279] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 9-11; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 129-130; ayrıca bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 62-63.

[280] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 12.

üzerine henüz hiçbir şey yazılmamış bir levhaya benzer; dolayısıyla güç ve istidat halinde olan bir akıldır. Bu akılda şekiller henüz soyutlanmamıştır. Soyutlanma başladığında kuvveden fiile intikal eder. Bu da aktif akıl sayesinde gerçekleşir. Mamafih maddî olmamakla birlikte pasif akıl, şekil alır, bedene bağlı ve ölümlüdür. Aktif akla gelince o, kavranabilirlerin fiil durumunda kendisinde bulunmaktadır. Pasif akla etkide bulunan bu akıl, bilginin meydana gelmesini temin eder. Ayrıca bedenden önce var olan söz konusu aktif akıl, bedenden sonra da varlığını devam ettirecektir, dolayısıyla ölümsüzdür.[281]

Fârâbî'nin sıraladığı dört akıl ayrımını, aşağıda özel bir başlık altında ve diğer İslâm filozoflarının bu konudaki görüşleriyle birlikte ele alacağız. Bu yüzden burada onların ayrıntılarına girmeyeceğiz.

İbn Sînâ da sıraladığı aklın anlamlarında, teorik ve pratik akıl olmak üzere *De Anima*'da zikredilen akıllardan söz etmektedir. Ne var ki, İbn Sînâ teorik aklın derecelerini sıralarken Fârâbî'den biraz farklı olarak bilmeleke akıl aşamasını da ilave eder. Dolayısıyla ona göre teorik akıl dereceleri, 'bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd' akıl şeklindedir.[282]

1.2.6. Metafizika'nın Lamda Kitabında Zikredilen Aklın Anlamı

Fârâbî, *Aklın Anlamları*'nda, son olarak aklın altı anlamının sonuncusu olan, Aristoteles'in *Metafizik*'te zikrettiği aklı açıklar. İlk göğü hareket ettiren ne madde ne de maddede olmadığına göre zorunlu olarak özü itibarıyla akıldır. Bahse konu akıl, kendi varlığını/özünü ve varlığının ilkesi olan şeyi akleder. Dolayısıyla öz varlığının ilkesini akleden şey, hiç kuşkusuz daha mükemmel bir doğaya sahiptir. İmdi birinci göğü hareket ettirenin ilkesi ile özdeş olan söz konusu bu ilke, bütün açılardan zorunlu olarak birdir. Ondan daha mükemmel bir varlık yoktur ve hiçbir şekilde onun ilkesi de olamaz. Böyle olunca o, tüm ilkelerin ve topyekûn var olanların ilk ilkesidir.[283]

---

[281] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 160-170 (429a 10-30, 429b 5-30, 430a 10-25); Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Nisan 2021).

[282] İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 79-80; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 86-88.

[283] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 35; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 137.

Söz konusu ilk ilke, işte Aristoteles'in *Metafizika* adlı yapıtının Lamda bölümünde bahsettiği akıldır. Öte yandan diğer ilkeler de birer akıldır, fakat yukarıda sahip olduğu niteliklerini saydığımız ilke -ki Aristoteles'in Lamda'da bahsettiği akıl ile özdeştir-, ilk akıl, ilk varlık, ilk bir ve ilk gerçektir. Öteki ilkeler ise ancak akıllar hiyerarşisi düzeninde bahse konu ilk akla nispetleri gereği akıl olarak addedilmektedirler.[284]

Aristoteles'in zikri geçen eserinde bahsettiği ve Fârâbî'nin de ondan naklettiği ilk akıl, Tanrı'dır. İlk bölümde Tanrı bahsine değindiğimiz için burada onu tekrarlamaya ihtiyaç duymadık.

1.3. İnsana Özgü Nitelik: Akletme/Düşünme Yetisi

Felâsifenin sisteminde Ay Altı varlıklarda bir alt hiyerarşideki türün tüm yetileri, bir üstündeki türde de yer almaktadır. Dolayısıyla bitkisel ve hayvansal yetiler insanda da mevcuttur. Başka bir ifadeyle insan, beslenme, büyüme, üreme, idrak ve hareket gibi birtakım yetilere bitki ve hayvanla müşterek olarak sahiptir. Binaenaleyh bu aşamada insanı insan kılan herhangi bir özellik söz konusu değildir.

İnsan bitkisel ve hayvanî güçlerinin yanı sıra kendine özgü olan, Ay Altı dünyada sadece kendine verilen başka bir niteliğiyle ancak 'insan' olabilmektedir. Bu nitelik ise 'akıl'dır. Dolayısıyla insan akıl sahibi bir varlık olarak Ay Altı varlıklar hiyerarşisinin en tepesinde yer almaktadır. Akıl da nefis gibi özü gereği 'soyut bir cevher' olarak bölünmez, parçalanmaz bir bütündür. Fakat insanda tecelli etmesi yönünden ve fonksiyonları açısından teorik ve pratik olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle hem bilme (*âlime*) hem de yapma (*âmile*) güçlerinin ikisi de 'akıl' olarak adlandırılmaktadır. Biz bu bölümde sadece teorik kısmından bahsedeceğiz.

[284] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 35-36; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 137.

Bu arada zikredilmesi gereken bir husus ise şudur: Ne teorik akıl ne de pratik akıl yetileri insanî nefsin kendisinden ibaret değildir, bilakis o, özü gereği bizzat kâim olan bir cevherdir.[285]

İnsan, yapıp ederek ve düşünülürleri kazanarak diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Ancak insanın yapıp etme boyutu netice itibarıyla eylem olması hasebiyle hayvanlarda da vardır, zira hayvanlar da hareket vs. yetilere sahiptir. Dolayısıyla insan, sadece eylemler gerçekleştirmesi yönüyle henüz tam manasıyla özgünlüğünü kazanmış değildir. Öyleyse insanı kendi özgünlüğüne kavuşturan ve onu diğer canlılardan ayıran başka bir niteliği vardır.[286]

İmdi insan yaşadığı âlemde 'akletmek, tümel bilgiyi kazanmak ve tümel meseleler hakkında çalışmak' ile öteki canlı varlıklardan ayrılmaktadır. Bu bağlamda bilmeye ilişkin olan teorik akıl yetisi insanî nefsin ilk yetisidir. Dolayısıyla teorik akıl, nefis ile bilgi arasındaki ilişkinin dibacesini oluşturmaktadır. Zira nefsin bilmeye dair bu fiili akıl, bu fiili meydana çıkaran yeti de teorik akıl yetisidir.[287]

İnsanın yapıp etme boyutunu oluşturan yetisinin aksine, insanın 'ben'ini ifade eden teorik akıl bedenin çözülmesinden sonra da varlığını muhafaza eder. Zira teorik akıl, kimi zaman bedene ihtiyaç duysa da, çoğunlukla işlevini bedensiz veya özü itibarıyla gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla işlevlerini organlar vasıtasıyla icra eden ve organların yok olmasıyla işlevleri sona eren pratik aklın aksine, teorik akıl -deyim yerindeyse- beden/organlar olmasa da kendine yetebilen bir güçtür. Bu yüzden insanda teorik akıl, pratik akıldan daha yüce bir mertebeye sahiptir.[288]

Akıl bizatihi insanın bir organı veya bir organının fonksiyonu olmadığı için, onun yani aklın insan nefsindeki konumunu düşünme yetisi doldurmaktadır. Dolayısıyla akıl, insan nefsinin bir ve en şerefli ve âlî yetisidir, bu da düşünme

---

[285] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 185; bk. Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 170.

[286] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 184.

[287] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 184-185; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 26-27; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 170-171.

[288] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 185; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 57; ayrıca bk. İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıkati ve Ahvâlihâ*, 11.

gücünden ibarettir. Söz konusu en üstün yeti olan akıl/düşünme veya İslâm filozoflarının kendi deyimleriyle 'nâtıka gücü' ile insan, akledilirleri/ma'kûlleri akletme imkânı bulur. Ve yine insan kendisinde ortaya çıkan bu güç sayesinde, güzel ile çirkini, faydalı ile zararlıyı, iyi ile kötüyü ve haz verici olan ile eziyet verici olanı ayırt eder ve sanatları ve ilimleri elde eder.[289] Dolayısıyla insanın meydana koyduğu tüm başarılar, bu güç nedeniyle gerçekleşmektedir veya bu yetiyle bağlantılıdır.[290]

Akıl ve nefis ilişkisi bağlamında ise her ikisinin de '*basit cevher*' oldukları halde nasıl oluyor da aklın nefisten daha yüce ve üstün olduğu sorusu düşünülebilir. Aslında bu sorunun cevabı açıktır. Şöyle ki, insan Ay Altı dünyada mevcut olan diğer varlıklardan hiç şüphesiz daha üstün bir mertebeye sahiptir. Pekâlâ insan gibi diğer canlı varlıklar da nefis sahibi oldukları halde niye insan onlardan daha üstün oluyor diye bir soru sorduğumuzda ilkinin cevabı ortaya çıkmış olacaktır. Zira insan akıl sahibi bir varlıktır, aklı haiz olduğu için diğer canlı varlıklardan ayrılmaktadır ve bu özelliğinden dolayı onlardan daha üstün ve daha yüce bir konum işgal etmektedir. Bu da hiç kuşkusuz aklın, nefisten daha üstün olduğunu açıkça göstermektedir.

İnsan, teorik akıl ile herhangi bir insanî bilişsel gayret ile elde edilemeyen şeyin bilgisini kazanmaktadır ki, bunlar ilk bilgilerdir. Bu açıkça demek oluyor ki, insan söz konusu akıl boyutu ile bir insan iradesi dışında olan (insan tarafından yapılma özelliğine sahip olmayan) bir şeyin bilgisine ulaşmaktır.[291] Dolayısıyla insan, diğer canlı varlıklarla müşterek olan yetilerinin yanı sıra kendine özgü ve diğer yetilerden daha yüksek bir mertebeye sahip olan düşünme yetisi ile 'tümelleri algılar ve kavramlar meydana çıkarır'.[292]

Peki akıl/düşünme yetisi ne denli önemi haizdir ya da insan bu yetiye sahip olmasaydı ne olurdu, başka bir alternatifi olur muydu? sorusunu sorduğumuzda şu cevabı veririz: Lafızlarla delalet edilen anlamlar, 'tümeller ve tekiller' olmak

[289] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 136-137; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-21; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 184; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 26-27.
[290] Aydınlı, *Fârâbî*, 108.
[291] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-21.
[292] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 141; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 184.

üzere iki çeşitten ibarettir. Tekilleri idrak eden güç (önceki bölümde değinildiği gibi) duyu ve tahayyül yetileridir ki, bu cisimseldir ve yalnız cisimsel olanı idrak eder. Dolayısıyla maddî olan, maddî olmayanı, yani daha açık ifadeyle tümelleri idrak etmesi söz konusu değildir. Öyleyse tümelleri idrak etmek için duyunun dışında başka gücün bulunması gerekir. Bu ise maddî olmayan ve maddeden soyut olarak idrak eden bir yeti olmalıdır ki, bu da akıl (*nâtıka*) yetisidir.[293] Binaenaleyh akıl yetisinin ne derece öneme sahip olduğu buradan anlaşılmaktadır. Zira söz konusu akıl yetisi olmasaydı, insan tümelleri asla idrak edemezdi. Oysa -ilerleyen kısımlarda göreceğimiz üzere- insanın en yüksek mutluluğu ve dolayısıyla en nihâî gayesi maddî olmayan ve hiçbir şekilde madde ile iltisaklı olmayanla bağlantı kurmasıdır ve tümelleri akletmesidir. Kaldı ki, bu yeti insanda olmasaydı düşünmeyen hayvanla herhangi bir farkı kalmazdı. Bu yüzdendir ki, akıl yetisi insanı 'insan' kılan güçtür ve bütün diğer güçlerden ve yukarıda ifade edildiği üzere nefisten de daha üstündür.

"İnsanda düşünme (*nâtıka*) yetisi sürekli fiil ya da sürekli kuvve halinde mi? yoksa bazen kuvve ve bazen de fiil halinde bulunur?" sorusuna İslâm filozofları açıklık getirmektedirler. Onlara göre söz konusu yeti, evvel emirde kuvve halindedir, daha sonra fiil haline intikal eder. Böylece sürekli aynı konumda değil, aksine o, bazen kuvve ve bazen de fiil halinde bulunmaktadır.[294]

İbn Bâcce, düşünme yetisinin sürekli bir veya aynı durumda olmasının imkânsız olduğunu açıklamaktadır. Filozofumuza göre şayet söz konusu yeti sürekli fiil (*bilfiil*) halinde olsaydı o zaman öğrenim sadece hatırlamaktan ibaret olurdu ve hiçbir şekilde duyuma gereksinim kalmazdı. Dahası duyularımızdan herhangi biri eksildiğinde de bizde bir bilgi eksilmeyecektir. Oysa bu, gerçeği yansıtmıyor, aslolan bunun aksidir. Zira bu düşünceye göre hiçbir duyusal algı deneyimi olmayan birinin, meselâ ağırlık ve onun bütün niteliklerine dair edindiği bilgi; onu duyusal deneyim vasıtasıyla kazanmış bir insandaki ile aynı kesinliği yansıtacaktır. Bu da mümkün olmadığına göre düşünme yetisinin sürekli fiil halinde bulunması söz konusu değildir. Ve yine insan bilgileri, ya pratik sanat

[293] İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, 148-149; bk. Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 141-142.
[294] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 24-25; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 162-163; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 39; İbn Bâcce, *İttisâlu'l-'Akl bi'l-İnsân*, 161.

ehlinde olduğu gibi duyu aracılığıyla ya da öğrenim aracılığıyla elde edildiğine göre düşünme yetisinin sürekli kuvve halinde bulunması da imkânsızdır. Öyleyse mevzubahis yeti, kimi zaman kuvve kimi zaman da fiil halinde bulunmaktadır.[295]

İbn Sînâ teorik akıldan bahsederek, bunun üç anlamda güç halinde bulunduğunu söyler. Bunlardan ilki, mutlak istidat/yetenek veya heyûlânî güç halidir (*mutlak*). İkincisi, mümkün yetenek halidir (*mümkün*). Üçüncüsü ise, yetkin yetenek halidir (*kemâl*). Birincisi "güç halindeki/heyûlânî akıl", ikincisi "meleke halindeki akıl" ve üçüncüsü ise "fiil halindeki akıl" derecelerine tekabül etmektedir. Teorik aklın son derecesini ise "kazanılmış akıl" oluşturmaktadır ki, bu aşamada soyut suretler etkin bir şekilde edinilmektedir.[296] Aşağıda bu aklî dereceleri tek tek ele alıp, inceleyeceğiz.

1.4. Teorik Aklın Aşamaları

İslâm filozoflarının akla ilişkin düşüncelerinin esas yapısını, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinin üçüncü kitabında bahsi geçen fâil akıl ve bilkuvve akıl arasında yaptığı ayırım sağlamaktadır. Mamafih İslâm filozofları, el-Muallimü'l-Evvel'in yaptığı ayrıma birtakım ilave ve eklemeler getirerek akla dair yeni mertebeler ortaya koymuşlardır. Bu taksimde pratik akla kıyasen anlaşılması daha zor olan teorik akıl, insan aklının en üstün etkinliğini teşkil etmektedir.[297]

İmdi aklın aşamalarının şemasını yeniden tesis eden İslâm filozofları, birbirlerinden üslup ve yorum açısından bazı farklılıklar taşımaktadır. İslâm filozofları, insanın akletme süreçlerini açıklamak için birtakım kavramlar kullanmışlardır. Bu kavramlar, *heyûlânî*, *bilkuvve*, *bilmeleke*, *bilfiil*, *müstefâd*, *münfail*, *kudsî*, *zâhir* veya *mükteseb* akıl olarak ifade edilmiştir.[298]

---

[295] İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, 145-146; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 143-144.

[296] İbn Sînâ, *en-Necât*, 12-13; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs,* 39; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 59-60.

[297] Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 348-349.

[298] Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 595; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 193; bk. İbn Sina, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 219.

Bu bağlamda Kindî, "daima fiil halinde olan akıl, nefiste güç durumunda olan akıl, nefiste güç halinden fiil alanına çıkan akıl ve beyânî veya zâhir akıl" olmak üzere dört akıl aşamasından bahseder.[299] Kindî'nin dördüncü aşamada addettiği ve 'beyânî veya zâhir' şeklinde adlandırdığı akıl, birazdan göreceğimiz gibi diğer İslâm filozoflarının akıl taksiminde bulunmamaktadır.[300] Fârâbî'de aklın aşamaları, bilkuvve/güç halinde olan akıl, bilfiil/fiil halinde olan akıl, müstefâd/kazanılmış akıl ve Faal Akıl şeklindedir.[301] İbn Sînâ ise güç halindeki akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve kazanılmış akıl olarak yine aklın dört derecesinden söz eder.[302] Bu arada akılsal idrakin hiyerarşik derecelerini oluşturan 'bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve kazanılmış akıl' bizatihi var olan güçler değil, onlar ancak nefsin aklî idrak gücünü tezahür ettiren hallerdir.[303]

Özellikle Teorik aklın aşamaları hususunda Meşşâî İslâm filozofları arasında bütün bu farklı isimlendirme ve taksimlere rağmen genel itibarıyla dört dereceden bahsetmek mümkündür. Bunlar; bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve kazanılmış akıldır. Ayrıca maddeden soyutlanarak Ay Altı dünyayı Ay Üstü dünyaya bağlayan son teorik bir akıl aşaması vardır ki bu da Faal Akıl'dır.[304] Şimdi sırasıyla bu aşamaları ele alabiliriz.

1.4.1. Bilkuvve/Güç Halindeki veya Heyûlânî Akıl

İlk maddeye benzemesinden dolayı maddî akıl da denilen bilkuvve akıl, teorik akıl hiyerarşisinin birinci basamağını oluşturur. Mevzubahis aklı, adeta bir tabula rasaya benzetebiliriz veya onu Fârâbî'nin şu ifadesiyle açıklayabiliriz: "*Nitekim sen küp veya silindir biçiminde mum döküm kalıbını ve damgayı tasarlayacak olursan, o kalıp muma batırılır ve mum kalıbın boyunu, enini ve derinliğini bütünüyle kapsar. İşte o zaman söz konusu mum, kalıbın mâhiyetinden ayrı bir mâhiyete sahip olmaksızın aynıyla o kalıba dönüşür. İşte Aristo'nun Kitâbu'n-Nefs'te bilkuvve akıl adını verdiği o şeyde varlığın suretlerinin nasıl meydana*

[299] Kindî, *fi'l-Akl*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler içinde*), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 264; bk. De Boer, *Târih el-Felsefe fi'l-İslâm*, 164.
[300] Mahmut Kaya, "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 111.
[301] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 12.
[302] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 38-41.
[303] Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 194.
[304] Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", 349-350.

geldiğini bu örnekle anlamalısın. Varlığa ait suretler o şeyde bulunmadığı sürece o bilkuvve akıldır."[305]

Teorik aklın varlığının başlama noktasını teşkil eden bilkuvve akıl, 'teorik aklın soyut suretleri mutlak yetenek (isti'dâd) seviyesinde kabul etme pozisyonudur' veya başka bir deyişle bilkuvve akıl, 'nefsin mutlak bilme yeteneğidir' ki bu yetenek, bütün insan türünde var olmaktadır. Mamafih nefiste var olan mevzubahis yetenek, Faal Akıl ile irtibat sağlayabilmenin, yani ittisâlin uzak nedenidir. Dolayısıyla Faal Akıl'ın etkilediği bilkuvve akıl, 'münfail akıl'dır.[306] Henüz fiil statüsüne intikal etmemiş, salt bilme yeteneği olan güç halindeki akıl, bilgi açısından hiçbir şey ifade etmemektedir. Zira bilgi, kavram ve önermelerden meydana gelmektedir ki, bu da bilkuvve akılda yoktur.[307]

Diğer İslam filozoflarına göre akledilirleri (*ma'kulât*) edinmek üzere insan nefsinde doğuştan itibaren mevcut olan güç halindeki/heyûlânî aklı İbn Rüşd farklı yorumlar. Filozofumuz, fail akıl gibi onun da ayrık bir cevher ve bütün insanlar için bir tek olduğunu düşünür. Yani ezelî ve ölümsüzdür. Dolayısıyla buna göre heyûlânî akıl, nefsin işlevi olmakla birlikte cisim ile bitişik vaziyette değildir. Ne var ki İbn Rüşd, insanın isti'dâdına *"münfail akıl"* demektedir ki bu akıl, insanın var olmasıyla var olur ve yine insanın yok olmasıyla da ortadan kalkar.[308]

1.4.2. Bilmeleke/Meleke Halindeki Akıl

Teorik akıl aşamalarının ikinci basamağını oluşturan meleke halindeki akıl, nefse ikinci akledilirleri kazandıran güçtür. Dolayısıyla bu aşamadaki akıl derecesi, henüz fiil haline intikal etmemiştir, fakat fiile yakın olan bir kademedir.

---

[305] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 14-15; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 131; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 39.

[306] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 39; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 63-64; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 192.

[307] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 39; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 66.

[308] Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", 349; De Boer, *Târih el-Felsefe fi'l-İslâm*, 347-348; Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 587.

Zira ilk akledilirler maddî güçte ortaya çıkarak ‘mümkün güç’ derecesine yükselir ki, bu aşamaya meleke halindeki akıl denilmektedir.[309]

Bu aşamadaki akıl sayesinde nefis, ‘bütün parçadan büyüktür, bir şey aynı zamanda iki farklı yerde bulunmaz, yine bir şeyin aynı zamanda hem var hem de yok olması mümkün değildir’ ve benzeri mantık ilkelerini kazanır.[310] Binaenaleyh, ilk aklî aşamada bilgi adına herhangi bir şey söz konusu değilken, burada, yani meleke halindeki akıl aşamasında insan bilgi ile ilk defa karşı karşıya gelmektedir.

İbn Sînâ, güç halindeki akla kıyasla bazen fiil halindeki akıl olarak da isimlendirilen meleke halindeki aklı, öğrenme evresinde olan çocuğun yazabilmesi için kalem tutmasına ve harfleri öğrenmesine, defter ve silgiyi tanımasına benzemektedir.[311] Teorik aklın soyut formları ‘mümkün yetenek veya güç’ seviyesinde kabul ediş durumundan ibaret olan meleke halindeki akıl, tanrısal inayetle yani Faal Akıl’ın feyzi ile statüsünü kazanmaktadır. Dolayısıyla bu aşamadaki akıl da insan iradesiyle değil, Ay Üstü âlemin yardımıyla meydana gelmektedir.[312]

1.4.3. Bilfiil/Fiil Halindeki Akıl

Fiil halindeki akıl, güç halindeki akıldan sonra meydana gelir ve mertebe yönünden de ondan daha üstün bir yere sahiptir. Varlığa ait suretler güç halindeki akılda meydana geldiği zaman o, artık fiil halindeki (bilfiil) akla dönüşmüş olur. Dolayısıyla maddelerinden henüz soyutlanmamış kavrama bilkuvve denilirken, bilfiil akıl onları maddelerinden soyutladığı takdirde bilfiil kavrama dönüşürler.[313]

---

309 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât, en-Nefs*, 39; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 176; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 192.

310 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât, en-Nefs*, 40; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 192-193.

311 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât, en-Nefs*, 39; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 193.

312 Peker, *İbn Sina’nın Epistemolojisi*, 66-67; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 176.

313 Fârâbî, *Risâle fi’l-Akl*, 15; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 131.

Kuvveden fiil haline geçiş süreci ise kendiliğinden oluşmamaktadır. Bilakis onu ortaya çıkaran bir fail ya da muharrik gerekir. Bu bağlamda insanın maddî aklı fiil haline dönüştüğüne göre maddî akıl böyle bir faile ihtiyaç duymaktadır. Ancak insanın düşünce potansiyelini fiil haline dönüştüren söz konusu failin özü gereği, yani cevherinde bilfiil akledilir düşünceleri haiz olması ve yine bilfiil bir 'akıl' olması gerekmektedir. Bu akıl ise Faal Akıl'dır.[314]

Dolayısıyla maddeden ayrık, gayr-ı cismânî olan Faal Akıl, güç halindeki aklediliri fiil halinde olan akledilire dönüştürür. Faal Akıl, insan aklının akledilir düşünceleri düşünmesini temin etmesi hususunda, ışığın renkleri görülür hale getirmesine benzer. Yine bu sadette İbn Rüşd diyor ki, Faal Akıl'ın güç halinde olan akla veya maddî akla nispeti, ışığın şeffaflık nispetine benzer ve mütehayyile gücündeki maddî suretlerin maddî akla nispeti de rengin şeffaflığa nispeti gibidir. Yani daha açık bir ifadeyle ışık, nasıl bilkuvve rengi bilfiil yapıp şeffaf şeyleri aktif hale getiriyorsa, Faal Akıl da buna benzer şekilde bilkuvve akledilir anlamları, maddî akıl tarafından kabul edilebilir statüye dönüştürerek fiil haline getirir. Böylece ışık, şeffaf şeylerin, Faal Akıl da maddî aklın yetkinliğidir.[315]

İnsanın birincil düşünülür suretleri/bilgileri elde etmesinde herhangi bir gayret göstermesi söz konusu değilken, ikincil düşünülür suretleri sağlamakta bilinçli bir gayret göstermesi gerekmektedir. Dolayısıyla insanın burada, yani ikincilere ulaşmakta iradesi ortaya çıkmaktadır. Zira söz konusu ikinci düşünülürlere ulaşmak genellikle düşünme ile ortaya çıkar ki bu da ancak insanın iradesi ile olur. Böyle olunca onda arzu ve istek olduğu takdirde fiil halindeki akıl aşamasına varabilir. Ne var ki, insanların tümünde böyle bir istek zorunlu olmadığı için herkes fiil halindeki akıl seviyesine ulaşamaz.[316]

---

[314] Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl,* çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 373-374; bk. Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 162; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-sa'âde) Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 544.

[315] Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 375-377; bk. Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 595-596.

[316] Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 68-69.

1.4.4. Müstefâd/Kazanılmış Akıl

İnsanî akıl hiyerarşinin en yüksek basamağı olan kazanılmış akıl, maddesiz suretler ve hiçbir zaman maddenin sureti olmamış suretlerden oluşan varlıkların akledilmesi durumudur.[317] Başka bir ifadeyle kazanılmış akıl, düşünülür (ma'kûl) suretlerin kendisinde hazır olması, bu suretleri bilfiil düşünmesi, bu düşünüşünü yine bilfiil akletmesi/bilmesi ve bunu bildiğini de bilfiil akletmesi/bilmesi demektir. Dolayısıyla soyut suretler kazanılmış akılda, mutlak fiil halinde tezahür eder.[318]

Binaenaleyh kazanılmış akıl derecesi, daha önceki iki akıl aşamasından hem daha üstün hem de daha farklı bir statüye sahiptir. Zira kazanılmış akıl, akledilir suretleri güç halinden fiil haline dönüşmüş durumda veya duyulurlardan dönüşmüş şekilde değil, direkt asıl doğasıyla, yani soyut olarak idrak eder. Bu yüzden de hiyerarşik bir düzen olan insan aklının en üst makamı kazanılmış akıl derecesidir. Söz konusu kazanılmış aklın böyle nitelendirilmesinin sebebi ise, güç halinde olan aklın, sürekli bilfiil aklın aracılığıyla fiil durumuna yükselmesi ve bilfiil akıl ile ittisâl gerçekleştirerek dış dünyadan bazı suretleri kazanmış (müstefâd) olmasından kaynaklanır.[319]

İbn Sînâ, insanî akıl hiyerarşisinin her bir aşamasının aşağıdan yukarıya doğru biri diğerinin amiri olduğunu ve birbirine hizmet ettiğini söyler. Bu hiyerarşik düzende kazanılmış akıl baş amir (*reîs*) olup diğer tüm akıllar ona hizmet eder. Böylece kazanılmış akıl makamına ulaşmak, insan için en son veya en üstün amaçtır (*el-gâyetü'l-kusvâ*).[320]

Soyut suretler sırf fiil şeklinde akledildiğinde kazanılmış akıl ortaya çıkmış olur demiştik. Bu akıl aşamasında söz konusu suretler aklın suretleri (formları) mesabesindedir. Dolayısıyla kazanılmış akıl, o suretler için bir dayanak

[317] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 19-20; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 132.
[318] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 40; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 69; ayrıca bk. Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 88.
[319] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 40; Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 88.
[320] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 40-41.

(*mevzû'*) gibidir ve böylece kazanılmış akıl bilfiil akıl için suret, bilfiil akıl da kazanılmış akıl için maddedir.[321]

Akledilir suretler, İbn Sînâ'nın deyimiyle, bilfiil akıl aşamasında adeta bir depoda saklı olup, akıl istediği zaman onlara yönelip bilgi elde etmekteyken, kazanılmış akıl seviyesinde ise söz konusu suretler bir depoda saklı olmaktan ziyade bilfiil olarak bilinmektedir.[322]

Aklî idrakin en son aşaması olan ve dolayısıyla insanın en üstün gayesi olan kazanılmış akıl, Faal Akıl ile '*ittisâl*' (birleşme) sonrası meydana gelen bir yetkinlik (*kemâl*) durumudur. Buradaki ittisâl -ki ikinci ittisâl olarak nitelenmektedir- ilkinin aksine insanın irade ve gayreti neticesinde oluşur. Zira söz konusu bu ittisâlin tahakkuku için insanın, fevkalâde bir akıl yürütmesi, düşünmesi gerekir.[323] Mamafih son ittisâlin gerçekleşmesi insanın en üstün amacı olduğu için beraberinde ahlâkî bir anlam da taşımaktadır. Zira insan için ulvî bir gaye olan bu makama ulaşmak kendisinin gerçek mutluluğunu da ifade etmektedir. Bu yüzden de filozoflar, ittisâli gerçek mutluluk, nihâî saadet, son yetkinlik, nihâî gaye, ilâhî kemâl ve insanî kemâl şeklinde vasıflandırmışlardır.[324]

İslâm felsefesi geleneğinde Faal Akıl ile ittisâl konusunu bir öğreti şeklinde ilk defa ele alan Fârâbî,[325] "filozof, peygamber ve yönetici (*reîs*)" arasında yakın bir ilişkilendirme kurarak adeta farklı görüşlerin bir sentezini ortaya atmaktadır. Bu bağlamda filozofumuz diyor ki, "doğal istidat edilgin aklın maddesi, edilgin akıl da kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl ise Faal Akıl'ın maddesi kılındığında ve bunların tümü bir ve tek şeymiş gibi ele alındığında, bu insan Faal Akıl'ın kendisine nüzûl (*hulûl*) ettiği insan olur". Söz konusu bu durum insanın hem akılsal gücünün teorik ve pratik kısımlarında hem de mütehayyile gücünde meydana geldiğinde o zaman kendisine 'vahiy' gelmiş olur. Bu da Tanrı tarafında Faal Akıl vasıtasıyla gerçekleştirilir. Dolayısıyla Tanrı'dan Faal Akıl'a feyz olunan (taşan, sudûr eden) şeyi Faal Akıl da kazanılmış akıl

[321] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 22; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 133.
[322] Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 69; bk. Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 88.
[323] Aydınlı, *Fârâbî*, 111, 113-114; Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 596.
[324] Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 596.
[325] Kutluer, "İttisâl".

vasıtasıyla edilgin akla ve buradan da mütehayyile gücüne feyz eder. İmdi Fârâbî'ye göre bir insan, Faal Akıl'dan edilgin akla feyze mazhar olursa mükemmel bir surette taakkul eder, bir filozof olur. Yine bir insanın, Faal Akıl'dan mütehayyile gücüne feyz edilirse o zaman bir peygamber olur. Bu tür insan veya insanların nefsi (ruhu) Faal Akıl ile adeta birleşerek (*ittihâd*) insanlığın en üst aşamasına ve mutluluğun en yüksek düzeyine ulaşırlar. Böylece o insan, mutluluğa ulaştıran her şeye vakıf olan bir insandır ki, bu da yönetici/reîs'te aranan ilk şarttır. Dolayısıyla Fârâbî'de, kazanılmış akıl bağlamında 'filozof, peygamber ve yönetici' arasında bir benzetme ve yakından bir bağlantı kurularak adeta metafizik düşüncesi, dinî inancı ve siyaset felsefesi aynı noktada kaynaşmaktadır.[326]

Ne var ki, Faal Akıl'la ittisâlin gerçekleşmesi peygamberin şahsında birtakım farklılıklar göstermektedir. Fârâbî'nin ittisâl kuramını daha da geliştiren İbn Sînâ, peygamberdeki heyûlânî aklın istidat olarak vardığı en yüksek güç düzeyine 'kutsî akıl' demektedir ve ona vahyin, söz konusu bu aklın Faal Akıl ile ittisâli sonucunda geldiğini söyler. Peygambere özgü olan kutsî akıl, aklî bir çaba göstermeksizin kendisini vahiy bilgisine ulaştırır. Oysa diğer insanlarda durum peygamberlerinkinden farklıdır. Zira peygamber dışındaki insanlar, Faal Akıl ile ittisâli sağlayana kadar aklî çaba göstermeleri gerekmektedir, dolayısıyla sürekli ilim ve tecrübe kümelerini arttırmak zorundadırlar.[327]

İnsanın en üstün gayesi olan kazanılmış akıl, aynı faaliyeti tözü gereği icra eden Ay Üstü âlemin maddî olmayan varlıklarına benzeyen bir varlık statüsünü ifade etmektedir. Ne var ki, insan aklı bu aşamayı sonradan kazanmıştır; oysaki Ay Üstü varlıkların akılları verilmiş bir var oluş durumudur. Başka bir deyişle insan bu düzeye kendi hüner ve çabalarıyla ulaşmaktadır, dolayısıyla bu onlarda kesbî bir durumdur. Kozmik akıllar ise başından beri sürekli fiil halinde oldukları için onlardaki durum vehbî bir meziyettir.[328]

---

[326] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 200-201; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 116-119; bk. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 299-300.

[327] Kutluer, "İttisâl".

[328] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64-65; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 88-89; Aydınlı, *Fârâbî*, 113-114.

Şunu da belirtmek gerekir ki, felsefe geleneğinde kavramsallaşan ve insan aklının Faal Akıl ile kurduğu bağlantı anlamına gelen ittisâl teorisi, tasavvuf geleneğinde muhtelif anlamlar ifade etmektedir, dolayısıyla söz konusu kavram, iki gelenekteki nihâi gayesi açısından birbirine benzese de taşıdığı anlam itibarıyla aynı değildir. Zira İslâm filozofları ittisâli ortaya atarken hiçbir şekilde bu kavramdan 'Tanrı ile birleşme, O'nunla bir olma veya tek varlık olma' manasında bir şey kastetmemişlerdir.[329] Nitekim bu bağlamda İbn Sînâ, Yeni Platoncu filozof Porfirios'un (Porphyrios) şahsında ittisâl öğretisine 'aynîleşme' anlamı verenleri eleştirmiştir. Zira İbn Sînâ'ya göre şayet bu manada böyle bir birleşme doğru olsaydı, o zaman kazanılmış akıl derecesinin, akledilirler âleminin tümünü bilmesi gerekecekti. Oysa böyle bir durum zinhar söz konusu değildir.[330] Öyleyse felsefede Faal Akıl ile ittisâl eden insan aklı 'kazanılmış akıl' aşamasına ulaşmakla birlikte, asıl olan ferdiyetini (bireysellik) de korumaktadır. Başka bir ifadeyle söz konusu birleşme, ontolojik anlamda yeni bir statüyü değil, psikolojik anlamda yeni bir tecrübe veya yaşam tarzını belirtmektedir.[331]

İnsanî akıllar hiyerarşisinin en son aşamasını oluşturan kazanılmış akıl ile artık Ay Altı dünyada maddeden Tanrı'ya doğru ilerleyen süreç nihayete kavuşur ve Faal Akıl ile kazanılmış akıl arasında başka bir aşama olmadığı için bu noktada insan, Faal Akıl ile karşı karşıya gelmektedir.[332]

1.5. Faal Akıl

Aslında Faal Akıl'a ilk bölümde, sudûr teorisi bahsinde kısmen değinmiştik. Fakat bir nevi muğlak bir konu olduğu için daha ayrıntılı incelenmesini bu bölüme ertelemiştik. Zira şu bir gerçektir ki, ontolojik ve epistemolojik meselelerin tahlil ve izahında önemli bir yer işgal eden Faal Akıl, felsefî düşünce tarihinde gerek Helenistik ve Skolastik dönemlerde gerekse İslâm felsefesinde geniş tartışmalara konu olmuştur.

---

[329] Tevfîk et-Tavîl, *Usus el-felsefe* (Bağdat: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2020), 281-282; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 105; Kutluer, "İttisâl".

[330] İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk* (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2019), 9-10; Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 549; Kutluer, "İttisâl".

[331] Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 549; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 106; Kutluer, "İttisâl".

[332] Aydınlı, *Fârâbî*, 114.

Faal Akıl'ın mana ve mahiyeti meselesinde İslâm filozoflarının ana kaynağını oluşturan Aristoteles, doğal alanda, 'her şey olan bir edilgin/bilkuvve veya madde' ve 'her şeyi ortaya çıkaran bir etkin/fâil'in varlığından söz ederek iki ayrı akılsal aşama meydana koyar. Aristoteles'in bu 'her şeyi yapan' tezi daha sonra 'Faal Akıl' olarak kabul edilecektir. Bununla birlikte Aristoteles'in bu konu hakkındaki çok da net olmayan açıklamaları daha sonra farklı yorumların yapılmasına yol açmıştır. Zira Aristoteles'in sözlerinden mevzubahis aklın, hem aşkın bir cevher olduğu hem de öyle olmadığı anlaşılabilmektedir veya bu iki zıt ihtimali ima etmektedir. Nitekim onu tarif ederken bir yandan 'nefiste mevcut' olan, öte yandan da 'maddeden ayrı, özünde bilfiil' olduğunu söyler. Bu bağlamda Aristoteles diyor ki; "*etkin, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir (bununla birlikte, edilgin bozulabilir olduğu halde etkin etkilenmediği için hatırlamıyoruz) ve etkin olmadan edilgin hiçbir şey düşünmez.*"[333]

Bu konu sadedinde Ross'a göre dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Ross şöyle ifade etmektedir:

"1. Aristoteles'in Faal Akıl ile edilgin akıl arasında tesis ettiği ayrım, ruhun içindedir. Bu, Faal Akıl'ı bireysel insanî varlığın tümüyle dışında bulunan Tanrısal bir akla özdeş kılmaya çalışan her türlü yorum imkanını ortadan kaldırır, ama Faal Akıl'da insan ruhuna içkin bir Tanrısal aklı gören yorumu ortadan kaldırmaz..

2. Faal Akıl, yoktan yaratan bir akıl değildir, o kendisine verilmiş olan ve kuvveden fiile geçireceği bir madde üzerinde etkide bulunur".[334]

Aristoteles'in muğlak kalan sözleri birbirinden farklı yorum ve spekülasyonları doğurmuştur. Fârâbî'den önceki dönemlerde yaşayan düşünürlerin hiçbiri, Faal Akıl'ı tam manasıyla 'cisimsel olmayan akıllar hiyerarşisinin son aşaması' şeklinde tanımlamamıştır. Ancak onun aşkın ve gayr-ı cismânî bir cevher olduğu kabul edilmekteydi. Bu bağlamda bilinen filozoflar arasında Faal Akıl'ı

[333] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 168-170 (430a 20-25); Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 15, 20; Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, 195, 198; Bolay, "Akıl".
[334] Ross, *Aristoteles*, 235-236.

açık bir şekilde aşkın bir varlık olarak kabul eden ilk filozof İskender Afrûdîsî (Aphrodisyaslı Aleksandros)'dir. Ne var ki İskender, aşkınlık anlayışı ile konuyu daha farklı boyuta götürerek Faal Akıl'ın evrenin İlk Sebep'i olan Tanrı'dan başkası olmadığını, Tanrı ile özdeş olduğunu ileri sürer. Ya da başka bir ifadeyle İskender, Faal Akıl'ı nefsin bir cüzü veya fonksiyonu olarak görmez, onu insan nefsinde temessül etmiş tanrısal bir cevher şeklinde kabul eder ki, bu yüzden de o ölümsüzlük vasfını haizdir.[335]

İskender'den sonra Plotinos ve Themistius da Faal Akıl'ın aşkın bir varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Themistius, Faal Akıl'ın evrenin İlk Sebep'i ile özdeşleştirilmesi tezini reddetmiştir. Zira ona göre Aristoteles'in Faal Akıl düşüncesi insan nefsinin içine atfedilmiştir, bu da Tanrı ile aynı olamaz. Themistius demektedir ki, aşkın Faal Akıl veya onun aşkın yönü, ilim ve hakikatin sebebi olan 'İyi İdeası'nı Güneşe benzeterek Platon'un zihnindeki varlık ile özdeştir. Yani daha açık bir ifade ile Themistius'a göre Faal Akıl, nefsin bir fonksiyonudur ve bizi biz yapan veya insanı insan yapan şeydir. Dolayısıyla söz konusu Faal Akıl, İnsanî aklın en üst düzey formudur.[336] Plotinos ise Faal Akıl'ı *Üç Hipostaz*'ının ikinci temelini oluşturan Akıl ile aynileştirmektedir.[337]

Daha önce de ifade edildiği üzere akıl konusunu müstakil bir eserde ele alan ve onun mahiyet ve fonksiyonlarından bahseden ilk İslâm filozofu Kindî olmuştur. Akıl terimini dört kategoriye ayıran Kindî,[338] bizzat Faal Akıl'dan söz etmez, ancak insan aklını bilfiil yapan faktörü, aşkın ve düşünen bir varlık olarak anlar. Kindî, bu aşkın varlığı, -ki dört kategoriye ayırdığı aklın ilkini oluşturmaktadır- "*sürekli fiil halinde olan akıl*" veya "*ilk akıl*" şeklinde tanımlamaktadır. Bu akıl, bütün akledilir düşüncelerin ve ikincil akılların sebebidir. Ne var ki görüldüğü gibi Kindî'nin de Faal Akıl konusuna dair görüşleri açık olmadığı için farklı

---

[335] Mahmûd Kâsım, *Fi'n-Nefsi ve'l-Akl li-Felâsifeti'l-İğrîki ve'l-İslâm* (Kahire: Mektebetu'l-Ancelo el-Mısrîyye, 1969), 197-198; Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 21; Ross, *Aristoteles*, 240-241; Bolay, "Akıl"; ayrıca bk. Şenol Korkut, "İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018), 60-61.

[336] Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 21-22; Kâsım, *Fi'n-Nefsi ve'l-Akl li-Felâsifeti'l-İğrîki ve'l-İslâm*, 200-201; Bolay, "Akıl"; ayrıca daha ayrıntılı bilgi için bk. Şenol Korkut, "Themistius'un Faal Akıl Teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019), 161-163 ve 181.

[337] Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 21, 26.

[338] Kindî, *fi'l-Akl,* 264; Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 83; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 113.

spekülasyonlara tabi tutularak kimine göre Kindî'nin söz konusu akıldan kasdının, İskender gibi evrenin İlk Sebep'i olduğu veya 'ilk akıl' teriminden hareketle Yeni Platoncu hiyerarşinin ikinci ilkesini oluşturan Akıl olduğu ihtimalini barındırmaktadır. Mamafih Davidson'a göre birkaç hususu dikkate aldığımızda ikinci ihtimalin doğruya daha yakın olduğu desteklenecektir.[339]

Görüldüğü gibi Fârâbî'den önceki düşünürler, Aristoteles'in muğlak ifadelerinden hareketle Faal Akıl'ı yorumlamaya çalışmışlardır. Ancak konu hakkında yine açık ve net bir tasavvur ortaya koymuş değillerdir. Dolayısıyla Faal Akıl meselesini tam anlamıyla sistemleştirmemişlerdir. Fârâbî'nin eliyle söz konusu mesele kavramsallaşacaktır ve felsefî sisteminin önemli bir parçasını oluşturacaktır. Dolayısıyla Faal Akıl, özgü ontolojisini ve sistematik epistemolojisini Fârâbî ile kazanmaktadır, demek yerinde olacaktır. Kendisinden sonra gelen İbn Sînâ da aynı sistemi devam ettirecektir.

Her şeyden önce Fârâbî ile birlikte Faal Akıl'ın -deyim yerindeyse- yeri belirlenmiştir. Zira bu sisteme göre Faal Akıl, İlk Sebep ile başlayan Ay Üstü mevcutlar/varlıklar hiyerarşisinin son mertebesini oluşturmaktadır; yani yukarıdan aşağıya doğru inen akıllar zincirinin son halkasını teşkil eder. Dolayısıyla Faal Akıl'ın hangi konumda, nerede yer aldığı ilk kez açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Hiç şüphesiz burada mecazî anlamda konumdan bahsediyoruz, çünkü Faal Akıl da dahil ayrık akıllar soyut cevher olduğuna göre, herhangi bir yer işgal etmeleri söz konusu değildir.[340]

Fârâbî Faal Akıl'ı, 'maddede bulunmayan ve hiçbir zaman bulunmayacak ayrık bir suretten ibarettir' şeklinde tasvir etmektedir.[341] Bu bağlamda İbn Sînâ yine Fârâbî'nin yaptığı Faal Akıl tanımına benzer bir şekilde, 'maddeden kesinlikle soyutlanmış her bir mahiyettir' der ve o, Faal Akıl'ı sözcükleri itibarıyla iki veçheden açıklar. Birincisi 'akıl' olması hasebiyle formel bir cevherdir. Başka bir varlığın onu soyutlamasıyla değil, o bizzat özü gereği maddeden ve maddesel

[339] De Boer, *Târih el-Felsefe fi'l-İslâm*, 164; Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 23-24; ayrıca bk. Şenol Korkut, "Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu", *Felsefe Dünyası Dergisi* 70 (Aralık 2019), 191-195.

[340] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 84-87; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16-17; Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 20-21.

[341] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 24.

ilişkilerden soyuttur. İkincisi ise 'faal' olması hasebiyle heyûlânî (maddî) aklı aydınlatarak (*işrâk*), onu potansiyel durumdan fiil durumuna çıkaran etkin/faal bir cevherdir.[342]

İnsanî akıl aşamalarını açıklarken de belirtildiği üzere, insanî nefis ilk aşamada bilkuvve olarak düşünendir daha sonra fiil haline intikal eder. Bu intikal veya yükseliş süreci ise kesinlikle kendiliğinden olmaz, ancak etkin/faal bir sebep vasıtasıyla gerçekleşir. Başka bir ifade ile Aristotelesçi sistemde kuvve durumundan fiil durumuna yükselen her şey, bir etkin/fail sebebin müdahalesi neticesinde gerçekleşir. Bu da Faal Akıl'dır. Dolayısıyla Faal Akıl'ın temel fonksiyonu bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları (*ma'kûlât*) bilfiil kavram durumuna çıkarmaktır. Soyut akılların onuncusu ve sonuncusu olan Faal Akıl'a, zikredilen bu işlevlerinden dolayı aynı zamanda '*vâhibu's-suver*' (şekilleri/formları veren) de denilmektedir.[343]

İslâm filozofları Faal Akıl'ın insan nefsiyle olan ilişkisini, güneş-göz metaforu ile açıklarlar. Onlara göre bu ikisi arasındaki ilişki, güneş ile karanlıkta potansiyel olarak görme gücüne sahip göz arasındaki ilişkiye benzemektedir. Zira güneş bilfiil görünendir ve görünme potansiyeline sahip olanı ışığı ile aydınlatarak bilfiil görünür kıldığı gibi, Faal Akıl da benzer şekilde etki ederek veya aydınlatarak bilkuvve aklı bilfiil akıl durumuna dönüştürür.[344] Binaenaleyh Faal Akıl olmaksızın, henüz istidat halinde olan heyûlânî akıl fiil durumuna çıkamaz ve yine onsuz insan aklı maddeden soyutlanamaz ve dolayısıyla insanın en üstün gayesi olan mutluluğa ulaşamaz. Öyleyse insan, hem varlık kazanmasında hem de en son gayesine ulaşmasında Faal Akıl'a muhtaçtır.

İslâm filozofları Faal Akıl meselesinde her ne kadar Aristoteles'ten ilham alsalar da, yeni ve özgün bir model ortaya çıkarmayı başarmışlardır. Bu modeli kurgularken kadîm felsefî mirasın yanında dinî düşüncelerini de ilave

---

342 İbn Sînâ, *Fi'l-Hudûd*, 80-81; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 178-179.

343 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 162-165; Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 24-25; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 194.

344 Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 25-27; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 162-165; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 208; Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, 179; ayrıca bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18-19; Aydınlı, *Fârâbî*, 92, 110.

etmişlerdir. Zira söz konusu Faal Akıl'a '*er-Rûhu'l-Emîn/Emin Ruh*',[345] '*Rûhu'l-Kuds/Kutsi Ruh*',[346] '*Levh-i Mahfûz/Korunmuş Levha',*[347] '*el-Kalemu'l-Nekkâş/Nakşeden Kalem'*[348] gibi isimlendirmelerde veya nitelendirmelerde bulunarak onu İslâm dininde peygambere vahiy getiren, vahiy meleği Cebrâil ile özdeş görmüşlerdir. Bu da hiç şüphesiz başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının eliyle geliştirilen yeni ve İslâm felsefesine özgü bir Faal Akıl tasavvurudur.[349]

Hülasa kendisiyle Ay Üstü âlemin sona erdiği ve Ay Altı âlemle arasında başka bir aşama olmayan ve onunla ilgilenen Faal Akıl, zatı gereği gayr-ı maddî soyut bir cevherdir. İçinde bulunduğumuz oluş ve bozuluş dünyasının *müdebbir*'i olan bu cevher, nefislerimizi kuvveden fiile çıkarmak, dolayısıyla ona suret vermek ve dinî terminolojiyle peygambere vahiy getirmek gibi çok yönlü fonksiyona sahiptir. Bu yüzden de Faal Akıl, İslâm metafiziğinde iyice kavramsallaşan ve önemli bir statüyü haiz bir ilkedir.[350] İnsanın nihâî ve en üstün gayesi de, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu ilke ile ittisâl neticesinde mümkün olmaktadır.[351]

2. İNSANIN NİHÂÎ GAYESİ: MUTLULUK

Terim olarak 'talih, uğur, bereket' vb. manalara gelen[352] *mutluluk* (saâdet), her bir insanın ulaşmak istediği en son gayedir. İslâm felsefesinin ana meselelerinden biri olan ve merkezî bir konumda bulunan mutluluk konusunun kökleri Antik düşünceye kadar uzanmaktadır.

---

[345] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-21; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 64-65.
[346] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-21.
[347] İbn Sînâ, *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib,* nşr. Hasan Âsî (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde), (Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmiiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1403/1983), 229; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 89.
[348] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'Arşiyye*, (*Mecmu' Resâil eş-Şeyhu'r-Reîs* içinde), (Haydarâbâd: Cemiyyetu Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1354), 12; Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 89.
[349] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 114-115; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-21; Bolay, "Âlem"; De Boer, *Târih el-Felsefe fi'l-İslâm*, 183-184, 227-228; bk. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 548, 550.
[350] İbn Sînâ, *en-Necât*, 43-44, 137; Aydınlı, *Fârâbî*, 91; De Boer, *Târih el-Felsefe fi'l-İslâm*, 187-188.
[351] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 107-108.
[352] Mustafa Çağrıcı, "Saadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Mart 2022).

Antik Yunan düşüncesinde "eudaimonia" kelimesi ile ifade edilen mutluluk, önemi haiz bir mesele olmuştur. Söz konusu eudaimonia, her filozof tarafından bizzat kullanılmasa da, özellikle insan hakkında düşüncelerini ortaya koyan her bir filozof/düşünür doğrudan veya dolaylı olarak mutluluk meselesine değinmiştir.

Bu bağlamda eudaimonismos veya kendi deyimimizle mutçuluk "*yaşamın anlamını mutlulukta bulan, insan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören ahlak öğretisi*" şeklinde tanımlanmaktadır. Mutluluk/saâdet ise "*genellikle insanların kendilerine en yüksek erek olarak koydukları değer.*" şeklinde ifade edilir.[353]

Mutluluk konusunda İslâm felsefesini etkileyen Antikçağ filozoflarının bu meseleye ilişkin görüşlerine kısaca değinmek gerekirse, Platon mutluluğu erdem ile erdemi de ruh düşüncesine göre izah eder. O, insanda üç temel melekenin olduğunu söyler ki, bunlar akıl, öfke ve şehvetten ibarettir. Bunların her birisinin de kendine has bir erdemi vardır. Aklın erdemi bilgi, öfkenin erdemi yiğitlik ve isteğin erdemi de iffettir. Tüm bunların temel erdemi ise doğruluk veya adalettir. Dolayısıyla Platon'nun tasavvur ettiği mutluluk, ancak 'adalet' ile doğar. Bunun aksi olursa, yani ölçüsüzlük ve adaletsizlik egemen olursa o zaman mutsuzluk ortaya çıkar.[354]

Aristoteles ise mutluluk düşüncesini 'iyi' ile açıklar. Ona göre iyi, her şeyin istediği şeydir. Dolayısıyla mutluluk, her insanın ulaşmak istediği en son bir gayedir. Aristoteles'e göre en yüksek iyinin mutluluk (*eudaimonia*) olduğu hususunda herkes hemfikirdir, ancak halk ile bilgelerin algıladıkları şey birbirinden farklıdır. Zira halktan kimi zenginlik, onur vb. şeyleri gerçek mutluluk saymaktadır. Oysa mutlulukta aslolan, ruhun akla veya erdeme yakışan bir şekilde faaliyette bulunmasıdır. Zira insan aklî bir varlıktır ve tutum ile eylemleri ne kadar akla dayalı olursa o kadar mutlu olabilir. Epiküros (ö. MÖ. 270) ise

[353] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2019), 129; ayrıca bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 311.

[354] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 130-134 (432a-434e); Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 27-28; bk. Çağrıcı, "Saadet".

mutluluğa ilişkin düşüncelerini ‘haz’ ile açıklamaya çalışır. Ne var ki, Epiküros’un hazzı Aristippos’un (ö. MÖ. 356) hazzı ile aynı değildir. Zira ilkine göre haz olan mutluluk, insanın beden boyutunun acı çekmemesi ve ruh boyutunun da korku ve endişe içinde olmaması demektir. Ancak söz konusu haz, yalnız bu dünyada geçerli olan bir husustur, zira Epiküros’a göre ruh ölümlüdür, ölüm de bir yok oluş sürecidir.[355] Stoacı okul ise bu sadette, en yüksek iyinin erdem olduğunu ve mutluluğun da ancak erdemin bir neticesi olarak oluştuğunu ileri sürmüştür. Bunlara göre erdem, teorik ve pratik bilgelikten ibarettir. Dolayısıyla insan, sadece erdem ile mutlu olabilir.[356]

Kısaca ve tekraren ifade etmek gerekirse mutluluk, Platon’a göre “adalet”, Aristoteles’e göre “iyi”, Epiküros’a göre “haz” ve Stoacılara göre yine ancak “erdem/iyi” ile gerçekleşir.

Az önce ifade ettiğimiz üzere birçok konuda olduğu gibi mutluluk meselesinde de Antikçağ felsefesi ve özellikle Platon ve Aristoteles, İslâm felsefesini etkilemiştir. Bu bağlamda, İslâm felsefesinde, yine birçok meselede olduğu gibi, mutluluk konusunu da kavramsal olarak ve sistematik bir şekilde ilk ele alan filozof hiç şüphesiz Fârâbî’dir.[357] Zira Fârâbî’nin felsefî sistemi, mantıktan metafiziğe değin, mutluluk kavramı çerçevesinde tesis edilmiştir. Filozofumuz, mutluluk ile etik-politik bir hedefe ulaşmayı istemektedir. Binaenaleyh onun kurmuş olduğu felsefî sisteminin her yerinde söz konusu mutluluk kavramıyla karşı karşıya gelmekteyiz ve sisteminin içerisindeki her bir bölüm bir şekilde mutluluk ile bir ilişki içindedir.[358] Böylece mutluluk konusunu felsefesinin muhtelif yerlerinde serpiştirmek istemeyen, aksine ona müstakil eserler tahsis eden Fârâbî, bir yandan Platon ve Aristoteles’in görüşlerini, öte yandan da felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışarak, yeni bir sentez ve özgün bir model meydana koymuştur. Fârâbî’nin mutluluk tasavvuru, öyle tamamlayıcı, etraflı ve kapsayıcı olmuştur ki, İbn Sînâ da dahil kendisinden sonra gelen İslâm

[355] Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 28-29; Weber, *Felsefe Tarihi*, 101-104.
[356] Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 29-31; Çağrıcı, “Saadet”.
[357] Çağrıcı, “Saadet”; Murâd, *Nazariyyetü’s-Saâde inde Felâsifeti’l-İslâm*, 35-36.
[358] Yaşar Aydınlı, “Farabi”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tunçel - Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 92.

filozofları, ona çok şey borçlu olmuş ve hatta mevzubahis mutluluk düşüncesine ilişkin pek yeni bir şey ilave etmeleri kolay olmamıştır.[359]

Mutluluk kavramının İslâm felsefesi tarihinde sistematik şeklini Fârâbî'nin eliyle alması elbette bir gerçektir. Fakat bu, ondan önceki filozofların mutluluğa hiç değinmedikleri anlamına gelmemelidir. Nitekim mutluluğa dair görüşleri çok açık olmasa da, Kindî ve Râzî, hüznü defetmek, mutsuzluktan ve elem verici şeylerden kurtulmak gibi aslında mutluluğu kazanmaya ilişkin birçok konudan bahsetmişlerdir.[360] Ne var ki, bunların inceledikleri hususlar daha ziyade mutluluğun pratik boyutunu ifade etmektedir ki, bu kısmı önümüzdeki bölümde insanın etik-ahlak yönünü işlerken ele alacağız.

Başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozofları mutluluk konusunu incelerken, mutluluk nedir? sorusundan hareket ederek, aslında 'insan nedir'? sorusu bağlamında meseleye yaklaşmışlardır. Zira konu insanın mutluluğu olunca, onun duyum, düşünce, eylem vb. boyutları da mutlulukla ilgili olacaktır. Öyle ise söz konusu mutluluk, insan bağlamında metafizik, psikoloji, ahlâk, siyaset ve eskatolojinin ortak bir problemidir. Hiç şüphesiz bu yüzdendir ki, mutluluk İslâm felsefesinde merkezî bir mesele olmuştur.[361]

Bir mutluluk filozofu olan Fârâbî mevzubahis konuyu üç kavram ekseninde ele almaktadır ki, filozofun çizdiği bu sistem daha sonra İslâm felsefe geleneğindeki mutluluk meselesinin mahiyetine dair düşüncelere kaynaklık edecektir. Fârâbî, meseleyi söz konusu üç kavram ile şu şekilde açıklamaktadır: Mutluluk, i) her bir insanın özlediği/arzu ettiği belli bir "*gaye*" (*gâyetün mâ*)'dir. ii) Ona (mutluluğa) doğru yönelen her insan, ona ancak onun belli bir "*yetkinlik*" (*kemâlün mâ*) olmasından ötürü yönelir. Ve iii) her bir yetkinlik ve gayeyi insan ancak belli bir "*iyi*" (*hayrun mâ*) olduğu için arzu eder/ona iştiyak duyar. Böylece

[359] Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 539.
[360] Çağrıcı, "Saadet"; bk. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, 51-54; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 102-104; Murâd, *Nazariyyetü's-Saâde inde Felâsifeti'l-İslâm*, 14, 18.
[361] Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 539, 541.

mutluluk, İslâm felsefesinde 'gaye, yetkinlik ve iyi' kavramlarıyla ifade edilmektedir, açıklanmaktadır.[362]

İslâm felsefesinde merkezî bir konumu bulunan mutluluk, iki temel niteliği haizdir. Bunlardan ilki, başka bir şey için değil, sadece kendisi için veya bizzat kendisinden dolayı istenen yegâne gayedir. İkinci niteliği ise, kendi kendine yeterli olmasıdır. Aslında Fârâbî'ye göre yine kendisinden dolayı istenebilecek başka şeyler de mevcuttur. Örneğin ilim ve riyâset. Ne var ki, bunlar kimi zaman servet edinme, lezzet alma ya da bu kabilden başka şeyleri elde etmek için, muhtelif emellere ulaşmak için istenebilmektedir. Mutluluk ise öyle değildir, o tam manasıyla ve her zaman yalnız kendisi için ve özünden dolayı arzu edilmektedir. Böyle olunca, yani sırf kendisinden dolayı istenince mutluluk, o zaman insan ona ulaştığında artık yanı sıra başka bir şeye ihtiyaç duymayacaktır. Bu da hiç şüphesiz onun kendi kendine yeterli olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.[363] Bu iki özelliği veya meziyeti nedeniyledir ki, mutluluk insan açısından nihâî bir gaye ve her şeyden üstün ve yüce bir mefkûredir.

İnsana özgü yetkinlikten söz eden İbn Miskeveyh de, iki tür yetkinliğin bulunduğunu ifade eder. Buna göre biri yakın diğeri ise uzak yetkinliktir. Örneklerle bu iki yetkinliği açıklayan düşünür, zanaat aletlerinden bir çekiç düşünelim diyor, bu çekicin yakın yetkinliği sert cisimleri düzeltmektir. Uzak yetkinliği ise onunla bir mühür yapmaktır. İşte insanda da aynı durum söz konusudur.[364]

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere mutluluk, iki mertebeden oluşabilmektedir. Ya da bir başka ifadeyle gerçek mutluluk ve gerçek olmayan/mutluluk olduğu zannedilen mutluluk olmak üzere iki çeşit mutluluk düşüncesi söz konusudur. İkinci şıktaki, yani aslında gerçek mutluluk olmayıp,

---

[362] Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, thk. Sehbân Halîfât (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987), 177; ayrıca bk. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 55.

[363] Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 178-180; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 50-51; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 56-57; ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *es-Saâde ve'l-İs'âd fi's-Sîreti'l-İnsâniyye*, thk. Ahmed Abdülhalîm Atiyye (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1411/1991), 115-117; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1405/1985), 66.

[364] İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*, nşr. ve çev. Hümeyra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 51.

kimi insan tarafından mutluluk zannedilen veya öyle kabul edilen şeydir. Zira bu tür sözde bir mutluluk insandan insana değişen bir his ve algıdır. Meselâ hasta bir insan sağlığına kavuştuğunda bunu mutluluk kabul eder, yine mal açısından fakir bir insan zengin olduğunda mutlu olur, lezzet alır. Buna benzer şan, şöhret, makam, onur ve benzeri dünyevî veya maddî müktesebat bazı insanlar tarafından mutluluk kabul edilse de aslında bu tür lezzetler hakikî manada bir mutluluk değildir. Zira maddî olan veya madde ile iltisaklı olan şeyler geçicidir ve bizzat kendisi için istenen şeyler değildir. Buna göre zenginlik, onur ve hatta sağlık gibi bedenî ve süreli lezzetler bizatihi mutluluk değildir.[365]

Oysa hakiki mutluluk, yani bahsettiğimiz birinci şıktaki mutluluk böyle değildir. Çünkü bir defa mutluluk, -yukarıda ifade edildiği gibi- kendisinden dolayı arzu edilen ve kendi kendine yeterli olandır. Bu ise ancak insanın maddî boyutunun aşılmasıyla ve ruhun maddeye gereksinim duymaksızın, bağımsızlığına kavuşması ile oluşur.[366] Ne var ki, maddenin aşılması ve maddeye ihtiyaç hissetmemekten kasıt, materyalist düşüncenin zıddı idealist bir tasavvuru benimsemek değildir. Ya da başka bir deyişle maddeyi mistik anlamda reddetme biçiminde bir anlayış değildir. O ancak, iradî bir varlık olarak insanın maddî boyuta egemen olması ve yine aklî doğrultuda onu yönetmesiyle olur. Zira Meşşâî düşüncede beden veya genel olarak madde özü itibarıyla kötü değildir, fakat mükemmelliğe giden yolda engel teşkil edecek bir eksiklik unsurudur. Bu yüzden de mutluluğa ulaşabilmek için maddeden sıyrılmak gerekmektedir.[367]

Platon'un akıl, öfke ve şehvet olmak üzere üç melekeli nefis anlayışıyla Aristoteles'in hayvansal ve rasyonel olmak üzere ikiye ayrılan nefis görüşünü adeta uzlaştırmaya çalışan Âmirî de, mutluluğu ikiye ayırmaktadır. Buna göre *insanî* (ahlâkî) mutluluk ve *aklî* mutluluk olmak üzere iki mertebedir. İlkinin konusu beden ve bedenle ilgili eylemler, nâtık nefsin pratik yönüdür. İkincisinin

[365] Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 180; İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*, 52, 59-60; Çağrıcı, "Saadet"; Murâd, *Nazariyyetü's-Saâde inde Felâsifeti'l-İslâm*, 53-54, 56-57.
[366] Aydınlı, *Fârâbî*, 115; Murâd, *Nazariyyetü's-Saâde inde Felâsifeti'l-İslâm*, 14, 58; İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*, 63.
[367] Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", 154.

konusu ise bildiğini başka herhangi bir şey için değil, yalnız bilmek için araştıran nâtık nefsin teorik yönüdür. Bu yüzden de aklî mutluluk en yüce mutluluktur, insanî mutluluk ise ona kıyasla aşağı mutluluktur, eksiktir. Zira teorik olan, pratik olandan her zaman üstündür. Âmirî ayrıca her iki mutluluk derecesini de, *mutlak* ve *mukayyet* olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[368] Mutluluk konusunda, bir ahlâk filozofu olan İbn Miskeveyh de Âmirî'nin taksimi gibi biri insanî diğeri aklî olarak iki mutluluktan söz eder. Dolayısıyla mutlu bir insan, ya aşağı/noksan şeyle veya yüce şeyle mutlu olur. Ne var ki, ilki, mutlak yetkinliği haiz olmadığından dolayı tam mutlu olamaz. İkincisi ise hikmetten nasibini almış, tam manada mutludur. Zira bu tür mutluluk, mutluluğun en son derecesidir.[369]

Yine felsefesinin temel konusu insan ve insanî mutluluk olan İbn Bâcce[370] için, insana ilişkin son yetkinliğin kazanılmasında zorunlu olarak geçilmesi gereken üç aşama vardır ki, bunlara üç insan tipi tekabül etmektedir. Başka bir deyişle filozofa göre insanın ma'kûllerle birleşmesi ve tümeli kavraması ancak üç yol katederek oluşmaktadır ki, bunlar şu üç insan tipini ifade eder: sıradan insanlar (*cumhûr*), teorik düşünme yeteneğine sahip olan insanlar (*nüzzâr*) ve mutlu insanlar (*suadâ*).[371] Dolayısıyla İbn Bâcce'nin söz konusu üçlü insan taksimi, yukarıda ilgili yerde ele alındığı üzere teorik aklın derecelerine karşılık gelmektedir. Teorik aklın kuvve ve meleke halindeki akıl düzeyine ilk insan tipi, fiil halindeki akla ikinci insan tipi ve nihayet Faal Akıl ile ittisâl eden kazanılmış akla da üçüncü insan tipi tekabül etmektedir. Böylece mutlu insanlar (*suadâ*), kazanılmış düzeye denk gelir ki, gerçek mutluluk ancak burada, aklî bir çabanın sonucunda oluşur. Zira ilk iki düzey doğanın insana vermiş olduğu bir olgunluktur, fakat sonuncusu ise insanın özgü iradesi ile gerçekleşen bir yetkinliktir, daha doğrusu en son yetkinliktir ve dolayısıyla da en son/en yüce mutluluktur.

---

368 Âmirî, *es-Saâde ve'l-İs'âd fi's-Sîreti'l-İnsâniyye*, 114-115; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 197-198; bk. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 85-86, 112-113.

369 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 70-72; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 85-86, 116.

370 Aydınlı, "İbn Bâcce".

371 İbn Bâcce, *İttisâlu'l-Akli bi'l-İnsân*, 164; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 166; ayrıca bk. Aydınlı, "İbn Bâcce"; Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", 337.

Mutluluk insana mahsus bir yetkinlik olduğu için insanı diğer varlıklardan hususi özellik ile, yani akıl ile mutluluk arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Zira mutluluğu kazanmanın iki ayağından biri olan ahlakî boyut ancak nefsin arınması ile gerçekleşir. Nefsin arınması ise ancak aklî teemmülden, şehvet ve öfke gibi nefsânî kuvvetlere aklın her daim hâkim olmasından geçmektedir. Mutluluğu kazanmanın, daha doğrusu mutlu olmanın diğer ayağını oluşturan soyutlanma boyutu da yine bilinçli ve belli bir tertip üzere gerçekleştirilmesi gereken tamamen akla dayalı bir etkinliği gerektirir. Bu etkinlik aklın doğa bilimleri, matematik ve metafizik gibi teorik bilimleri ve ahlak ve politika gibi pratik bilimleri tahsil ederek elde edeceği yetkinliğin ve dolayısıyla insanî mutluluğun olmazsa olmaz şartıdır. Genel olarak pratik hayatı şekillendirecek olan ahlakî-politik çerçeve ve kurallar manzumesi de ancak söz konusu teorik yetkinlik elde edildikten sonra belirlenebilir. Bu bağlamda, yani akıl-mutluluk ilişkisi sadedinde daha önce ilgili yerde de değinildiği üzere, insan, kendi irade ve ihtiyarına dayalı olan çabasıyla maddeden ve maddi şeylerden soyutlanarak fiil halindeki akıl derecesinden kazanılmış akıl derecesine yükselir ki, bu aşamada Faal Akıl ile ittisâl gerçekleşir. Bu ittisâl/birleşme gerçekleşince insan, Faal Akıl ile kendi arasında artık başka bir aşama kalmamaktadır ve işte bu noktada insan, kendisi için var olduğu nihâi gaye ve en son yetkinlik/olgunluk statüsüne ulaşır. Bu ise, *en yüce mutluluk* (*es-saâdetü'l-kusvâ*)'tur.

İmdi mutluluk, insanın varoluşunun anlamını ve en son hedefini ifade ettiği için, hemen hemen bütün İslâm filozoflarının bir şekilde incelediği ve onları meşgul eden bir mesele veya konu olmuştur. Ne var ki, kimi filozoflar söz konusu mutluluğu bir kavram olarak değil, dolaylı olarak ya da daha doğrusu akıl, nefis ve ahlak eksenleri çerçevesinde incelemiştir. Kimisi de -Fârâbî gibi- onu, sisteminin bir parçası haline getirmiş ve felsefî bir problem olarak araştırmıştır. Mamafih, bütün metodolojik, üslup, ifade ve inceleme farklılıklarına rağmen nihâî etapta İslâm filozofları, bir akıl varlığı olarak insanın en son hedefini mutlulukta görmektedirler ve bu konuda onların hemfikir olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira iki yönlü bir varlık olan insanın, bir yönüyle fiziksel diğer bir yönüyle de metafiziksel olduğunu, maddeden/duyulurdan soyutlanınca özüne döneceğini ve Ay Üstü âlemle irtibat kurarak tanrısal olana

benzeyeceğini söyleyen İslâm filozofları, aslında mutluluğun özünden ve ona ulaşmanın öneminden bahsetmişlerdir.

Buraya kadar anlatmaya ve üzerinde durmaya çalıştığımız husus, mutluluğun teorik yönünden ibaretti. Yani yukarıda tekraren ifade edildiği üzere aklî/akılsal mutluluktur. Ancak insan nefis ve bedenden oluşan ikili bir varlık olduğuna göre, hiç şüphesiz bir de fizikî/bedenî yönünü ilgilendiren birtakım dünyevî/duyulur veya noksan diye ifade edilebilecek mutluluklar vardır ki, bunlar en son mutluluğu/gerçek mutluluğu elde edebilmemiz için araçlardır, bunlar dünyaya ait geçici mutluluklardır. Bu kısmı bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

Söz konusu teorik mutluluk veya en son mutluluk bağlamında, eskatolojik açıdan insanın son durumu problemi de ortaya çıkacaktır ve İslâm düşüncesinde önemli bir tartışmaya sebep olacaktır. Her şeyden önce insanın "canlı ve düşünen" şeklindeki Antikçağ tanımına ilave yapan İslâm filozofları, onu "canlı, düşünen ve ölümlü" olarak tarif etmişlerdir.[372] Dolayısıyla insanın ölümlü bir varlık olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. Ancak ikili bir varlık olarak insanın hangi boyutu ölümlüdür? Hiç kuşkusuz insanın tanrısal/metafizik yönü, yani nefsi ölümsüzdür. Ölümlü olan yönü ise hiç şüphesiz fiziksel yönüdür, yani bedenidir.[373] Peki İslâm filozoflarının eskatolojik tasavvurları nedir? onlara göre insanı ne tür bir ebedî hayat ve nasıl bir ödül veya ceza beklemektedir?

İnsanın tabiî ölümünden[374] sonra, yani ruhun (nefis) bedenden ayrılması ve bedenin çözülmesinden sonraki sürece ilişkin (*meâd*) genel olarak benimsenen

---

[372] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ,* 179; Kindî, *Fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, (*Kindî: Felsefî Risâleler* içinde), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 310.

[373] İbn Sînâ, *en-Necât*, 35; İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıkati ve Ahvâlihâ,* 11; İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l-Me'âd*, thk. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1368/1949), 96; ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd,* nşr. ve çev. Mahmut Kaya (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 28.

[374] Burada "*tabiî*" ölümden kasıt, hiç şüphesiz ruhun (nefsin) doğal olarak bedenden ayrılması ve bedenin çözülmesi, yok olması demek istenmektedir. Zira kimi İslâm filozofları, ölümün "*tabiî"* ve "*irâdî"* olmak üzere ikiye ayrıldığını zikretmişlerdir. bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 266-267; Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ*, 172-173; ayrıca bk. Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 120-121; Enver Uysal, *Ahlakî Varlık Olarak İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 42.

İrâdî ölüm ise, adından da anlaşılacağı üzere insan iradesi ile gerçekleşen bir eylemdir ki, insanın ahlakî boyutunu ilgilendiren bir hususdur. Bu konu tasavvuf geleneğinde de "*mûtû*

üç ayrı inanç veya görüş vardır. i) Birinci görüşe göre insan öldükten sonra, onu ne cisimsel (bedenî/cismânî) ne de tinsel (rûhânî) olarak herhangi bir şekilde başka bir hayat beklemez, zira bedenle birlikte ruh da yok olacaktır. Bu görüşü benimseyen birtakım materyalistler, tabiatçılar ve dehrîler gibi gruplara göre insan duyulur heykelden ibarettir, dolayısıyla hayvan ve bitki gibi insan da ölünce yok olup gidecek, fânî olacaktır. Buna göre insanın mutluluk ve bedbahtlığı, sadece dünyada meydana gelen bedensel lezzet ve elemlere münhasırdır. ii) İkinci görüşe sahip olanlar, söz konusu meseleden şüphe ederek çekimser bir tutum benimsemektedir. Bunlar kararsızlık ve tereddüt içerisindedir. Dolayısıyla Galen gibi böyle düşünenlerin, ölümden sonra insanı başka bir hayatın bekleyip beklemediğine dair ne inkârı ne de ikrarı söz konusu değildir. Galen'i de bu tereddüde iten sebep hiç şüphesiz yine nefsin mahiyetine ilişkin tasavvurudur. iii) Üçüncü bir görüşe göre ise insanı, ölümden sonra yeni bir hayat beklemektedir. İslâm camiası bir bütün olarak, yani hem teolojik/inanç perspektifinden bakıldığında hem de düşünce/felsefî perspektiften bakıldığında bu görüşü benimsemektedir. Dolayısıyla hem İslâm dininin ilkelerinden hareket eden bir bireye göre hem de Müslüman[375] filozof ve düşünürlere göre insan öldükten sonra yeni ve ebedî bir hayata intikal edecektir. Ancak bu görüşü benimseyenler de kendi aralarında meâdın veya ölümden sonraki hayatın mahiyetine ilişkin üç ayrı kanaate sahip olmuşlardır. i) Birinci kanaate göre, teolojik terminolojiyle ifade etmek gerekirse *ba's*/yeniden dirilmek ve öteki hayatta ödül ve ceza hem cismânî hem de rûhânî şekilde olacaktır ki, bu inanç İslâm dinine mensup olanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Zira Gazâlî, Ka'bî (ö. M. 931), Halîmî (ö. M. 1012), Râgıb el-İsfahânî (ö. M. 11. yüzyılın ilk çeyreği), eş-Şeyh el-Müfîd (ö. M. 1022), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. M.

kable en temûtû/ölmeden evvel ölünüz" teması ile önemi haiz bir meseledir. bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 280.

[375] Burada özellikle İslâm filozofları yerine, '*Müslüman*' demeyi tercih ettik. Zira bilindiği üzere İslâm felsefesi veya İslâm filozofları, genel bir terimdir. Din olarak İslâm'ı ifade etmemektedir. Zira İslâm filozofları, genelde Müslüman olsalar da, içlerinde Yahudi, Hıristiyan, Sâbiî ve farklı inançlara mensup olanlar da vardır. Nitekim İslâm felsefesinden kasıt, İslâm coğrafyasında yapılan felsefe demektir. bk. Mustafa Abdürrâzık, *Temhîd li-Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 1439/2018), 22-24.
Buradaki tartışmanın önemli bir ucu Gazâlî'nin İslâm filozoflarını küfürle suçlamasına varınca, onların İslâmî/dinî inançlarını hedef almıştır. Dolayısıyla Gazâlî'nin muhatapları direkt Müslüman olan filozoflardır. Bu yüzdendir ki, bir istisna olarak ve ayırt yapmak için burada İslâm filozofları yerine, Müslüman filozoflar demeyi daha uygun gördük.

1067), Seyyid el-Murtazâ (ö. M. 1044), Allâme el-Hillî (ö. M. 1325) ve Muhakkik et-Tûsî (ö. M. 1274) gibi Sünni ve Şiî birçok kelâmcı, filozof ve sûfî bu kanaati kabul etmektedirler. ii) İkinci kanaati benimseyenler insanı cisimden ibaret görenlerdir ki, bunlara göre öteki hayat sadece cismânî olacaktır. Bu görüşe sahip olan fukahânın geneli ve hadis ehline göre ateşin kömüre sirayet ettiği gibi, ruh da bir cisim olarak bedene sirayet etmiştir. Dolayısıyla insan bir bütün olarak cisimdir ve ebedî meâdı da cisimsel surette olacaktır. iii) Üçüncü kanaat ise filozoflar ve özellikle de Meşşâîler tarafından benimsenmektedir ki, bunlara göre öteki hayat dolayısıyla insanın tesadüf edeceği ödül veya ceza ya da felsefî terminolojiyle *mutluluk* (*sa'âdet*) veya *bedbahtlık* (*şekâvet*) yalnız rûhânî/aklî, yani nefse yönelik olacaktır. Zira insan, nefis ve bedenden oluşan ikili/düal bir varlık olmakla birlikte, asıl cevherini oluşturan nefistir, beden ise onun sadece aletidir. Böyle olunca insanın bedeni fânî/ölümlüdür, dağılacaktır. Dağılan beden de sonradan tekrar yeni varlık kazanamayacaktır. İnsanın ölümsüz olan yönü ise metafizik boyutudur, nefistir. Böylece İslâm filozoflarına göre, insanın daimî mutluluk veya bedbahtlığı sadece rûhânî surette olacaktır.[376] Bedenin aksine, insanî nefis hangi derecede olursa olsun, bizatihi ölümsüzdür.[377]

Filozofların benimsediği bu kanaat, yani öteki dünya hayatının nefsânî olacağına dair düşünce Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, özellikle Meşşâî sudûrcu filozoflar tarafından kabul edilmiştir.[378] Ne var ki Fârâbî'nin ölümsüzlük tasavvuru biraz çetrefillidir. Ona göre nefs/ruh bir cevher olarak özü gereği maddeden soyut ve yine özü gereği ölümsüz değildir. Ancak nefis ve bedenden oluşan insan, yaşadığı süreçte maddeden soyutlanarak, varlığını maddî

[376] Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî (Molla Sadrâ), *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a* (Beyrut: Dâru İhyâi's-Sürasi'l-'Arabî, 1410/1990), 9/163-165; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd,* 5-7; ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-Ebed*, nşr. Ort K. Rusn (Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1399/1979), 151-153, 141-142, 74-76; İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, 3/95, 103-105; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 108-109, 121.

[377] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd,* 37, 44; Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 545.

[378] Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 76; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 110-113; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd,* 42. Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Enes Taş, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

varlıktan bağımsız olarak sürdürebilmeyi başarırsa ölümsüzlüğünü sağlar. Aksi takdirde maddeden arınamayan ve dolayısıyla nâtık olmayan hayvanlarda olduğu gibi sadece bu dünyaya ait olan bazı insanların nefisleri için herhangi ebedî bir hayat tasavvur edilemez. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın düşüncesinden farklı olarak Fârabî'ye göre ölümsüzlük vehbî değil, aksine kesbî yani bizzat insan tarafından kazanılan bir durumdur. Böylece insanın yaşadığı dünyada işlemiş olduğu fiilleri onun nefsini ya ölümsüzleştirecek ya da hayvanî varlıklarda olduğu gibi yokluğa mahkûm edecektir.[379] Burada özellikle zikredilmesi gereken bir husus şu ki, Fârâbî'nin ölümsüzlüğü elde etmek için maddeden arınmak gerektiği düşüncesinin altında psikolojik/entelektüel anlamda bir arınma veya soyutlanma yatmaktadır, yoksa kesinlikle ontolojik anlamda maddeden ayrı düşme gibi bir tasavvur söz konusu değildir.[380]

Önümüzdeki bölümde göreceğimiz üzere Fârâbî, siyaset düşüncesinin de temelini oluşturan insanî nefsleri, "*erdemli (fâzıl), fâsık ve bilgisiz (câhil)*" olmak üzere üçe ayırmaktadır. Buna göre hem teorik hem de pratik yetkinliği haiz nefisler erdemliler kategorisine; sadece teorik yetkinliği haiz nefisler fâsıklar kategorisine ve yetkinliklerden tamamen yoksun olan nefisler ise bilgisizler kategorisine girerler. Filozofumuza göre erdemli nefisler ile fâsık nefisler ölümsüzlüğü elde edeceklerdir. Erdemli nefisler, ebedî olarak mutlu; fâsık nefisler ise ebedî olarak mutsuz veya bedbaht olacaklardır. Üçüncü kategoride olanlar, yani bilgisiz nefisler için herhangi bir mutluluk ya da bedbahtlık söz konusu olmayacaktır. Zira onlar maddeye bağlı kalarak ne teorik ne de pratik yetkinliğe sahip olmadıkları için ölümsüz değildir. [381]

Böylece kesin olarak şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, Fârâbî açısından eskatolojik bir hayat bulunmaktadır. Bu bağlamda netice itibarıyla filozofumuzun iki tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Birincisi maddeden bağımsız bir şekilde kendilerini gerçekleştiren nefisler, bedenin çözülmesinden sonra bireyselliklerini koruyacak ve onları ya sonsuz mutluluk ya da sonsuz bedbahtlık bekleyecektir.

---

[379] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi,* 110-112; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 348-349, 353; Murâd, *Nazariyyetü's-Saâde inde Felâsifeti'l-İslâm*, 39-40, 43, 44.

[380] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi,* 110.

[381] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 212-215, 220-225; bk. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 558.

İkincisi ise maddeye bağlı kalan nefisler, varlıkları maddeye borçlu olduğu için maddenin ortadan kalkmasıyla yok olacaktır.[382]

Öteki dünya hayatında veya ebedî mutluluk/ebedî bedbahtlık kapsamında bedenin yer almaması hususunda Fârâbî'nin görüşleri çok açık ve net iken İbn Sînâ'nınki biraz farklıdır, deyim yerindeyse bir ikilik arz etmektedir. Bunun sebebi İbn Sîna'nın özellikle meâda ilişkin görüşleri hususunda muhatap aldığı kesimin entelektüel durumudur. Şöyle ki filozofumuzun söz konusu mesele hakkında bir yanda ***eş-Şifâ*** ve *en-Necât* adlı eserlerinde ortaya koyduğu düşünceler vardır. Öte yanda ise *el-Adhaviyye* risalesinde serdettiği görüşler bulunmaktadır. O, ilk zikredilen eserlerinde, yani avama yönelik eserlerinde diyor ki; "*ahiret bahsinin bir kısmı, şeriattan aktarılandır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur*." İbn Sînâ devamında ise "*bir kısmı ise akıl ve burhânî kıyas yoluyla idrâk edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da, kıyas vasıtasıyla sâbit olan nefislerin mutluluk ve bedbahtlığıdır*" diyor. O halde dinin ve peygamberin bildirdiği haberi kabul etmenin dışında söz konusu hususları kanıtlamanın başka bir yolu yoktur. Bu husus ise, yeniden dirilişin (*ba's*) bedensel olmasına ilişkindir. Peygamberimizin bize getirdiği hak/gerçek din, bedene ve nefse dair mutluluk ve bedbahtlığı ortaya koymuştur.[383] Dolayısıyla burada İbn Sînâ, cismânî meâdı inkâr etmemektedir, aksine onu adeta ikrar etmektedir.

Fakat İbn Sînâ'nın seçkinlere yönelik olarak ortaya koyduğu düşüncelerinde ebedî hayata yönelik tasavvuru ilkinden çok farklıdır. Zira ona göre ahiret mutluluğu, nefsin bedenden ve tabiatın etkisinden kurtulup maddî hazlardan tamamen soyutlanmasına bağlıdır. İnsan o zaman Tanrı'yı, O'na ibadet eden ruhânîleri ve yüce âlemi aklıyla bakıp görür, kemaliyle O'na kavuştuğunu anlar. Böylece en yüce lezzeti o zaman alır. Ahiret bedbahtlığı ise mutluluğun tam zıddı olan şeydir. Böylece mutluluk çok yüce ve haz verici olduğu gibi, zıddı

[382] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi,* 121.
[383] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 786-787; İbn Sînâ, *en-Necât*, 151-152; bk. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 555.

olan bedbahtlık da çok acı ve elem vericidir. Çünkü bedendeki nefis maddedeki surete benzemez, dolayısıyla mutluluğa mâni olan şey bedenin özü değil; bedende meydana gelen tutum ve davranışlardır. Buna göre bedendeki şehvet, öfke ve bayağı şeylere değer ve önem vermek gibi huylar nefiste yerleşir ve nefis bu hal üzere bedenden ayrılırsa, onun hakikî manada yetkinliğe ermesine ve hakikî mutluluğu elde etmesine mâni olur. Böylece nefis adeta hala bedendeymiş gibi bir durum hasıl olur.[384] Burada da filozofumuz, hiç şüphesiz öteki hayatın rûhânî olacağını ikrar etmektedir. Aslında İbn Sînâ'nın meâd/ahiret hayatına ilişkin temel görüşlerini söz konusu seçkinlere yönelik kaleme aldığı eseri sergilemektedir.

Mehmet Aydın'a göre mevzubahis meselede İbn Sînâ pek tutarlı değildir. Zira o, bir ve aynı bölümde hem müminler topluluğunu, hem de kendisiyle hemfikir olanları tatmin etmeye çalışmıştır. Bu yüzdendir ki, daha sonra Gazâlî'nin bu hususta filozoflara yönelttiği eleştirisi İbn Sînâ'yı da kapsayacaktır.[385]

Muallim-i Sânî'nin taksimine benzer bir şekilde eş-Şeyhu'r-Reîs de, meâd konusuna tahsis ettiği eserinde akıbeti açısından nefsin derecelerinden söz eder. Buna göre bedenden ayrılan nefisler çeşitli derecelerden veya sınıflardan ibarettir, şöyle ki:[386]

i) Yetkin (*kâmil*) ve arınmış (*münezzeh*) nefisler. Bu sınıfta olanlar için mutlak veya sınırsız mutluluk vardır. Zira onlar, hem teorik hem de pratik yetkinliği haiz olan nefislerdir.

ii) Yetkin olup da, arınmamış nefisler. Bu sınıfta olanlar teorik yetkinliğe sahiptirler ki, mutluluğun mahiyetini bilirler. Başka bir ifadeyle teorik akıl gücünde yetkin, pratik akıl gücünde eksik olan nefislerdir. Bunlar teorik yetkinliğe sahip olmalarına rağmen erdemli olmayan eylemlerde bulunurlar ve bundan dolayı da bedbaht olurlar. Fakat bu bedbahtlık, teorik açıdan değil pratik akıl gücü açısından olduğu için

[384] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd,* 42; Murâd, *Nazariyyetü's-Saâde inde Felâsifeti'l-İslâm*, 57-58

[385] Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 556-557.

[386] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd,* 43-44; Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 558-559; bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 259-264; Murâd, *Nazariyyetü's-Saâde inde Felâsifeti'l-İslâm*, 55.

kalıcı değildir, bir ara bölgede (*berzah*) kalacaklardır. Orada bir süre kaldıktan sonra gerçek mutluluğa kavuşurlar.

iii) Hayatta iken yetkinliğe ermelerinin gerektiğini bilmelerine rağmen, yetkinliğe ermeyen arınmış nefisler. Bu sınıfta olanlar, yetkinliği istememiş, inkâr etmiş ve haktan gayrısına inanmışlardır. Bundan dolayı onlar, sonsuz/kalıcı (*sermedî*) acı çekeceklerdir.

iv) Yaşamakta olduklarından başka bir hayatın ve ulaşmaları gereken bir yetkinliğin bulunduğuna ilişkin kendilerine peygamberler vasıtasıyla akıllarını uyandıracak bir bilgi ulaşmamış, dolayısıyla yetkinliğe ermeyen arınmış nefisler. Bu sınıfta olanlar, kendilerinin talepte bulundukları ve muhatap olup da inanmadıkları herhangi bir durum söz konusu değildir.

v) Teorik akıl yetisinde yetkinleşme yeteneğine sahip olmayan arınmış nefisler. Bu sınıfa reşit olmayan çocukların ve akıl rahatsızlığı olanların (*el-bulh*) nefisleri girer. Bunların, teorik yetkinlikten tamamen habersiz oldukları için ne mutluluğu ne de bedbahtlığı algılamaları söz konusu değildir. Zikredilen son iki sınıf nefisler için ne kesin mutluluk ne de kesin bedbahtlık söz konusu olamaz. Çünkü her ikisi de yetkinliğin mahiyetine vakıf değiller ki, onu arzu etsinler.

vi) Yetkinliğe ermeyen arınmamış nefisler. Bu sınıfta olan nefisler ise, onlar için herhangi bir yetkinliğin bulunduğunun farkında olsalar bile ancak gereğini yerine getirmediklerinden dolayı ilelebet bedbaht olacaklardır. Ne var ki yetkinliğe erme bilincinden yoksun vaziyette iseler, yaşadıkları doğa âleminde işledikleri çirkinliklere tekabül edecek derecede acı çekeceklerdir.

Nefislerin bedenden ayrıldıktan sonraki durumlarını sınıflandıran İbn Sînâ, nâkıs/yetkinleşmemiş nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra bedenle birlikte yok olacağını ileri süren İskender'in yolundan gidenlerin düşüncesini doğru bulmaz. Böyle bir düşüncenin Aristoteles'ten de uzak olduğunu ve bütün durumlarda, derecesi her ne ise zorunlu olarak nefsin ölümsüz olacağını söyler.[387]

[387] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd,* 44.

Ne var ki, bütün İslâm filozofları meâdin mahiyeti konusunda aynı şekilde düşünmemektedirler. Zira bir kısmı, Fârâbî ve İbn Sîna'nın rûhânî olacak şeklindeki ebedî hayat anlayışlarından farklı olarak ve daha ziyade teolojik inançtan beslenerek yeniden dirilmenin ve ebedî hayatın hem cismânî hem de rûhânî olacağını savunmuşlardır.[388] Gazâlî, öteki hayatın sadece rûhânî olacağını savunan filozofları şiddetle eleştirip, bu düşüncelerinden dolayı onları küfürle itham etmiştir.[389]

İmdi gerek kelâmî geleneğe mensup olanlar, gerekse felsefe geleneğini benimseyen Müslüman filozoflar, insanın ölümden sonra bir öte hayatının var olduğu noktasında müttefiktirler. Dolayısıyla meselenin cevherî ve ana boyutunda hemfikirdirler. Farklı düşündükleri ve ihtilaf ettikleri husus ise, sadece söz konusu hayatın nasıl olacağına ilişkindir.

Buraya kadar akılsal varlık olarak insanın teorik yönünü ele aldık, önümüzdeki bölümde pratik yönünü, yani etik ve sosyo-politik varlık olarak insanı inceleyeceğiz.

[388] Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm,* thk. Ahmed Abdulhamîd Gurâb (Riyad: Dâru'l-Asâleti li's-Sekâfeti ve'n-Neşri ve'l-İ'lâm, 1408/1988), 134-135.

[389] Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-Maârif), 287-288, 299-300, 307-309; Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* metin ve çev. Mahmut Kaya (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 73-74, 78-79; bk. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 554; Kaya, "Tehâfütü'l-Felâsife".

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ETİK VE SOSYO-POLİTİK YÖNÜYLE İNSAN

1. MEDENÎ/POLİTİK BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Malum olduğu üzere felsefe incelediği konular itibarıyla teorik/nazarî ve pratik/amelî şeklinde iki bölüme ayrılır. Teorik felsefe nazarî şeyleri, yani insan tarafından varlığa getirilmeyen ve onun tahtı tasarrufunda bulunmayan Tanrı, semâvî cisimler, tabiî cisimler, matematiğin nesneleri vb. şeyleri inceler ve doğa bilimleri, matematik ve metafizik olarak üç ana bilim dalına ayrılır. Pratik felsefe insan tarafından varlığa getirilen ve onun tahtı tasarrufunda bulunan iradî şeyleri, yani davranışları, şehir ve devlet gibi içtimaî teşekkülleri vb. şeyleri inceler. İrade varlığı olarak insanı konu alan pratik felsefenin incelediği konular genel olarak etik/ahlak, politika/siyaset ve ev yönetimi şeklinde taksim edilir.[390]

Başta Fârâbî olmak üzere kadîm Grek geleneğinden etkilenen İslâm filozofları, insanı, doğası gereği politik bir hayvan/varlık olarak nitelendirmişlerdir. Dolayısıyla insan, kendisiyle iktifa eden, kendi kendine yeten bir varlık değildir. O, doğası itibarıyla diğer insanlarla kaynaşma, dayanışma ve yardımlaşma içerisinde olmak durumundadır. Zira o, sadece varlığını sürdürmek için değil, kendine has yetkinliklerini kazanmak için de türdeşleri ile bir arada olmaya ve onlarla iş birliği yapmaya muhtaçtır. Kendi kendine yetinen ve başkasına ihtiyacı olmayan yalnız Tanrı ve genelde yalnız yaşayan bazı yırtıcılardır.[391]

İslam filozoflarına göre insan, içine kapalı, yalıtılmış ve türdeşleriyle hiçbir bağı ve münasebeti olmayan bir varlık değildir. Aksine o sosyal bir varlıktır, yani diğer insanlarla sürekli bir ilişki içerisinde olan, birbirine karşılıklı olarak hizmet ve yardım eden, yöneten ve yönetilen bir varlıktır. İnsanın doğası gereği politik veya medenî bir varlık olması bireyin mutluluğunu konu edinen ahlak ilmi ile

[390] Uysal, *Ahlakî Varlık Olarak İnsan*, 38.
[391] Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 26-27 (1253a).

toplumun mutluluğunu amaçlayan siyaset ilmini bir bütünün iki parçası haline getirir. Bir bütün olarak toplumun mutluluğunu sağlamak için hiç şüphesiz öncelikle erdemli birey(ler)in yetişmesi gerekir. Zira birey aileyi, aile de toplumu (toplum da devleti veya yönetimi) inşa eder. İşte bireyin erdemli olması için de ahlaka, ahlaklı olmaya ve iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edip, iyinin peşinden gitmeye gayret etmesi gerekir. İnsanın ahlakîliğine, erdemin mahiyeti ve çeşitlerine geçmeden önce, politikanın ne olduğuna ve politikanın alt dalları olan ahlak ve siyaset arasındaki ilişkiye değinmek yerinde olacaktır.

1.1. Medenî İlmin/Politikanın Tanımı

Akılsal bir varlık olarak insan, teorik ve pratik yönlere sahiptir. Pratik yönden kasıt, yapıp-eden veya iradî varlık olma niteliğini haiz olmasıdır.

İslâm felsefesinin kurucusu olan Fârâbî, tesis ettiği felsefî sisteminin içerisinde "*ilm-i medenî*" diye adlandırdığı özgün bir ilmî disiplin ortaya koymuştur. Filozof, ilimlerin sayısını ve sınıflandırmasını ele alan *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinin son faslını bu ilme tahsis etmiş ve onun muhtevasına dair açıklamalarda bulunmuştur.[392] *Kitabü'l-Mille* gibi başka çalışmalarında da bu konuyu incelemiştir.

Fârâbî'nin medenî ilmi -ki bunu aynı zamanda medenî felsefe[393] diye de adlandırmaktadır- Platon'un *Devlet*'i ve Aristoteles'in *Siyaset*'ine tekabül etmektedir. Fârâbî medenî ilim kapsamında yöneticiler, yönetim şekilleri, yaşayış tarzları, yasalar, yasa koyucular, şehirler, milletler vb. konuları ele almaktadır. Fârâbî'nin bu konularda derinden etkilendiği filozoflar Platon ve Aristoteles'tir.[394]

Filozofumuz ilm-i medenî veya politika bilimini, "*iradeye dayalı yapılan eylemlerin çeşitlerini, bu eylemlerden mütevellit melekeleri, ahlakları, mizaçları ve huyları, bunların bizzat kendileri için yapılan gayeleri, bunların insanda nasıl var olması gerektiği ve bunların insanda var olması gerektiği şekilde var*

[392] Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 79-85.
[393] Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 82.
[394] Muhsin Mehdî, *el-Fârâbî ve Te'sîs el-Felsefeti'l-İslâmiyyeti's-Siyâsîyye*, çev. Vidâd el-Hâc Hasan (Beyrut: Dâr el-Fârâbî, 2009), 122.

olmaları için nasıl düzenlenmesi gerektiği ve bunun korunabilmesinin yolunu inceler" şeklinde tanımlamaktadır.[395]

Fârâbî'nin felsefî sistemi 'mutluluk' merkezli olduğu için medenî ilmi de mutluluk kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Ona göre medenî ilim, "*ilk olarak mutluluğu araştırır ve mutluluğun iki çeşit olduğunu belirtir: öyle olmadığı halde mutluluk olduğu zannedilen mutluluk ve gerçek anlamda mutluluk olan mutluluktur ki, o kendisi için talep edilen ve hiçbir zaman başka bir şeyi elde etmek için talep edilmeyen şeydir*".[396] Öyle olmadığı halde mutluluk zannedilen mutluluk ise, zenginlik, onur, hazlar ve insanın yüceltilmesi veya halk tarafından iyilikler olarak isimlendirilen ve içinde yaşadığımız bu dünyada arzu edilen ve kazanılan şeylerden ibarettir. [397] Görüldüğü gibi medenî ilmin ana fonksiyonlarından biri mutluluğu araştırmaktır. Dolayısıyla mutluluk meselesi politika biliminin ilgi alanı, araştırma sahası içerisine dahil edilmektedir. Tabii ki, burada mutluluk bireyin mutluluğu ile münhasır kalmamakta, topyekûn şehrin ve toplulukların mutluluğu hedeflenmektedir.

Medenî ilmin/politika biliminin tanımında da ifade edildiği gibi, o, fiilleri, yaşayış biçimlerini, huyları, mizaçları ve iradî melekeleri, eksiksiz ve kapsamlı olarak tamamlayıncaya kadar araştırır. Ancak şu da bir gerçektir ki, bu niteliklerin tamamının tek bir insanda olması ve yine onları tek bir insanın kullanması mümkün değildir. Onların yerine getirilmesi ve fiilen ortaya çıkması ancak bir toplulukta (*cemâe*) dağıtılmak/bölüştürülmek suretiyle mümkün olacaktır.[398]

Medenî ilme ilişkin yukarıdaki pasaj ve cümlelerde iki hususu görmekteyiz. İlki, medenî ilmin mutluluğu araştıran bir ilim olması ve gerçek mutluluğun da bu dünyada değil ancak öteki hayatta gerçekleşecek olması, medenî ilmin insanın öteki/ebedî hayatı ile de ilgilenen bir bilim olduğunu ortaya çıkmaktadır. İkinci bir husus ise, politik yönüyle, yani ilm-i medenî kapsamında insanı ele aldığımızda artık bireyden topluluğa, bireysel mutluluktan toplumsal mutluluğa intikal eden

[395] Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 79; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 38-39; Âl Yâsîn, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, 387.
[396] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 38-39; Âl Yâsîn, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, 386-387.
[397] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 38-39; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 80.
[398] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 38-39.

yeni bir tabloyla karşılaşmaktayız. Öyle ki, buradaki mutluluk artık bireyin mutluluğunu değil medinenin mutluluğunu ifade eder.

Fiiller ile yaşayış tarzlarını birbirinden temyiz eden medenî ilim/politika bilimi, gerçek anlamda mutluluk olanı kazandıran şeylerin hayırlar/iyilikler, güzel davranışlar ve erdemler olduğunu ve yine bunların dışında kalanların ise kötülükler, çirkinlikler ve eksiklikler olduğunu belirtir. Filozofa göre bunların insanda bulunmasının sebebi, erdemli fiil ve yaşayış tarzlarının şehirler ve milletlerde belli bir düzen ve sisteme göre bölünmesi ve ortak bir şekilde kullanılması gerektiğinden dolayıdır. Bütün bunların da ancak bir liderlik/başkanlık (*riyâse*) ile gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla söz konusu erdemli fiiller ve yaşayış tarzları (mizaçlar, melekeler, ahlak) şehirler ve milletler arasında başkanın eliyle hâkim hale gelirler ve yine başkan, o erdemlerin yok olmaması, ortadan kalkmaması için onları korumaya çalışır ve ciddi gayret gösterir.[399]

Bu tanım ve açıklamalardan anlaşılıyor ki, politika bilimi veya Muallim-i Sânî'nin kendi deyimiyle medenî ilmin iki ana konusu vardır. Birincisi, mutluluk meselesi ve şehirlerin ve milletlerin insanlarından meydana gelen yaşayış tarzını inceler. Dolayısıyla bu yöndeki incelemesi hasebiyle konusu ahlâk ilmidir. İkincisi ise medenî ilim, şehrin veya milletin başkanını, onun koyacağı yasaları, yönetim biçimlerini vb. konuları inceler ki, bu yönüyle de bir diğer ana konusu siyaset ilmidir. Medenî ilim, bunlara ilave olarak ev yönetimini de konu etmektedir. Binaenaleyh medenî ilim ya da politika, bireysel yönetim yani "*ahlak*", ev yönetimi (tedbîrü'l-menzil/tedbîrü'l-menâzil) yani "*ekonomi*" ve şehir yönetimi (tedbîrü'l-medine/tedbîrü'l-müdün) yani "*siyaset*" olmak üzere üç ana dalı veya konuyu kapsamaktadır. Bu yüzden de politika bilimi, bir üst çatıdır.

Akıl varlığı olan insanın kendisine özgü yetkinliği, iyiliği ve gayesi dolayısıyla da mutluluğu akla dayalı bir kemâl/yetkinleşme süreci sonucunda kazanılmaktadır. Ay Altı dünyadaki varlıklarda eksik olandan yetkin olana doğru her zaman bir yükselmenin var olduğunu daha önce de söylemiştik. Bu yükselme sürecinde sürekli maddî olan ruhî olandan ve doğal olan da iradî olandan önce

[399] Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 80, 83.

gelmektedir. İnsan da Ay Altı dünyanın bir varlığı olarak, daha doğrusu en mükemmel varlığı olarak irade sahibi bir varlıktır. Yalnız insan, diğer varlıklardan farklı olarak seçme özgürlüğüne sahiptir ki, bu sadece insana mahsus bir niteliktir ve insanın bu niteliği de hiç şüphesiz aklı haiz olmasıyla bağlantılıdır.[400] Akla sahip bir varlık olan insanın, daha önce de belirtildiği gibi, teorik ve pratik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır, yani biri bilen ve düşünen diğeri ise yapan-eden ve uygulayan olarak iki ayrı aklî tezahürden ibarettir. İşte ahlak ve siyaset disiplinleri çerçevesinde medenî ilim, insanın iradî ve ihtiyarî yönünü, yani yapıp-eden/uygulayan yönünü konu edinir, inceler. Dolayısıyla insan bu noktada teoriden pratiğe, salt düşünme ve bilmeden uygulamaya intikal etmektedir.

Ne var ki, pratik olan teorik olandan bağımsız değildir. Aksine teorik akıl, pratik akıl için zorunludur ve ona bir anlamda yardımcı olur. Zira insan ancak gerçek anlamdaki erdemleri iyice bilip idrak ettiğinde ve yine gerçekte öyle olmadığı halde erdem zannedilen şeyleri iyice bildiğinde bir eylem, erdemli ve doğru olur. Çünkü insan önce gerçek erdem ile erdem olmayanı bilir ve birbirinden ayırt eder sonra gerçek erdemin fiillerini sürekli yaparak alışkanlık hale getirir. Böylece bu hal onda bir melekeye dönüşür.[401]

Teoriden pratiğe intikal sürecinde görüldüğü gibi irade bilme tarafından öncelenmektedir. Dolayısıyla bilme bir önceliğe sahiptir ve bu yüzden de daha üstündür. Zira bir şeyi isteme, bilmeye bağlıdır, yani ancak bildiğimiz bir şeyi talep ederiz, ona ulaşmayı isteriz. Bu bağlamda bir boyutu konumuz (ahlak ve siyaset) ile de bağlantılı olan mutluluk konusunu örnek verebiliriz ki, gerçek doğasının ne olduğunu bilmeden ona yönelmek, onu talep etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla insan her şeyden önce onu teorik aklı ile bilir ve kavrar, daha sonra Faal Akıl'dan aldığı bilgileri kullanarak onu arzu eder ve ona yönelir. Teorik akıldan pratik akla geçiş sadedinde şunu da ifade edelim ki, ilki

[400] Aydınlı, "Farabi", 92-93.
[401] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 128-131.

ikincisinden üstün olduğu gibi, o hiçbir şeye hizmet etmez. Fakat ikincisi, yani pratik akıl teorik akla hizmet etmektedir.[402]

Böylece nazarî/teorik erdemler ve fikrî erdemler, ahlakî erdemler ve pratik sanatların nedenleri ve ilkeleri konumundadırlar. Tüm bunlar da hiç şüphesiz düşünmek, teemmül etmek neticesinde ve peyderpey bir aşamadan başka bir aşamaya geçmek suretiyle gerçekleşmektedir. İnsan bu gelişme süreci kapsamında gaye ve yetkinliğe muttali olur. Nitekim insandaki ve âlemdeki doğal ilkeler, insanın yetkinleşmesi için yeterli değildir (ki insan söz konusu yetkinleşmeye ulaşmak için yaratılmıştır), dolayısıyla insanın, söz konusu yetkinleşmeye ulaşması için birtakım aklî ilkelere ihtiyacı vardır. Binaenaleyh insan, mutluluğun kazanılmasında yardımcı olan teorik ilmin derecelerine yaklaşır. Nihayet insan bu düşünce ve taakkul sonucunda artık hiçbir şekilde ilkesi olmayan, aksine kendisi İlk Mevcut ve İlk İlke olanın varlığını kavrar. Böylece en uzak sebepleri ile varlıkların bilgisi onda hasıl olur. Ancak buna rağmen insan, her zaman kendisinin yaratılış gayesi olan yetkinliği inceler ve araştırır. Zira yaratılış gayesi olduğu için insanın, onun kendisine ve ona ulaştıran her şeye ulaşması bir anlamda gereklidir. İşte burası teorik ile pratiğin kesişme noktasıdır, insan bu noktada pratik kısma intikal etmektedir.[403]

Daha önce de ifade edildiği üzere mutluluk, İslâm felsefesinin önemli ve merkezî bir konusudur ki, bir boyutu da ahlak ve siyaset, yani medenî ilim ile ilgilidir. Bu bağlamda şu sonuç anlaşılmaktadır ki, insan ne tek başına bilgi ile ne de yalnızca yapıp-etme ile mutluluğu kazanabilir. Aksine her ikisi de dengeli ve koordineli olarak uygulanmalıdır.[404]

Yine teorik ve pratik ya da bilgi ve eylem ilişkisi sadedinde, Fârâbî üç farklı insan tipi sunar ki, bunların aynı zamanda siyaset felsefesi düşüncesinde her biri bir şehir/topluma tekabül eder. Filozofumuza göre bu üç tip insan, "*erdemli*, *fasık* ve *bilgisiz*" insanlardır. İlki, hem teorik hem de pratik yetkinliğe sahiptir, ikincisi, teorik yetkinliğe sahip pratikten yoksundur ve üçüncüsü ise her iki yetkinlikten de yoksun insan tipidir. Dolayısıyla ilki ile üçüncüsü, yani erdemli ile

[402] Aydınlı, "Farabi", 94-95.
[403] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 128-135.
[404] Aydınlı, "Farabi", 95.

bilgisiz olan taban tabana zıt insan tipleridir. Fasık insan ise, erdemli olmayla bilgisiz olma arasında orta bir yerde durmaktadır. Zira bu tip insan teorik açıdan erdemli insana ve pratik açıdan ise bilgisiz insana benzemektedir.[405]

İmdi yapıp-eden bir varlık olarak insanın hem doğası gereği duyduğu gereksinimleri ve eylemleri denetleyen ahlak ilmi hem de toplumda diğer insanlar ile kuracağı ilişkilerin seyrini şekillendiren siyaset ilmi ile yüz yüze bulunduğumuz bu noktada bu iki disiplin arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğuna değinmek uygun olacaktır.

1.2. Siyaset-Ahlak İlişkisi

İslâm felsefesi geleneğinde ahlak ve siyaset disiplinlerinin, medenî ilmin alt dalları olduklarını söylemiştik. İnsanın eylem boyutunu inceleyen ahlak ve siyaset, birbirinden pek bağımsız olmayan, aksine birbiriyle sıkı ilişkisi olan iki disiplindir. Bu ilişkinin mahiyeti nedir sorusunun cevabına geçmeden önce, özellikle günümüzde çokça karşılaştığımız ve ahlak ile çok yakın bağlantısı olan 'etik' kavramına değinmek, daha doğrusu ahlak ile etik arasındaki farka ve ilişkiye değinmek yerinde olacaktır.

Kimi zaman ahlak ve etik kavramları eş anlamlı olarak aynı şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak 'ahlak'; "belli insan topluluklarınca benimsenmiş olan, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin ve değerlerinin toplamı" şeklinde tanımlanmaktadır.[406] 'Etik' ise; "ahlaksal olanın özünü ve temellerini araştıran bilim, insanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlaksal davranışları ile ilgili sorunları ele alıp; inceleyen felsefe dalı"[407] olarak ya da "felsefenin değer ile ilgili boyutunu teşkil eden bir temel disiplin olarak, doğru ve yanlışın teorisi, olması gereken ile ilkeleri ele alıp; tartışan felsefe disiplini" şeklinde tanımlanabilir.[408]

Böylece tanımlardan da anlaşılacağı üzere etik; insanın yapıp-etme boyutunu özel bir problem alanı olarak; bu alanın varlık niteliklerini, yine bu alanı yöneten

[405] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 212-213, 220-223; bk. Aydınlı, "Farabi", 95-96.
[406] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 18; ayrıca bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 16.
[407] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 74.
[408] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 165.

ilke ve değerlerin varlık niteliklerini ve insanın yapıp-etme, yani eylemlerinin bağımlı ya da bağımsız olduğunu inceler. Dolayısıyla etik; kimi zaman ahlak felsefesi ile eş anlamlı şeklinde kullanılsa da, aslında tam olarak öyle değildir. Zira etik, ahlaksal davranışların temelinde yer alan ilke ve yasaları araştırır, binaenaleyh epistemoloji temellidir, yani davranışların ilkelerini bilgi yönünden ele alır. Oysaki ahlak felsefesi, davranışların ahlaksal özünü ve yapısını araştırmaktadır.[409]

Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse pratik boyut olan ahlak; bir toplumun töreleşmiş ve gelenekselleşmiş hayat tarzını ifade eder. Etik ise söz konusu bu pratiğin mukabilinde işin teorik boyutudur. Yani etik, doğru ve yanlış davranışların teorik kısmını; ahlak da söz konusu bu teorinin pratik kısmını oluşturur. Bu bağlamda Cevizci şöyle diyor: *".. ahlakî ilkeler yerine etik ilkelerden söz etmek gerekir; aynı şekilde etik değil de ahlakî bir davranış tarzından söz etmek daha doğru olur*". [410] Bu açıklamalardan da şu sonuç çıkmaktadır ki; etik evrensel iken, ahlak daha ziyade yerel bir karakter arz eder. Ve görüldüğü gibi iki kavram birbirinden her ne kadar farklı olsa da birbiriyle sıkı bir şekilde ilişkili ve irtibatlıdır. Zira ahlakın olmadığı yerde etik içeriksiz, etiğin de olmadığı alanda ahlak yönsüz kalır.

Ahlak ve siyaset, medenî ilmin alt dalı olan iki ana disiplindir. Böylece politika bilimini bir çatı olarak düşünürsek, ahlak ve siyaset de bu çatıyı oluşturan birer sütundur. Dolayısıyla sadece buradan bile bakıldığında, birer sütuna benzetilen söz konusu iki disiplin arasında yakın ve sıkı bir ilişkinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Öyle ise mevzubahis bu ilişki nedir?

Siyaset ve ahlak birçok yönden birbirine benzeyen iki disiplindir. Zira teorik ve pratik olmak üzere iki cepheden oluşan felsefenin ikinci cephesini, yani pratik felsefeyi oluşturan siyaset ve ahlak felsefesi; insanın eylem boyutunu araştıran ve inceleyen disiplinlerdir. Dolayısıyla bir defa her ikisinin de konusu ve hatta amacı ve varmak istediği nihâî sonuç aynıdır. Zira her iki disiplinin de konusu insan için 'iyi'nin ne olduğu çemberinde dönmektedir. Buradan da amaçladıkları

[409] Uysal, *Ahlakî Varlık Olarak İnsan*, 40-41; bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 317-319; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 162.
[410] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 16-17.

şey; erdemli insan ve erdemli toplum/şehir ihdas etmektir. Dolayısıyla da bu dünyada mutlu olmak ve öteki dünyada da en yüce mutluluğu kazanmaktır.[411]

İslâm siyaset felsefesinin kurucusu Fârâbî, ahlak ve siyaset ilişkisini eserlerinde ciddi bir şekilde ele alır. Aslında söz konusu ilişkinin varlığı, filozofun eserlerinin isimlerinden de anlaşılmaktadır. Zira onun eserleri arasında en meşhur olanı *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın tam adı; *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri* (*Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l Medîneti'l-Fâzıla*) şeklindedir. Adından da anlaşılacağı üzere Fârâbî bu eserinde, en üst siyasî bir kuruluş olan devletin amacını erdem ile ilişkilendirmektedir ki, bu ahlakî bir kavramdır. Dolayısıyla alt dallar ve müteferri meseleler şöyle dursun, siyasetinin en uç noktası dahi ahlakla ilişkilidir. Yine İkinci Öğretmen'nin diğer bir eseri olan *Mutluluğun Kazanılması/Tahsîlu's-Saâde*, ismi hasebiyle ahlaka dair bir eser olduğunu andırsa da, aslında siyaset felsefesine ilişkin konuları içermektedir. Esasen mutluluğun kazanılması meselesi, hem ahlak hem de siyaset disiplinlerinin gayelerini teşkil eder. Yine bu bağlamda *Mutluluk Yoluna Yöneltme/et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* adlı eser, mutluluk ve iyi alışkanlık gibi konuları inceler. Yanı sıra söz konusu eserde adından da anlaşılacağı üzere mutluluğu kazanmada ahlak ve siyasetin rolleri açıklanmaktadır.[412] Görüldüğü gibi Fârâbî'nin mezkûr eserlerinin hem adları hem de muhtevaları itibarıyla ahlak ve siyaset birbiriyle yakından ilişkili ve aynı amaç doğrultusunda yürümektedirler.

İnsan; doğası gereği toplanmaya, bir arada olmaya ve yardımlaşmaya gereksinim duyan bir varlıktır. Dolayısıyla insan, daha önce de belirtildiği gibi, kendi kendine yeten ve tek başına ayakta durabilen bir varlık değildir, aksine o; yaşamını sürdürebilmek için türdeşlerine sürekli ihtiyaç duyar. Bu da insanların, daha doğrusu pek çok grubun bir araya gelip toplanmasını zorunlu kılar. Fârâbî diyor ki; "*en üstün iyiye ve en son yetkinliğe, ilk olarak ancak şehirde ulaşılır,*

[411] Daniel H. Frank, "Ahlak", çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Olıver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017), 3/200; bk. Hasan Hüseyin Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 680.

[412] Atilla Arkan, "Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi", *2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu,* ed. Mustafa Lütfi Şen vd. (Sakarya: Bilge Matbaacılık, 2005), 387-388.

ondan daha eksik olan bir toplanmada değil".[413] Aşağıda yeri geldiğinde bu konuya daha ayrıntılı olarak değineceğiz. Öyle ise insanlar arasındaki ahlakî ilişkilerden farklı bir ilişki tarzı söz konusudur ki, bu siyasî ilişkiden ibarettir. Siyaset felsefesi; insanın doğasına uygun olarak onu nihayetinde mutlu edebilen bir siyasal yaşam tarzı sunmaktadır. Görüldüğü gibi insan için iyi olanı ve dolayısıyla mutluluğu elde etme yönünde ahlak felsefesi, siyaset felsefesine benzemektedir. Öyle ki, başta Aristoteles olmak üzere bazı filozoflara göre siyaset felsefesi ahlak felsefesinin bir dalıdır. Zira ahlak, ifade edildiği üzere insan için iyi yaşamın ne olduğunu ve buna bağlı olarak insanların nasıl yaşaması ve davranması gerektiğini belirlemeye çalışır. Siyaset felsefesi ise, insan için siyasal iyinin ne olduğu ekseninde araştırdığı şeyin ahlak felsefesinden pek farklı değildir. Dolayısıyla bu perspektif, siyasete ahlak açısından bakan ve onu ahlak açısından değerlendiren bir yaklaşımdır. Bir diğer görüş ise, ahlakı siyasetin, dolayısıyla ahlak felsefesini siyaset felsefesinin alt dalı olarak kabul etmektedir ki, bunu başta Platon olmak üzere Fârâbî de benimsemektedir.[414]

Böylece kendi kendine yeterli olamayan, yardımlaşma ve dayanışmaya ihtiyacı olan, dolayısıyla da toplanmaya ihtiyacı olan insanın iyiyi elde etmesi için, iyi bir siyasal ve toplumsal organizasyonun olması gerekir. Erdemli toplumun ve erdemli siyasal yönetimin olmadığı durumda insan bireysel varlığını devam ettirse de kendisi için yaratılmış olduğu iyiyi gerçekleştiremez. Dolayısıyla da ahlak ve siyasetin ortak gayesini oluşturan mutluluğa ulaşamaz. Zira insan doğası gereği politik/medenî bir varlıktır; yani bir siyasal ve toplumsal düzene ihtiyacı vardır. Öyle ise yukarıda zikredilen iki görüşten -siyaset mi ahlakın, yoksa ahlak mı siyasetin alt dalıdır- hangisi kabul edilirse edilsin, söz konusu iki disiplinin birbiriyle çok sıkı ilişkiler içinde olduğu bir gerçektir. Bu ilişkinin de esas kaynağını teşkil eden faktör, insanî iyi ve dolayısıyla da mutluluk meselesidir. Başka bir ifadeyle ahlak ve siyaset ilişkileri, insanın yaşam amacı

[413] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 186-189.

[414] Arslan, ***Felsefeye Giriş***, 162-163; bk. Charles E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", çev. M. Cüneyt Kaya, ***İslam Felsefesine Giriş***, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 294; Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Haziran 2022).

üzerinde şekillenmektedir. İnsanın yaşam amacı ise, bizatihi en yüce gaye, ulaşılacak en son yetkinlik ve en yüksek iyi olan 'mutluluk'tur.[415]

Ne var ki ahlak, bir toplumun parçasını oluşturan bireyin davranışlarına düzen vermek ve onu ıslah etmek ile ilgilenirken, siyaset aynı fonksiyonu toplum düzeyinde icra etmektedir. Dolayısıyla aynı konu ve hedef doğrultusunda ahlak bireyle, siyaset ise toplumla ilgilenmektedir. Bu yüzden de siyaset, ahlaktan daha geniş bir alana sahiptir.[416]

Ahlak ve siyaset ilişkisinde ana gayeyi oluşturan unsur mutluluk olduğuna göre ve mutluluk da insanın ölümünden sonra, yani öteki hayatta gerçekleşeceğine göre, ahlak ve siyaset disiplinlerinin aynı zamanda (dolaylı da olsa) eskatolojik boyutla da bir ilişkilerinin bulunduğu söylenebilir. Bu ilişkinin özü ve gayesi, insanı iyi ve erdemli fiilleri gerçekleştirmeye yönlendirmektir ki, sonsuz ve en yüce mutluluğu kazanabilsin.

Fârâbî'ye göre şehir halkının kendileri ile yaşadıkları bu dünyada mutluluğu ve öteki/sonsuz hayatta ise en yüce/son mutluluğu elde ettikleri dört tür insanî erdemler bulunmaktadır.[417] Şimdi mutluluğa götüren erdem nedir? erdem türleri nelerdir ve nasıl elde edilir? sorusunun cevabına geçebiliriz.

1.3. Üzüntüden Kurtulma ve Mutluluğa Götüren Yol: Erdem (*Fazîlet*)

Daha önce mutluluk konusunu incelediğimizde, İslâm filozoflarının açıklamalarından hareketle onun en son gaye, yetkinlik ve iyi olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla insanın, hem bu dünyada hem de öteki hayatta ulaşmak istediği en son gaye, en yüksek mutluluktur ki, bu da başka bir şeyden dolayı değil sadece kendisi için arzu ve talep edilir. Söz konusu mutluluğa ulaşmanın yolu nedir? Kazanılması pek kolay olmayan böyle bir mutluluğa götüren yolun ne olduğu sorusunun cevabını bu başlık altında ele alacağız.

Öncelikle şunu ifade edelim ki; birçok konuda olduğu gibi, bu konuda da İslâm filozofları selefleri Yunan filozoflarından etkilenmiştir. Nitekim Sokrates, beşerî

[415] Arslan, *Felsefeye Giriş*, 163-164; Arkan, "Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi", 388; bk. Frank, "Ahlak", 3/202.
[416] Aydınlı, *Fârâbî*, 141.
[417] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 25.

iyiye dair felsefî düşünceyi başlatan ilk kişi olmuştur. Bunu Platon takip etmiş ve kısmen konuyu sistemleştirmiştir. Daha sonra Aristoteles bunu daha ayrıntılı ve sistematik olarak ele almıştır. Onun *Nikomakhos'a Etik* adlı büyük eseri İslâm filozofları için ilham kaynağı olmuştur.[418]

Mamafih İslâm filozofları, İslâm'ın doğuşundan itibaren iki yüzyıllık zaman dilimi içerisinde naslardan hareketle geliştirilen ahlakî tefekkürü de tevarüs etmiştir. İslâm'da ortaya çıkan ilk teorik sorun olan iman-amel ilişkisi meselesi, kelâmcıların iyi ve kötünün mahiyetine dair teorik tartışmaları, meydana çıkan zühd hareketi, hadisçilerin ahlaka dair hadisleri tedvîn etmeleri ve benzerleri bu minvalde örneklerdir. Dolayısıyla İslâm filozofları, hem İslâm geleneğinde geliştirilen -fakat müstakil bir bilim olmayan- ahlak tefekkürünü, hem de başta Aristoteles olmak üzere Platon ve Galen gibi sistemleşmiş kadîm Yunan ahlak düşüncesini tevarüs etmiştir.[419]

Her ne kadar Kindî; *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri/Risâle fî'l-hîle li-defi'l-ahzân* adlı eserinde ahlak hakkında açıklamalar yapsa da, aslında İslâm geleneğinde ahlak ve siyaset disiplinlerini, yani pratik felsefeyi tesis eden ilk filozof Muallim-i Sânî Fârâbî'dir. Filozof, psikolojiyi ahlaka, ahlakı siyasete ve sonunda Faal Akıl vasıtasıyla siyaseti de metafiziğe tutarlı bir şekilde bağlamayı başarmıştır. Fârâbî'den öncekiler, Kindî ve Râzî nefsin manevî hastalıklardan tedavi edilmesi üzerinde durmuşlardır, dolayısıyla ahlakın münhasıran bir boyutuyla ilgilenmişlerdir. Fârâbî ise, insanın heyûlânî/güç halinde bulunan aklının, fiil halindeki akıl derecesine geçmesi ve kazanılmış akıl aşamasına intikal ederek hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra Faal Akıl ile *ittisâl* kurarak en yüce mutluluğu elde etmesiyle ilgilenmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin söz konusu sistemi çok daha kapsamlı ve teferruatlıdır. Bu yüzden de Fârâbî'nin erdem ve mutluluk ile ilgili görüşleri kendisinden sonraki bütün İslâm filozofları üzerinde derin bir tesir bırakmıştır.[420]

---

[418] Frank, "Ahlak", 3/200-203; bk. Mustafa en-Neşşâr, *Tarîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye min Manzûrin Şarkî* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1437/2015), 147-148, 151-153, 274-276.

[419] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 219-220; bk. Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 656-658.

[420] Aydın, "Ahlâk"; Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", 295.

Ahlakî varlık olan insanın yetkinliklerine baştan beri sahip olan varlıkların aksine, noksan bir varlık olması, en son yetkinliğine ulaşıncaya kadar aşama aşama ilerlemesi gereken bir seyrüseferin içinde bulunmasını gerektirmiştir.[421] Dolayısıyla burada insanın iradesi ortaya çıkmaktadır. İnsanın kendine özgü yetkinliğini kazanması iradî varlık olarak göstereceği çabaya bağlıdır. İslâm filozofları ahlakı; "fikrî bir zorlamaya ihtiyaç duyulmaksızın, eylemlerin kolay bir şekilde ve kendisinden meydana çıktığı, nefiste yerleşik olan meleke" şeklinde tanımlamaktadırlar.[422] Mamafih İslâm felsefesinde 'hulk' ve 'ahlak' kavramları; iyi ve kötü huy ve melekeleri, erdem ve erdemsizlikleri ifade etmektedir. Buna göre; *hüsnü'l-huluk*, *mehâsinü'l-ahlâk*, *mekârimü'l-ahlâk*, *el-ahlâku'l-hasene*, *el-ahlâku'l-hamîde* gibi nitelemeler iyi ve yüce ahlaklılığı ve erdemli davranışları açıklarken, *sûü'l-huluk*, *el-ahlâku'z-zemîme*, *el-ahlâku's-seyyie* gibi terimler de kötü huy ve erdemsiz davranışları ifade etmektedir.[423]

Nefis teorisinin bir uzantısı olan İslâm ahlak felsefesi, 'üzüntüden kurtulma' ve 'mutluluk' olmak üzere iki gaye gütmektedir. Daha sınırlı bir kapsama sahip olan ilki, Kindî ve Râzî tarafından ortaya atılmıştır. Kindî, konuya tahsis ettiği *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı eserinde üzüntüyü; "*sevilenlerin kaybından ve isteklerin/amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden meydana gelen psikolojik/nefsânî bir rahatsızlıktır (elem)*" şeklinde açıklamaktadır. Ona göre içinde yaşadığımız oluş ve bozuluşa dünyasında değişmezlik ve süreklilik söz konusu olmadığı için bir kimsenin isteklerini elde etmesi de sevdiği her şeyi sonsuza kadar elinde tutması da mümkün değildir. Değişmezlik ve süreklilik zorunlu olarak ancak akıl âleminde geçerlidir. O halde sevdiklerimizi kaybetmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli, seveceğimizi, elde edeceğimiz şeyleri ve isteklerimizi söz konusu âlemden beklemeliyiz, oradan seçmeliyiz. Böylece o zaman hiç kimse bizim kazandığımız değerleri gasp edemez ve yine hiçbir el bizim aleyhimize onlara sahip olamadığı gibi sevdiğimiz aklî değerleri kaybetmemiz de söz konusu olmayacaktır. Zira aklî kavramlar birbiriyle irtibatlı olup değişmeyen, sabit,

[421] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 88-89.
[422] İbn Sînâ, *en-Necât*, 157; Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 182-184; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 25-26; ayrıca bk. Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 655.
[423] Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 656.

ortadan kalkmayan ve sürekli algılanandır. Duyuya tâbi olan kazanım, haz ve arzu/talepler ise herkes için gelip geçici ve herkesin ulaşabileceği nesnelerdir; onları korumak da bozulma, yok olma ve değişmelerini önlemek de mümkün değildir. Böylece kazandığı ve sevdiği şeylerin gelip geçici şeyler olan ve böyle şeyleri arzu eden kimse mutsuzdur (*şakî*). Arzusu tam, eksiksiz gerçekleşen insan da hiç şüphesiz mutludur (*sa'îd*).[424]

Öyleyse Kindî'ye göre mutluluğa yönelik aşırı istekli olmamız gerekir ve mutsuz olmaktan da kendimizi muhafaza etmeliyiz. Bu da filozofumuza göre yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere şu surette gerçekleşir: a) arzuladığımız ve sevdiğimiz şeyler yapımıza uygun olmalı, b) keybettiğimiz şeylere üzülmemeli ve c) bize uygun olmayan duyusalları talep etmemeliyiz. Aksine aklın uygun bulduğu şeylerden insanların faydalandığını gördüğümüz zaman ondan yeterince ve en güzel şekilde faydalanmalıyız.[425]

Kindî'nin akla istinat eden ahlak formulasyonu her ne kadar sınırlı ve dar bir meseleye yönelikse de, İslâm düşüncesinde ilk felsefî ahlak anlayışı olması hasebiyle önemlidir.[426]

Râzî de ahlak düşüncesini üzüntüden kurtulma tasavvuru üzerine tesis etmiştir. Onun ahlak ile ilgili kaleme aldığı eserlerinin dört tanesi bize kadar ulaşmıştır. Bunların en önemlisi hiç şüphesiz filozofça yaşama amacının teorik esaslarını inceleyen *et-Tıbbü'r-rûhânî*/*Ahlâkın İyileştirilmesi*'dir. Yirmi bölümden oluşan eser, ahlak felsefesinin üzüntü ve ölüm korkusu gibi bazı konularını ihtiva etmektedir. Diğer üçü ise, *es-Sîretü'l-felsefiyye*/*Filozofça Yaşama*, *Emârâtü'l-ikbâl ve'd-devle*/*İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri Üzerine* ve *Ahlâku't-tabîb*/*Hekimlik Ahlâkı*'dır. Söz konusu eserleri çerçevesinde Râzî'nin ahlakî tefekkürünü; akıl-hevâ ilişkisi, haz ve elem, üzüntü ve ölüm korkusu ve tıp-ahlak ilişkisi (hekimlik ahlakı) bağlamında incelemek mümkündür.[427] "Hayat düzeyimizi yükselten ve güzelleştiren her şeyi biz akıl ile elde ettik" diyen Râzî, aklın meziyetlerinden söz ettikten sonra nefsânî isteklerin bastırılması, bunlara

[424] Kindî, *Fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân*, 295-296.
[425] Kindî, *Fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân*, 296.
[426] Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 670.
[427] Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof", 127-128.

karşı konulması ve nefsin tedricî olarak buna alıştırılmasının gerektiğini ilave eder.[428] Hülasa Râzî; haz ve tutku hususunda en üst sınır ile en alt sınırın korunması, ölçü ve denge halinde yaşamanın erdemli yaşayış, filozofça yaşama ve adaletli yaşayış olduğunu ileri sürer. Zira erdem, her hususta ihtiyaç kadar ve haz alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmek, kanaat etmektir. Dolayısıyla hem Kindî'ye hem de Râzî'ye göre, üzüntüden kurtulma ve elemden uzak bir yaşayış tarzı ahlakî hayatın gayesidir.[429]

Yukarıda da ifade edildiği gibi Fârâbî'nin eliyle İslâm ahlak felsefesi yeni bir veçhe kazanmış ve kendisinden sonrakileri de etkileyecek şekilde sistemleşmiştir. Söz konusu yeni sistemde artık ahlakî gaye 'üzüntüden kurtulma' değildir. Buradaki gaye, 'mutluluğu elde etme' olmuştur. Filozofumuzun sistemi birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak; psikolojiyi ahlaka, ahlakı siyasete ve sonunda Faal Akıl vasıtasıyla siyaseti de metafiziğe bağlayan bir bütüncül sistem olduğu için nihâî noktada yüce gaye 'en yüce mutluluğu' kazanmaktır ki, bu başka bir şeyden ötürü değil tamamen kendisi için arzulanan ve talep edilen mutluluktur. Böyle olunca diğer her şey ona ulaşılmak için, yani -gaye değil- vasıta olarak arzulanır.[430]

Bu bağlamda mutluluk, bir eylemcinin eylemini hangi saikle gerçekleştirdiğinin cevabı olarak ortaya çıkabilir. Nitekim bir şeyin neden yapılması gerektiğinin cevabı bir gaye ile açıklanabilir. Dolayısıyla gaye, vasıtaları da tayin etmektedir. Bu yüzdendir ki, İslâm ahlak felsefesi 'gaye güdücü' bir disiplindir; işte bu gaye ise mutluluktur. Dolayısıyla İslâm ahlak felsefesi, mutlulukçu ahlaktır.[431]

İmdi her gayeye ulaşmak için vesile ve araçlar vardır. Hatta en ufak bir gayeye ulaşmakta bile vesile veya vesileler bulunmaktadır. O halde gayelerin en yücesi olan mutluluğa ulaşmakta da vesileler vardır; peki bunlar nedir? Bu soruya Fârâbî şöyle cevap vermektedir:

---

[428] Ebû Bekir er-Râzî, *Kitâb et-Tıbbu'r-Rûhânî,* nşr. ve çev. Mahmut Kaya (*Felsefe Risâleleri* içinde), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 84-87.
[429] Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 671-672.
[430] Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 178-179; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 50-51.
[431] Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 674.

"*Mutluluğa ulaşmada yarar sağlayan iradî fiiller, güzel/iyi fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden çıktığı heyetler ve melekeler ise erdemlerdir. Bunlar (yani söz konusu fiiller ve erdemler) kendilerinden dolayı iyi değildirler, onlar ancak mutluluktan dolayı iyidirler*".[432]

Mutluluğu kazanmanın kendiliğinden olmadığını, bilakis insanın belli gayret ve çaba sarfetmesi neticesinde ulaşılabilecek bir durum olduğunu söylemiştik. Az önce zikrettiğimiz pasajda da Fârâbî; '*iradî fiiller*' ibaresini kullanmaktadır. Buna göre insanın, en yüce gayeye doğru yürürken kendisinden sâdır olan iradî fiilleri 'iyi' olarak nitelenmektedir. Ne var ki, insan dünyada kendisine pek çok gaye belirleyebilir; farklı gayelere doğru yönelebilir. Ancak yöneldiği veya gaye edindiği şey iyi ise, o doğrultudaki vasıta da iyidir; aksi de aynı şekilde geçerlidir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, insanın iradî fiilleri kapsamında iyi de kötü de gayelerine göre sınıflandırılmaktadır. Dolayısıyla sadece mutluluktan ötürü yapılan bir fiil, iyi fiildir. Ayrıca söz konusu iyi, özü itibarıyla değil mutluluktan dolayı iyidir.[433]

O halde mutluluğa götüren yol olarak erdemi (*fazilet/fezâil*), iradî iyi/güzel fiillerden doğan heyetler ve melekeler olarak telakki etmekteyiz. Ne var ki, erdem gaye değil vasıta olduğu için, iyi gibi o da özü bakımından değil ancak mutluluktan dolayı iyidir.[434]

Aklî bir varlık olan insanın seçimine ahlakî anlamın verilmesi, ancak nefis ve beden düalizminden birisinin etkisiyle orta çıkar. Bu şu demek oluyor; nefs-beden ilişkisinde ya ilki ikincisine egemen olacaktır ya da tam tersi. İşte insanın yaptığı seçim ve davranışları neticesinde 'erdemli' ve 'erdemsiz' durum ortaya çıkacaktır. Başka bir deyişle erdemli ve erdemsizi, nefsin mi beden üstünde yoksa bedenin mi nefis üstünde kuracağı egemenlik belirleyecektir.[435]

Öyleyse insan, iradî iyi fiilleri neticesinde erdemli (*fâzıl*) vasfını haiz olmaktadır. Ne var ki, Fârâbî bu bağlamda önemli bir hususa vurgu yapmaktadır.

---

[432] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 166-169.
[433] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 168-169; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 50-51.
[434] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 168-169; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 18-19.
[435] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 225.

Filozofumuz, nefsini zapt eden insan (*ez-zâbitü li-nefsihi*) ile erdemli insan (*el-fâzıl*) arasında bir farkın olduğunu söyler. Şöyle ki; ilki erdemli fiilleri işlemekle birlikte kötü fiilleri de sever ve onlara yönelik istek ve arzusu olur. Böylece bir yandan istekleri onu cezp ederken, fiilleri isteklerine karşı gelir. Dolayısıyla o, erdemli (iyi) fiilleri yaparken ondan elem/işkence hisseder. Erdemli insan ise böyle değildir. Zira o iyi/güzel fiilleri isteyerek, severek ve arzulayarak yapar; dolayısıyla da ondan herhangi bir elem duymadığı gibi, haz alır. Bu da tıpkı, şiddetli eleme karşı sabreden biri ile asla elem duymayan ve hissetmeyen birisinin arasındaki farka benzemektedir.[436]

Ayrıca erdem konusunda dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise şudur ki; erdemin (aynı şekilde erdemsizlik/rezâil de) tabiî olmayıp, iradî olmasıdır. Bu demek oluyor ki, insan başlangıçtan/doğuştan beri ve doğası gereği erdemli olarak varlık kazanmamıştır. Ancak başlangıçtan itibaren erdemli fiillere (veya aksi) yönelik bir hazırlık ve yatkınlığı olabilir. Tıpkı bir insanın doğası gereği ve başlangıçtan beri dokumacı veya yazar olarak var olmadığı gibi. Ancak başlangıçta yazarlık ya da başka bir sanat/zanaat fiillerine karşı yatkınlığı olabilir. Dolayısıyla yatkın/meyilli olduğu şey kendisine başkasından daha kolay gelebilir ve böylece -dışarıdan aksine doğru yönlendiren herhangi bir etken dürtmediği sürece- doğasına kolay gelen şeyi yapmaya doğru yönelir. İşte doğal/tabiî olan bu yatkınlığa erdem denemez, tıpkı sanat/zanaata yönelik tabiî yatkınlığa, sanat/zanaat denmediği gibi. Ancak tabiî bir yatkınlık, nefiste erdemli fiillerin kendisinden sâdır olan bir durum ortaya çıkıncaya kadar, erdemli fiillere yönelir ve bu fiiller de tekrar edilerek, alışılmış hale gelir ve yine âdet halinde yerleşirse, işte o zaman -söz konusu âdetten dolayı yerleşen duruma- erdem denir. Kısacası erdem; iradî ve kazanılmış iyi/güzel alışkanlıklardır.[437]

Erdemin teorik olarak tanımını yaptık, ne anlama geldiğini, nasıl kazanıldığını ve neyin zıttı olduğunu gördük. Peki mahiyeti nedir? Yani erdem tam olarak, içerik olarak neyi ifade etmektedir, sorusunun cevabına geçebiliriz. Yukarıda da ifade edildiği gibi İslâm filozoflarının erdem ve erdemsizlikler hakkındaki düşünceleri Platon ve Aristoteles'in bir devamı niteliğindedir. Bunun da sebebi muhtemelen,

[436] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 34-35.
[437] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 28-31; Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 189-193.

onların görüşlerinin İslâm ahlak telakkisine zıt olmaması, hatta onunla adeta bir ahenk içinde olmasıdır. Nitekim Platon'un temel erdem tasnifi ve Aristoteles'in orta görüşü İslâm kaynakları (nas) tarafından da benimsenmiş konulardır. Bu yüzden de İslâm filozoflarının bu hususta işleri kısmen daha kolaydır.[438] İslâm filozofları da erdemi, iki aşırı uç noktanın ortası olarak kabul etmektedirler. Yani bunlara göre biri aşırıya gidip gereğinin üstüne çıkma (*ifrât*) diğeri ise gereğinden aşağıda kalma (*naks/tefrît*) olmak üzere iki erdemsizliğin ortasına 'erdem' denmektedir. Bu yüzden de erdemi en iyi ifade eden kelime; itidal/denge/ölçülülüktür. Zira yemek orta (itidalli) bir şekilde yenilirse ondan sağlık doğar. Yine yorgunluk da aynı şekilde orta olduğunda beraberinde sağlığı getirir. İşte insanın fiilleri de böyledir, eğer o orta olursa ondan güzel ahlak (erdem) doğar. Fakat eğer insanın fiilleri aşırıya veya eksikliğe doğru saparsa, yani itidalden ayrılırsa ve bu durum onda alışkanlık olursa o zaman herhangi bir güzel ahlaktan söz edilemez.[439]

Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre, insanî yararlara zarar verdiği için aşırıya kaçan (ifrât) erdemsizliklerden ve şehre zarar verdiği için de eksikliğe (tefrit) düşen erdemsizliklerden kaçınılmalıdır. Bunların ortasına uygun olan fiil ise erdemdir ki; "*iffet*, *şecaat*, *pratik hikmet*" ve bunların toplamı olan "*adalet*" olmak üzere dört temelden oluşmaktadır. Bu arada 'teorik hikmet' için asla orta/itidal söz konusu olamaz, o sadece pratik hikmet için yani bu dünyaya dair fiiller ve davranışlar için geçerlidir. Ve her kim ki söz konusu dört temel erdemin yanı sıra teorik hikmete de sahip olursa o mutlu insandır.[440]

Zikredilen temel erdemlerden; iffetin şehvet gücü, şecaatin öfke gücü ve hikmetin ise ayırt etme (temyîz) gücüyle ilgisi bulunmaktadır. Adalet de söz

---

[438] Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 678.

[439] Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 194-196; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 36-39; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, thk. el-Eb Kanavâti-Saîd Zâyid (Kahire: el-Heyetü'l-'Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye), 429-430; ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 800-803.

[440] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 455; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 856-857; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk,* 14-15; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 33-34; ayrıca bk. İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, nşr. Abdulemîr Şemseddîn (*el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ* içinde), (Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988), 369.

konusu temel erdemlerin toplamı mesabesindedir.[441] Dolayısıyla hikmet; "*düşünen ve ayırt eden nefsin bir erdemi olup bütün varlıkları var olmaları itibarıyla bilmektir.. Nefis, bu hikmetle fiillerden hangisinin yapılması ve hangisinin ihmal edilmesi gerektiğini bilir*". İffet; "*şehvet duygusu ile ilgili erdemdir. Bu erdemin insanda ortaya çıkışı, şehvetlerini akla göre yönetmesiyle, dolayısıyla doğru ayırt etmeye uygun düşmekle olur. Böylece insan onlara boyun eğmesin, hür olsun ve şehvetlerinin kölesi olmasın*" şeklinde telakki edilmektedir. Şecaat ise; "*öfkeye ilişkin nefsin erdemidir. Bu da söz konusu nefsin insanda düşünen nefse boyun eğmesiyle ve tehlikeli işlerde aklın gereğini kullanmasıyla, yani yapılması iyi ve sabredilmesi övülmüş olan tehlikeli işler karşısında geri durmamasıyla ortaya çıkar*". Mezkûr üç erdemin bir arada bulunmasıyla da nefiste başka bir erdem meydana gelir ki, bu da adalettir. Söz konusu adalet; "*bu güçlerin birbirleriyle barış içinde olması ve ayırt etme gücüne boyun eğmesiyle olur*".[442]

Bu sadette İslâm filozofları, erdem konusunda, onun belirlenmesi ve mahiyeti hususunda hemfikirdirler. Ne var ki erdemin sayısı, temel erdemlerin alt kısımları hakkında farklı görüşler sunmuşlardır.[443]

Şimdi söz konusu dört temel erdemin türlerini ve onların her birinin kapsamına giren ve alt bölümlerini oluşturan erdemlere değinelim. Hikmetin kapsamına; zekâ, hatırlama, akletme, çabuk anlama, anlama gücü, zihin açıklığı, kolay öğrenme, doğru görüş, kararlılık, doğruluk, vefa, sevgi, merhamet, haya, yüce azimlilik, sözünde durmak, alçak gönüllülük gibi erdemler girmektedir. İffetin kapsamına; utanma, sükûnet, sabır, cömertlik, hür olmak, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenlilik, iyi hal, barışseverlik, ağırbaşlılık, kötülüklerden sakınma gibi erdemler girmektedir. Şecaat/yiğitliğin kapsamına; nefis büyüklüğü, gözü peklik, büyük himmet sahibi olmak, sebat, sabır, yumuşaklık, sükûnet, yüreklilik, sıkıntıya katlanma gibi erdemler girmektedir. Adaletin kapsamına ise; dostluk, ülfet, yakınlarla ilişkiyi sürdürmek, ödüllendirme, iyi muamele, bir şeyi güzelce

[441] İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 369; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 16; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 35.
[442] İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 35.
[443] Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 678.

yerine getirmek, sevgi, dindarlık, kin gütmemek, kötülüğe iyilikle karşılık vermek, lütufkâr olmak, doğru ve hoş görülmeyen kimselerden söz nakletmemek, doğru olan kimselerin davranışlarından söz etmek gibi birtakım erdemler girmektedir.[444]

Dolayısıyla biri aşırı fazla diğeri fazla eksik olan iki erdemsiz ucun orta uygunu olan erdem; örneğin iffet/ölçülülük, açgözlülük ile lezzet hissi alamama arasında orta; cömertlik, cimrilik ve israf arasında orta; şecaat/cesaret, ataklık ve korkaklık arasında orta; mizah/nükte, alay, oyun vb. ile arsızlık, ahmaklık ve durgunluk arasında orta; alçakgönüllülük, kibir ile rezil olmak arasında orta; hür olmak ve mertlik, övünmek, kendini üstün görmek ve laf vurmak ile kendini alçatma arasında orta; hilm, aşırı öfke (sinirlenme) ile hiçbir şeye kızmama arasında orta; haya, utanmazlık ve sıkılganlık arasında orta ve sevgi ise, iticilik ve sevimsizlik ile dalkavukluk arasında orta olmaktan ibarettir. Diğer erdemler de aynı böyledir.[445]

Sonuç olarak ve toparlayarak kısaca şunları söyleyebiliriz ki; İslâm ahlak felsefesinde 'en yüce gaye', ahlakî değerleri ve iyi ya da kötüyü belirlemektedir. Bu gaye ise "*en yüce mutluluk*"tur. Söz konusu mutluluğa, yetkinliği elde ederek ulaşılır. Haliyle bu da iyilerin, insanda heyet ve meleke haline gelip tekrar edilerek ve yine alışkanlık haline gelerek süreklilik göstermesiyle mümkündür. Böylece İslâm ahlak felsefesi, 'gaye' (teleolojik) güden bir ahlak sistemidir. Bu gaye de mutluluk olarak belirlendiği için, İslâm ahlakı mutlulukçu ahlak olarak öne çıkmaktadır. Mamafih bu ahlakî sistemde, gayenin belirlenmesi kadar bu gayeye ulaştıracak araçlar da önem arz etmektedir. Bu vasıtalar da erdemler olduğuna göre, İslâm ahlak felsefesi aynı zamanda bir "erdem" ahlakı olarak telakki edilmektedir.[446]

---

[444] İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 36-42; ayrıca bk. İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 369-372; Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 199-203.

[445] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 36-39.

[446] Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 660, 668; bk. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 222.

1.4. Erdem Çeşitleri veya Erdem Tasnifi

İnsanın yaşadığı hem bu dünyada hem de öteki hayatta kendisinin mutluluğu kazanmasını sağlayan çeşitli erdemler vardır. Konuyu Muallim-i Sânî'nin görüşleri bağlamında ele alacağız. Filozofumuz birden fazla erdem tasnifinden söz etmektedir. İlk tasnifi, *Fusûlun Müntezea* eserinde karşımıza çıkmaktadır. Burada Fârâbî, a) ahlakî (*hulkîyye*) ve b) aklî (*nutkîyye*) olmak üzere iki sınıf erdem taksimi yapar. Ona göre aklî erdemler, hikmet, akıl, izan, zekâ ve iyi anlayış gibi aklî (*nâtık*) kısmın erdemleridir. Ahlakî erdemler ise, iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi arzu ve istek (*nüzûî*) kısmına ait erdemlerdir.[447] Ahlakî erdemler nefsin arzu gücüyle irtibatlı olduğuna göre onun akıl gücünün yöneltmesine boyun eğmesi ve uyması gerekir. Zira akıl, arzu/isteği kontrol eden ve onu doğruya yönlendiren güçtür. Nitekim -önceki bölümlerde de değinildiği üzere- insan, akıl ile güzeli ve çirkini; yararlıyı ve zararlıyı; yapması gerekeni ve yapmaması gerekeni ve buna benzer şeyleri birbirinden ayırt (*temyîz/tefrîk*) etmektedir.[448] O halde söz konusu aklî erdemler ile ahlakî erdemler birbirine sıkı bir şekilde bağlıdır.

Erdem çeşitlerine dair ikinci tasnifi ise Fârâbî *Tasîlu's-Sa'âde*'de ele almaktadır. Filozofumuz burada daha ayrıntılı bir şekilde dört sınıf erdemden bahseder. Bunlar, a) teorik/nazarî erdemler (*el-fezâilu'n-nazariyye*); b) fikrî erdemler (*el-fezâilu'l-fikriyye*); c) ahlakî erdemler (*el-fezâilu'l-hulkiyye)* ve d) pratik/amelî sanatlardır (*es-sınâ'âtu'l-'ameliyye*).[449] Şimdi Fârâbî'nin bu son erdem tasnifini alt başlıklar olarak kısaca ele alabiliriz.

1.4.1. Teorik Erdemler

Fârâbî'ye göre, kendileri ile bu hayatta dünya mutluluğunun ve öteki hayatta ise en yüce mutluluğun elde edileceği dört tür insanî erdemin ilki teorik erdemlerdir. İnsan, bu erdemler vasıtasıyla varlıkları ve onların ihtiva ettiklerini algılamaktadır. Teorik erdemler kapsamında olup insanın algıladığı bu ilimlerin, bir kısmı başlangıçtan beri insanda bulunur ki, o, farkına varmadan, nasıl ve

[447] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 28-29.
[448] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 164-165, 168-169; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 30.
[449] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 25.

nereden geldiğini de bilmeden kazanılır. Bunlara ilk bilgiler denir. Diğer bir kısmı ise, ancak düşünmek (teemmül), araştırmak, istinbat yapmak, öğrenmek ve öğretmek suretiyle kazanılır. İlki, ilk öncüllerden (*el-mukaddimâtü'l-üvel*) ibarettir. Bunlara dayanarak da ikinci kısım elde edilir.[450]

İlk kısımda yer alanlar, yani araştırma yapmadan, öğrenmeden ve herhangi bir şekilde duyulara ihtiyaç hissetmeden oluşan bilgiler, örneğin 'bütün parçadan büyüktür', 'bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir' gibi kendiliğinden zihnimizde oluşan ilkelerdir.[451] İkinci kısımda yer alan bilgiler ise, metafizik, fizik, matematik gibi bilgilerdir ki, düşünme, araştırma ve öğrenme yoluyla elde edilmektedir.

1.4.2. Fikrî Erdemler

Fikrî erdemlerin teorik erdemler ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Ancak söz konusu fikrî erdemler, kavrama ve anlayışın ötesinde insan iradesiyle zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Binaenaleyh fikrî erdemler -ilkinden farklı olarak- bilgide münhasır kalmıyor, aksine fiillerde konu haline gelmektedir.[452] Fârâbî'ye diyor ki; "*nesneler, bir gaye ve maksadı elde etmek için faydalı olabileceği ölçüde düşünme gücü tarafından keşfedilirler. Keşfeden kimse önce gayeyi göz önüne koyar, daha sonra bu gaye ve bu maksadın kendisiyle elde edileceği vasıtaları araştırır. Düşünme gücü, bu gayeleri elde etmek için en faydalı olan nesneyi keşfettiği anda, en olgundur*". Ne var ki söz konusu gayeler, gerçekten iyi olabileceği gibi kötü de olabilir ya da iyi olduğu zannedilebilir.[453]

O halde fikrî erdemler, erdemli bir gaye için en faydalı olanı keşfetmekle ilgilidir. Böylece o, faydalı ve erdemli olmak ile şart koşulmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir faydalı olan değil. Nitekim devamında Muallim-i Sânî diyor ki; kendisinden kötü bir gaye için en faydalı olanın keşfedildiği düşünme gücünün 'fikrî erdem' olarak değil, başka şeyle isimlendirilmesi gerekir.[454]

---

[450] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 25-26.
[451] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, 40.
[452] Arkan, "Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi", 389.
[453] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 56; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma,* çev. Hüseyin Atay (*Farabî'nin Üç Eseri* içinde), (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları), 27.
[454] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 57.

Mamafih söz konusu fikrî erdemler, birçok milletleri, bir milleti veya bir şehri ilgilendiren ortak bir meselede, onların ortak erdemli gayeleri için en faydalı olanı keşfedebilir. Böyle olunca da ona 'medenî fikrî erdem' (*medenî fikrî fazîlet*) denir.[455] Teorik erdemlerden farklı olarak mekân ve zamana göre, bir olayın içinde yer alan gruplara, bireylere ve koşullara göre değişiklik gösteren fikrî erdemlerin[456] kimi uzun bir süre devam eder, kimi ise kısa süreler içerisinde değişebilir.[457]

1.4.3. Ahlakî Erdemler

Ahlakî erdem öncekilere, yani teorik ve fikrî erdemlere bağlıdır ve onlarla sıkı bir ilişki içindedir. Ne var ki Fârâbî, açıktan bir ahlakî erdem tarifi yapmaktan ziyade, onun en faydalı (*enfe'*) ve en güzelle (*ecmel*) olan ilişkisinden hareketle konuyu incelemektedir. Bu bağlamda filozofumuz diyor ki; en faydalı ve en güzel, ya kamu (*meşhûr*) kanaatine göre, ya da bir dine (*mille*) göre veya gerçekten (*hakikaten*) en güzel olandır. Mamafih erdemli gayeler de aynen böyledir. Filozofumuza göre, "*hiçbir kimse, tek bir dine tâbi kimselere göre en güzel olanı, kendi erdemleri özellikle o dinin erdemleri değilse, keşfedemeyecektir*."[458] Teorik erdem, ahlakî erdemlerin kavranılmasını sağladıktan sonra ancak ahlakî erdem var olur ve fikrî erdem de onları ayırt eder ve yine düşünülürlerin beraber bulunacakları niteliklerle birlikte var eden ahlakî erdemin niteliklerini keşfeder. Ve böylece fikrî erdem, ahlakî erdemlerden önce gelmektedir.[459] Dolayısıyla ahlakî erdem, insanın onunla iyi ve güzel fiilleri gaye edindiği şeydir.

1.4.4. Pratik Sanatlar (Erdemler)

Fârâbî'nin erdem çeşitlerinin son halkasını pratik/amelî sanatlar veya erdemler oluşturmaktadır. Bu aşamadaki erdem, iyi, güzel ve yararlıyı artık teoriden pratiğe dönüştürür, icra ve uygulamaya geçer. Muallim-i Sânî'ye göre teorik erdemler milletler ve şehirlerde öğretim (*ta'lim*) yoluyla olurken, ahlakî erdemler

[455] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 57.
[456] Arkan, "Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi", 389.
[457] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 57-58.
[458] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 65-66; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 33-34.
[459] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 66-67; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 35.

ve pratik sanatlar ise milletlerde eğitim (*te'dip*) yolu ve yöntemiyle var edilmektedir.[460]

Söz konusu pratik erdemler ve sanatlar iki yöntemle uygulanır. Bunlardan birincisi, ikna edici (*el-ekâvil el-iknâiyye*) ve heyecanlı/edilgi sözler ile ve yine benzer sözler ile ki, bunlar işleri isteyerek yapma azmini uyandırana kadar bu işleri ve tam olarak melekeleri nefse yerleştirecektir. Diğer yöntem ise -ilkinden farklı olarak-, zor kullanma (*tariku'l-ikrâh*) yöntemidir. Bu da isteyerek kendiliklerinden veya sözlerle, doğruya yönelmeyen şehir halkı ve milletler arasında isyankâr olanlara karşı kullanılır.[461]

1.5. Mutluluğu Engelleyen Yol: Erdemsizlik (*Rezâil*)

Yukarıda erdemin ne olduğuna ve en yüce insanî gaye olan mutluluğu kazanmakta yol veya vasıta olduğuna değindik. Peki erdemin zıttı nedir?

Fârâbî, bu sorunun cevabını yine mutluluk konusuyla ilişkilendirerek vermektedir. Diyor ki; "*mutluluğa engel teşkil eden fiiller ise kötüdür ve bunlar çirkin/kötü fiillerdir. Kendilerinden bu fiillerin meydana geldiği heyetler ve melekeler de eksiklikler (nekâis), erdemsizlikler (rezâil) ve düşüklüklerdir (hesâis)*". Dolayısıyla açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, ortadaki ölçü "mutluluk"tur. Nitekim mutluluğa ulaştıran fiiller iyi ve güzel olduğu gibi, mutluluğa ulaşmak yolunda engel olan fiiller de kötüdür.[462]

Erdem orta ve denge olduğuna göre ve yine erdemsizlikler de erdemin zıttı olduğuna göre, o halde İslâm filozofları erdemsizlikleri; aşırılığa (*ifrât*) veya yetersizliğe (*tefrît*) kaçan, yani kendilerinde orta dengenin bozulduğu kötü fiiller olarak kabul etmişlerdir.[463] Bunlara göre erdemsizlikler, "*bilgisizlik (cehl), açgözlülük (şereh), korkaklık (cübn) ve haksızlık/zulüm (cevr)*" olmak üzere dört temel erdemin zıddını oluşturmaktadırlar.[464]

---

[460] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 70-71.
[461] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 73-74; bk. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 40-41; ayrıca bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 178-179.
[462] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 168-169; ayrıca bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 18-19.
[463] İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 372.
[464] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 15; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 34.

Bedende olduğu gibi nefiste de sağlık ve hastalık bulunmaktadır. Buna göre nefsin sağlığı; kendisinin ve parçalarının durumlarının ona sürekli iyi ve güzel fiiller yaptıran durumlar olması iken, hastalığı da yine söz konusu durumlarının ona sürekli kötülükler ve çirkin fiiller yaptıran durumlardan ibaret olmasıdır. Dolayısıyla erdemin nefis üzerinde sağlık oluşturduğu gibi, erdemsizliklerin de yine nefis üzerinde hastalık oluşturmaktadır. Ve böylece erdem ve erdemsizliklerin her ikisinin de psikolojikle ilişkilendirilmesi söz konusudur. O halde bir insanın, erdemsizliklerden kurtulmadan psikolojik olarak sağlığa kavuşması mümkün olmayacaktır.[465]

Ayrıca erdemsizlik, ifrat ve tefrite kaçarak dengenin iki ucunda yer almak suretiyle sayıca erdemden daha çoktur. Zira matematik olarak bakıldığında böyle bir sonuç çıkmaktadır. Nitekim üç şeyin tam ortası erdem oluyor, geriye kalan ikisi ise erdemsizliktir. Örneğin cömertlik ortadır, yani erdemdir. Bunun erdemsiz iki ucu ise, cimrilik ve israf yapmaktır. O halde her bir erdeme, iki erdemsizlik karşılık gelmektedir ve böylece ikincisi her zaman sayıca birincisinden fazla olmaktadır.[466] Bu bağlamda nefsin malûm üç temel gücünün her birinden mütevellit biri ifrata diğeri tefrite giden iki erdemsiz davranış ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; akıl gücünün ifratından *sefeh*, tefritinden *büleh*; arzu gücünün ifratından *şereh*, tefritinden *humûd*; öfke gücünün ifratından ataklık (*tehevvür*), tefritinden ise korkaklık (*cübn*) ortaya çıkar.[467]

İmdi söz konusu nefsin üç temel gücünden doğan erdem ve erdemsizlikleri bir şema olarak şu şekilde tasvir etmek mümkündür:

Erdemsizlik (ifrat)	Erdem (orta)	Erdemsizlik (tefrit)
Sefeh	Hikmet	Büleh
Şereh	İffet/Ölçülülük	Humûd
Ataklık/Tehevvür	Şecaat/Cesaret	Korkaklık/Cübn

[465] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 16-19.
[466] İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 372-373.
[467] Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", 679-680; İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 373.

Fârâbî, erdemlere yönelik yaptığı ilk tasnifinde erdemsizlikleri de aynı taksime tâbi tutmaktadır. Buna göre erdemsizlikler, ahlakî (*hulkî*) ve aklî (*nutkî*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Böylece Muallim-i Sânî'ye göre erdemsizlikler, hikmet, akıl, akıllılık, zekâ ve iyi anlama gibi aklî erdemlerin ve iffet, cesaret, cömertlik ve adalet gibi de ahlakî erdemlerin zıtlarını oluştururlar.[468]

İslâm filozoflarına göre ahlakî erdemsizlikler de yine huylardan meydana gelen fiillerin belli bir zaman sürecinde birçok defa tekrar edilmesi ve insan onları alışkanlık veya âdet haline getirmesiyle nefiste hasıl olur ve ona yerleşir. Tıpkı yazma gibi sanatlarda olduğu üzere. Zira insanın, yazma fiillerini tekrar ederek ve onları alışkanlık haline getirerek kendisinde yazma sanatı meydana gelir ve içine yerleşir. Şayet yazma fiillerinden tekrar edilen ve alışkanlık haline getirilen şeyler kötü fiiller ise insanda kötü yazma yerleşir, aksi durum da aynı şekilde geçerlidir. İşte erdemsizlikler -ve erdemler de- bu şekildedir.[469] Ahlakın alışkanlık/âdet ile elde edileceğini gösteren bir kanıt da İslâm filozoflarının siyaset felsefesine dair görüşlerinde karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre, erdemli siyasetçiler (yöneticiler) icra ettikleri iyi fiilleriyle şehirlerin halklarının iyi (*ehyâr*) olmalarını sağlarlar, erdemsiz siyasetçiler ise kötü fiilleriyle şehirlerin halklarının kötü (*eşrâr*) insan olmalarına sebep olurlar.[470]

Böylece yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere İslâm filozoflarına göre, erdemsizlikler de insan tarafından kazanılan şeylerdir.[471] Dolayısıyla insanın, başından itibaren tabiatça (doğası gereği) bir erdeme sahip olarak var edilmiş olmasının mümkün olmadığı gibi, erdemsizliğe sahip olması da mümkün değildir. Ne var ki, insanın (erdemde olduğu gibi) -kendisine birinin fiillerinin başkasının fiillerinden daha kolay gelmesi suretiyle-, tabiatça bir erdemsizliğin fiillerine doğru hazır kılınmış olarak var edilmiş olması mümkündür. Tıpkı birisinin kitabet veya başka bir sanatın fiillerine doğru tabiatça hazır kılınmış olmasının mümkün olması gibi. Böyle olunca tabii heyet, kendisinden bir ve aynı

[468] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 28-29.
[469] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 28-29; İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 373-374; Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 191-193.
[470] İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 374; Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 193; ayrıca bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 36-37.
[471] Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 190; İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 373.

fiiller çıkmış olsa da, bir erdem olarak da bir noksanlık (erdemsizlik) olarak da isimlendirilemez.[472]

Bu bağlamda İbn Miskeveyh der ki; ahlak konusunda insanlar fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Kimisi, doğal ahlakı olan bir insanın bundan kurtulamayacağı görüşünü ileri sürmüştür. Kimisine göre ise insanın ne doğal bir ahlakı, ne de doğal olmayan bir ahlakı bulunduğu söylenebilir. Nitekim insan, ahlakı kabul edebilecek bir doğaya/yaratılışa sahiptir. Filozofa göre o halde insan, eğitim (*te'dîb*) ve öğütler (*mevâiz*) vasıtasıyla hızlıca ya da yavaş yavaş değişebilir.[473]

İslâm filozofları, sayıca erdemlerden daha çok olan erdemsizlikleri (*rezâil*) eserlerinde sıralarlar ve zaman zaman her bir erdemsizliği ayrı ayrı anlatırlar. Bu minvalde tipik örneklerden birisini de Râzî teşkil etmektedir. Bir ahlak düşünürü olan Râzî, yirmi bölümden oluşan *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eserinde daha çok erdemsizlikleri ele almakta ve insanın aklın buyruğuna uyması gerektiğini düşünmektedir.[474] Filozof mezkûr eserinde; kendini beğenme, haset, öfke, yalan, cimrilik, açgözlülük, dünyevî makam-mevki peşinde koşmak, ölüm korkusu gibi birtakım adeta erdemsiz hal ve durumlardan bahseder ve her birini ayrı bölümlerde inceler.[475]

Yine Râzî, insanın kendi nefsine acı vermesinin hakkı olmadığını kaydeder. Ona göre, aklın ve adaletin hükümlerine binaen bir insanın başka bir insana acı ve ızdırap vermeye nasıl hakkı yoksa, kendine de acı ve ızdırap çektirmeye hakkı yoktur. Dolayısıyla buradan hareketle; Hintlilerin Tanrı'ya yakın olmak için cesetlerini yakmaları, çiviler üzerine yatmaları; yine bu bağlamda Maniheizm inancına mensup olanların cinsel ilişkiden uzak kalmak için kendilerini iğdiş etmeleri, aç susuz kalmaları ve su yerine idrar içerek kendilerini kirletmeleri gibi şeyler tamamen akla zıttır, dolayısıyla bunların hepsi erdemsizliktir. Yine Hıristiyanların dünyayı terk edip manastırlara kapanmaları ve birçok Müslümanın mescitlere kapanarak çalışma ve kazancı terk edip az ve basit

[472] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 28-31.
[473] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 25-26; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 51-52.
[474] Mustafa Çağrıcı, "Tıbb-ı Rûhânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ağustos 2022).
[475] Râzî, *Kitâb et-Tıbbu'r-Rûhânî,* 82-85.

yiyeceklerle yetinmeleri, kaba ve rahatsız edici elbiseler giyinmeleri bu konu kapsamındadır. Bunların hiçbiri akla ve hikmete uygun değildir, zira bu tarz yaşayış felsefî yaşayıştan sapmaktır. Dolayısıyla bunların hepsi erdemsizlikler kategorisine girmektedir.[476]

Diğer İslâm filozofları da eserlerinde Râzî'nin zikrettiği erdemsizliklerin yanı sıra yine tehevvür, korkaklık, cimrilik, savurganlık, hazza aşırı düşkün olmak veya ona duyarsız olmak, laubalilik/edepsizlik, arsızlık, bönlük/donukluk, kibir, kendini alçak gösterme, aşırı öfke, asla hiçbir şeye öfkelenmeme, suspus, somurtkanlık, dalkavukluk, kin, hilmin karşıtı olan intikam alma teşebbüsü, sövmek, gıybet etmek, söz taşımak, cehalet, ihanet ve zulüm gibi uzun erdemsizlikler listesi sunarlar ve bazısı (İbn Miskeveyh gibi) birtakım erdemsizlikleri özel başlıklar altında ayrıntılı olarak anlatır.[477]

Buraya kadar ele aldığımız konular ve anlattıklarımız, 'birey' olarak insan ile daha çok ilgilidir. Zira birey olarak insanın iyinin peşinden gitmesi, kötüden sakınması, yani erdemleri kendinde alışkanlık haline getirmesi ve erdemsizliklerden de uzak durması, dolayısıyla da bu dünyada mutlu ve öteki hayatta da en yüce mutluluğa ulaşması hususlarını inceledik. Ne var ki, felsefî sistemleri mutluluk esaslı olan İslâm filozofları -özellikle de Fârâbî'nin sistemi-, insanî mutluluğa münhasıran birey ekseninden yaklaşmamaktadırlar. Nitekim onların mefkûreleri toplum ve şehir eksenlidir. Dolayısıyla yakın hedef bireyin mutluluğuyla ilgiliyse de asıl ve son hedef toplumun/şehrin mutluluğunu sağlamaktır. İşte bu noktada artık bireyden topluma intikal edeceğiz, toplum insan için ne ifade etmektedir, toplumun çeşitleri nelerdir, insan toplumsuz yaşayabilir mi vb. soruları bu bölümün ikinci kısmında ele alıp inceleyeceğiz.

2. SOSYAL VARLIK OLARAK İNSAN VE TOPLUM ÇEŞİTLERİ

Yukarıda İslâm filozoflarının ağırlıklı olarak ahlak ilmine dair görüşlerini ele aldık. Orada insan, daha ziyade birey olarak karşımıza çıktı. Bireyin ıslahı,

[476] Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, 206-211.
[477] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 38-39; Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 199-203; İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 373; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 229-255.

dolayısıyla onun mutluluğu konusu incelendi, yani daha özel bir ifadeyle ahlak ilmi ele alındı. Şimdi burada medenî/politik bilimin diğer ayağını oluşturan siyaset ilmine geçeceğiz. Zira bireyden topluma intikal edeceğiz. Bununla beraber, doğal olarak ahlak ilmi ile temasımızı da sürdüreceğiz. Zira daha önce de belirtildiği gibi İslâm filozoflarına göre ahlak siyasetten bağımsız değildir; ilki ikincisinin bir parçasıdır. O halde siyaset konularını incelerken ahlakî boyut da her zaman nazarı dikkate alınacaktır. İslâm siyaset felsefesi -aşağıda göreceğimiz gibi- ahlakî içeriklidir. Siyaset felsefesi ahlakî ilke ve değerleri uygulayarak toplum ve şehirlerin onların hakimiyeti altında yönetilmesini hedeflemektedir. Elbette ki siyaset, yalnızca bireyle ilgilenen ahlak felsefesinden daha geniş bir fonksiyonu yerine getirmektedir.

İmdi siyaset felsefesi skalasının ilk basamağını oluşturan; bireyden topluma geçiş konusuna geçebiliriz.

2.1. Bireyden Topluma Geçiş: İnsanın Topluma Duyduğu Gereksinim

İslâm filozoflarının felsefî sistemlerinin mutluluk merkezli olduğuna değinmiştik. İnsan, söz konusu mutluluğa tek başına ulaşabilir mi? Yoksa bunun için diğer insanlarla bir araya gelerek toplumsal bir zemin oluşturmak mı gerekmektedir?

Fârâbî, insanın ve insanî mutluluğun toplumsal boyutunu farklı eserlerinde ele alıp incelemektedir. Öncelikle anahtar kelimelerle ifade etmek gerekirse, filozofumuz konuyu; ihtiyaç (*ihtiyâc*), mutluluk (*saâde*), toplanma/bir araya gelme (*ictimâ'*) ve yardımlaşma (*teâvun*) gibi kavramlarla açıklamaktadır. İnsanın mutluluğu kazanması için yetkinliğe (*kemâl*) ulaşması gerekir. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre, her bir insan, varlığını sürdürme ve yetkinliklerinin en üstününe ulaşmak için birçok şeye muhtaç bir tabiata sahip kılınmıştır. İnsanın ihtiyaç duyduğu şeylerin hepsini 'tek başına' yerine getirmesi ise mümkün değildir. Aksine o, her bir ferdi ihtiyaç duyduğu bir şeyi kendisine sağlayan bir insan topluluğuna ihtiyaç duyar. Bu durum bütün insanlar için geçerlidir. Dolayısıyla yeryüzündeki herhangi bir insanın hayatını idame ettirmesi ve

yetkinliklerinin en üstününe ulaşması, ancak türünden bir başkasının yardımı ile gerçekleşir.[478]

O halde Fârâbî'ye göre, insanın tabiî fıtratına kendisinden dolayı sahip kılındığı yetkinliğe ulaşması, ancak her birinin ihtiyaç duyduğu şeylerden birini temin edeceği bir tarzda yardımlaşma içerisinde olan pek çok grubun (*cemâa*) toplanmasıyla mümkündür. Böyle olunca bütün toplumun her bir insan için sağladığı şeylerle, her bir insanın varlığını idame ettirme ve yetkinliğe ulaşmada ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamı bir arada bulunmuş olur.[479]

Binaenaleyh insan, varlığını devam ettirmek ve zorunlu ihtiyaçlarını sağlamak için kendi türünde başka insanlara muhtaçtır. Bu ihtiyacı gidermek de ancak onların bir araya gelmesi ve toplanmasıyla gerçekleşmiş olur. Tabii maksat yalnız toplanmak değil, toplanıp birbirlerine yardım etmektir ki, insanın tabiî fıtratının varlık sebebi olan mükemmellik ve yetkinliğe ulaşılmış olsun. İşte böylece hepsi de içtima ile gerçekleşen yardımlaşma, dayanışma ve iş bölümü sayesinde mutlu olmak için ihtiyaç duyulan şeyler temin edilir. Dolayısıyla toplum, insanın en üstün gayesi olan mutluluğa ulaşmanın aracıdır.[480]

Bütün insanlar, yaratılışları itibarıyla eşit olmayan güçleri ve aynı olmayan yatkınlıkları haizdirler. Dolayısıyla her bir insanda farklı becerilerin bulunması söz konusudur. Böyle olunca da tabii olarak birey, tek başına bütün ihtiyaçlarını giderme noktasında yeterli ve başarılı olamaz. Birey olarak insanın yetersizliği hem doğal yönü hem de hayatın pratik akışı açısından söz konusu olmaktadır. Şöyle ki insan, bir taraftan anlama, düşünme ve kavrama gibi doğal yetenekler hususunda bir eşitsizliğe ve dolayısıyla bir eksikliğe sahiptir. Diğer taraftan o pratik sanat dalları bağlamında hayatı için gerekli olan işlerin ifasında kendi donanımıyla yetinecek bir yetkinliğe sahip değildir. Dolayısıyla toplanmanın ve bir mekânda bir araya gelmenin zorunluluğu, yalnız yaratılışı gereği yönetilmeye ve yönlendirilmeye ihtiyaç duyan insanlar için değil, aynı zamanda üstün

[478] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 186-187.
[479] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 186-189.
[480] Ejder Okumuş, *Fârâbî'de Toplum* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020), 23-24; Aydınlı, *Fârâbî*, 140-141.

yetenekli insanlar için de gerekmektedir. Kısaca toplum, istisnasız olarak bütün insan türü için bir zarurettir.[481]

"İnsanın hem zorunlu şeylerinin kendisi için tamamlanması hem de en üstün durumuna erişmesi, ancak birçok topluluğun tek bir yerleşim yerinde (*mesken*) toplanmasıyla mümkün olur" diyen Muallim-i Sânî, devamında insanî toplulukların çeşitlerini açıklar. Ona göre topluluklar, tam/yetkin (*kâmil*) olanlar ve eksik olanlar (*nâkıs*) olmak üzere ikiye ayrılır.[482] Bunların detayına aşağıda değineceğiz.

Böylece insanî topluluklar/toplumlar, ancak insanların bir araya gelmesi ve birbirleriyle yardımlaşmasından neşet eder. Bu da insanın kendi kendine yetmediği ve başkalarına muhtaç olduğunu göstermektedir. Bunu Fârâbî'nin verdiği bir örnekle ifade edelim. Şöyle ki; bir çiftçi düşünelim. Çiftçilik işini icra eden bu kişinin, kendisi için sabanın kerestesini hazırlayan marangozun, sabanın demirini hazırlayan demircinin ve çift öküzlerini hazırlayan sığır çobanının yardımı olmaksızın işini tamamlayamaz. O halde çiftçi birine bir marangoz, bir demirci ve bir çobanın yardımı gerekmektedir. Aksi halde çiftçi bütün işini tek başına yapamaz.[483] Dolayısıyla insan, tabiî fıtratı gereği kendi türünden olanlarla bir arada olmak ve yan yana yaşamak ister ki, bu yüzden ona medenî hayvan/politik varlık denilmektedir. Tekraren söylemek gerekirse insan, fıtratı/doğası itibarıyla sosyal/ictimai bir varlıktır. Bu düşüncenin öncülleri de hiç şüphesiz büyük ölçüde Platon ve Aristoteles'tir.[484]

İbn Sînâ da mevzubahis meseleye selefi gibi yaklaşmaktadır. Buna göre de toplum, insan için kaçınılmaz bir zarurettir. Zira insan hayvanlardan farklı olarak tek başına, yalnız yaşayamaz; o, zorunlu ihtiyaçlarını gidermek için başkasının, bir ortağın yardımına muhtaçtır. Dolayısıyla her bir insan bir diğerinin eksiğini tamamlar. Buna göre biri buğday üretir, diğeri ekmek yapar; bir başkası terzilik

[481] Aydınlı, *Fârâbî*, 137-138.
[482] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 96-97.
[483] Fârâbî, Kitâbü'l-Mille, 40-41; bk. Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 52; Abdulemîr Şemseddîn, *el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ* (Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988), 172.
[484] Fârâbî, *Kitâbu Tasîlu's-Sa'âde*, 44; Aydınlı, *Fârâbî*, 137.

ile uğraşırken, başka biri de ona dikiş iğnesini hazırlar ve böylece hepsi bir arada toplanınca ancak yeterli olur.[485]

İster hükümdar olsun ister halkın içinden herhangi biri olsun, tüm insan türünün bedeninin yaratılışı ve doğası gereği besine ihtiyacı vardır. Ne var ki, insanın ihtiyaç duyduğu besini temin etmesi hayvandan farklıdır. İnsan, onu depolamak ve korumak için ayrıca bir mekâna ihtiyaç duyar ki, bu yüzden ev-mesken edinir. Ancak bu besini temin eden insanın (erkek) bizzat kendisi onu muhafaza etmeye kalksa bu sefer de henüz yenisini temin etmeden elindekiler tükenir. O halde eşe de ihtiyaç duyulmaktadır.[486] En basit toplanma, insanın bir meskende bir eş ile gerçekleştirdiği toplanmadır. Böylece insanlar bir araya gelmeye ve topluluk halinde yaşamaya gereksinim duymaktadırlar. Zira insan hayatını sürdürmesi için yiyecek, giyim, mesken, aile, çocuk ve yönetici gibi hususlara ihtiyaç duyar ki, bunlar da ancak bir araya gelmekle ve bir toplumda gerçekleşebilen hususlardır.[487]

İşte bütün bu sebeplerden dolayı insan fertleri çok sayıda olmuş ve yeryüzünün yaşanabilir (*ma'mûre*) yerlerine yerleşmişlerdir. Zira bütün toplumun her bir insan için sağladığı şeylerle, her bir insanın varlığını idame ettirme ve yetkinliğe ulaşmada ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamı bir arada toplanır. Dolayısıyla insanî neslin çoğalmasının ve özellikle de devam etmesinin fevkalade önemli olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.[488]

Sonuç olarak İslâm filozoflarının, insanın toplumsallaşması, başka bir ifadeyle bireyden topluma geçişin zorunluluğuna dair görüşlerinin arkasındaki temel saik mutluluktur. Nitekim tekraren ifade edildiği üzere İslâm felsefesi mutluluk merkezli bir felsefedir ve bu konuda da hiç şüphesiz aynı temel üzerinden hareket edilmektedir. Binaenaleyh insanın mutluluğu kazanması için kendi türünden başka insanlarla yardımlaşmaya ve dolayısıyla bir araya gelip toplum tesis etmeye gereksinim duymaktadır. Zira insan kendi kendine yeten bir varlık

[485] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 441; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 822-823.
[486] İbn Sînâ, *fi's-Siyâseti'l-Menziliyye*, nşr. Abdulemîr Şemseddîn (*el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ* içinde), (Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988), 237.
[487] Şemseddîn, *el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, 172-173, 177-182.
[488] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 188-189.

değildir ve doğası gereği sosyal varlıktır. O halde toplum, insan için kaçınılmaz bir zorunluluk ve alternatifi olmayan bir araçtır. Zira insanın en yüce gayesi mutluluğa ulaşmaktır, bu yüce gayeye de ancak toplumda ulaşılabilir. Öyle ise bu aracın, yani toplumsal hayatın olmadığı yerde mutluluktan da söz edilemez. Bu yüzden de mutluluk problemi, siyaset felsefesinin en temel meselesini oluşturmaktadır.[489] Ne var ki İbn Bâcce, bu konu hakkında biraz farklı düşünmektedir. Aşağıda ilgili yerde, filozofun "*mütevahhid*" ve "*nevâbit*" kavramları ile ifade ettiği görüşlerine ayrıntılı olarak değineceğiz.[490]

2.2. Toplum Çeşitleri

İnsan açısından kaçınılmaz bir zorunluluk olan toplum, doğanın mecburî sebeplerinden dolayı vardır. Ancak toplumun kurulma süreci ve şekillendirilmesi insan iradesi sonucunda oluşmaktadır. Binaenaleyh toplumlar ve ondan mütevellit yönetim biçimleri de iradî organizasyonlardır.[491]

Bu bağlamda Fârâbî toplumları veya kendi deyimiyle insanî toplanmaları, yetkin/tam (*kâmil*) olanlar ve yetkin olmayanlar (*gayr-ı kâmil*) veya eksik (*nâkıs*) olanlar olarak iki ana kategoriye ayırmaktadır. Yetkin olanlar büyük (*uzmâ*), orta (*vustâ*) ve küçük (*suğrâ*) olmak üzere üç çeşide ayrılır. Mamur dünyanın tamamında bütün toplulukların (*cemaât*) toplanıp birbiriyle yardımlaşmasına en büyük topluluk; bir ulusun (*ümmet*) mamur dünyanın bir parçasında toplananlara orta topluluk ve bir şehir (*medîne*) halkının belli bir ulusun yerleşim alanında toplananlara ise küçük topluluk denilmektedir. İşte bu üç topluluk, tam/yetkin topluluklardır. Eksik topluluklar ise insanların köylerde, mahallelerde, sokaklarda ve evlerde bir araya gelmelerinden ibarettir. Ev topluluğu ise onların en küçüğüdür, en eksik olanıdır ki, sokakta olan toplanmanın bir parçasını oluşturur. Böylece söz konusu bu dört grup topluluk, yetkin/kâmil olmayanlar kategorisinde yer alırlar.[492]

---

[489] Aydınlı, *Fârâbî*, 141; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 53.
[490] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 80; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 280-281.
[491] Aydınlı, *Fârâbî*, 140; Şemseddîn, *el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, 182.
[492] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 188-189; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 96-97.

İnsan en yüce gayesine ulaşmak için en yüksek yetkinliğine ulaşması gerekir ki, bunu da ancak tam/yetkin toplumlarda gerçekleştirir. Dolayısıyla insan, en üstün iyiye ve en son yetkinliğe, ilk olarak ancak şehirde ulaşır -zira şehir, toplumların tamlık/mükemmellik derecelerinin ilkini oluşturur-, şehirden daha eksik bir toplanmada ona ulaşılamaz. O halde köy ve sokak gibi şehirden eksik topluluklar, mutluluğa kavuşmak için yetersiz organizasyonlardır.[493]

Fârâbî yetkin ve eksik toplulukları tasnif ederken, aralarında adeta bir hiyerarşik düzen oluşturmaktadır. Ona göre ev toplanmaları, sokak toplanmalarının bir parçasıdır; sokak toplanmaları, mahalle toplanmalarının bir parçasıdır; mahalle toplanması da şehre ilişkin/medenî toplanmanın bir parçasıdır. Hem mahallelerde hem de köylerdeki toplanmalar şehirden dolayıdır, şehir için vardır. Ne var ki mahalle ve köy arasında fark vardır ki, ilki şehrin parçasıdır, ikincisi ise şehrin hizmetçisidir. Yetkin topluluklar kapsamında ise medenî topluluk/şehir, ulusun bir parçasıdır ve ulus da birtakım şehirlere bölünür. Mutlak anlamda yetkin/tam olan insanî topluluk da birtakım uluslara bölünür. Dolayısıyla ulus, bütün olarak dünya halkının/mamurenin parçasıdır.[494]

Yetkin ve eksik toplulukları bir şema olarak şu şeklinde sunabiliriz:

İnsanî Toplanmalar

Tam/Yetkin (kâmil) Topluluklar	Yetkin Olmayan/Eksik Topluluklar
Büyük (*uzmâ*)	Köy
Orta (*vustâ*)	Mahalle
Küçük (*suğrâ*)	Sokak
	Ev

O halde en son yetkinliğe ancak şehirde ulaşılır. Dolayısıyla insanın en yüce mutluluğa ulaşması için şehir kaçınılmaz bir zorunluluktur. Ondan daha eksik bir toplanma ile söz konusu mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. Ne var ki, her

[493] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 188-189; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 96-97; bk. Aydınlı, *Fârâbî*, 140.
[494] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 96-99; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 188-189.

şehirde mutluluğa ulaşmak imkânı söz konusu değildir. Zira hem gerçek anlamda iyi hem de kötü ancak irade ve ihtiyar ile gerçekleştiğine göre, bir şehrin kötü bir amaca ulaşmak üzere yardımlaşmak için kurulması da ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla ancak amacı gerçek anlamda mutluluğa ulaştıran hususlarda birbiriyle yardımlaşmak olan şehir erdemli şehirdir. Aynı şekilde bütün şehirleri gerçek mutluluğa ulaşmak için yardımlaşan ulus, erdemli ulustur. Ve yine erdemli dünya (*mamûre-i fâzıla*) da ancak onun bütün uluslarının mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmasıyla meydana gelir.[495]

Görüldüğü gibi şehir, erdemli olan ve erdemli şehre zıt olan veya erdemsiz şehirler olmak üzere başlıca iki çeşittir. İmdi bunların her birini ayrı ayrı ele alıp inceleyebiliriz.

2.2.1. Erdemli Şehir/Toplum

Pratik felsefe bağlamında mutluluğun nasıl elde edileceğini inceleyen *siyaset* veya daha genel ifadeyle *medenî* ilim ne denli önemli ise, bu gayenin, yani mutluluğun elde edileceği yer olan toplum da bir o kadar önemlidir. Mutluluğun elde edileceği toplum, erdemli toplum veya şehirdir ki, orada bir yandan hem bireysel hem de toplumsal mutluluk, bir yandan da öteki dünya mutluluğu kazanılır.[496]

Erdemli şehir/toplum, bireylerin en yüce gayeleri olan gerçek mutluluğu elde etmeleri için bir araya gelip birbirleriyle yardımlaştığı toplumdur. Dolayısıyla erdemli şehir, ancak sakinlerinin gerçek mutluluğa ulaşmak hususunda birbirleriyle yardımlaşmasıyla kaim olur. Aksi halde bir insan topluluğunun bir araya gelip kötü olan bir gayeye ulaşmak için birbiriyle yardımlaşarak oluşturdukları toplum erdemli toplum olamaz. O halde erdemli toplumun tesisindeki kilit nokta, insanların en yüce gaye doğrultusunda içtima etmiş olmalarıdır.[497]

---

[495] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 188-191.
[496] Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 67.
[497] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 188-189; Aydınlı, *Fârâbî*, 143; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 86; bk. Âl Yâsîn, *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, 398-399.

İslâm düşüncesinde siyaset felsefesini tesis eden ve ilk defa erdemli şehir teorisini oluşturan Fârâbî, Greklerin (özellikle Platon ve Aristoteles'in) site devleti olarak formüle ettikleri devlet felsefelerinden farklı olarak, bir yeryüzü devleti tasavvuru inşa etmiştir. Muallim-i Sânî muhtemelen hem Stoacı felsefeden hem de mensubu olduğu İslâm dininin evrensel dünya görüşünden etkilenerek böyle bir siyasî düşünceyi ortaya koymuştur.[498] Filozofumuz, mutluluğu kazanmak için bütün şehirleri yardımlaşma içerisinde olan ulusun (*ümmet*) erdemli ulus olduğunu ve yine erdemli dünya (*mamure-i fâzıla*)'nın da ancak bütün ulusları mutluluğu kazanmak için birbirleriyle yardımlaşma içerisinde olduğunda meydana geleceğini söyler. Böylece Fârâbî'nin toplum ve devlet felsefesinde de bir teleolojinin bulunduğunu görmekteyiz ki, bu da insanın nihâî gayesi olan mutluluktur.[499]

Erdemli şehre bir bütün olarak bakan Fârâbî, onu bedene benzetmektedir. Filozofumuz bu bağlamda erdemli şehir ile, hayatını yetkinleştirme ve bu şekilde kalmasını sağlama hususunda bütün organları birbiriyle yardımlaşma içerisinde olan sağlıklı beden arasında bir benzerlik görmektedir. Ona göre nasıl ki beden, güç ve doğası gereği farklı derecelerde bulunan çeşitli organlara sahipse, benzer şekilde şehir de doğa bakımından farklı ve heyet bakımından çeşitli derecelerde bulunan parçalara sahiptir. Bedende kalp, yönetici olan tek organdır. Bu organa yakın birtakım başka organlar da vardır, onların da altında başka organlar bulunur ve ayrıca hizmet eden fakat asla yönetmeyen birtakım organlar da bulunur. İşte tam da bedendeki bu hiyerarşik düzene benzer şekilde, şehirde de yönetici (*reîs*) olan bir insan ve mertebeleri açısından bu yöneticiye yakın olan başka öğeler bulunmaktadır. Bunlar gittikçe devam eder ki, şehrin parçaları en altta bulunan parçalara varıncaya kadar devam eder. En altta bulunan grup, fiillerini bir topluluğun amacı doğrultusunda icra eder. Ancak kendi altlarında amaçları doğrultusunda fiilde bulunan bir topluluk yoktur. Zira bu kategoridekiler sadece hizmet eden, fakat kendilerine hizmet edilmeyenlerdir ve bu yüzden de en düşük mertebede yer alırlar. Fârâbî'nin söz konusu beden-

[498] Aydınlı, *Fârâbî*, 148.
[499] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 190-191; bk. Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", 291.

şehir arasındaki benzetme şemasının en belirgin yönü kalp-yönetici benzerliğidir. Buna göre bedendeki kalp neyse, ne denli önemli ve hayatî bir konuma sahipse, şehrin yöneticisi de aynı konuma sahiptir. Ne var ki, bedenin organları doğal iken şehrin parçaları -her ne kadar tabiî olsalar da- aslında iradidir. Başka bir ifadeyle; bedenin organlarında tabiî olarak bulunan güçlerin şehrin parçalarındaki karşılıkları iradî melekeler ve heyetlerdir.[500]

Öte yandan Fârâbî, beden ile toplum arasında kurmuş olduğu bu benzerliğin yanı sıra bir de evren ile toplum arasında bir benzerlikten söz eder. Dolayısıyla o, kozmik düzenle toplumsal düzenin arasında fonksiyonel açıdan birbirine karşılık gelen bir yapı görmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, Ay Üstü varlıklar ile Tanrı arasındaki ilişki ile erdemli şehrin hiyerarşik yapılanmasındaki ilişki arasında bir benzerlik kurar. İlk Sebep'in diğer varlıklara nispetinin, erdemli şehrin başkanının erdemli şehrin diğer parçalarına nispeti gibi olduğunu söyler. Dolayısıyla maddeden uzak soyut akıllar, göksel cisimler ve heyûlânî cisimler nasıl ki İlk Sebep'i kendilerine rehber alıp, O'nu takip ve taklit ediyorlarsa; benzer durum erdemli şehir için de söz konusudur. Zira erdemli şehrin -bir sıradüzeni içerisinde- bütün kısımları, kendi fiilleriyle ilk başkanın gayesini takip ve taklit eder. Böylece varlıkların temel amacı olan gerçek mutluluğa ulaşmış olacaklardır.[501]

Fârâbî, erdemli şehrin yapılanmasını âleme benzetmesi sadedinde; erdemli hükümdar ve ilk başkanın konumunu, varlıkların, âlemin ve onda var olan sınıfların ilk müdebbiri olan Tanrı'nın konumuna benzetir. Dolayısıyla sağlıklı bir bedendeki kalbin diğer organlara ve yine İlk Sebep/Tanrı'nın diğer varlıklara nispeti neyse, erdemli ilk başkanın da toplumdaki diğer kısımlara nispeti odur, o denli mühimdir.[502]

Fârâbî insanın doğal istidadının yanında eğitim yönüne de önem vermektedir. Ona göre doğal yatkınlık mutlaka eğitimle desteklenmelidir. Aksi halde söz konusu yatkınlık önemini kaybeder. Nitekim yaratılış yönünden eksik olan biri,

---

[500] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 190-193; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 60-63.
[501] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 194-197; Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2018), 302.
[502] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 62-63.

bir konu için eğitildiğinde; daha uygun yaratılışa sahip olan ancak o konu hususunda eğitilmeyen birinden daha üstündür.[503]

Erdemli şehir başlıca iki insan grubu tarafından oluşturulur. Birinci kategoride yer alanlar, mutluluğun mahiyetini kavrarlar ki, bunlar filozoflar (*hukemâ*)'dır. İkinci kategoride ise gerçekleri ancak sembolik olarak kavrayabilen kişiler yer alır ki, bunlar müminler (*mu'minûn*)'dir. Bu gruptaki insanlar, hakikati hiçbir zaman olduğu gibi kavrayamazlar, onlar sadece hayal ederler.[504]

Ancak Fârâbî, daha geniş bir tasnifle erdemli şehrin beş parçadan oluştuğunu söyler. Ona göre "*en erdemli olanlar, lisan sahipleri, miktar belirleyenler, mücahitler ve kazanç sağlayanlar*" olmak üzere şehrin hiyerarşik yapılanmasını teşkil ederler. İlki, yani en erdemli olanlar; bilgeler, taakkul sahipleri ve büyük meselelerde görüş sahibi olanlardır. İkinci sınıfta din adamları ve lisan sahipleri yer alırlar ki, bunlar; hatipler, belagat sahipleri, şairler, müzisyenler, katipler ve benzerlerinden ibarettir. Üçüncü sınıf, miktar belirleyenler; muhasebeciler, mühendisler, tabipler, müneccimler ve onların yaptığını yapanlardır. Dördüncü sınıf, mücahitler; savaşçılar, koruyucular ve onların yaptığı işleri yapanlardan ibarettir. Ve beşinci sınıfta ise kazanç sağlayanlar yer alır ki, bunlar; şehirde mal kazanan kimselerdir. Örneğin çiftçiler, çobanlar, tacirler ve onların yaptığı işi yapanlar gibi.[505]

İmdi herhangi bir kurum, kuruluş, organizasyon vb. ortaya çıkmasında nasıl ki, her şeyden önce işi başlatan bir failin bulunması gerekiyorsa, aynı şekilde erdemli toplumun ihdası için de böyle bir failin bizzat bulunması gerekmektedir.[506]

Yukarıda da ifade edildiği gibi Fârâbî'nin beden-şehir arasında kurduğu benzetme tablosunda kalp, yöneticiye tekabül etmektedir. Dolayısıyla şehrin yöneticisi/başkanı, bir sağlıklı bedendeki kalbin icra ettiği fonksiyonlar gibi

---

503 Aydınlı, *Fârâbî*, 138-139.

504 Aydınlı, *Fârâbî*, 154-155; Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", 295; Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, 68.

505 Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 76-77; bk. Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 306.

506 Aydınlı, *Fârâbî*, 144.

fevkalade önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Buna göre nasıl ki bedendeki yönetici organ, yani kalp tabiî olarak bedenin organlarının en yetkini/mükemmeli ve onların en tamı ise, yine aynı şekilde şehrin yöneticisi/başkanı da kendine özgü nitelikleri bakımından şehrin parçalarının en yetkini/mükemmelidir.[507]

Yine aynı bağlamda nasıl ki bedende ilk olarak kalp meydana geliyor ve bedenin diğer bütün organlarının sebebi oluyorsa, benzer şekilde şehrin yöneticisinin/başkanının ilk olması gerekir ve yine şehrin ve parçalarının meydana gelmesinin sebebi olması gerekir. Dolayısıyla Fârâbî, şehrin ihdasında erdemli başkana önemli rol vermektedir. Zira erdemli şehrin meydana gelmesinde her ne kadar erdemli bireylerin bulunması gerekli ve önemli olsa da, söz konusu şehrin başkanı bireyler tarafından seçilmemektedir. O, öncelikle doğuştan sahip olduğu birtakım özellikler ve eğitimle elde ettiği kazanımlar ile yönetici olmayı hak ediyor ve şehri ancak bu donanım ile tesis ediyor. Bu yüzdendir ki, Fârâbî şehrin başkanını bedendeki kalbe benzemektedir.[508]

İnsanın varlığının amacının, en son mutluluğu kazanmak olduğunu daha önce de ifade ettik. Böyle olunca insan, söz konusu mutluluğu kazanması için onu bilmeye ve kendi amacı kılmaya ihtiyaç duyar. Ne var ki, insanlar farklı fıtrat ve karakterlere sahip oldukları için mutluluğu, ona götüren eylemleri ve yapması gereken şeyleri tek başına bilmesi her insanın fıtratında mevcut değildir. Bu yüzdendir ki, insanlar bu konuda; bir öğretici (*muallim*) ve yol gösterici (*mürşid*)'ye gereksinim duymaktadırlar. Bu hususta kimi insan doğru yolu göstermeye daha az; kimi insan ise daha çok ihtiyaç duyar.[509] Binaenaleyh aynı zamanda bir öğretici ve yol gösterici olan başkan/yönetici, toplumun en önemli parçasıdır, hatta toplum onunla kaimdir. Dahası herhangi bir toplumun erdemli veya erdemsiz oluşunu başkanı belirlemektedir. Buna göre erdemli başkanın yönettiği toplum da erdemli bir toplumdur.[510]

---

[507] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 192-193.
[508] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 192-195.
[509] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 114-115.
[510] Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", 297; De Boer, *Târih el-Felsefe fi'l-İslâm*, 190.

Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisi sadedinde "ilk başkan" (*er-reîsü'l-evvel*) kavramını ortaya koymaktadır. Ona göre ilk başkan, hiçbir konuda herhangi bir insanın kendisini yönetmesine asla ihtiyaç duymayan yöneticidir. Söz konusu ilk başkanda ilimler ve marifetler bilfiil hasıl olmuştur, dolayısıyla teorik felsefeyi büsbütün bilmesi gerekmektedir. Böyle olunca o, hiçbir konuda kendisine kılavuzluk edecek hiçbir insana ihtiyaç duymaz.[511]

Görüldüğü gibi Fârâbî, erdemli şehrin ilk başkanına fevkalade önemli bir konum tanımaktadır. Dolayısıyla ona göre ilk başkanın, hizmet aracı olarak kullanılması asla mümkün olamaz ve yine şehirde söz konusu ilk başkanlık sanatını yönetecek başka bir sanatın bulunması da mümkün değildir. Zira bütün sanatlar ilk başkanın amacına yönelir ve erdemli şehrin bütün fiillerinin maksadı da ancak odur. Böyle olunca bu insan (ilk başkan), başka bir insanın yönetmesinin asla mümkün olmadığı bir insandır.[512]

O halde her erdemli toplumun mutlaka bir ilk başkanı vardır. Bu ilk başkan, yönettiği toplumun ilk kanun koyucusudur. Ondan sonra toplumu yönetenler, onun koymuş olduğu sistem doğrultusunda yasama ve yürütmede bulunurlar. Yani başka bir deyişle ilk başkan, kendisinden sonraki başkanlara/yöneticilere adeta meşale olmaktadır. Mamafih ilk başkanın koymuş olduğu kanun sabit ve değişmez değildir. Tam aksine sonradan gelen başkanlarda, mucip şartlara binaen yeni kanunlar ihdas etme ve dahası ilk başkanın koymuş olduğu kanunları değiştirme yetkisi bulunmaktadır.[513]

Bu arada erdemli şehirdeki yönetici, ilk yönetici (başkan) olduğu gibi, ikinci yönetici de olabilir. İkinci yöneticiden kasıt; bir insan tarafından yönetilen ve kendisi de başka insanları yöneten kişidir. Yani aynı anda hem yöneten hem de yönetilen insan tipidir.[514] Başka bir ifadeyle; a) şehirde bir başkan/yönetici vardır ki, kendi üstünde herhangi bir yönetici bulunmaz, dolayısıyla o sadece yönetir; b) bir yönetici de vardır ki, kendi aşağısındakilere karşı yönetici ve kendi

[511] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 116-117; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 68-69.
[512] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 196-199.
[513] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 120-121; Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", 297; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 129-130.
[514] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 116-117.

üstünde bulunan (hiçbir şekilde yönetilmeyen) yöneticiye karşı yönetilendir ve c) bir de asla hiçbir insana karşı bir yöneticilik yapmayan, yalnız yönetilen grup vardır. Dolayısıyla şehirde; sadece yöneten, hem yöneten hem de yönetilen ve sadece yönetilen olmak üzere üç sınıf insan bulunmaktadır.[515]

Öte yandan erdemli yönetim de iki türdür: İlk yönetim ve ilke tâbi olan yönetim. İlki; şehirde veya ulusta -daha önce onlarda bulunmayan- erdemli yaşayış tarzını ilk defa yerleştirir ve ayrıca onları câhilî (erdemsiz) yaşayıştan erdemli yaşayışa kavuşturur. İşte bunu yapan insan, ilk başkandır. İkincisi ise, bütün uygulamalarında ilkinin izini takip eder, ona tâbi olur. Bu yönetimi icra eden kişiye de, geleneğe tâbi yönetici ve geleneğe tâbi hükümdar denir, yönetimi de geleneğe tâbi yönetim biçimidir.[516]

Pekâlâ bu kadar önemi haiz toplumun başkanın nitelikleri nedir? O ne gibi hasletlere sahiptir? işte bu sorunun cevabını da siyaset teorisyenimiz Fârâbî açık bir şekilde vermektedir. Filozofumuz evvelâ iki özellik zikretmektedir. Ona göre erdemli şehrin başkanının sıradan ve herhangi bir insan olması mümkün değildir. O makama ancak, fıtrat ve tabiat bakımından yöneticiliğe hazır kılınmış ve riyasete ilişkin iradî heyet ve melekenin bulunduğu bir insan gelebilir. Zira toplumdaki sanatların kahir ekseriyeti hizmet yapmak için kullanılan sanatlar olduğundan dolayı her sanat ile yöneticilik yapılamaz. İşte tıpkı bu sanatlar gibi, insan fıtratlarının kahir ekseriyeti de hizmet yapmaya uygun fıtratlardır.[517] O halde Muallim-i Sânî'ye göre ancak fıtratında on iki hasletin tabiî olarak bir araya geldiği insan, erdemli şehrin başkanı olabilir. Fârâbî, söz konusu başkanın hasletlerini/temel şartlarını şöyle sıralamaktadır:

1. Bütün organlarının tam ve işler durumda olması gerekir. Bu organlara ait güçler de organların fonksiyonlarına uygun olmalıdır ki, yapmak istediği herhangi bir işi kolaylıkla yapabilsin.
2. Kendisine söylenenleri, doğal olarak en iyi şekilde anlayıp kavrayabilmelidir. Dolayısıyla kendisine söylenileni, hem söyleyenin amacına hem de o durumun mahiyetine uygun olarak anlamalıdır.

[515] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 78-79.
[516] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 46-47.
[517] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 196-197.

3. Çok güçlü bir hafıza gücüne sahip olması gerekir ki; anladığı, gördüğü, duyduğu ve idrak ettiği her şeyi iyi bir şekilde hafızasında tutabilsin. Yani hiçbir şeyi unutmamalıdır.
4. Herhangi bir konu hakkında en küçük bir delil gördüğünde dahi, onun ne ifade ettiğini çözecek şekilde çok uyanık ve yüksek zekayı haiz olmalıdır.
5. Güzel, açık ve anlaşılır söylem sahibi olmalıdır. Dolayısıyla zihninden geçen her şeyi, muhatabına açık bir şekilde ifade edebilir olmalıdır.
6. Öğrenmeyi ve bilgi edinmeyi sevmeli ve bu yolda karşılaşacak zorluklara da katlanmalıdır.
7. Doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancı insanlardan da nefret etmelidir.
8. Yeme, içme ve cinsel ilişkiye düşkün olmamalı, oyun ve eğlenceden uzak durup ve bunlardan doğan hazlardan da nefret etmelidir.
9. Yüksek ruhlu ve şerefe düşkün olmalı, her türlü düşük ve bayağı şeylerden de uzak durmalıdır.
10. Altın, gümüş (dirhem, dinar) ve benzeri dünyevî şeyleri değersiz görmelidir.
11. Adaleti ve adil insanları sevmeli, adaletsizlikten, zulümden ve bunları yapanlardan da nefret etmelidir. Ayrıca hem kendi yakınlarına hem de başkalarına hak ettiğini vermeli ve insanları da buna teşvik etmelidir.
12. Yapılmasını gerekli gördüğü şeyle ilgili yüksek azimli ve kararlı olmalı, korkmadan ve zaaf göstermeden gerekli gördüğü işleri cesur bir şekilde yapmalıdır.[518]

Doğuştan itibaren bu hasletleri haiz bir insan; asla başka bir insan tarafından yönetilmeyen yönetici/başkan (*reîs*)'dır. Söz konusu başkan; imam, erdemli şehrin ilk başkanı, erdemli ulusun (*ümmet*) başkanı ve mamur (*mamûre*) dünyanın tamamının/yeryüzündeki tüm bayındır coğrafyanın başkanı vasfını taşımaktadır.[519]

[518] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 202-205; bk. Aydınlı, *Fârâbî*, 145; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 308-309; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 130-131.
[519] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 202-203; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 130.

İşte bu yönetici, topluma kılavuzluk edecek mutlak yöneticidir. Fârâbî'nin, söz konusu mutlak yöneticiye yüklediği vasıfların temelinde siyasal düşüncesinin; felsefe ve din ile çok yakından ilişkili olması yatmaktadır. Zira metafiziksel bir konu olan "*ittisâl*", siyasetle de irtibatlandırılmaktadır. Böylece "sultan", "filozof" ve "peygamber"; ilk başkanın şahsında birleşmektedir.[520]

Yukarıdaki paragrafı biraz daha açmak adına yine Fârâbî'nin bu bağlamdaki düşüncelerine değinebiliriz. Ona göre mevzubahis ilk başkan, yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil makul durumuna varmıştır. Yanı sıra mütehayyile gücü de, doğa bakımından yetkinliğin son raddesinde bulunmaktadır. Bu güç, yani mütehayyile onda hem uyanıklık hem de uyku esnasında Faal Akıl'dan tikelleri; ya tamamen oldukları gibi ya da taklitleriyle ve makulleri de taklitleriyle almaya hazır kılınmış olarak bulunur. Böylece ilk başkanda münfail (edilgin) akıl, hiçbiri eksik olmayacak şekilde bütün makullerle yetkinleşmiştir. Böylece o, bilfiil akıl ve bilfiil makul haline gelir. Neticede o, müstefâd/kazanılmış akıl derecesine ulaşmış olur ve kendisi ile Faal Akıl arasında başka bir derece bulunmaz. O halde bu insanın, kendisine Faal Akıl yerleşir (hulûl eder) veya sanki insan Faal Akıl ile birleşmiş gibi olur. İşte bu durum o insanın, teorik ve pratik olmak üzere 'akletme' gücünün her iki kısmında ve yine ardından 'mütehayyile' gücünde tezahür ettiğinde kendisine vahyedilen bir insan vasfını haiz olur. Bu süreç, İlk Sebep/Tanrı'dan Faal Akıl'a taşan şeyi, Faal Akıl kazanılmış akıl aracılığıyla onun edilgin aklına taşırır, buradan da mütehayyile gücüne intikal etmek suretiyle tekâmül eder. Böylece bir insan kendisine Faal Akıl'dan edilgin aklına taşan şey sayesinde, "hakîm", "filozof" ve "ilâhî nitelikli bir aklı kullanan tam bir taakkul sahibi" olur. Ve yine aynı şekilde Faal Akıl'dan bu sefer mütehayyile gücüne taşan şey sayesinde bir insan; "peygamber" (*nebî*), olacak şeylere ilişkin "uyarıcı" (*münzir*) ve halihazırda var olan tikellere dair "haber verici" (*muhbir*) olur. Tüm bunları da kazanmış olduğu tanrısal akıl ile ortaya koyar. Bu insan -ki sanki Faal Akıl ile birleşmiş durumdadır-, insanlık mertebelerinin en mükemmelinde ve mutluluk derecelerinin de en yücesinde yer alır. Nitekim bu

[520] Aydınlı, *Fârâbî*, 147.

insan, mutluluğa ulaştıran her fiile vakıf olmaktadır ki, bu da yönetici olacak kişide bulunması gereken ilk ve temel niteliktir.[521]

Böylece görüldüğü gibi Fârâbî'nin metafizik düşüncesi siyaset felsefesiyle deyim yerindeyse iç içedir, hatta ikisi birbirini tamamlamaktadır. Daha özel bir anlamda ise onun tasvir ettiği ilk başkan modeli, filozof ve peygamberin şahsında birleşmektedir. Dolayısıyla ilk başkan, filozof ve peygamber aynı insanda tecelli etmektedir.

Fârâbî'nin bu siyasî tasavvuru hiç şüphesiz beraberinde başka bir sonucu doğurmaktadır. Aslında kendisi açık bir şekilde ifade etmektedir ki, Tanrı, âlemin yöneticisi olduğu gibi erdemli şehrin de yöneticisidir. Ne var ki, iki yönetim arasında bir uygunluk olmakla birlikte; O'nun âlemi yönetmesi ile erdemli şehri yönetmesi başka durumlardır.[522] Fârâbî'yi bu sonuca götüren temel saik, tekrar ifade edelim ki onun siyasetinin metafizikle bağlantılı olmasıdır. Dolayısıyla onun başkanı, Tanrı tarafından ve Faal Akıl aracılığıyla kendisine vahyedilen insan olmasıdır. İşte bu yüzden de ona göre en iyi ve doğru bir politika, Tanrı'nın evrendeki yönetimini model alan politikadır.[523]

Muallim-i Sânî'nin sunmuş olduğu bu yönetim modeli ilk yöneticiliktir. Diğer yönetimler ise ondan sonra ortaya çıkar. Ayrıca bu yöneticinin, yani söz konusu ilk başkanın yönetimiyle yönetilen insanlar (onun şehrinde yaşayan insanî topluluklar), "erdemli (*fâzılûn*), iyi (*ehyâr*) ve mutlu (*suadâ*)" insanlardır.[524]

Fârâbî, başkanda bulunması gereken ve yukarıda zikredilen on iki hasletin bir kişide toplanmasının pek kolay olmadığının farkındadır. Zira o, söz konusu hasletleri belirttikten sonra; onların hepsinin tek bir insanda toplanmasının oldukça zor olduğunu kaydeder. Bundan dolayıdır ki, mezkûr fıtratı haiz insan tipi ancak çok nadir bulunur. Dolayısıyla erdemli şehirde böyle bir insan bulunur ve onda olgunluktan sonra -zikredilen- şartlardan ilk altısı veya mütehayyile gücü açısından uyarma (peygamber olma şartı) hariç beşi bulunduğu takdirde

[521] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 198-201; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 118-119; ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 64-65.
[522] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 66-67.
[523] Aydınlı, *Fârâbî*, 135.
[524] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 118-119.

şehrin başkanı o insan olur. Ancak böyle biri bulunmadığı takdirde, söz konusu yöneticinin ve daha önce şehirde art arda gelmiş onun gibi yöneticilerin koymuş olduğu yasalar (*eş-şerâi*) ve uygulamalar/töreler (*es-sunen*) benimsenir ve sürdürülür. İlk yöneticinin halefi olan ve şehri yönetecek ikinci yönetici; doğuşu ve ilk gençliğinden beri yukarıda zikredilen on iki hasleti haiz ve olgunluktan sonra da ancak şu altı özelliğe sahip olan biri olması gerekir:

1. Filozof (hakîm) olmalıdır.
2. Şehrin ilk yöneticileri tarafından konulmuş yasalar, töreler ve davranışları çok iyi bilmeli ve bütün uygulamalarında da onlara uymalıdır.
3. İlklerin uygulamış oldukları yasalarda bulunmayan meseleler hakkında mükemmel bir çıkarım gücüne sahip olmalıdır ve bunu yaparken de önceki yöneticilerin izini takip etmelidir.
4. Halihazırda görülen ve ilk yöneticilerin yasamasına konu olmamış durumlar karşısında mükemmel düşünüp taşınmaya ve çıkarım gücüne sahip olmalıdır ve daima şehrin âli menfaatini için gayret etmelidir.
5. Hem önceki yöneticilerin koymuş olduğu hem de sonradan gelip onların izini takip ederek çıkarsadıklarını insanlara konuşma yoluyla çok iyi bir şekilde yönlendirme gücüne sahip olmalıdır.
6. Savaşa dair fiilleri icra edebilmesi için, sağlam ve dayanıklığı yüksek bir bedene sahip olmalıdır.[525]

Fârâbî; ilk başkanın ve ondan sonra gelen ikinci yöneticinin şartlarını addederken dikkat çeken en bariz husus cinsiyet konusuna değinmemesidir. Zira yönetici olacak kişinin “erkek olması” veya “kadın olmaması” gibi bir şarttan söz etmemektedir. Mamafih ikinci yöneticinin haiz olması gereken özellikler kapsamında zikrettiği son şart (savaşabilmesi için dayanıklı bedene sahip olmalıdır), hiç şüphesiz yaşadığı dönemin realitesi gereğidir. Aksi takdirde o, 10. yüzyılda değil de günümüzde ya da örneğin 19. yüzyılda yaşasaydı, kanaatimizce böyle bir şart koşmazdı.

Ancak -az önce zikredilen- söz konusu özellik ve şartlar, tek bir insanda bulunmadığı takdirde, biri filozof olup diğeri de öteki şartları haiz olan iki insan

[525] Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 204-207; bk. Aydınlı, *Fârâbî*, 151; Okumuş, *Fârâbî’de Toplum*, 131-132.

olursa, o iki insan şehrin yöneticisi olurlar. Şayet bu şartlar bir insan topluluğuna dağılırsa, dolayısıyla felsefe birinde, ikinci ve üçüncü özellik birinde, dördüncü özellik birinde, beşinci özellik birinde ve altıncı özellik de bir başkasında bulunur ve bunların kendi arasında bir uyum ve insicam olursa o zaman bunlar; en erdemli yöneticiler/başkanlar (*er-ruesâ el-efâzıl*) olurlar; en iyi başkanlar (*er-ruesâ el-ehyâr*) ve erdemlerin sahipleri (*zevi el-fezâil*) olarak adlandırılırlar; yönetimleri ise yine en erdemlilerin yönetimi (*riâsetü'l-efâzıl*) olarak adlandırılır. Ne var ki, bir vakit gelir de diğer şartlar bulunur, fakat felsefe yöneticiliğin bir parçası olmazsa işte o zaman erdemli şehir hükümdarsız (*melik*) kalmış olur ve bu şehrin işlerini yürüten yönetici de artık hükümdar değildir. Böyle bir durumda ise şehir artık yok olmayla karşı karşıya gelmiş ve şayet şehri yönetecek bir filozof gelmezse, o şehir çok geçmeden yok olup ortadan kalkar.[526]

Yine Fârâbî, *Fusûl*'da erdemli şehrin başkanları (*reîs*) ve yöneticilerini (*müdebbir*) dört sınıfa ayırmaktadır. Onlardan birincisi; gerçek anlamda hükümdar (*el-meliku fi'l-hakika*) olan ilk başkandır ki, şu altı özelliğe sahiptir: i) filozof olmak, ii) tam ve mükemmel taakkul, iii) iyi ikna kabiliyeti, iv) iyi hayal ettirme, v) bedenen cihat yapabilme ve vi) bedeninde, cihat yapabilmesi için engel teşkil edecek herhangi bir şeyin olmaması. İkincisi, -yukarıda aynı *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da zikredildiği gibi- söz konusu altı şartın tek bir insanda toplanmadığı takdirde, ancak bir grup insan topluluğuna dağılarak bulunursa, o halde onların hepsi hükümdarın fonksiyonunu icra ederler. Ve onların yönetimi de en erdemlilerin yönetimi (*riâsetü'l-efâzıl*) olarak geçer. Üçüncüsü, sünnete tâbi hükümdar (*melikü's-sünne*)'dır ve yönetimi de sünnete tâbi hükümdarlık olarak isimlendirilir. Bu sınıftaki yönetici, yine *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da -yukarıda- zikredilen ilk yöneticinin halefi olan ve şehri yönetecek ikinci yöneticinin olgunluktan sonra kendisinde aranan altı şarttan filozof olmak hariç diğer beş şartın kendisinde bulunduğu yöneticidir. Dördüncüsü ise, yine bunların tamamının tek bir insanda bulunmayıp, ancak birçok insanda/toplulukta dağılmış olarak bulunmasıdır ve onlar da hep beraber sünnete tâbi hükümdarın icra ettiği işi yaparlar. Bunlara da sünnete tâbi başkanlar (*ruesâ es-sunne*) denilir. Dolayısıyla Fârâbî, buradaki taksiminde; a) gerçek anlamda hükümdar,

[526] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 206-207; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 78-79.

b) en iyi başkanlar/en erdemlilerin yönetimi, c) sünnete tâbi hükümdar ve d) sünnete tâbi başkanlar olmak üzere dört sınıf yönetici modeli sunar.[527]

Görüldüğü gibi Fârâbî için erdemli şehri yönetecek insana dair olmazsa olmaz ve en hayatî şart, onun "filozof" olmasıdır. Zira felsefenin/filozofun olmadığı bir yöneticilik yok olmakla karşı karşıya kalacaktır.

Fârâbî'nin tasavvur ettiği ve amaçladığı erdemli yönetim modeli, esasında "mutlak monarşi" sistemidir. Ancak yöneticide bulunması gereken şartlar gerçekleşmediği takdirde başka alternatifler sunmaktadır. Bu sefer de "diarşi" (iki hükümdarlı yönetim) ve "aristokrasi" sistemlerinin erdemli şehrin devam edebilmesi için uygulanabilir olduğunu söyler. Mamafih Muallim-i Sânî'nin siyasî düşüncesinin, erdemli yönetiminin en hayatî ve hiç vazgeçilmez yönün hiç şüphesiz vahiy destekli politik güç ile felsefî donanımın birbirini tamamlamasıdır ki, daha önce de ifade edildiği üzere onda; siyaset, felsefe ve din adeta iç içe girmiştir. Bu da onu, Platon ve Aristoteles'ten -etkilenmekle birlikte- farklı kılmakta ve ona kendine özgü bir sistemin kurucusu vasfını kazandırmaktadır.[528]

İslâm medeniyetinde siyaset felsefesini ilk defa oluşturan ve yeni ve özgün bir siyasal sistem ortaya koyan Fârâbî, hiç kuşkusuz kendisinden sonra gelen İslâm filozoflarını derinden etkilemiştir. Hatta ondan sonra siyaset felsefesine yeni düşünceler katmak pek kolay olmamıştır. Bu, en azından kronolojik olarak kendisine yakın dönemlerde -klasik dönem İslâm felsefesi- yaşayan filozoflar için geçerlidir. Mamafih Fârâbî'nin halefleri; İbn Sînâ, Âmirî, İbn Miskeveyh ve İbn Bâcce gibi filozoflar siyaset felsefesine dair düşünceler ortaya koymuştur.

Bu bağlamda İslâm felsefesinin en kapsamlı filozofu unvanını taşıyan İbn Sînâ, -Fârâbî'nin aksine- siyaset felsefesine ilişkin pek eser ortaya koymamakla birlikte, pratik felsefe ve özellikle hükümdar/yöneticiye dair görüşlerini kaleme almaktan da geri durmamıştır. Ona göre nasıl ki, bir toplumda insanların hepsi zengin veya hepsi fakir olduğunda bir sıkıntı ve dengesizlik meydana gelirse; aynı şekilde bir toplumda yaşayan insanların hepsi yönetilen olursa yine bir

[527] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 76-79.
[528] Aydınlı, *Fârâbî*, 151.

sıkıntı ve dengesizlik ortaya çıkar. Dolayısıyla bir yöneticinin olması vazgeçilmez bir gerekliliktir.[529]

İbn Sînâ da selefi Fârâbî gibi siyaset düşüncesini ve toplumun yöneticisini, peygamberlik anlayışı ile örerek Ay Üstü âlemle irtibatlandırmaktadır. Bu bağlamda insan topluma ihtiyaç duyan bir varlık olduğu için kendi türünden diğer insanlar ile bir arada yaşayacak, dolayısıyla birtakım muamelelerde bulunacak ve hukuku olacaktır. Böyle olunca yasalara ve adaletin sağlanmasına gereksinim duyulacaktır. İşte bu fonksiyonu icra edebilmek için adil bir insanın bulunması gerekmektedir.[530]

Yine İbn Sînâ da toplum organizasyonunu hiyerarşik olarak ayırır. Ona göre yasa koyucu/yönetici şehri; yöneticiler (*mudebbirûn*), zanaatkarlar (*sunnâ'*) ve koruyucular/askerler (*hafeza*) olmak üzere üç kategoriye ayırır (ki bu taksim Platon kaynaklı bir sınıflandırmadır) ve bunların her birinde birer yöneticinin ve onların da altında daha aşağı düzeyden yöneticilerin bulunması gerektiğini söyler. Öyle ki, şehirde boş ve herhangi bir iş yapmayan bir insanın olmaması gerektiğinin altını çizer. Aksine herkesin, her bir insanın bir şekilde şehre yararının olması gerektiğini söyler.[531] Aslında Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da; a) sadece yöneten, b) hem yöneten hem de yönetilen ve c) sadece yönetilen olarak üç tip insan görülmektedir.[532]

Filozofumuz ayrıca insanların böyle sınıflara ayrılmasını tanrısal bir iyilik (lütuf) olarak kabul etmektedir. Zira ona göre, şayet insanlar konumları bakımından eşit ya da birbirine yakın olmuş olsaydı, aralarında rekabet, kıskançlık, isyan ve haksızlık doğacak ve bu durum da onları yok edecekti. Fakat insana büyük bir iyiliktir ki; akılları, görüşleri, mülkleri ve rütbeleri bakımından farklı kılınmışlardır. Çünkü bütün insanlar hükümdar olsaydı birbirini ortadan kaldırmak ve yok

---

[529] İbn Sîna, *fi's-Siyâseti'l-Menziliyye*, 233-234.

[530] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 441-442; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 822-825; bk. Cevher Şulul, "İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/2 (Eylül 2016), 114.

[531] Aslında daha öncesinden Fârâbî aynı şeyi kaydetmiştir. Zira ona göre; şehirleri yönetenlerden bir topluluğun görüşüne göre, hiçbir şekilde şehre yararlı işlerden birini yerine getirme imkânına sahip olmayanlar, şehirde bırakılmamalıdır. bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 90-91.

[532] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 447; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 838-839.

etmek isterdi. Yine herkes zengin olsaydı kimse kimseye bir iş yapmazdı/ihtiyacını karşılamazdı ve herkes yoksul olsaydı bu sefer de sefalet ve yoksulluktan yok olurlardı. Oysaki insan doğası gereği böyle değil, yani herkes eşit değil ve bu da onun bekasını sağlamaktadır.[533]

İbn Sînâ siyasî düşüncesi kapsamında halife/imam meselesine de değinir. Ona göre bu mesele ya nas ya da kanaat önderlerinin ortak kararı (icmâ) ile belirlenmelidir. İbn Sînâ'ya göre, siyaseti doğru bilmek, akıllı olmak, cesaret, iffet, iyi yönetim, yasalar (şeriat) konusunda bilgili olmak gibi birtakım özellik ve ahlakî erdemlere sahip olması gereken halifenin, nas ile tayin edilmesi daha doğru ve isabetlidir. Zira bu tür bir yöntem ayrılıp dağılma, kargaşa ve ihtilafa düşmeye götürmez. Mamafih hilafet konusunu itikadî/teolojik bir mevzu gören İbn Sînâ, erdemli olan ve o makamı (hilafeti) hak edenden başka bir kişi üzerinde fikir birliğine varan insanları, Allah'ı inkâr etmekle nitelemektedir. Dahası o, gücüne ve servetine dayanarak çıkıp halife olduğunu iddia eden birine karşı, bütün şehir halkının onunla savaşması ve onu öldürmesi icap eder, aksi takdirde -gücü yettiği halde- bunu yapmayanlar Allah'a isyan ve O'nu inkâr etmiş olurlar.[534]

Siyaset düşüncesini peygamberlik ile ilişkilendiren İbn Sînâ, aynı zamanda yasa koyucu olan peygamberin varisi halifenin farklı fonksiyonlarını açıklar. İbn Sînâ'nın perspektifinden söz konusu halifenin fonksiyonlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Dinî fonksiyonlar: bu husus, selefi (peygamber)'nin miras bıraktığı yasaları (sünnet/sünen) toplumda yürütmek ve uygulamak ile ilgilidir.
2. Medenî (şehirsel) fonksiyonlar: bu husus ise insanların aralarındaki hukukî ilişkiler ve yaşamlarının düzenlemesi ile ilgilidir ki, böyle bir icra toplumda adaletin, sevginin ve dayanışmanın egemen olmasını ve zulüm ve haksızlığın da defedilmesini sağlar. Bu da şu temel uygulamalar ile gerçekleşir:

[533] İbn Sîna, *fi's-Siyâseti'l-Menziliyye*, 233-234; Şulul, "İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi", 116.
[534] İbn Sîna, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 451-452; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 848-849; bk. Şulul, "İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi", 117.

i) Yukarıda zikredildiği üzere toplumu hiyerarşik olarak sınıflara ayırmak ve herkese kendi görevini tevdi etmek.

ii) Şehrin ortak ekonomik kaynağını sağlamak. Bu da ya meyve ve ürünler gibi doğal ve kazanılmış gelirlerden alınan vergilerden, ya kesilmiş cezalardan veya yasaya karşı kafa tutan asilerden alınan mallar (ganimet)'dan ibarettir ki, herhangi bir zanaatla iştigal edemeyen koruyuculara ve çalışamayan hastalara dağıtılmak suretiyle şehrin birçok ortak çıkar ve menfaatini temin eder.[535]

iii) Kumar, faiz, hırsızlık, zina ve eşcinsellik gibi şehre faydası olmayan, şehre ve şehir halkına zararı olan şeyleri yasaklamak.

iv) Nesillerin devam etmesinin sebebi olan izdivaç ve aile kurma meselesi ile bizzat ilgilenip, ona teşvik etmek. Zira onunla türlerin bekası sağlanır, bu da Tanrı'nın varlığının bir kanıtıdır.

v) Yasaya karşı işlenen suçları engellemek için ceza verilmesi ve azarlamak gerekir. Zira her insanın, ahiret korkusuyla suç işlememesi söz konusu değildir. Dolayısıyla zina, hırsızlık ve şehrin düşmanları ile iş birliği kurmak gibi yasayı çiğneyenlere ve şehrin düzenini bozanlara mutlaka ceza kesilmelidir.

vi) Koruyucuların düzenini, şehre girip-çıkanları bilmek ve gereken silah ve mühimmat gibi hususları temin ederek şehrin düzenini sağlamak.

vii) Adaleti temin etmek için birtakım yasaların vazetmesi gerekir.

viii) Katılım sağlaması ve onayı ile meşru olan evlilik törenlerine, bayram gibi dinî vecibelerin edasına ve birtakım sosyal topluluklara iştirak etmek.[536]

Böylece İbn Sînâ'nın toplum felsefesi; ahlak, ibadet, aile, hukuk, ekonomi gibi konuları içermektedir ve bunların hepsi de vahiy kaynaklı bir sistem içerisinde örülmektedir.

---

[535] İbn Sînâ'nın selefi Fârâbî de bu hususa değinmiştir. Ona göre; şehrin hazırlığı (*udde*), özelliği bir mal-para kazanmak olmayan kesimler için hazırlanmış olan mallardır. bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 90-91.

[536] Şemseddîn, *el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, 186-188; İbn Sîna, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât,* 447-448, 452-454.

Şehrin yöneticisi sadedinde İslâm filozofları hükümdar-şehir ilişkisini, tabip-beden ilişkisine benzetirler. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre bedenin sağlığı; mizacının itidalli olması, hastalığı ise bu itidalden sapmaktır. Şehrin de sağlığı böyledir, zira onun halkının ahlakının itidalli olması sağlıklı ve doğru olduğunu, onların ahlaklarının ayrılıklı düşmesi de hasta olduklarını gösterir. İşte Fârâbî'ye göre bedende meydana gelen söz konusu rahatsızlıkla tabip ilgilenir ve onu itidaline geri çevirir ve korur. Benzer şekilde şehirde de bir sıkıntı oluştuğunda, onu tedavi eden ve koruyan; politikacı/hükümdar (medenî) olacaktır. Dolayısıyla politikacı ve tabip fiilleri açısından ortak yöne sahiptirler, ancak sanatlarının konusu itibarıyla farklılaşmaktadırlar. Zira politikacının konusu nefisle ilgilidir. Tabibin konusu ise bedenle ilgilidir. Nefis bedenden daha üstün ve değerli olduğuna göre de, politikacı/medenî tabipten daha üstündür.[537] İbn Sînâ da aynı şekilde bir medenî-tabip ayrımından bahsederek; ilkinin nefislerin, ikincisinin ise bedenlerin tedavisiyle ilgilendiğini söyler.[538] Hatta Fârâbî'nin bu hususta söylediği şeylerin hemen hemen aynısını tekrarlar. Bu da aslında onun, siyaset tasavvurunda ne denli Fârâbî'den etkilendiğini gösteren bir örnektir.

Erdemli toplumda yöneticinin rolüne önem veren İslâm filozofları, onun şehir halkının üzerindeki etkisinden söz ederler. Bu bağlamda filozoflarımız; ahlakın güzelinin ve çirkininin sonradan kazanılmış olduğunu kanıtlamak sadedinde konuyu şehir yöneticisi/hükümdar üzerinden açıklarlar. Onlara göre; hükümdar ve yöneticiler, şehir halkını iyi fiiller yapmaya alıştırarak onların iyi bireyler olmasını sağlarlar. Bunun aksi de yine geçerlidir.[539]

Ne var ki, Fârâbî'ye göre erdemli yöneticinin, nefsinin doğası erdemleri kabul etmeyen birine karşı erdemleri ona yerleştirme yükümlülüğü yoktur. Onun, yani erdemli yöneticinin işlevi ancak böyle olanları, şehir halkı için faydalı olan şeylere uygun bir şekilde kendileri açısından ulaşılması mümkün olan erdemlerin en fazlasına ulaştırmaktır. Nitekim erdemli tabibin de görevi,

---

[537] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 18-19, 46-47.

[538] İbn Sînâ, *Risâletu'l-Birri ve'l-İsm*, nşr. Abdulemîr Şemseddîn (*el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ* içinde), (Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988), 360; ayrıca bk. Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (Mart 2014), 238.

[539] Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, 193; İbn Sînâ, *fî İlmi'l-Ahlâk*, 374.

anlatılan vasıfta olan bedenleri, sağlığın en mükemmel ve en yüksek derecesine ulaştırmak değildir. O ancak, onları, nefsin fiillerine uygun bir şekilde kendi doğaları açısından mümkün olan en fazla sağlığa ulaştırır.[540]

Fârâbî'nin toplum felsefesi kapsamında üzerinde durulması gereken bir diğer husus şu ki; o, erdemli şehri "*sevgi*" ve "*adalet*" kavramları ile temellendirmektedir. Filozofumuza göre şehrin parçaları ve bu parçalarının mertebeleri birbiriyle uyum içindedir. Onlar; 'sevgi' ile birbirine bağlanır ve 'adalet' ve adalet fiilleri ile de sıkıca birbirine tutunur, kenetlenir ve bu şekilde de korunmuş olarak varlığını sürdürür. Muallim-i Sânî bu ilişkilendirmeyi yaptıktan sonra da sevginin türlerini açıklar. Ona göre sevgi; ebeveynin çocuğuna karşı sevgisi gibi doğal ve iradeye dayalı olmak üzere başlıca iki türdür. İrade ile oluşan sevgi de kendi içerisinde; erdemde ortaklık ile, faydadan dolayı ve hazdan dolayı olmak üzere üçe ayrılır. Şehir halkının birbirlerine yönelik sevgileri, evvelâ erdemde ortaklıktan dolayı tezahür eder. Bu da ancak görüşlerde ve fiillerde ortaklıkla kaynaşır. Zira şehir halkı bu noktada uyum içerisinde olursa, bunu onların birbirlerine karşı olan sevgisi izler. Daha sonra şehir halkının aynı yerleşim yerinde hem birbirleriyle komşuluk yaptıkları için hem de birbirlerine muhtaç ve bazısı bazısına faydalı olduğu için, bunu da faydadan dolayı olan sevgi izler. Ve en son, onlar erdemlerde ortaklıklarından dolayı ve birbirlerine yararlı olduklarından dolayı, birbirlerinden haz duyarlar. Bunu da hazdan dolayı olan sevgi izler. Fârâbî'ye göre; "adalet, sevgiye tâbidir", yani adalet, her zaman sevgiyi izler.[541]

Fârâbî'nin bu hususta ki tasavvuru, yani sevgi ve adalet kavramları arasında kurmuş olduğu sıkı ilişkiye dair düşüncelerinin teşekkülünde öyle anlaşılıyor ki, Platon ve Stoa etkileri söz konusudur. İlkinden adalet, ikincilerinden ise sevgi konusunda etkilenmiştir.

Erdemli şehirde tıp sanatının ve hukuk sanatının olmaması, dolayısıyla tabip ve yargıçlara ihtiyacın duyulmamasını kaydeden İbn Bâcce de, selefi Fârâbî'den esinlenerek erdemli şehir betimlemesinde sevgi-adalet ilişkisinden söz eder.

[540] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 136-137.
[541] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 82-85.

Ona göre; sevgi, şehir halkını bir araya getiren, dolayısıyla da onların arasında herhangi bir anlaşmazlığın ve hengâmenin meydana gelmesine engel olan bir faktördür. Ne var ki, sevgi temelli erdemli şehrin herhangi bir parçasında bir sıkıntı açığa çıkarsa, anlaşmazlıklar ortaya çıkar ve o zaman da adalete ve adaleti sağlamak için zorunlu olarak yargıca ihtiyaç duyulur.[542]

Fârâbî, birçok konuda olduğu gibi sevgi ve adalet kavramlarının birbiri ile olan ilişkisi hususunda da (İbn Bâcce dışında da) kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. Zira daha sonraki dönemlerde Farsça eser yazan Nasîrüddin Tûsî (ö.1274) ve Türkçe eser yazan Kınalızâde (ö. 1572), seleflerinin düşüncesini sürdürerek sevginin adaletten üstün olduğunu ve sevginin egemen olduğu yerde adalete gereksinim duyulmayacağını ileri sürerler.[543]

İbn Miskeveyh de sevgi kavramına değinmektedir. O, şehrin yöneticisine, şehir halkının arasında sevgiyi yerleştirme fonksiyonu yüklemektedir. Ona göre yönetici, şehirde halkın arasında sevginin yerleşmesini başarırsa; kendisi ve şehir halkı için imkânsız olan bütün iyilikler gerçekleşmiş olur. Böyle olunca da tabii o (yönetici), hasımlarına üstün gelir, şehrini imar eder, kendisi ve şehir halkı da mutlu olur, mutlu yaşarlar.[544] Dolayısıyla sevginin ne kadar hayatî önem taşıdığı İbn Miskeveyh'te de görülmektedir.

Yine aynı bağlamda adalet, erdemli şehirde fevkalade önem teşkil etmektedir. Bu sadette Fârâbî, adaletin, ilkin şehir halkının ortak iyileri onların hepsine taksim etme/bölüştürme hususunda oluşacağını söyler. Bundan sonra, yani bölüştürülen şeylerin onlarda korunması hususunda olur. Söz konusu bu iyiler ise, güvenlik, mallar, şeref, mertebeler ve ortaklaşmaları mümkün olan diğer iyilerden ibarettir. Bu yönde adalet, şehir halkının her biri, söz konusu iyilerden hak ettiğine eşit olan bir paya sahip olunca tecelli etmiş olur. Dolayısıyla bir

[542] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 41.
[543] Uysal, *Ahlakî Varlık Olarak İnsan*, 238-242.
[544] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 111-112; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 158-159.

kişinin kendi hak ettiği paydan eksik veya fazla alması haksızlık ve adaletsizliktir.[545]

Bu bağlamda İbn Miskevey'e göre de adalet, aşırı uçların ortasında yer alır, eksiklik ve fazlalığı orta yola getirmeyi sağlar. Bunun içindir ki, o, erdemlerin en mükemmelidir. Hatta Aristoteles'e göre adalet, erdemlerin bir parçası değil, o, bütünüyle erdemdir. Yine adaletsizlik de, kötülüğün bir parçası değil, o, bütünüyle kötülüktür. Şehrin yöneticisi, hükümdara düşen görev ise bütün haksızlıkları ortadan kaldırmak ve adaleti muhafaza etmektir.[546]

Şehir halkı arasında erdemin egemen olmasının önemini vurgulayan Fârâbî, erdemi adaletle ilişkilendirmektedir. Ona göre adalet, daha genel olan başka bir türe de söylenir. Şöyle ki, insanın kendisi ile başkası arasında olan ilişkilerde -hangi erdem olursa olsun- erdem fiillerini kullanmasıdır.[547] Dolayısıyla bu doğrultuda icra edilen erdem, adalettir. Bu anlamda adalet de hiç şüphesiz erdemdir, hatta yukarıda da ifade edildiği üzere bütünüyle erdemdir ve erdemlerin en mükemmelidir.

İmdi toplanmanın, şehir kurmanın ve dolayısıyla insanın gayesi olan mutluluğa ulaşmak, ancak şehirlerde ve uluslarda, iradî ve tabiî kötülüklerin ortadan kalkması ve hem tabiî hem de iradî iyiliklerin oluşmasıyla gerçekleşir. Bu bağlamda şehrin yöneticisi/hükümdar şehirleri, sayesinde şehrin parçalarının birbirine bağlanacağı, birbiriyle uyumlu olacağı ve kötülükleri ortadan kaldırma ve iyilikleri elde etme hususunda birbiriyle yardımlaşacakları şekilde düzenleneceği bir tedbirle yönetir.[548]

2.2.2. Erdemsiz Şehirler

Yukarıda zikredilen erdemli toplumun özelliklerine ters düşen, erdemli toplum halkının yaşayışlarına tam aksine sahip bir yaşayış biçimi benimseyen, dolayısıyla erdemli topluma zıt olan toplumlara, erdemsiz toplumlar denir. Bu

[545] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 84-85; ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 94-95; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 137-138.
[546] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 93, 97; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, 136, 141.
[547] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 88-89.
[548] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 128-129.

toplumlar, yani erdemli şehre zıt olan toplumlar hiçbir zaman ve hiçbir şekilde gerçek anlamda mutluluğa ulaşamazlar. Onların elde ettikleri şey erdemden yoksun olup yalnız maddî şeylerdir. Dolayısıyla mutluluğu kazanamazlar, zira erdemin olmadığı yerde mutluluk da olamaz. Böylece mutluluğu gaye edinmeyen toplumlar, erdemli olmayan toplumlardır. Bunların yönetimleri de erdemli olmayan yönetimlerdir ve yöneticileri de erdemli olmayan yöneticilerdir.

Fârâbî, erdemli şehre zıt olan toplumları veya şehirleri, gayelerine göre başlıca dört sınıfa ayırmaktadır. Onlar; bilgisiz şehir, fâsık şehir, değiştirilmiş şehir ve sapkın şehir şeklinde sıralanmaktadır.[549] Bu şehirlere de yine erdemli şehre zıt topluluklar sadedinde, nevâbiti ve hayvanî yaşayışa sahip insanları ilave etmektedir. Fârâbî'nin metni şöyledir: "*Şunlar erdemli şehre zıttır: Cahil şehir, fâsık şehir, sapkın şehir, sonra erdemli şehirde bulunan nevâbit/ayrık otları; çünkü şehirlerde bulunan nevâbitin onlardaki yeri, delice otunun buğdayın içindeki veya dikenli bitkinin ekinler arasındaki veya faydasız ve zararlı olan diğer otların ekinler veya fidanlar arasındaki yeri gibidir. Sonra insanların doğa bakımından hayvânî olanları. Doğa bakımından hayvânî olanlar medeni değildir ve onlar asla herhangi bir medeni toplanmaya sahip değildir; fakat onların bir kısmı evcil hayvanlar gibi, bir kısmı da vahşi hayvanlar gibidir ki, bunların bir kısmı da yırtıcı hayvanlar gibidir*."[550]

İmdi söz konusu erdemsiz şehirleri tek tek inceleyebiliriz.

2.2.2.1. Bilgisiz (Câhil) Şehirler

Fârâbî, erdemsiz şehirler sadedinde öncelikle bilgisizlik temeline dayalı olanını belirtir. Bu şehir veya toplum, gerçek mutluluğu bilmeyen ve ona ilişkin herhangi bir fikri bulunmayan insanların bir araya gelmesiyle oluşur. Bu şehir halkı, mutluluğa yönlendirilseler bile onlar, bunu ne anlar ne de buna inanırlar. Onların bildikleri ve kendilerine gaye edindikleri şey, sadece görünüşe dayalı olarak iyi olduğu zannedilen şeylerin bazısından ibarettir ki, bunlar; beden sağlığı, zenginlik, haz, keyfine göre serbestçe yaşamak, itibar görme ve üstünlük ve saygınlık kazanma tutkularıdır. Dolayısıyla bu şehrin halkı, metafizik boyutu göz

[549] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 206-207; ayrıca bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 134-135.
[550] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 134-135.

ardı etmiş, maddesel dünyayı kendisine hedef kılmıştır. Nitekim bu halka göre, sıralanan tutkuların her biri, bir mutluluktur. Hatta onlar; en büyük ve en mükemmel mutluluğu, gaye edindikleri söz konusu tutkuların bir arada toplanmasında görürler. Yine söz konusu tutkuların zıtları ise, yani örneğin bedenlerin zarar görmesi, maddî yoksulluk, hazdan uzak kalmak, saygı görmemek gibi durumlar da, bu şehir ahalisi için bedbahtlıktır.[551]

Bilgisiz toplumun halkı, her zaman kendi arzularının temin edilmesini sağlayan, onları elde etme yolunu açan ve onları koruyan bir yönetici arzu ederler. Bu tür yönetici ve yönetimlerin amaçları da yine bilgisiz toplumların sayısı kadar çoktur. Bu toplumda, gerçek anlamda erdemli olan ve gerçek mutluluğa yönelten bir kişiyi asla yönetici olarak tayin etmezler/seçmezler. Şayet böyle biri, bir şekilde söz konusu toplumda yönetici olursa; ya atılır ya öldürülür ya da yöneticiliği sallantılı ve çekişmeli olur. Dolayısıyla erdemli bir insanın ve gerçek mutluluğu kendine gaye edinmiş birisinin, hemen hemen hiçbir zaman bilgisiz toplumda yeri yoktur.[552]

Fârâbî, ayrıca bilgisiz/câhil toplumların altı tür olduğunu kaydeder. Ona göre bilgisizlik temeline dayanan toplumlar şunlardır:

a) *Zorunluluk şehri (el-medînetü'z-zarûriyye)*: Bu şehir halkı, yiyecek, içecek, giyecek, barınak ve cinsel ilişki gibi bedenin varlığını sürdürmeyi sağlayan konularda zaruret miktarıyla yetinmeyi amaçlar ve bunları temin etme doğrultusunda da birbiriyle yardımlaşır. Söz konusu zorunlu ihtiyaçların temini için insanlar, çiftçilik, hayvancılık, avcılık ve soygunculuk gibi yollara başvururlar. Bu şehir halkının nazarında kendilerinin en erdemlisi ve en üstün olanı, zorunlu ihtiyaçlarını karşılama hususunda en başarılı, en mahir ve en iyi sonuç elde eden kişidir.[553]
b) *Zenginlik veya alçaklık şehri (el-medînetü'n-nezâle)*: Bu şehirdeki insanların yegâne gayesi zenginlik ve servet elde etmektir. Bu gaye

[551] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 206-209; Aydınlı, *Fârâbî*, 155-156; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 411-412; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 88-89.
[552] Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 412; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 164-167.
[553] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 208-209; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 136-139; Aydınlı, *Fârâbî*, 156; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 90.

doğrultusunda da halk, birbiriyle yardımlaşma içerisindedir. Ne var ki, onların, zenginliği kendilerine gaye kılmalarının sebebi bir yarar elde etmek değildir, ona, sırf hayatın gayesi olması sebebiyle ulaşmak isterler. Öyle ki, zenginliğe yönelik sevgileri ve cimrilik tutkularından dolayı; her zaman gereksinim duydukları şeylerin fazlasına sahip olmak isterler. Bu toplumda; en zengin ve zenginliğe ulaşma yolunda en mahir bir insan, halkın nazarında en erdemli insandır. Yine bu şehrin yöneticisi de, halkını zenginliğe ulaşmada iyi yöneten ve onların zenginliğini her zaman koruyan insandır. Zenginliğin kazanılması ise çiftçilik, çobanlık, avcılık ve hırsızlık gibi zorunlu ihtiyaçların teminini sağlayan yolların yanı sıra ticaret, kiralama gibi iradî anlaşmalarla da elde edilir.[554]

c) *Bayağılık ve düşüklük şehri (medînetü'l-hisse ve's-sukût)*: Bu şehir halkının amacı yeme, içme, cinsel ilişki, oyun ve mizah gibi (duyulur ve tahayyül edilir) hazların tadını çıkarmaktır. Yine söz konusu hazları elde etmek için, halk, birbiriyle yardımlaşır ve iş birliği yapar. Bu hazları arzulamalarının sebebi ise, bedenin ihtiyacı veya ona sağlanacak faydadan dolayı değil; ancak sırf haz verici olmasından kaynaklanmaktadır. Bilgisiz şehirlerin halkının nazarında, bu şehir (yani bayağılık ve düşüklük şehri), mutlu olan ve gıpta edilen şehirdir. Yine bu bağlamda onlara göre, içlerindeki en erdemli, en mutlu ve en gıpta edilen kişi; oyun ve hazza yönelik şeyleri daha çok elde edendir.[555]

d) *Onur/şeref şehri (medînetü'l-kerâme/el-medînetü'l-kerrâmiyye)*: Bu şehir, şeref ve üstünlük temeli üzerine kâimdir. Dolayısıyla timokrasi modelidir. Söz konusu şehrin halkının yegâne gayesi, saygı görmek, itibar kazanmak, övülmek, anılmak, milletler nezdinde bilinip şöhret kazanmak, söz ve davranış yoluyla yüceltilmek ve ululanmaktır. Bunları ya başkaları nezdinde ya da kendi aralarında kazanmak isterler. Bu tutkuları elde etme doğrultusunda da halk, birbiriyle yardımlaşır ve iş birliği kurar. Yine onların nazarında; çok şerefe mazhar olan biri, daha az şerefe nail

[554] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 208-209; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 138-139; Aydınlı, *Fârâbî*, 156; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 90-91.

[555] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 208-209; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 138-141; Aydınlı, *Fârâbî*, 156; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 91-92.

olanları yönetir. Ve maddî zenginliğe veya soy saygınlığına sahip olmayan bir insan; ne yöneticilik ne de onurlara ilişkin herhangi bir şeye dahil edilmez. Ne var ki, bu şehir, bilgisiz şehirlerin/toplumların arasında en iyi model olandır, zira bu, diğerlerine kıyasen erdemli şehre benzer. Ancak söz konusu şehirde onur/şeref sevgisi çok aşırı gidilirse, o zaman şehir, zorbaların şehri (*medînetü'l-cebbârîn*) olur ve netice itibarıyla değişmeye uygun duruma gelerek üstünlük şehrine dönüşür.[556]

e) *Zorba veya üstünlük şehri (medînetü'tegallüb)*: Bu şehir halkının yegâne amacı egemenlik elde etmektir. Bu amaç doğrultusunda da bir araya gelip iş birliği kurarlar. Dolayısıyla halkının hedefi, başkalarını boyun eğdirmek ve başkalarının kendilerine boyun eğdirmesini önlemektir. Onların bundan amacı ise; yalnız bu üstünlükten haz almaktır. Onların egemenlik veya galebe tutkuları farklı derecelerde ortaya çıkar; örneğin kimi insan kanı dökerek egemen olmak isterken, bir başkası mal elde ederek, diğer birisi ise başkalarını kul-köle edinerek egemen olmayı isterler. Başka bir deyimle söz konusu şehir halkının başkalarına galip gelmeye ilişkin sevgileri; ya onların kanları ve canlarına yöneliktir ya onları kul-köle edinmek üzere nefislerine yöneliktir veya gasbetmek amacıyla onların mallarına yöneliktir. Bu emellerine ya entrika kullanarak ya savaşarak ya da her iki yola başvurmak yöntemleri ile ulaşırlar. Söz konusu şehir, kendi dışındaki şehirleri/toplumları her zaman düşman olarak kabul eder. Onların yöneticisi ise, şehrin mezkûr gayesine varmak için halkı kullanmada ve çalıştırmada en iyi bir şekilde tedbir alan, bu bağlamda çare-çözüm bulma bakımından halkın en yetkin ve becerikli olan ve sürekli egemen olmak ve hiçbir zaman başkalarının egemenliğine girilmemesi için yapılması gerekenler hususunda onların en mükemmel görüşlü olanıdır. Zorba veya üstünlük şehirleri üç çeşittir; ya halkının arasında yalnız bir kişi zorba olan şehirler, ya halkının yarısı zorba olan şehirler ya da halkının tamamı zorba olan şehirler.[557]

---

[556] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 208-209; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 140-149; Aydınlı, *Fârâbî*, 156; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 92-93.

[557] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 208-209; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 148-161; Aydınlı, *Fârâbî*, 156; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 93-95.

f) *Demokratik/hür şehir (el-medînetü'l-cemâiyye)*: Fârâbî'nin taksimine göre bilgisiz şehir tiplerinin sonuncusunu oluşturan demokratik şehir, halkının gayesi; dilediğini yapan ve hiçbir konuda arzusu asla engellenemeyen hür insanlar olmak olan şehirdir. Bu şehrin yasasının en önemli hususu; insanlarının birbirine eşit olması ve hiçbir konuda kimsenin kimseye karşı herhangi bir üstünlüğünün olmamasıdır. Ayrıca söz konusu bu şehrin yöneticisi (yöneticileri), ancak yönetilenlerin iradesi ile yönetir. Dolayısıyla yöneticiler, yönetilenlerin talep ve arzularına tâbidir. Hatta Fârâbî'ye göre duruma daha kapsamlı bir şekilde bakılırsa, gerçekte onların arasında ne yönetici ne de yönetilenin olmadığı anlaşılır. Bilgisiz şehirlerin bütün himmet, arzu ve amaçlarını da en iyi bir şekilde bu şehir karşılar. Nitekim onların şehirleri arasında en çok beğenilen ve mutluluk veren şehir, bu şehirdir. Dolayısıyla da her ulustan en çok göç alan bir şehirdir. Bu nedenledir ki, söz konusu demokratik şehirde zamanla erdemli insanların yetişmesi de mümkündür. Bundan dolayı da bu (ve zorunlu) şehir, bilgisiz şehirler arasında erdemli şehre yükselişin/geçişin sağlanabileceği en uygun ve müsait ortamdır.[558]

2.2.2.2. Fâsık Şehir

Bu şehir tipi, teorik açıdan erdemli şehre benzemektedir. Zira onlar (fasık şehir halkı); mutluluğun ne olduğunu, Tanrı'yı, ikinci akılları, Faal Akıl'ı ve erdemli şehir halkının bildiği her şeyi bilir, tasavvur eder ve inanırlar. Fakat fiilleri, erdemli şehir halkına terstir, bilgisiz şehirlerdeki halkın fiilleri ile örtüşmektedir. Başka bir deyişle fasık şehir halkı, erdemli şehir halkı gibi inanıp, bilgisiz şehirler halkı gibi yaşayışını sürdüren toplumdur. Nitekim mevki, onur, üstünlük ve benzeri tutkuları özler ve arzu ederler, yegâne gayeleri de bunlardır. Söz konusu bu şehirlerin türleri de bilgisiz şehir türlerinin sayısı kadardır. Sadece

[558] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 210-211; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 160-167; Aydınlı, *Fârâbî*, 157; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 95-99; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 412-413.

inandıkları görüşleri ile bilgisiz şehirden farklılaşan fasık şehir halkının hiçbiri asla mutluluğu elde edemez.[559]

2.2.2.3. Değiştirilmiş Şehir (el-medînetü'l-mübeddele)

Bu şehir; daha önce görüş, fikir ve fiilleri erdemli şehir halkınınki ile aynı iken zamanla değişikliğe uğramış, doğruluktan sapmıştır.[560]

Dolayısıyla söz konusu şehir halkı arasında, gerçek mutluluğun ilkelerinin yerine sahte mutluluk ilkeleri hâkim hale gelmiştir.[561]

2.2.2.4. Sapkın Şehir (el-medînetü'd-dâlle)

Fârâbî'nin erdemsiz şehirler taksiminin sonuncu türünü oluşturan sapkın şehir, yanlış ve bozuk görüşlere inanan toplumdur. Dolayısıyla onlar, bilgisiz şehirlerden farklı olarak bir şekilde birtakım bilgilere sahiptirler. Nitekim söz konusu şehir halkı; bu hayattan sonra mutluluğa ulaşmayı amaçlarlar ve Tanrı, soyut akıllar ve Faal Akıl'a ilişkin birtakım bozuk görüşlere inanırlar. Böylece onlar, gerçek mutluluğu değil kendilerine sunulan başka bir mutluluğun taklidini benimserler. Dolayısıyla kendileri için resmedilen fiiller ve görüşlerin hiçbiriyle gerçek mutluluğa kavuşamazlar. Bu şehrin ilk yöneticisi de -öyle olmadığı halde- kendisine vahiy gelen biri olduğunu lanse etmekte, dolayısıyla bir filozof ve erdemli bir insan olduğunu ileri sürmekte ve bunu sağlamak için de birtakım aldatıcı, sahte ve yanıltıcı yollara başvurmaktadır.[562]

İmdi Fârâbî'ye göre bu şehirlerin hükümdarları erdemli şehirlerin hükümdarına zıttır, yine onların yönetimleri de erdemli yönetimlere zıttır. Bu durum, bu şehirlerde yer alan diğer kimseler için de söz konusudur.[563]

---

[559] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 210-211; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 170-171; Aydınlı, *Fârâbî*, 157; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 100; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 416; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 442.

[560] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 210-211; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 416.

[561] Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 443.

[562] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 210-211; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 172-173; Aydınlı, *Fârâbî*, 157-158; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 416; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 443.

[563] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 210-211.

Erdemsiz Şehirler/Toplumlar

Bilgisiz Şehir Fasık Şehir Değiştirilmiş Şehir Sapkın Şehir

Zorunluluk Şehri

Zenginlik/Alçaklık Şehri

Bayağılık/Düşüklük Şehri

Onur/Şeref Şehri

Zorba/Üstünlük Şehri

Demokratik/Hür Şehir

2.3. Nevâbit Kavramı: İki Farklı Anlam

İslâm siyaset felsefesinin önemli kavramlarından biri de "*nevâbit*" kavramıdır. Söz konusu kavrama, iki ayrı siyaset teorisyeni tarafından iki farklı anlam, hatta iki zıt anlam yüklenmiştir. Ancak bu anlamların açıklamalarına geçmeden ve İslâm felsefesindeki yerini ele almadan önce, nevâbitin sözlükte ne anlam ifade ettiğine ve İslâm felsefesi geleneğinden önce hangi anlamda kullanıldığına değinmek istiyoruz.

Nevâbit; nâbite (müennes) veya nâbit (müzekker) kelimelerinin çoğulu olup, Arapçada 'nebt' kökünden türemiştir. Sözlük olarak "nebt", "ot bitmek, filizlenmek" anlamına gelmektedir. Nevâbit ise; "yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz" anlamını ifade etmektedir. Terim olarak nevâbit; "akâidî konuları aklî bakımdan temellendiremeyen, yaşadıkları dönemde olup bitenlerden habersiz, olayları değerlendirecek birikimlere sahip olmayan ve dinî metinlerin sadece lafız yönünü göz önünde bulundurarak ona kabaca anlam

veren kimseler" şeklinde tanımlanır. Söz konusu kavramın, daha ziyade teolojik meselelerde aklî argümantasyona fevkalade önem veren Mu'tezile akımı tarafından kullanıldığı görülmüştür. Mamafih çok yaygın olmamakla birlikte nevâbit, sözlük anlamına uygun olarak erken dönemlerde birtakım edebî metinlerde de yer almıştır.[564]

Ancak nevâbit veya nâbitenin, itikâdî veya fikrî bir çevreyi/grubu nitelendirmek maksadıyla M. 8. yüzyılda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Câhız, Bişr b. Mu'temir ve Hayyât gibi bazı kelâmcılar söz konusu terimi bazı itikâdî fırkaları vasıflandırmak için kullanmışlardır. Yanı sıra Abdülhamîd el-Kâtib'in (ö. M. 750), Horasan bölgesinde Abbâsîler lehine faaliyet gösterenleri "en-nâbite fî arzı Horâsân/Horasan bölgesindeki ayrık otları" şeklinde andığı ve yine I. Velîd'in (ö. M. 715) oğlu İbrâhim'i (ö. M. 750) halife olarak tanıyanların "nâbitiyye" şeklinde isimlendirildiği kaynaklarda geçmektedir.[565]

Nâbite (nevâbit) terimini en çok kullananlardan bir olan Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*[566] adlı bir eser kaleme almıştır. Câhız, söz konusu eserinde nâbite terimini, başta Muâviye ve oğlu Yezîd olmak üzere Emevî halifelerinin ve yöneticilerinin yaptığı zulmü ve suçları meşru gören kimseleri tavsif için kullanmıştır.[567]

Görüldüğü gibi nâbite terimi, İslâm düşünce tarihinin henüz erken sayılabilecek bir döneminde kimi zaman vuku bulan siyasî-fikrî olayları, fakat daha çok teolojik/kelâmî veya siyasî boyutu olan kelâmî meseleleri, dolayısıyla fırka ve grupları eleştirmek maksadıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla düşünsel düellolarda hasımlara karşı serdedilen tenkitlerde kullanılan bir kavramdır.

O halde İslâm filozoflarının nevâbit/nâbite terimini kullanmadan önce kelâm geleneği içerisinde hatırı sayılır bir şekilde kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle

---

[564] İlyas Üzüm, "Nâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ekim 2022); Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 242.

[565] Üzüm, "Nâbite".

[566] Bu eserin bir diğer adı "Benî Ümeyye"dir. Türkçe çevirisi için bk. İrfan Aycan, "Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (Ağustos 1996), 299-308.

[567] Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 2/10-22; ayrıca daha detaylı bilgi için bk. Üzüm, "Nâbite".

söylemek gerekirse İslâm filozofları, söz konusu nevâbit terimini bir tabula rasa üzerine resmetmemişler, aksine kendilerinden önce yaşayan bazı teologlar ve -rölatif olarak- kimi edebiyatçılar tarafından ilim havzasında meydana atılmıştır. Ancak şu gerçeği de görmek gerekir ki, "nevâbit" -aşağıda değinileceği üzere- İslâm filozofları elinde sosyo-politik bir boyut kazanmış, hatta İslâm felsefesinde kavramsallaşmıştır. Öyle ki, iki farklı sosyo-politik anlam içeren özgün felsefî bir kavram haline gelmiştir. Bu iki ayrı felsefî anlamın biri doğu İslâm coğrafyasında Fârâbî, diğeri ise batı İslâm coğrafyasında İbn Bâcce elinde ortaya çıkmıştır. Şimdi bu iki tasavvuru ayrı ayrı inceleyebiliriz.

2.3.1. Erdemli Şehirde Ayrık Otları

Siyaset teorisyenimiz Fârâbî, erdemli şehri oluşturan -yukarıda zikri geçen- grup veya sınıfların yanı sıra başka bir insanî kategoriden söz eder. Söz konusu insanî kategori, erdemli şehrin erdemsiz kitlesini oluşturmakta ve filozofumuz onları olumsuz anlamda nitelemek üzere "*nevâbit*" terimini kullanmaktadır. Aydınlı'ya göre Fârâbî'nin nevâbiti; "*bağbanın iradesinin dışında kendiliğinden biten yabani otlar; erdemli şehirde tecanüsü bozan, uyumsuz, aykırı ve dolayısıyla zararlı olan kişi ve gruplar*" manasını ifade etmektedir.[568]

Muhtemelen bazı seleflerinden ve özellikle de birtakım kelâmcılardan esinlenerek nevâbit terimini İslâm felsefesinde ilk defa ortaya atan ve onu sosyo-politik kılıfa büründürerek kavramsallaştıran Fârâbî, söz konusu kavram ile nitelendirdiği erdemli şehrin gayesini benimsemeyen, onun uyumunu bozan insan topluluğunu çeşitli sınıflara ayırmaktadır. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'sinin son kısmını nevâbit konusuna ayıran filozofumuz, söz konusu nevâbit sınıflarını şu şekilde sıralamaktadır:

a) *Avcılar/fırsatçılar/çıkarcılar (el-mutekannisûn)*: Bu sınıf, mutluluğa ulaştıran fiillere sıkı sıkıya bağlı insan zümresidir. Ne var ki onlar, yaptıkları fiil ve davranışları ile gerçek mutluluğu değil, onur, yöneticilik, zenginlik vb. şeyleri hedeflerler ki bütün bunlar, insanın erdem sayesinde elde etmesi mümkün olan şeylerin dışındadır.

[568] Yaşar Aydınlı, dipnot, (Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* içinde), 172.

b) *Tahrifçiler/çarpıtanlar (el-muharrife)*: Başka bir zümre vardır ki, bunlar, bilgisiz şehir halkının amaçlarını arzu eden ve onları kendilerine gaye olarak seçen insan topluluğudur. Ancak erdemli şehrin yasaları, onun dini ve sosyo-politik düzeni onları arzu ve emellerine ulaşmaktan alıkoyar. Durum böyle olunca ve onlar da gayelerine ulaşmakta ısrarlı olunca, yasa koyucunun sözlerine başvurmak suretiyle, onları arzularına göre yorumlarlar. Dolayısıyla bilerek ve isteyerek doğruları çarpıtmak suretiyle, elde edecekleri erdemsiz gayeleri örtbas etmeye çalışırlar, onları erdemli ve güzel şeyler olarak gösterirler.

c) *Dinden çıkanlar/sapanlar (el-mârika)*: Bu grubun maksadı aslında herhangi bir tahrif/çarpıtmak değildir, fakat yasa koyucunun, yani ilk başkanın kastını kötü ve yanlış telakki edip ve onun sözlerini eksik tasavvur ederler. Dolayısıyla bu sınıf, yapmış olduğu fiilleriyle farkına varmadan ilk başkanın maksadının dışına çıkan ve sapkınlığa (*dalâlet*) düşen bir topluluktur. Söz konusu dinden çıkanlar sınıfı sadedinde Korkut diyor ki; "*Fârâbî, bu bağlamda sisteminde hiç başvurmadığı tarihsel bir grup veya mezhebi örnek göstermeme usulünü, probleme filozofça bakışının evrenselliği ve öne sürdüğü bilginin burhânîliği adına sürdürmüştür*".[569]

d) *İrşat edilmek isteyenler (el-musterşidîn) ve hakikati arayanlar (tâlibîn li'l-hakk)*: Bunlar başka bir sınıftır ki, hakikati hayal etmelerine (edebilmelerine) rağmen, hayal ettikleri şeyler hakkında tam bir kanaate sahip değildirler, onlarla ikna olmazlar. Onlar bir kanaate sahip olmadıkları gibi, birtakım argümanlara başvurmak suretiyle, onları (hayal ettikleri şeyleri) hem kendileri hem de başkaları için boş ve yanlış olduğunu serdetmeye çalışırlar. Ne var ki, böyle yaparken erdemli şehre karşı çıkmazlar. Onlar yalnızca -kendilerine göre- doğru yolu ve hakikati talep ederler.

e) *Hayal ettikleri şeylerin yanlış olduğunu gösterenler*: Bu sınıf insan tipleri, hayal ettikleri şeyleri çarpıtmakla öne çıkmaktadırlar. Öyle ki, her ne zaman onların dereceleri yükseltilse ve hatta hakikat mertebesine yükseltilmiş olsalar bile; onun yanlış olduğunu ileri sürerler, çarpıtırlar. Peki onlar, bunları niye yaparlar? sorusunun cevabı şudur: ya yalnızca egemen olmak/galebeyi istemek ya da arzuladıkları bilgisiz şehir halkının amaçlarından birini güzel

[569] Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 360.

göstermekten dolayıdır. Söz konusu sınıf, tahayyül ettikleri şeyleri kendileri için mümkün olan her yol ve yöntemle çarpıtırlar. Onlar yanı sıra, nefislerde mutluluk ve hakikati pekiştiren ve onları güzelleştiren ve nefislere yerleştiren hiçbir sözü zinhar duymak istemezler. Ayrıca mutluluğu ortadan kaldıracağını zannettikleri şeylere dayanıp, onları süslü kanıtlar olarak görürler. Onların birçoğu, bilgisiz şehir halkının amaçlarından birine meylettikleri zaman, bununla kendilerini mazur kılmaya çalışırlar.

f) *Hayal edip tasavvur edemeyenler*: Bu sınıf ise, mutluluğu ve ilkeleri hayal ederler, ancak onların zihinleri onları -hayal ettikleri şeyleri- tasavvur etme veya anlayışları onları yeterli derecede tasavvur etme gücüne asla sahip değildir. Binaenaleyh onlar, hayal ettikleri şeyleri yanlış sayar ve onlarda tartışılabilecek hususların bulunduğunu ileri sürerler. Bu tür insanlar, her ne zaman hakikate yakın bir tahayyül düzeyine çıkarılsalar, onu da yanlış kabul ederler. Nitekim onların hakikat düzeyine yükseltilmeleri mümkün değildir, zira zihnî melekeleri onu telakki edebilecek durumda değildir. Ayrıca onların birçoğu, hayal ettikleri şeylerin birçoğunu yanlış sayarlar. Ne var ki, bu durum, onların hayal ettikleri şeylerin tartışmayı gerektirecek meseleleri ihtiva etmesinden kaynaklanmamaktadır, ancak kendilerinin hayal güçlerinin eksik olması ve anlamalarının kötü olması nedeniyledir.[570]

Bunların haricinde Fârâbî birtakım başka nevâbit sınıflarından veya insan tipolojilerinden bahseder. Ona göre kimi insan, hakikati anlama imkânına sahip olamadığından dolayı, hakikati anlayan ve onun anladığını söyleyen kimsenin; onur ve egemenlik talebiyle isteyerek yalan söylediğini veya onun aldanmış biri olduğunu sanır. Böylece bu tür insan, yine hakikati geçersiz gösterme peşinden koşar ve onu anlayan bir kişiyi de her zaman değersiz göstermeye çalışır. İçlerinden bazıları da hakikate ilişkin hiçbir idrakin olamayacağını, dolayısıyla hakikati idrak ettiğini ifade eden herkesin aldanmış olduğunu kabul eder. Söz konusu insan türüne, hakikat ehlini yalanlayıp, onları değersiz ve küçük görenler denilebilir. Güven içeren ve kesin bilginin olamayacağını ileri süren bu zümre, akıllı kimseler ve filozofların nazarında tecrübesiz cahiller (*el-ağmaru'l-cuhhâl*)

[570] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 172-177; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 230-235; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 359-362; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 76-79; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 417-418.

konumundadır. Yine başka bir grup vardır ki, hakikatin herkese o an görünen ve o şekilde zannedilen şeyden ibaret olduğunu ileri sürer. Başka bir deyimle hakikat veya mutlak doğrunun, her bir kimsenin onu nasıl telakki ediyorsa ondan ibarettir. Böylece bu sınıfa; düşünülen ve sanılan her şeyin hakikat olduğunu ileri sürenler denilebilir. Fârâbî'nin bu kategorideki insan tipi, Protagoras'ın "*insan her şeyin ölçüsüdür*" düşüncesini çağrıştırmaktadır. Söz konusu nevâbit sınıfları kapsamındaki başka bir sınıf ise, bugüne kadar idrak edildiği zannedilen şeylerin hepsinin bir yalandan ibaret olduğunu ve şayet belli bir doğru ve hakikat bulunsa bile, onun henüz idrak edilmediğini göstermek ve ispatlamak için tüm gayretlerini sarfedenlerdir. Dolayısıyla bunlara göre hakikatin kendi dönemlerine değin anlaşılmadığı bir gerçektir. Ve diğer bir sınıf ise, uyuyan kişinin rüyası veya bir kişinin bir şeyi uzaktan görmesi gibi hakikatin bulunduğunu hayal eder. Onlar, hakikati idrak ettiklerini iddia edenlerin, onu idrak etmiş olabilecekleri veya muhtemelen onların arasından birinin onu idrak ettiğine ilişkin bir kanaate ulaşırlar. Ne var ki, onlar (hayal edenler), hakikatin artık kendilerinden geçtiğini, yani onu idrak etmediklerini ve artık edemediklerini anlarlar. Böyle olunca onlar, başkalarının hakikati elde etmiş olabileceği zannıyla üzüntü ve kedere kapılırlar ve bununla da yetinmeyip hakikati idrak etmiş olması muhtemel olan bir kişiyi de kıskanırlar ve böyle birini kıskandıkları için de güya onur, maddî zenginlik vb. şeyleri arzu eden ya aldatılmış veya yalancı biri olarak tasvir ederler.[571]

Nevâbite ilişkin tasvirlerinden yola çıkaran Korkut'a göre Fârâbî, erdemli şehirdeki hakikati, erdemli dinin inanç ve fiillerini, erdemli şehrin yasalarını ve erdemli şehrin ekonomik, meslekî ve idarî organizasyonlarını nevâbitin taciz ve yozlaştırmalarından korumak istemektedir.[572]

Fârâbî, erdemli şehrin huzurunu bozan ve toplumda bir risk teşkil eden "nevâbit" diye adlandırdığı erdemsizler zümresinden kurtulmak için bir çözüm yöntemi sunmaktadır. Filozofumuza göre bu noktada erdemli şehrin başkanına icra etmesi gereken fevkalade önemli fonksiyon düşmektedir. Bu fonksiyon, onları

[571] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 176-181; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 362-363; ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 230-235.
[572] Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 359.

takip etmek, meşgul etmek ve her bir sınıfına uygun olan yöntemlerle onları tedavi etmekten ibarettir ki, bu da; i) şehirden çıkarmak/kovmak, ii) cezalandırmak, iii) hapsetmek ve iv) kendilerinde ona yönelik bir çaba ve gayret olmasa bile bir işe yönlendirme yoluyla gerçekleşir.[573]

Fârâbî, nevâbiti ve onun sınıflarını açıkladıktan sonra, onlara karşı sert ve olumsuz tutumunu net bir şekilde ortaya koyar. Zira o, onların görüşlerinden asla ve kata ne bir şehir ne de büyük bir halk topluluğu meydana gelmediğini kaydeder. Onlar ancak şehir halkı arasında tanınmayan/bilinmeyen kimseler olarak yer alırlar.[574]

Nevâbit terimini İslâm felsefesinde ilk defa olarak sosyo-politik bir anlam içermesini sağlayan Fârâbî, onu siyaset felsefesi sisteminde kavramsallaştırmıştır. Kuvvetle muhtemeldir ki, filozofumuz söz konusu kavrama dair tasavvurunun betimlenmesinde Platon'un yabancı/yabancılaşma kavramından da esinlenmiştir. Fârâbî'nin geliştirdiği sosyo-politik anlam taşıyan nevâbit düşüncesi, kendisinden sonraki filozof, düşünür ve yazarları da etkilemiştir. Bunun en bariz örneği -her ne kadar farklı anlam ifade etse de- birazdan göreceğimiz üzere İbn Bâcce'dir. Ancak yanı sıra, söz konusu etkiyi Âmirî, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Kınalızâde gibi farklı coğrafyalarda ve farklı yüzyıllarda yaşayan düşünürler üzerinde görmek de mümkündür. Ayrıca yine Fârâbî'nin söz konusu tasavvurundan etkilenerek, nevâbit yerine ona mukabil ve aynı anlamı ifade eden farklı terimler de kullananlar olmuştur. Örneğin M. 10.-11. yüzyıl entelektüellerinden Vezîr el-Mağribî'nin (ö. M. 1027) (ekinler arasındaki) '*şevk*' (diken) terimini kullanması gibi.[575] Nitekim Fârâbî'nin kendisi de nevâbiti açıklamak için bu terimi (diken) ayrıca kullanmıştır.[576] Dahası Muallim-i Sânî'nin sosyo-politik kavramının etkileri yakın zamanlara kadar devam etmiştir. Nitekim 20. yüzyıl sosyolog-düşünürlerinden Ali el-Verdî'nin (ö.

[573] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 178-179.
[574] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 180-181.
[575] Vezîr el-Mağribî, *Kitâbun fi's-Siyâse*, thk. Sâmî ed-Dehhân (Dımaşk: el-Ma'hedu'l-Fransî bi-Dımaşk li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1367/1948), 76.
[576] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 134-135.

1995) eleştirel düşüncesindeki '*gavgâ*' terimi[577] de yine bu bağlamda bir emsal teşkil etmektedir.

2.3.2. Erdemsiz Şehirde Yalnız İnsan (*Mütevahhid*)

İbn Bâcce'nin politik düşüncesinin en önemli kaynağı Platoncu gelenek ve Fârâbî'dir.[578] Özellikle Fârâbî'den pek etkilenen İbn Bâcce, siyasî düşüncelerini, *Tedbîrü'l-mütevahhid* adı altında kaleme aldığı eserinde serdetmiştir. Aslında İbn Bâcce'nin iki kelimeden oluşan mezkûr eserinin ismi bile onun ne denli İslâm siyaset felsefesi teorisyeni Fârâbî'nin tesiri altında olduğunu göstermektedir. Nitekim Fârâbî, "*tedbîr*"[579] ve "*mütevahhid*"[580] terimlerini bizzat eserlerinde kullanmıştır.

İbn Bâcce'nin sosyo-politik düşüncesi kapsamında Fârâbî'den ödünç aldığı terim veya kavramlardan biri de "*nevâbit*" olmuştur. Hemen ifade edelim ki, İbn Bâcce'de nevâbit/nâbit kavramının yanı sıra ve aynı anlamı ifade eden; *mütevahhid*, *müfred* ve *suedâ* kavramlarını da kullanmıştır. Ayrıca yine aynı manayı ifade eden ve Fârâbî tarafından da kullanılan[581] *gurebâ* terimini, İbn Bâcce daha ziyade mutasavvıflara havale etmektedir.[582]

Mamafih, nevâbit konusu sadedinde İbn Bâcce'nin, Fârâbî'den etkilendiği her ne kadar belirgin ise de, onu olduğu gibi telakki etmemesi, aksine onu kendi düşüncesi doğrultusunda dönüştürüp değiştirmesi ile hiç şüphesiz kendine özgü bir siyaset felsefesi ortaya koymuştur. İbn Bâcce öncelikle nevâbitin ne olduğunu veya kime nevâbit denildiğine değinir. Buna göre nevâbit; erdemsiz şehirde var olmayan doğru/sadık bir görüşü benimseyen veya oradaki mevcut inançla/benimsenen görüşle ters düşen, çelişen kimselere denir. Bu nitelendirme de onlara, ekin arasında kendiliğinden biten ot/çimen metaforu ile yapılmaktadır. Böylece İbn Bâcce'nin sosyo-politik düşüncesindeki nevâbit

[577] Ali el-Verdî, *el-Ahlâm beyne'l-'İlmi ve'l-'Akîde* (Londra: Dâr Kûfân, 1994), 319-322.
[578] Aydınlı, "İbn Bâcce".
[579] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 66-67.
[580] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 242-243.
[581] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 44-45; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 128-129.
[582] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 281; İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43.

kullanımı olumlu bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin kullanımından farklı, hatta ona zıt bir anlam ifade etmektedir.[583]

İbn Bâcce, söz konusu terimin biri özel, diğeri genel olmak üzere iki anlam içerdiğini söyler. Özelden kastı yukarıda ifade edildiği üzere erdemsiz şehirde bir kimsenin o şehrin görüşüne zıt bir görüş benimsemesi demektir. Genel anlamı ise, doğru veya yanlış (erdemli veya erdemsiz), her nasıl olursa olsun şehir halkının görüşlerinden farklı bir görüşe sahip olan bir kimseyi ifade eder. Böylece İbn Bâcce, bu sadetteki Fârâbî'nin düşüncesine de muttali olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ancak İbn Bâcce, söz konusu kavramı ilk anlamında, yani doğru görüşlere sahip olan kimselere (erdemliler) tahsis etmeyi tercih eder.[584]

Peki aynı terime nasıl oluyor da biri olumsuz, diğeri olumlu bir anlam verilebiliyor? Başka bir deyişle aynı terimden iki zıt anlam nasıl çıkıyor, iki zıt anlamın ortak noktası nedir sorusuna vereceğimiz cevap şudur: Her iki anlamda da kavram, bir kimsenin yaşadığı şehrin görüş ve ilkelerinden ayrı bir görüş ve ilkelere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla erdemli veya erdemsiz bir şehirde, o şehirlere muhalif olan biri nâbit/nevâbittir. O halde ister erdemli olsun ister erdemsiz, yaşadığı şehre muhalif olmak iki zıt anlamdaki kullanımın ortak noktasıdır.

İbn Bâcce'ye göre yetkin (erdemli) şehrin özelliklerinden biri de her iki anlamdaki nevâbitin kesinlikle olmamasıdır. Zira özel anlamı baz alındığında yetkin şehirde onun bulunması mümkün değildir, çünkü söz konusu şehirde yanlış görüşler benimsenmemektedir. Dolayısıyla filozofumuzun tasavvur ettiği anlamdaki nevâbitin zuhuruna ihtiyaç yoktur. Yine genel anlamda da onun orada yer alması doğru değildir. Zira bu anlamdaki nevâbit orada baş gösterirse artık -İbn Bâcce'nin kendi deyimiyle- o şehir erdemsiz şehre dönüşür. Böylece yetkin olma özelliğini kaybeder.[585] Bu son cümleden de anlaşılmaktadır ki, İbn Bâcce de erdemli şehirde ortaya çıkan muhalif erdemsizleri, yani Fârâbîci

[583] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 42.
[584] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 42.
[585] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43.

anlamındaki nevâbiti hor görmemektedir, aksine onların güçlerini ve oluşturabilecekleri riski görmektedir.

Söz konusu nevâbit kapsamında İbn Bâcce'yi esas ilgilendiren husus hiç şüphesiz erdemsiz şehir ve orada yaşayan 'erdemli' insanın durumu olmuştur. Hatırlanacağı üzere İbn Bâcce, bir filozof/yazar olmakla birlikte devletin üst kademesinde görev yapan, dolayısıyla fiilen siyasetin içinde yer alan bir isimdir. Bu bağlamda filozofumuzun yaşadığı toplumdan çektiği ızdıraplar ve uğradığı haksızlıklar, onu böyle bir siyasî düşünceyi ihdas etmesine sebep olma ihtimali mevcuttur. Ne var ki, İbn Bâcce, erdemli bir insanın erdemsiz bir topluma nasıl düştüğüne dair açıklama yapmaz, onun asıl meselesi erdemli bir insanın düşmüş olduğu nahoş durumu onun lehine çevirmek ve bir çözüm sağlamaktır. Bu yüzden de İbn Bâcce'nin konuya ilişkin bakışı son derece realisttir.[586]

Yargıçların, tabiplerin ve nevâbit diye nitelenen insan/insanların yer aldığı erdemsiz şehirde ileriye dönük bir amaç vardır. Nitekim İbn Bâcce'ye göre nevâbitin erdemsiz veya kendi deyimiyle yetkin olmayan şehirde bulunması, yetkin (erdemli) şehrin doğmasına sebep olacaktır.[587] Dolayısıyla nevâbitin toplumdan uzaklaşıp özüne dönmesi ve bireysel mutluluğunu koruması, aslında yalnızca kendisinin yetkinliğine yönelik bir faaliyetten ibaret değildir. Aksine bu faaliyette, istikbalde erdemli yönetimin kuruluşunu amaç edinen bir gayret ve hedef yatmaktadır. Başka bir deyimle erdemsiz şehirdeki nevâbit, gelecekteki erdemli şehrin çekirdeği mesabesindedir.[588]

O halde İbn Bâcce'nin; erdemsiz veya yetkin olmayan bir şehirde ikamet eden bir kimse için önerdiği çözüm onun *bireysel mutluluğu* elde etmesidir. İşte -filozofumuza göre- bunlar, sûfîlerin; '*gurebâ*' olarak kastettikleri kimselerdir. Zira onlar, her ne kadar öz vatanlarında akran, dost ve komşuları ile beraber bulunsalar da, görüşleri itibarıyla yabancıdırlar. Onlar düşünceleriyle, adeta yurtlarıymış gibi başka birtakım mertebelere yolculuk ederler.[589]

---

[586] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 279, 288.
[587] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43.
[588] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 279, 286.
[589] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43.

İbn Bâcce'nin sunmuş olduğu çözüme yönelik haklı olarak akıllara şu soru gelmekte ve dolayısıyla da bir çelişki ortaya çıkmaktadır: Doğası gereği politik varlık olan insan, yetkinliğini, mutluluğunu ancak toplumda elde etmektedir. Dolayısıyla insan, topluma ve topluluğa gereksinim duyan bir varlıktır. Peki öyle ise insanın doğal olan bu durumu, İbn Bâcce'nin *mütevahhid*/*yalnız* düşüncesiyle nasıl uzlaşacaktır?

Hiç şüphesiz İbn Bâcce de insanı sosyo-politik varlık kabul eden geleneğe mensuptur ve yine hiç kuşkusuz İbn Bâcce de ilk bakışta çelişki gibi görünen bir durumun ortaya çıktığının farkındadır. Bu yüzden de bu konuya bizzat kendisi açıklık getirmektedir. Ona göre; insan, politik bir varlıktır. İnsanın toplumdan uzaklaşmasının (*i'tizâl*) da tamamen yanlış/kötü olduğunu medenî ilim açıklamıştır. Ne var ki, bu kötülük özsel bir durumdur, ilineksel durumlarda ise iyi olabilir. Örneğin, ekmek ve et doğaları bakımından birer gıda ve faydalı unsurlardır. Yine benzer şekilde ebû cehil karpuzu ve afyon da öldürücü birer zehirdir. Ancak bedende anormal durumlara rastlandığında, o zaman zararlı olan şeyler ona faydalı gelir ve onları kullanması gerekir ve tabiî gıdalar da ona zararlı gelir ve dolayısıyla onlardan sakınması icap eder. Fakat tüm bu durumlar olağan dışı ve arızî hallerdir. İşte aynı bu hal ve durum toplumsal düzen ve organizasyon için de böyledir. Binaenaleyh der ki İbn Bâcce; tezimiz medenî/politik ve fizik ilimlerindeki açıklamalar ile çelişmemektedir.[590]

Aslında İbn Bâcce'nin, böyle çıkmaz bir durumla karşı karşıya kaldığı için işi hiç de kolay değildir. Nitekim önünde şu iki seçenekten biri vardır: Ya insanın nihâî gayesini gerçekleştirme amacından ya da onun doğası gereği toplumsallık/sosyo-politik yönünden feragat etmesi gerekecektir. Elbette böyle bir konuda karar vermek bir filozof için çok zor olsa gerek. Ancak İbn Bâcce, her ne kadar insanın politik bir varlık olduğunu kabul etse de bu, onun yeri geldiğinde kötü-erdemsiz bir topluma katılmasını gerekli kılmaz. Bu yüzden de filozofumuz, böyle bir seçenek karşısında insanın toplumsallık yönünden feragat

[590] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 90-91; Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", 351.

eder.[591] Fakat bu durum yukarıda da ifade edildiği gibi özsel bir husus olmayıp geçici bir yalnızlıktan ibarettir. Dolayısıyla gelecekte erdemli/yetkin şehrin deyim yerindeyse temelini atmak için uygulanan bir metottur. Bu bağlamda şunu da ifade etmek gerekir ki, İbn Bâcce'nin erdemsiz şehirdeki yalnız insan için önerdiği çözüm, tasavvufun "*uzlet*" anlayışıyla aynı değildir.

Mamafih İbn Bâcce, selefi Fârâbî'de olduğu gibi[592] erdemsiz şehirdeki nâbit veya yalnız insan için başka bir öneride de bulunur ki, o da bulunduğu yerden *hicret* (göç) etmektir. Ona göre, şayet mevcutsa ilimlerin bulunduğu yönetimlere göç etmesi gerekir.[593]

Ne var ki, kökleri Platon'a kadar uzanan Fârâbî'nin adeta kötümser bir görüş olarak niteleyebileceğimiz; "*şayet (hicret etmek için erdemli şehir) mevcut değilse, erdemli insan dünyada bir gariptir, kötü bir yaşayışa sahiptir ve ölüm onun için hayattan daha hayırlıdır*"[594] düşüncesi İbn Bâcce'de yer almamakta ve o, bu düşünceyi asla benimsememektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce bu hususta meseleye, Fârâbî'den daha iyimser ve umutlu olarak yaklaşmaktadır.[595]

Sonuç olarak ve özetle İbn Bâcce'nin nevâbit veya yalnız insana ilişkin görüşleri; erdemsiz ya da yetkin olmayan bir toplumda bireyin kendini yönetmesi çemberinde betimlenmektedir. Söz konusu yalnız veya mütevahhid insan, ilineksel bir duruma uğrayarak -zorunlu ihtiyaçlar dışında- toplumsallık yönünden feragat etmek zorundadır. Çünkü böyle bir toplumla kaynaşma ve iç içe olma, en yüce mutluluğu elde etmek şöyle dursun, oluş ve bozuluşa tâbi olan, yani yaşadığımız dünya mutluluğuna bile mâni olacaktır. O halde böyle bir toplumda yaşayan erdemli insan ya da İbn Bâcce'nin deyimiyle *mütevahhid*'in (*nevâbit*, *suedâ*, *gurebâ* ve *müfred*) önünde sağlıklı ve olması gereken tek seçenek vardır ki, o da *i'tizâl* etmek ve yetkinliği dolayısıyla da mutluluğu bireysel düzeyde elde etmektir. Ne var ki, bu çözüm birey olarak bir insanın

[591] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 283-284; ayrıca bk. Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası* 55 (Temmuz 2012), 118.
[592] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 128-129; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 46-47.
[593] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 90.
[594] Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 128-129.
[595] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 286.

kurtuluşu ile münhasır kalmamakta, aksine onlar, yani nevâbit gelecekte kurulacak olan erdemli/yetkin devletin çekirdeğini oluşturacaktır. Ayrıca şayet bulunursa, içinde ilimlerin mevcut olduğu toplumlara *göç* etmek, İbn Bâcce'nin sunmuş olduğu alternatif bir çözüm önerisidir. Ancak her ne olursa olsun *ölüm* gibi karamsar bir seçeneğe İbn Bâcce asla itibar etmez. Zira onun nevâbite ilişkin düşünceleri haddizatında bir umut kaynağıdır.

SONUÇ

Felsefe diğer ilimlerden farklı olarak insanı metafizikten psikolojiye, politikadan eskatolojiye kadar pek çok yönüyle araştırma ve inceleme konusu yapmıştır. Kadîm Yunan geleneğinde doğa filozofları, doğa incelemeleri ve arkhe'nin ne olduğu gibi meselelere kafa yormuşlardır. İnsana dair tartışma Sofistlerle başlamış, Sokrates'in ahlakî önermeleriyle devam etmiş, Platon ve Aristoteles'te ise sistematik bir boyut kazanmıştır.

İnsan konusu, İslâm ilim ve düşünce tarihinde de doğal olarak çok mühim bir mesele olarak tartışılmıştır. Kur'an, insanı, monist veya düalist olarak değil bir bütün olarak ele almaktadır. Tanrı kendi kudret eliyle insanı var etmiş ve kendi ruhundan ona üflemiştir. Kur'an insana sürekli akletmeyi önererek onun hür iradeye sahip bir varlık olduğunu açıklamaktadır. Su ve topraktan yaratılan insan, Tanrı tarafından yeryüzüne halife olarak gönderilmiştir. İnsanın yaratılış gayesini Allah'a kulluk olarak tespit eden Kur'an, onun yaşadığımız dünyada hür iradesiyle icra ettiği fiilleri karşısında öteki dünyada hesaba çekileceğini beyan etmektedir. Böylece Kur'anî retoriğe göre insan geçici dünya hayatından sonra öbür dünyada ya ebediyen cennette veya ebediyen cehennemde ikamet edecektir.

İslâm düşünce geleneğinin bir ayağını oluşturan kelâm disiplini, muhtelif mezhep ve fırkaların zuhuruyla teolojik perspektiften insanın ruhunu, irade özgürlüğünü ve onun eskatolojik durumunu incelemiş, tartışma ve araştırma konusu yapmıştır. Mu'tezilî düşünceyle sistemleşme yoluna giren bu tartışmalar, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ile devam etmiştir. Kelâmcılar, insanı ilâhî teklife muhatap olması hasebiyle incelemişlerdir. Zira onlara göre insanın varoluşunun maksadını 'imtihan' kavramı ifade etmektedir. Kulluk kavramı ise insanın nihâî gayesi olan ilâhî rızadır.

İslâm ilim havzasının pratik yönünü oluşturan fıkıh geleneği insan kavramını açıklamak ve ifade etmek üzere kendine özgü "mükellef" ve "mahkûm aleyh"

terimlerini kullanmıştır. Fıkıh Kur'an ve hadislere dayanarak, insanın kerem ve ismet sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm düşüncesinin bir başka kanalını teşkil eden tasavvuf geleneği ise, 'ma'rifetullah' ve 'ma'rifetü'n-nefs' kavramlarıyla, ontoloji, epistemoloji ve ahlakî değerler ekseninde insanı Tanrı vasıtasıyla tanır ve tanımlar. Tasavvuf, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'nin ellerinde metafizik konularını yakından incelemek suretiyle yeni bir döneme girmiştir. Mezkûr iki mutasavvıf, Hz. Peygamber'in şahsında oluşan "*insân-ı kâmil*" kavramından yola çıkarak, insanın ontolojik yönünü açıklamışlardır. Onların yaratılış düşüncelerinin merkezinde "*Hakîkat-i Muhammediyye*" ilkesi yer almaktadır. Varlık silsilesinde son tecelli eden insan, gaye olması hasebiyle ilk düşünülen varlıktır. İbn Arabî "*vahdet-i vücûd*" öğretisini açıklarken Tanrı ve insanı birbirinden ayırmaz ve deyim yerindeyse her iki kavramı da bir bütün olarak görür. Ne var ki sûfîlere göre Mutlak Varlık'ın en yetkin tezahürü insandır. Fakat Tanrı ve insanı bir hiyerarşi içerisinde birbirinden ayırmazlar ve varlığın sadece Allah'tan ibaret olduğunu ileri sürerler. Böylece onlara göre bütün varlık Vücûd-ı Mutlak'tan meydana gelmiştir.

Araştırmamızın asıl konusunu oluşturan İslâm felsefesi geleneği, kelâmdan farklı olarak zorunlu-mümkün ayrımı ve nedensellik sistemi üzerine kurulmuştur. Yine tasavvuf geleneğinden de farklı olarak İslâm felsefesi, Tanrı ve insan arasında bir ayrım yapmıştır. Böylece mutlak varlık olan Tanrı ile diğer varlıklar arasında zorunlu olarak bir ayrım söz konusudur.

İslâm felsefesi hiç şüphesiz kadîm Yunan felsefesinden etkilenerek ortaya çıkan bir gelenektir. Bu bağlamda özü itibarıyla Meşşâî olan İslâm felsefesi, kökleri Yeni Platonculuk'a uzanan "*sudûr*" teorisini benimsemiştir. Buna göre Bir'den akıl, ondan da nefis feyz etmiş/taşmıştır. Böylece İslâm filozofları, Grek mantalitesine katılarak "yoktan varlık çıkmaz, varlık ancak varlıktan meydana gelir." şeklindeki tezi savunmuşlardır. Söz konusu teoriye göre insan, Ay Altı âlemin en karmaşık ve hiyerarşinin en tepesinde yer alan bir varlıktır. İnsan bir yönüyle bir doğa varlığıdır, bir yönüyle de aklî bir varlıktır ki onu diğer varlıklardan ayıran bu yönüdür. İnsan aklî varlık olunca ona birtakım hukukî

ilişkiler ve sorumluluklar düşmektedir. Böylece etik ve politik yönü de doğmaktadır.

İslâm filozofları insanla ilgili temel açıklamalarını kitâbü'n-nefs (psikoloji) bahislerinde serdetmişlerdir. Onlara göre insan ruh ve beden olmak üzere iki ayrı cevherden müteşekkil ikili bir varlıktır. Ruh bütünüyle manevî/soyut veya aklî bir cevher iken, beden maddî/somut bir cevherdir. Bir doğa varlığı olan insan bitkisel ve hayvanî yetiye sahip olmasıyla diğer varlıklarla aynı kaderi paylaşmaktadır. Ancak kendine özgü niteliği haiz olmasıyla, yani akıl sahibi bir varlık olarak meydana gelmesiyle diğer varlıklardan ayrılmakta ve Ay Altı âlemdeki tüm varlıkların en yetkin ve üstünü olmaktadır. Zira Faal Akıl ile dolayısıyla Ay Üstü âlem ile *ittisâl*/ilişki kurabilen yegâne varlık insandır. Bu yüzdendir ki bedeni yönüyle fiziksel, ruhu ya da nefsi yönüyle de metafiziksel bir varlıktır.

Fârâbî ile sistematik boyutunu kazanan ve İbn Sînâ ile iyice olgunlaşan İslâm felsefesi, insana "*mutluluk*" merkezli bir sistem sunmuştur. Söz konusu sisteme göre insanın mefkuresi veya en son gayesi, en yüce mutluluğu (es-saâdetü'l-uzmâ/ es-saâdetü'l-kusvâ) elde etmektir. Bu da heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl ve fiil halindeki akıl aşamalarından geçerek müstefâd/kazanılmış akıl derecesine ulaşmak suretiyle gerçekleşmektedir. Bu derece ise Faal Akıl ile birleşme (*ittisâl*) sonrası meydana gelen bir yetkinlik/kemâl durumudur. İnsan maddeden arınarak söz konusu aşamaya ulaşmış olur ve nefsi ebedî olarak mutlu (*saîd*) olur. Aksi takdirde maddeden arınmayan nefisler yine ebedî olarak bedbaht (*şakî*) olacaktır.

Aklî varlık olması hasebiyle insan, medenî/politik varlıktır. Aslında İslâm filozoflarının insana yönelik politik düşünceleri, yani siyaset felsefeleri mutluluk merkezli sistemlerinin bir parçasıdır. Bu bağlamda filozoflar, mutluluğa ulaşmanın yolu olarak "erdemli olmayı" kabul etmişlerdir. Onlara göre erdemli bir toplum inşa etmek için erdemli bireyin bulunması gerekmektedir. Erdem ise "altın orta", yani ifrat ve tefrit olmak üzere iki aşırı zıt erdemsiz kutbun ortası demektir. Böylece bu dünyada geçici mutluluğu elde eden kimse, öteki hayatta ebedî olarak en yüce gayesine ulaşacaktır.

İslâm filozoflarına göre tek başına yetinemeyen, ihtiyaçlarını tek başına temin edemeyen insan, kendi türünden başkalarına sürekli gereksinim duymaktadır. Dolayısıyla insan için bireyden topluma intikalin gerçekleşmesi adeta bir hayatî zorunluluktur. Böylece bir toplumda insanlar, iyi ve erdem üzere toplanarak birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içerisinde olur. Her birey farklı bir işle meşgul olur, nihayetinde herkesin ihtiyacı giderilir. İşte böyle bir toplum, erdemli bir toplumdur. Ne var ki kötülük ve erdemsizlik üzere toplanan ve o doğrultuda birbirleriyle yardımlaşan insan toplulukları, asla erdemli toplumlar değildir. Onlar ancak erdemsiz toplumlardır.

Toplumları yönetmek ve devamlılığını sağlamak için de her zaman bir başkana/yöneticiye ihtiyaç vardır. İslâm filozoflarına göre şehir halkı arasında sevgiyi yaymak ve adaleti sağlamak için bulunması gereken yöneticinin filozof olması şarttır. Aksi halde, yani yöneticinin filozof olmaması durumunda toplum giderek yıkılmaya mahkûm olacaktır.

Bu bağlamda İslâm filozofları, yöneticinin rolüne pek önem vermiştir. Zira onun şehir halkının üzerindeki etkisi büyüktür. Onlara göre; hükümdar ve yöneticiler, şehir halkını iyi fiiller yapmaya alıştırarak onların iyi bireyler olmasını sağlayabilir. Yine bu durumun aksi de söz konusudur.

İslâm filozofları, sosyo-politik düşüncelerini serdetmek kapsamında "*nevâbit*" kavramını ortaya atmışlardır. Bu bağlamda iki filozof birbirine zıt iki ayrı anlam taşıyan bir siyasî düşünce tesis etmişlerdir. İlki Fârâbî'ye aittir ki, ona göre nevâbit, ayrık otu manasında erdemli şehirde huzur ve sükuneti bozan birtakım ayrılıkçı ve bozgun görüşlere sahip insanları ifade etmektedir. Buna göre şehir yöneticisi mutlaka bu tür insanları ıslah etmeli veya şehri onlardan kurtarmalıdır. Aksi takdirde onlar toplumu helake götürür. Dolayısıyla Fârâbî'nin nevâbit kavramına yüklediği anlam olumsuz mana ifade etmektedir. Söz konusu kavrama yönelik ikinci görüş ise İbn Bâcce'ye aittir ki, o selefinin aksine nevâbit'e olumlu ve umut dolu manalar yüklemektedir. Ona göre erdemsiz toplumda yalnızlaşan ve garip duruma düşen insana nevâbit denir. Dolayısıyla Fârâbî'nin aksine İbn Bâcce'ye göre nevâbit, erdemli olup bir şekilde erdemsiz topluma düşen insan tipidir. Bu tür insan o toplumda yabancı konumdadır ve

zorunlu ihtiyaçlar haricinde toplumdan uzak ve uzlet hayatı geçirmesi gerekmektedir. Ne var ki, İbn Bâcce'nin bu reçetesi, yani nâbite önerdiği uzlet mistik anlamda bir uzlet değildir. Aksine o, nevâbit'in bir müddet o şekilde yaşamını sürdürmesi gerektiğini düşünür ki, ileride yaşadığı erdemsiz toplumun düştüğü durumdan onu çıkarıp erdemli toplum olması için gayret etmelidir. Başka bir ifadeyle İbn Bâcce'ye göre nevâbit, erdemsiz toplumda yaşayan ve ileride erdemli toplumun çekirdeğini oluşturacak yabancı ve yalnız erdemli bir insandır. Dolayısıyla nevâbit, erdemli toplumun tesisi için bir umuttur.

İmdi ikili bir varlık olan insan, iki ayrı cevher olarak ruh (nefs) ve bedenden müteşekkildir. Bedeniyle içinde yaşadığı Ay Altı âleme, ruhuyla da Ay Üstü âlemine aittir. Zira o, maddeden arınarak ve kazanılmış akıl derecesine ulaşarak Faal Akıl ile ilişki kurabilen yegâne varlıktır. Sosyo-politik varlık olan insan, kendi türünden diğer varlıklarla bir arada yaşaması, iyi ve erdem doğrultusunda birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içinde olması gerekmektedir. İnsan hem bu dünyada hem de ebedî hayatta mutlu olmayı arzu eder ve hedefler. Erdem, mutlu olmanın yoludur. Dolayısıyla erdemli olan bir insan hem bu dünyada mutlu olur, hem de en son gayesi olan en yüce mutluluğa ulaşır. İslâm filozoflarına göre "düşünen canlı" bir varlık olan insanın nihâî gayesi, en yüce mutluluğu elde etmektir, bunun da yolu erdemli olmaktan geçer.

KAYNAKÇA

Abdulhamîd, İrfân. *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-'Akâidi'l-İslâmiyye.* Bağdat: Matbatu'l-İrşâd, 1967.

Abdurrahmân, Âişe (Bintü'ş-Şâtî). *el-Kur'ân ve Kazâye'l-İnsân.* Kahire: Dâru'l-Meârif, 1999.

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Abdürrâzık, Mustafa. *Temhîd li-Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye.* Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 1439/2018.

Adamson, Peter. "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. 35-57. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2019.

Âl Yâsîn, Ca'fer. *el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi.* Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1405/1985.

Alhaydari-tube. "es-Seyyid Kemâl el-Haydarî: Gâyetu Vücûdi'l-İnsâni Leyset hiye'l-'İbâdetü Kemâ Yetesavvaru'l-Kesîr". *YouTube.* Yayın Tarihi 1 Ekim 2016. https://www.youtube.com/watch?v=3uwqUL_Ad-8

Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri". *İnsan Nedir?.* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 103-138. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 251-287. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 11 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina

Alper, Ömer Mahir. "İslâm Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/179-205. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ.* İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.

Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Altaş, Eşref. “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-.”. *İnsan Nedir?.* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 139-199. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Âlûsî, Hüsâm el-. *Hivâr beyne’l-Felâsifeti ve’l-Mütekellimin.* Beyrut: el-Müessesetü’l-‘Arabiyye li’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, 1400/1980.

Âmirî, Ebü’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-. *el-Emed ‘ale’l-Ebed*. nşr. Ort K. Rusn. Beyrut: Dâru’l-Kindî, 1399/1979.

Âmirî, Ebü’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-. *es-Saâde ve’l-İs’âd fi’s-Sîreti’l-İnsâniyye*. thk. Ahmed Abdülhalîm Atiyye. Kahire: Dâru’s-Sekâfe, 1411/1991.

Âmirî, Ebü’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-. *Kitâbu’l-İ’lâm bi-Menâkıbi’l-İslâm.* thk. Ahmed Abdulhamîd Gurâb. Riyad: Dâru’l-Asâleti li’s-Sekâfeti ve’n-Neşri ve’l-İ’lâm, 1408/1988.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.

Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.

Arkan, Atilla. “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”. *2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu.* ed. Mustafa Lütfi Şen vd. 387-396. Sakarya: Bilge Matbaacılık, 2005.

Arkan, Atilla. “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”. *İslâm Araştırmaları Dergisi.* 12 (Temmuz 2004), 27-54. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2279997

Arkan, Atilla. “Psikoloji: Nefis ve Akıl”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 569-602. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş.* Ankara: Serbest Akademi, 2021.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi.* 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Aycan, İrfan. “Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (Ağustos 1996), 285-308. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2570481

Aydın, Hüseyin. “İnsanın Varlığı, Konumu ve Nihai Gayesi”. *Diyanet Aylık Dergi* 154 (2003).

Aydın, Mehmet S. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 18 Haziran 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi

Aydın, Mehmet. “İbn Sînâ’nın Mutluluk (Es-sa’âde) Anlayışı”. *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. ed. Aydın Sayılı. 539-561. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 145-181. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde “İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)” Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 291-302. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/144248

Aydınlı, Yaşar. “Farabi”. *Siyaset Felsefesi Tarihi*. ed. Ahu Tunçel - Kurtul Gülenç. 92-112. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 10 Ekim 2020.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî.* Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Aydınlı, Yaşar. *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern.* Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-bacce

Aydınlı, Yaşar. *Kindî’nin Tanrı Tasavvuru Üzerine.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.

Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine”. *İnsan Nedir?.* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 501-544. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Baydar, Tuba Erkoç. “Fıkhî Açıdan İnsan Kavramı: Bezm-i Elestten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni”. *İnsan Nedir?.* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 467-500. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Bedirhan, Muhammed. “Vahdet-i Şühûd Teorisi”. *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/459-480. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bereke, Abdülfettâh Abdullah. “Hakîm et-Tirmizî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 15 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-et-tirmizi

Bircan, Hasan Hüseyin. “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 655-684. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk.* Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.

Black, Deborah L. “Psikoloji: Nefs ve Akıl”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. 339-357. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 7 Nisan 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/akil

Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 14 Aralık 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/alem

Bucaille, Maurice. *Aslü’l-İnsân Beyne’l-İlmi ve’l-Kutübi’s-Semâvîyye*. çev. Fevzî Şabân. el-Mektebetü’l-İlmîyye, 1990.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *Sahîh-i Buhârî*. Pakistan/Karaçi: el-Büşrâ, 1437/2016.

Butterworth, Charles E. “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. 293-315. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. *Risâle fi’n-Nâbite*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu’l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1399/1979.

Canatan, Kadir. *İnsan Felsefesi.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates’ten Önce Felsefe*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2006.

Cengiz, Yunus. “Câhız’ın Düşüncesinde Doğa ve İnsan”. *İslâm Felsefesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 85-91. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.

Cengiz, Yunus. “Mu’tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”. *İnsan Nedir?.* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 59-85. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Chittick, William C. “İbn Arabî”. çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Olıver Leaman. 2/145-158. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017.

Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Abdulmelik el-. *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâtii’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd.* thk. Muhammed Yûsuf Musâ-Ali Abdulmunim Abdulhamîd. Mısır: Mektebetu’l-Hâncî, 1369/1950.

Çağrıcı, Mustafa. “Saadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 8 Mart 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/saadet

Çağrıcı, Mustafa. “Tıbb-ı Rûhânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 18 Ağustos 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/tibb-i-ruhani

Çağrıcı, Mustafa. “Yaratma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 13 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/yaratma

Çilingir, Lokman. *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Dar, B. A. “Kur’ân’ın Ahlâkî Öğretileri”. çev. Fatma Bostan. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. haz. Mian M. Şerif. 1/215-242. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl.* çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

De Boer, T.J. *Târih el-Felsefe fi’l-İslâm*. çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Mektebetu’l-Usre, 2010.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Demirci, Mehmet. “Hakîkat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 18 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat-i-muhammediyye

Demirli, Ekrem. “İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 503-539. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 7 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud

Deniz, Gürbüz. “İbn Sînâ’nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi’l Birr ve’l-İsm)”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (Mart 2014), 229-244. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/410408

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 29 Aralık 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/tabiat

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnavût-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye.* Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî.

Ehvânî, Ahmed Fuad el-. “Kindî”. çev. Osman Bilen. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. haz. Mian M. Şerif. 533-549. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Ekvînî, Toma el-. *Kitâbu’l-Hulâsati’l-Lâhûtîyye*. çev. Bûlus Avvâd el-Hûrî. 5 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü’l-Edebiyye, 1887.

Erdemir, Ayşegül Demirhan. “Ahlât-ı Erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 14 Ocak 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlat-i-erbaa

Erdinç, Ziya. “Teftâzânî’de Bilen Bir Özne Olarak İnsan”. *İnsan Nedir?.* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 243-292. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to, 2008.

Fârâbî. *Aklın Anlamları*. çev. Mahmut Kaya. (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Fârâbî. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayınları, 2021.

Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020.

Fârâbî. *et-Tenbîh ‘alâ Sebîli’s-Saâde*. thk. Sehbân Halîfât. Amman: el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, 1987.

Fârâbî. *Fusûlün Müntezea*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

Fârâbî. *İhsâu’l-Ulûm*. nşr. Ali Bû Malham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, 1996.

Fârâbî. *Kitâbu Tasîlu’s-Sa’âde*. nşr. Ali Bû Malham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, 1995.

Fârâbî. *Kitâbü’l-Mille*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Fârâbî. *Mutluluğu Kazanma.* çev. Hüseyin Atay. (*Farabî’nin Üç Eseri* içinde). Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları.

Fârâbî. *Risâle fi’l-Akl*. nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaatu’l-Kâtolikiyye, 1938.

Fârâbî. *Uyûnu’l-Mesâil*. thk. ve çev. Şerife Gürel. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Fazlur Rahman. “İbn Sînâ”. çev. Osman Bilen. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. haz. Mian M. Şerif. 1/609-639. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 8 Eylül 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyin#1

Frank, Daniel H. “Ahlak”. çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Olıver Leaman. 3/199-209. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-İktisâd fi’l-İ'tikâd*. nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2016.

Gazâlî. *Tehâfütü’l-felâsife.* metin ve çev. Mahmut Kaya. (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Gazâlî. *Tehâfütü’l-felâsife.* thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru’l-Maârif.

Gökalp, Nurten. *İnsan Felsefesi.* Ankara: Nobel Yayınları, 2018.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020.

Haklı, Şaban. “Eş’arî ve Cüveynî’nin İnsan Anlayışı”. *İnsan Nedir?.* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 87-102. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Izutsu,Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ. *Tedbîru'l-Mütevahhid*. thk. Mâcid Fahrî. (*Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde). Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr, 1991.

İbn Bâcce. *İttisâlu'l-Akli bi'l-İnsân*. thk. Mâcid Fahrî. (*Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde). Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr, 1991.

İbn Bâcce. *Kitâbu'n-Nefs*. thk. Muhammed Sağîr Hasan el-Masûmî. Dımaşk: Matbûâtu'l-Mecmai'l-İlmîyi'l-Arabî, 1379/1960.

İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *er-Rûh*. thk. Yûsuf Ali Bideyvî. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1425/2005.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab.* 18 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

İbn Miskeveyh*. el-Fevzü'l-Asğar*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1325.

İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1405/1985.

İbn Miskeveyh. *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*. nşr. ve çev. Hümeyra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. thk. Alfred L. İbrî. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 1994.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1418/1997.

İbn Sînâ. *el-Adhaviyye fi'l-me'âd.* nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

İbn Sînâ. *el-Edviyetu'l-Kalbiyye*. thk. Muhammed Zuheyr el-Bâbâ. (*Min Müellefâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye* içinde). Halep: Câmiati Halep Ma'hedu'l-Turâsi'l-İlmiy'l-Arabî, 1404/1984.

İbn Sînâ. *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib.* nşr. Hasan Âsî. (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde). Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmiiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1403/1983.

İbn Sînâ. *en-Necât. nşr.* Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî. 1357/1938.

İbn Sînâ. *en-Necât*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1412/1992.

İbn Sînâ. *er-Risâletu'l-'Arşiyye*. (*Mecmu' Resâil eş-Şeyhu'r-Reîs* içinde). Haydarâbâd: Cemiyyetu Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1354.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. thk. el-Eb Kanavâti-Saîd Zâyid. Kahire: el-Heyetü'l-'Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât, en-Nefs*. thk. George Kanavâtî-Saîd Zâyid. Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1975.

İbn Sînâ. *fî İlmi'l-Ahlâk*. nşr. Abdulemîr Şemseddîn. (*el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ* içinde). Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988.

İbn Sînâ. *Fi'l-Hudûd*. nşr. Emîn Hindiyye. (*Tis'u Resâili fi'l-Hikmeti ve't-Tabiiyyât* içinde). Mısır: Matbaatu Hindiyye, 1326/1908.

İbn Sînâ. *fi's-Siyâseti'l-Menziliyye*. nşr. Abdulemîr Şemseddîn. (*el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ* içinde). Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. metin ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

İbn Sînâ. *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıkati ve Ahvâlihâ.* Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2018.

İbn Sînâ. *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk.* Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2019.

İbn Sînâ. *Risâletu'l-Birri ve'l-İsm*. nşr. Abdulemîr Şemseddîn. (*el-Mezhebu't-Terbevî 'inde İbn Sînâ* içinde). Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988.

İbn Sînâ. *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l-Me'âd*. thk. Süleymân Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1368/1949.

İbn Sînâ. *Uyûnu'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.

İhvân-ı Safâ. *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ.* Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2018.

İkbal, Muhammed. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

İsfahânî, er-Râgıb el-. *el-Müfredâtü fî Garîbi'l-Kur'ân.* 2 Cilt. Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdi'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim. Beyrut: Dâru İhyâi's-Sürasi'l-'Arabî, 1433/2012.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 20 Aralık 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/heyula

Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 119-143. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi.* İstanbul: Hayykitap, 2009.

Kâsım, Mahmûd. *Fi'n-Nefsi ve'l-Akl li-Felâsifeti'l-İğrîki ve'l-İslâm.* Kahire: Mektebetu'l-Ancelo el-Mısrîyye, 1969.

Kaş, Murat. "Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İnsanî Nefs". *İnsan Nedir?.* ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 201-242. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Kaya, Mahmut. "Kindî, Ya'kûb b. İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 7 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak

Kaya, Mahmut. "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 91-118. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Kaya, Mahmut. "Râzî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 8 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/razi-ebu-bekir

Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 29 Eylül 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur

Kaya, Mahmut. "Tehâfütü'l-Felâsife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 8 Eylül 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutul-felasife

Kaya,Mahmut. "Âmirî, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 10 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/amiri-ebul-hasan

Kerem, Yûsuf. *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye.* Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Kılıç, Cevdet. "Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/35-72. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Kindî. *el-İbâne ani'l-İlleti'l-Fâileti'l-Karibeti li'l-Kevni ve'l-Fesâd*. thk. ve nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde. (*Resâilu'l-Kindî el-Felsefîyye* içinde). Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950.

Kindî. *fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rusûmihâ.* thk. ve nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde. (*Resâil'l-Kindî el-Felsefîyye* içinde). Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950.

Kindî. *fi'l-Akl*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Kindî Felsefî Risâleler içinde*). İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî. *fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Kindî: Felsefî Risâleler* içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî. *Fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Kindî: Felsefî Risâleler* içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî. *fi'l-Kavli fi'n-Nefsi'l-Muhtasar min Kitâbi Aristo ve Felâtın ve Sâiri'l-Felâsife*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî. *Fi'n-Nefs Muhtasarun Vecîz.* nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Korkut, Şenol. "İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018), 41-78. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/610051

Korkut, Şenol. "Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu". *Felsefe Dünyası Dergisi* 70 (Aralık 2019), 176-201. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1479465

Korkut, Şenol. "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/123-175. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Korkut, Şenol. "Themistius'un Faal Akıl Teorisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019), 147-184. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/672413

Korkut, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü.* Ankara: Atlas Yayınları, 2018.

Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs’te”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 329-364. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Kutluer, İlhan. “İlliyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 2 Ocak 2021.https://islamansiklopedisi.org.tr/illiyyet

Kutluer, İlhan. “İlmü’n-Nefs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 7 Şubat 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmun-nefs

Kutluer, İlhan. “İnsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 28 Ağustos 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/insan

Kutluer, İlhan. “İttisâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 19 Aralık 2020.https://islamansiklopedisi.org.tr/ittisal--felsefe

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Sakîfetü Benî Sâide”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 5 Eylül 2020.https://islamansiklopedisi.org.tr/sakifetu-beni-saide

Laoust, Henry. *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Macit, Muhittin. *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri.* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Mağribî, Vezîr el-. *Kitâbun fi’s-Siyâse*. thk. Sâmî ed-Dehhân. Dımaşk: el-Ma’hedu’l-Fransî bi-Dımaşk li’d-Dirâsâti’l-‘Arabiyye, 1367/1948.

Mehdî, Muhsin. *el-Fârâbî ve Te’sîs el-Felsefeti’l-İslâmiyyeti’s-Siyâsîyye*. çev. Vidâd el-Hâc Hasan Beyrut: Dâr el-Fârâbî, 2009.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Mert, Muhit. *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Molla Sadrâ, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Hikmetü’l-Müte’âliye fî Esfâri’l-‘Akliyyeti’l-Erba’a.* 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’s-Sürasi’l-‘Arabî, 1410/1990.

Murâd, Saîd. *Nazariyyetü’s-Saâde inde Felâsifeti’l-İslâm.* Kahire: Ayn li’d-Dirâsâti ve’l-Buhûsi’l-İnsâniyyeti ve’l-İctimâiyye, 2001.

Neccâr, Abdulmecîd en-. *Hilâfetü’l-İnsân Beyne’l-Vahiyi ve’l-‘Akl.* Herndon/Virginia: el-Ma’hedü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1420/2000.

Neşşâr, Mustafa en-. *Tarîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye min Manzûrin Şarkî.* Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1437/2015.

Okumuş, Ejder. *Fârâbî'de Toplum.* Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020.

Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. 19-60. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Peker, Hidayet. "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 157-176. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/143759

Peker, Hidayet. *İbn Sina'nın Epistemolojisi.* Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Râzî, Ebû Bekir er-. *es-Sîretu'l-Felsefiyye.* nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Felsefe Risâleleri* içinde). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Râzî, Ebû Bekir er-. *Kitâb et-Tıbbu'r-Rûhânî.* nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Felsefe Risâleleri* içinde). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr er-. *Muhtârü's-Sıhâh.* Halep: Dârur-Rızvân, 2005.

Reisman, David C. "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. 59-80. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Rızavî, Ehter Abbâs er-. *Nazariyetü'n-Nefs inde İhvânü's-Safâ.* Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1430/2009.

Rizvi, Sajjad H. "Mistisizm ve Felsefe: İbn Arabî ve Molla Sadrâ". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. 247-271. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020.

Sâbûnî, Nûreddin es-. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Sarıoğlu, Hüseyin. “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 365-395. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Sarıoğlu, Hüseyin. “Tehâfütü Tehâfüti’l-Felâsife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 15 Aralık 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutu-tehafutil-felasife

Saruhan, Müfit Selim. “Filozof Sufi Sadreddin Konevi”. *Türk Düşünce Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 149-161. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Sühreverdî, Ebü’l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-. *Hikmetu’l-İşrâk*. nşr. İn’âm Haydûre. Beyrut: Dâru’l-Maârifi’l-Hikemiyye, 1430/2010.

Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *el-Milel ve’n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1992.

Şemseddîn, Abdulemîr. *el-Mezhebu’t-Terbevî ‘inde İbn Sînâ.* Beyrut: eş-Şeriketu’l-‘Âlemiyye li’l-Kitâb, 1988.

Şenel, Cahid. “İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 221-250. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Şerif, Mian M. “Kur’ân’ın Felsefî Öğretileri”. çev. Mustafa Armağan. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. haz. Mian M. Şerif. 1/191-214. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014).

Şulul, Cevher. “İbn Sina’nın Siyaset Felsefesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/2 (Eylül 2016), 111-121. https://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/c4fde0a0f5974ba.pdf

Taş, Enes. *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017. https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/1505/1/481450.pdf

Tavîl, Tevfîk et-. *Usus el-felsefe.* Bağdat: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2020.

Tiryaki, Mehmet Zahit. “Nefs Teorisi”. *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 3/1293-1315. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Toktaş, Fatih. “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 183-220. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 603-654. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Türker, Ömer. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 30 Ocak 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#2-islam-dusuncesi

Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri.* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. *İslâm Felsefesine Konusal Giriş.* Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir?.* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Uludağ, Süleyman. *İslâm’da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler.* İstanbul: Marifet Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

Ulukütük, Mehmet. “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2010), 249-288. http://abakus.inonu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11616/4680/Makale.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 8 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/ihvan-i-safa

Uysal, Enver. *Ahlakî Varlık Olarak İnsan.* Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Uysal, Enver. *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları.* Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Uysal, Enver. *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi.* Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 37-90. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Üzüm, İlyas. “Nâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 21 Ekim 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/nabite

Verdî, Ali el-. *el-Ahlâm beyne’l-‘İlmi ve’l-‘Akîde.* Londra: Dâr Kûfân, 1994.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.

Wisnovsky, Robert. “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. 103-149. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 14 Eylül 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/bezm-i-elest

Yıldız, Mustafa. “İbn Tufeyl’de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları”. *Felsefe Dünyası* 53 (Temmuz 2011), 65-91. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1459666

Yıldız, Mustafa. “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce’de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”. *Felsefe Dünyası* 55 (Temmuz 2012), 99-126. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1468632

Yitik, Ali İhsan. “Tenâsüh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 17 Mart 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/tenasuh

Yûnanî, Kusta b. Luka el-. “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”. çev. İbrahim Halil Üçer. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 195-208. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162762

Yücedoğru, Tevfik. *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış.* Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletuhu*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1409/1989.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	**Mustafa Vacid**		**AĞAOĞLU**
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Dil	Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2006	2009	Kerkük Numan b. Sabit İmam Hatip Lisesi
Lisans	2009	2013	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2014	2016	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2017	2023	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	1. Vezîr el-Mağribî ve “Siyaset Üzerine” Adlı Eseri: Analiz ve Çeviri. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), Cilt: 22, Sayı: 2, Sayfa Aralığı: 19-45, 30 Aralık 2022. 2. Rükneddin es-Semerkandî’nin ‘fî Ma‘rifeti’l-İnsân/İnsanı Bilme Üzerine’ Adlı Risalesi: Tahlil ve Tahkik. Kocatepe İslami İlimler Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 1, Sayfa Aralığı: 40-67, 15 Haziran 2023.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı:**	**Mustafa Vacid AĞAOĞLU**		