

İBN BACCE'DE DÜŞÜNÜLÜR NESNELER İLE BİRLEŞMENİN BASAMAKLARI*

İlyas ÖZDEMİR**

ÖZ

Ortaçağ İslam felsefesinin önemli filozoflarından İbn Bacce insanın nihai amacı sorununu, "insani yetkinlikler", "ruhani formlar" ve "düşünülür nesnelere birleşmenin üç derecesi" gibi farklı bakış açılarından ele almıştır. İbn Bacce düşünülür nesnelere birleşmenin ilk iki derecesini 'doğal' yol ve nihai dereceyi bir 'ilahi bir bağış' olarak niteler. İbn Bacce genellikle akılcı bir düşünür olarak bilinir. Fakat o, doğal ve akılcı bir yolda ilerlese de, nihai derecenin tasvirinde mistik terimlerle ifade edilmiş bir entelektüalizme yaklaşır. Aslında doğal yetkinlik ve ilahi yetkinlik arasındaki gerilim, Ortaçağ düşüncesinin karakteristik bir özelliğidir. Bu çalışmada, İbn Bacce'nin akılcılığının sınırları ve onun görüşlerinin Ortaçağ düşüncesi içerisindeki yeri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Bacce, formlar, düşünülür nesnelere, soyutlama, akıl, yetkinlik.

THE DEGREES OF CONJUNCTION WITH INTELLIGIBLES IN IBN BAJJA

ABSTRACT

Ibn Bajja, who is one of the major philosophers in Medieval Islamic philosophy, has discussed the problem of human ultimate aim with different perspectives such as human perfections, the spiritual forms and three degrees of conjunction with intelligibles. He describes the first two degrees of conjunction with intelligibles as a natural way and the last one as a divine gift. Ibn Bajja is generally considered a rational thinker. However, even though he advances in a natural and rational way, he gets close to an intellectualism which is expressed in mystical terms. In fact the tension between the natural perfection and divine perfection is a characteristic feature of Medieval thought. In this study, the limits of Ibn Bajja's rationality and the place of his views in Medieval thought are going to be discussed.

Key words: Ibn Bajja, forms, intelligibles, abstraction, reason, perfection.

* Bu çalışma, "İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı" adlı doktora tezinin "İbn Bacce'nin Formlar Kuramı" bölümünden türetilmiştir.

** Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Bahar/Spring, sayı/issue: 25, s./pp.: 51-69.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 28.02.2018

Makalenin kabul tarihi: 09.04.2018

Giriş

İbn Bacce (ö. 1139) bütün felsefe soruşturmasında insanın “nihai amacı” sorununa odaklanır ve bu sorunla ilgili olarak Aristoteles’in kendisine öncülük ettiğini ifade eder.¹ Aristoteles *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinin X. Kitabında, zihinsel etkinliğe adanmış bir hayata tekabül eden *theoriayı* en yüksek ideal olarak mutluluk ile özdeş bir şekilde tasvir eder.² Dahası onu, ‘kendine yeterlilik’ ile tanımlar.³ Ancak ‘kendine yeter’den kişinin tek başına olmasını değil, fakat yakınları, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasını kastettiğini, çünkü insanın doğal yapısı gereği toplumsal olduğunu ifade eder.⁴ Ayrıca *theoria* yaşamının ilahi türden bir etkinlik olması nedeniyle, bu hayatta tam anlamıyla gerçekleşmeyecek bir şey olduğunu öne sürer.⁵ Buna ek olarak akla dayalı mutluluk için bedeninin sağlıklı olması ve beslenme gibi dışsal iyilerin ve diğer başka erdemlerin bulunması gerektiğinde ısrar eder.⁶ Böylelikle Aristoteles, “entelektüel bir mutluluk” düşüncesini kabul etmekle birlikte, bu türden bir mutluluğun ancak doğal toplumsallık formu içerisinde mümkün olduğunu onaylar. Dahası Aristoteles, *theoria* yaşamından farklı olarak, siyasal yaşamla veya eylem yaşamıyla ilgili etkinlikleri de “ikinci dereceden” bir mutluluk olarak göz önünde bulundurur.⁷

Buna karşılık İbn Bacce siyasal bir topluluktan, erdemli şehrin yurttaşlarının oluşturduğu bir birlikteliği anlar ve ona göre böylesine yetkin bir şehir, hali hazırda yoktur. Böylelikle o, verili toplumdaki ayrı bir şekilde tek (*vahîd*) olarak entelektüel yetkinliği elde etmenin imkânı sorunuyla ilgilenir. İbn Bacce başlıca eserlerinde; insani yetkinlikleri tartıştığı *Risâletü’l-vedâ*, erdemsiz şehirdeki yalnız insanın hayat tarzı olan ruhani formları konu ettiği *Tedbirü’l-mütevahhid* ve düşünülürler ile birleşmenin üç derecesini ele aldığı *İttisal el akl bi’l-insân* adlı eserlerinde, çeşitli bakış açılarından teorik etkinliği veya aklın tam ve yetkin kavranışı olarak saf düşünülürleri insanın nihai amacı olarak ortaya koyar.⁸ Palacios’un yerinde bir ifadesiyle; ne malmülk gibi dışsal iyiler, ne sağlık gibi bedensel yetkinlikler ne cesaret, adalet gibi ahlak erdemleri ve hatta ne de genel olarak ilim gibi akıl erdemleri, İbn Bacce’ye göre nihai amaç değildirler, fakat tüm bunlar sadece nihai amaç olan

¹İbn Bacce, *Risâletü’l-vedâ*, *Resâil İbn Bacce el-İlahiyye* içinde, ed. M. Fahri, Dar en-nehâr, Beyrut, 1991, s.114; İbn Bacce, *La Carta de Adios*, ed. ve trans. by M. A. Palacios, Al-Andalus, c. 8, Madrid, 1943, s. 42-43.

²Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007, 1177b, 20-25, s.207.

³*A.g.e.*, X, 1177a, 28-30, s. 206.

⁴*A.g.e.*, I, 1097b, 10-15, s. 17.

⁵*A.g.e.*, X, 1177b, 26-28, s.207.

⁶*A.g.e.*, X, 1178b 33-35, s.210.

⁷*A.g.e.*, X, 1178a, 9, s. 208; Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost Yayınları, Ankara, 2011, s. 84.

⁸Makrem Abbas, “Le Statut De La Raison Pratique Chez Avempace”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, Cambridge University Press, 2011, s. 89.

saf düşünceye ulaştırarak hazırlıklar, etaplar veya araçlardır.⁹ Bir dizi yetkinlikten, ahlak ve akıl erdemlerinden geçerek düşünülürlerin saf bir tasavvuruna, yani duyusalıktan tamamen soyutlanmış saf düşünülürlere ulaşmak, İbn Bacce açısından insanın en yüksek amacını oluşturur.

Bu makalede amacımız, İbn Bacce felsefesinde düşünülür nesnelere birleşmenin üç basamağı aracılığıyla, İbn Bacce’nin akılcılığının sınırlarını göstermek ve bu hususta öne sürdüğü görüşlerin Ortaçağ düşüncesi içindeki yerini göstermektir. Bu doğrultuda onun hareket noktası olan formlar problemiyle başlamak uygun olacaktır.

1. Formların Mahiyeti ve Türleri

İbn Bacce Aristotelesçi form terimini geniş anlamda hem duyuşal hem de akılsal varlıkları kapsayacak şekilde kullanır. Ruhani (tinsel) terimini ise, cismaniliğe uzak olan veya cismani olana karşıt olan formlar için kullanır. Buna göre en ruhani olan tözler, Faal Akıl ve dairevi cisimleri harekete geçiren tözler olarak anlaşılmaktadır. İbn Bacce düşüncesinde ruhani formlar, hem ruhun iç duyu yetilerinde; ortak duyu, imgelem ve hatırlamada mevcut olan formlara hem de “düşünülürler”e işaret etmektedir. Bu anlamıyla ruhani formların dörtlü sınıflamasına şu pasajda yer verilmektedir:

Birincisi, dairevi cisimlerin formlarıdır; ikincisi, Faal Akıl ve kazanılmış akıldır; üçüncüsü maddi düşünülürlerdir ve dördüncüsü, ruhun yetilerinde, yani ortak duyu, imgelem ve hatırlama yetilerinde var olan manalardır.¹⁰

İbn Bacce bireyin iradi eylemleri üzerinde bir role sahip olmadığını düşündüğü için¹¹, tamamen gayri maddi olan “dairevi cisimlerin formları”nu konu dışında bırakır. İkinci sınıf olan Faal Akıl ve kazanılmış akıl, gayri maddi olmakla birlikte, onların maddi düşünülürlerle ilişkileri vardır: Faal Akıl maddi düşünülürleri meydana getiren ‘etkin’ neden; kazanılmış akıl onları mükemmelleştiren ‘erek’ nedendir.¹² Üçüncü sınıf olan maddi düşünülürler, varoluşları maddede olduğu için özsel olarak ruhani değildirler. Yine de ruhani formlar sınıfında sayılırlar, çünkü Faal Akıl aracılığıyla maddelikten soyutlanırlar. Dördüncü sınıf ise, maddi düşünülürler ile henüz maddede olan ve akıl tarafından soyutlanmamış olan cismani formlar arasında aracı ruhani formlardır.¹³

Bu sınıflamada İbn Bacce’nin ilgi odağı, “mutlak ruhani” olarak nitelediği Faal Akıl ve onunla ilişkili olan düşünülürlerdir (*makûlât*,

⁹M. A. Palacios, *Introducción, El Régimen Del Solitario* içinde, ed. ve trans. by Asin Palacios, CSIC, Madrid-Granada, 1946, s. 13.

¹⁰İbn Bacce, *Tedbirü'l-mütevahhid, Resâil İbn Bacce el-İlâhiye* içinde, s. 49.

¹¹Palacios, *Introducción, El Régimen Del Solitario* içinde, s. 16.

¹²Charles Genequand, *Introduction, Commentaire Conduite De L'Isle et deux autres epitres* içinde, Vrin, Paris, 2010, s. 275.

¹³İbn Bacce, *Conduite De L'Isle, La Conduite et deux autres epitres* içinde, ed. ve trans. by Charles Genequand, s. 133.

intelligibles).¹⁴ Dördüncü ruhani form sınıfı ise, düşünülürlerin kazanımı için aracı formlar olmaları bakımından dikkate değerdirler. Bu nedenle İbn Bacce *Tedbirü'l-mütevahhid* başlıklı eserinin uzun bir bölümünü onlara tahsis etmiştir.

Ruhani formların bu dörtlü sınıflamasından sonra, İbn Bacce bu kez formların üçlü bir sınıflamasına yer vermektedir:

Oluş ve bozuluş içerisindeki tüm cisimlerin formu, varlıkta üç dereceye sahiptir: birincisi, genel ruhani, yani tür olan akli form; ikincisi, özel ruhani form ve üçüncüsü cisimsel form. Özel ruhani form, sırasıyla üç dereceye sahiptir: Birincisi hatırlama yetisinde var olan anlam, ikincisi imgelem yetisinde var olan iz (*resm*) ve üçüncüsü ortak duyuda ortaya çıkan görüntü (*sanem*). Formların bir kısmı özeldir bir kısmı geneldir. Geneller, tümel düşünülürlerdir. Özeller ise; bir kısmı ruhanilerdir bir kısmı da cisimsellerdir.¹⁵

Dışarıdaki somut tikel varlıklarda bulunan cismani formlardan farklı olarak; ruhun iç yetilerinde, ortak duyu, imgelem ve hatırlamada var olan formlar “özel ruhani formlar” olarak isimlendirilir. İbn Bacce formlardan birine neden “özel” ve diğerine “genel” dediğini ise şöyle açıklar:

Genel ruhani formlar, yalnızca onları düşünen insanla ilişkileri olan bir özel bağıntıya sahiptir. Fakat özel ruhani formlar, iki bağıntıya sahiptir: biri, onların duyumsanan nesneyle (*mahsûs*) sahip olduğu özel bağıntı ve diğeri, onları algılayanın duygusuyla ilişkisi olan genel bağıntı. Bunun örneği, önünde göremediği zaman onu algılayanın nezdinde Uhud dağının formudur: Bu onun özel ruhani formudur, çünkü onun dağla bağıntısı özeldir; çünkü bunun (=formun) dağ olduğunu söyleriz. Yerinde hazır bulunurken ve gözlerle algılanırken “bu Uhud dağıdır” dememiz ile ortak duyudayken ve sonra imgelem gibi bir algı yetisiyle algılanmışken ona işaret etmemiz arasında herhangi bir fark yoktur. Onun (özel ruhani formlardaki) genel bağıntısına gelince, dağı seyredenlerden her biriyle sahip olduğu ilişkidir; zira dağı çok sayıda insan seyreder.¹⁶

Dağ pek çok insan tarafından seyredilirken söz konusu olan genellik, ilineksel (*bi'l'âraz*) bir genelliktir. Bir dağın tahayyüli/imaginatif formunda söz konusu olan “genel”lik, formu algılayan birçok kişinin özel ruhani formuyla, dolayısıyla maddeyle ilişkilidir.¹⁷ İbn Bacce farklı ruhani derecelere sahip olsalar da, dışarıdaki cisimlerle süregiden tikel bağıntıları nedeniyle, özel ruhani formların esasında cisimsel olduklarını kabul etmektedir.¹⁸ Buna karşılık genel ruhani formların tikellerde hiçbir konusu bulunmadığı için,

¹⁴İbn Bacce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 50.

¹⁵*A.g.e.*, s. 58.

¹⁶*A.g.e.*, s. 50.

¹⁷*A.g.e.*, s. 80.

¹⁸*A.g.e.*, s. 51; Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1997, s. 116.

onlar “özel” olarak geneldirler. Bu açıdan genel ruhani formlar, yalnızca onları düşünenle ilişkisi olan “tümeller” (türler ve cinsler) veya özlerle ilgili formlardır. Sözelimi “insan” idesi üzerine düşündüğümüz zaman, tümel bir düşünce düzeyine yükseliriz.¹⁹ Çünkü insan idesi, her bir insan bireyiyle değil, fakat düşünen özne olarak insanla ilişkisi olan bir tümeldir.²⁰ İbn Bacce, ruhaniliğin en yüksek düzeyinin genel ruhani formlar düzeyi olduğunu iddia eder ve onu salt ruhanilik olarak nitelendirir.²¹

Anlaşıyor ki duyuşsal algı ve imgelem yetisi tikelleri algılarken; akıl yetisi tümelleri kavrar. Akıl, belirli somut şeyleri algılayan duyu ve tahayyülden farklı olarak nesnenin özünü kavrar. İbn Bacce *Tedbirü'l-mütevahhid*'te teorik düşünmeyle ilgili olan genel ruhani formları, Faal Akıl ve kazanılmış akıl gibi “mutlak ruhani” formların aşağısına yerleştirir.²² Bu ayrımlar konusunda, tamamlanmamış olarak bırakıldığı için *Tedbirü'l-mütevahhid* yetersizdir. Bununla birlikte İbn Bacce, formlar kuramını, *İttisal el akl bi'l-insân*'da üç insani derece kuramı aracılığıyla gözden geçirir ve bu eserinin yanı sıra *Risaletü'l-vedâ*'da, daha ayrıntılı olarak maddi düşünülürlerin üstünde saf düşünülürler düzeyinde yüksek bir soyutlama düzeyini konu edinir.

2. Düşünülür Nesnelere veya Tümellerle Birleşmenin Üç Derecesi

Tüm maddi bağıntılarından soyutlanmış salt düşünülür bir form bulma arayışında olan İbn Bacce'ye göre düşünülür, bir maddenin formu olmayıp kesinlikle cisimle bitişik değildir (*gayrı muttasıl bi'l-cism*).²³ Bununla birlikte düşünülürün maddesi, tahayyüli imajlardır ki, soyutlama bu imajların dönüştürülmesiyle mümkün olur. Aşağıda görüleceği gibi, soyutlama, duyuşaldan imgelele oradan da akılsala doğru ilerler. Bu doğrultuda İbn Bacce, birbirlerinden farklı bilme basamakları ile düşünülürler veya tümeller ile bağlantı kuran üç insan sınıfı sıralar: Sıradan insanlar (*el-cumhûr*), bilim insanları (*en-nuzzâr*) ve mutlu insanlar (*es-su'adâ*).

Düşünülür nesnelere birleşmenin ilk iki derecesi, İbn Bacce'ye göre yaygın ve doğal yöntemlerdir. Bu her iki derecede düşünülürler, doğrudan değil fakat cisimsel ve ruhani formlar aracılığıyla elde edilir. Yine de bilim insanı, sıradan insana göre daha üstün bir kavrayış yeteneğine sahiptir.²⁴ Yalnızca duyuşsal nesnelere algıları olmaları bakımından düşünülürlerin

¹⁹İbn Bacce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 94.

²⁰Genequand, *Commentaire Conduite De L'Isle, La conduite de l'isole et deux autres epitres* içinde, s. 345.

²¹İbn Bacce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 51.

²²A.g.e., s. 67.

²³İbn Bacce, *İttisal el-akl bi'l-insan, Resâil İbn Bacce el-ilahiyye* içinde, s.160; İbn Bacce, *Sobre La Union Del Intelecto Con El Hombre*, ed. ve trans. by A. Palacios, Al-Andalus, c.7, Madrid, 1942, s. 30.

²⁴İbn Bacce, *İttisal el akl bi'l-insân*, s. 164.

farkında olan sıradan insanlardan farklı olarak,²⁵ bilim insanları ruhani formların varlığının bizatihi farkındadırlar. Bilim insanları ruhani formların ‘bu’ varlığı aracılığıyla, kendi zihinlerinde oluşan gerçek şeylerin (*mevcudât*) düşünülürlerini araştırırlar.²⁶ İlgi nesnelere tikel maddi şeyler olduğu için pratik sanatlarla ilgilenen sıradan insanlardan farklı olarak,²⁷ matematik ve fizik gibi teorik bilimlerle ilgilenen bilim insanları, şeylerin tanımlarını elde ederler. Bu açıdan tikel maddi şeylerle bağlantılı olmasına karşın tümel bir şeye ulaşırlar.²⁸ Ancak bilim insanlarının içinde bulunduğu düzeyde bile, duyusal nesnelere süren bağıntılar söz konusu olup maddi ilgililerden tam bir soyutlama gerçekleşmemiştir.

Öyle anlaşılıyor ki bilim insanı veya fizikçi, teorik araştırma yöntemlerini kullanır ve bu doğrultuda duyusal nesnelere düşünülürlerini elde etmeye, daha doğrusu tikelerden tümeli çıkarsamaya çalışır. Bu düzeyde kullanılan akıl, *nâtıka* (logos, dil aracılığıyla düşünme) diye isimlendirilir.²⁹ *Nâtıka* yetisi, tümel, zorunlu ve kesin önermeler üzerinde temellenmiş bilgiler sağlar. Onun konusu tümel düşünülürlerdir. Sözelimi *nâtıka* yetisiyle elde edilen masa idesi, tüm mümkün masalara işaret eden tümel bir kavramdır. Tümel düşünülür, belirli bir maddi varlığı imler: ilkin, tümel, belirli bir maddeden soyutlamayla elde edilir, ikincisi, tümel, tümelliğe, tüm mümkün masalara işaret eder ve üçüncüsü, tümelleri kavrayan *nâtıka*, zamanda ve mekânda bulunmayı, dolayısıyla değişimi ima eden analiz ve sentezle hareket eder. Bu açıdan “çıkarımsal” (*diskürsif*) akıllı kullanan bu orta düzeydeki bilim insanı, henüz saf akılsal bir bilgiye ulaşmış değildir. “Doğal imkân”ın zirve noktasını oluştursa da, İbn Bacce bu düzeyde kalmaya istekli değildir. Çünkü ona göre, insanın hakiki veya nihai yetkinliği, *natıkâda* değil; fakat kazanılmış akıl gibi daha yüksek bir akılda, saf bir akılda bulunur. Buna göre İbn Bacce’nin ifadesiyle, bilim insanı, düşünülürler ile birleşmenin en yüksek derecesine ulaştığında, “maddi ya da ruhani olarak ifade edilmiş düşünülürler niteliğiyle değil, fakat yalnızca dünyanın mevcutlarından biri olarak düşünülürleri düşünür.”³⁰ Düşünülürler artık bir idrak nesnesi haline gelirler. Maddi şeylerin tahayyüli/imaginatif formlarıyla ilişkisiz bir şekilde düşünülürlerin başlı başına varlıklar olduğu bu soyutlama derecesi, İbn Bacce’ye göre ‘mutlu’ insanın/filozofun derecesidir. Bu aşamada düşünülürler, saf bir şekilde, doğrudan bir görüşle kavranırlar. Bu nihai

²⁵A.g.e., s. 165.

²⁶A.g.e., s. 165.

²⁷İbn Bacce, *İttisal el-akl bi'l-insan*, s. 167.

²⁸İbn Bacce, *Conjunction of The Intellect With Man*, trans. by Jon McGinnis&David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy, An Anthology of Sources* içinde, Hackett Publishing Company, Inc. Cambridge, 2007, s. 280.

²⁹İbn Bacce, *Risaletü'l-vedâ*, s. 141.

³⁰İbn Bacce, *İttisal el-akl bi'l-insan*, s. 165. “Dünyanın mevcutlarından biri olma” ifadesi Farabî’den alınmış görünmektedir. Bkz. Farabî, *Aklın Anlamları*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 131.

düzyey, öğrenme, öğretme ve konuşmayla ilgili olan *nâtıkadan* farklı olarak, kazanılmış akıl düzeyine karşılık gelir.³¹

İbn Bacce insanın duyuşsal algıdan başlayıp nihai düzeyde kazanılmış akıl elde edene kadar süren entelektüel ilerleyişini, bir “yükseliş” olarak tasvir eder:

İnsan ilkin (1), farklı dereceleriyle ruhani forma sahiptir, sonra (2) ruhani form vasıtasıyla düşünülür ile birleşir; sonra (3) bu düşünülür ile nihai akılla birleşir. Bu açıdan ruhani formdan itibaren yukarıya çıkış, yükseliş benzer.³²

Bu açıdan bilim insanı, düşünülür nesnelere veya tümeller üzerinde ek bir soyutlama yaparak nihai akla ulaşır. Altmann’ın işaret ettiği gibi, saf düşünülürler, bireyin duyu verileriyle tümel bir ilişkisi olan maddi düşünülürlerden farklı olarak, duyu algısı ve imgelemin nesneleriyle, kısacası bireysel duyu verileriyle tümel ilişkinin bile kendilerinden kaldırıldığı düşünülürlerdir.³³

Bu üç dereceyi açıklamak için, İbn Bacce Platon’un mağara benzetmesinden yararlanır. Buna göre sıradan insanlar bir mağara içerisinde görme duyuşunu kullananlara benzerler. Onlar mağaranın derinliklerinde şeyleri belli belirsiz gölgeler olarak hep karanlıkta görürler. Bu nedenle sıradan insanlar, kendileri için mahiyeti açık olmayan aklın ‘net’ bir görüşünden yoksundurlar. Bilim insanları ise, açık havaya çıkmışlardır ve renkler vasıtasıyla nesnelere ışıkta görürler. Buna karşılık mutlu insanlar/filozoflar, güneşe, ‘düşünülür’ ışığa dönüşmüşlerdir. Bu nedenle İbn Bacce’ye göre, Platoncu mağara benzetmesinde onlara uygun bir analogi bulunmaz.³⁴ Altmann’ın işaret ettiği gibi, Platoncu mağara benzetmesi tüm yönleriyle İbn Bacce’nin teorisine uygulanabilir değildir.³⁵ Çünkü Platoncu benzetmede güneş ışığını temaşa edenler, İbn Bacce’de bilim insanlarına tekabül eder ki bu nedenle İbn Bacce açısından, Platon eleştirilmeyi hak eder. Zira bilim insanları derecesinde düşünmenin öznesi ile nesnesi arasındaki ikilik hala sürer. Bu ikilik ancak düşünülür ışığa dönüşen mutlu insanlar derecesinde ortadan kalkar.

O halde düşünülür ışığa dönüşmek ne demektir? Bu nihai derecede olup biten nasıl anlaşılabilir? Her şeyden önce İbn Bacce için saf düşünülürler veya saf akıl, güneşi temaşa etmeye benzer bir tarzda mutlu insanlar/filozoflar tarafından temaşa edilebilir değildir.³⁶ Ona göre saf

³¹İbn Bacce, *Risaletü'l-vedâ* s. 141; Joaquin Lomba, “Lectura de la etica griega por el pensamiento de Ibn Bacca”, *Al-Qantara Revista De Estudios Arabes*, Vol. XIV, Madrid, 1993, s.33.

³²İbn Bacce, *İttisal el-akl bi'l-insan*, s. 165.

³³Alexander Altmann, “İbn Bajja on Man’s Ultimate Felicity”, *Studies In Religious Philosophy And Mysticism* içinde, London, 1969, s. 78-79.

³⁴İbn Bacce, *İttisal el-akl bi'l-insan*, s. 168.

³⁵Altmann, “İbn Bajja on Man’s...”, s. 87.

³⁶İbn Bacce, *Risaletü'l-vedâ*, s. 139.

düşünülürler, düşünme nesnesi yapılabilecek “şeyler” değildir. Dolayısıyla o kendilerinde tözsel varlıklar veya aşkın Formlar olarak Platoncu İdealari kabul etmez.³⁷ O, Platon’a yönelik Aristotelesçi eleştiriyi yineler: Platon bir şeyin mahiyetini şeye dönüştürdü, yani düşünülürleri “şeyler” olarak tanımladı, oysa düşünülür, bir “şey” değildir. Aksi takdirde ateş ideası, ateşin yakması gibi yakması gerekirdi. Platon, ateşin ideasını ateş olarak isimlendirir. İbn Bacce’ye göre bu tarz şeyler, Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinde belirttiği gibi absürt şeylerdir.³⁸ Buna karşılık saf düşünülürler, tıpkı “duyulara ilişen” duyusal formlar gibi, “zihne ilişen” ve maddeden soyutlanmış anlamlar veya nihai özlerdir.³⁹ Duyusal formlardan soyutlanmış bu nihai özler, gerçekliklerine Faal Akıl’da sahiptirler.⁴⁰

Ancak yine de İbn Bacce saf aklın temaşası konusunda çok tutarlı değildir, çünkü başka bir yerde, örneğin *Risaletü'l-vedâ*’da, bir “imkân” olarak, saf aklın temaşası ile güneşi görme arasında analogi kurar.⁴¹ Aynı şekilde *İttisal el akl bi'l-insân*’da bu analogiyi şöyle açıklar:

Bu teorik dereceye varan biri, düşünülürü yalnızca bir aracıyla görür, tıpkı güneşin suda yansıması gibi. Zira suda görülen şey, güneşin kendisi değil, onun hayalidir. Ve sıradan insan, düşünülürün hayalinin hayalini görürler, tıpkı suya yansıyan güneşin hayalinin bir aynada yansıtılması gibi. Bu aynada gerçekte bir şahsiyete sahip olmayan bir şey görülür. Üçüncüsü, bizatihi kendisinde şeyi gören mutlu insanların derecesidir.⁴²

O halde sıradan insan, düşünülürün hayalinin hayalini görürler. Bu nedenle onun düşünülürlerle dair bilgisi belirsiz/müphem halde kalır. Kuramcı düşünür ise düşünülürü daha yüksek bir derecede, suda yansıtılmış şekilde görür, ama hala düşünülüre bir araçla yaklaşır. Oysa mutlu insan/filozof, araçsız bir tarzda, doğrudan düşünülürü görür.

İbn Bacce’nin bilginin üç basamağı kuramını daha anlaşılır kılmak amacıyla, kimi antik ve ortaçağ düşünürleriyle kıyaslamak yerinde olacaktır. Sözelimi Platon bilgi teorisinde (ünlü bölünmüş çizgi benzetmesinde), doğal varlıklardan, akılsal varlıkların kopyaları veya hayalleri olarak ve insan elinden çıkma yapma şeylerden de, doğal varlıkların kopyaları veya hayalleri olarak söz eder. Bu açıdan sanat gibi ürünler, hayallerin hayali, kopyaların kopyaları olurlar. Tıpkı suda yansıyan şekiller, gölgeler ve bu şekillerin veya gölgelerin bir aynada yansıtılması gibi. Ayrıca Platon akılsal dünyayı iki bilme türüyle açıklar: çıkarsamaya dayanan bilgi (*dianoia*) ve saf akılsal bilme, sezgi (*noesis*). Bunlardan ilk bilme türü, matematik veya geometri örneğinde olduğu gibi, tahtaya çizilen üçgenin duyusal şekiller olması tarzında duyusal

³⁷Lomba, *Introducción, El Regimen Del Solitario* içinde, Editorial Trotta, Madrid, 1997, s. 53-54.

³⁸İbn Bacce, *İttisal el-akl bi'l-insan*, s. 169; Bkz., Aydınlı, *a.g.e.*, s. 184.

³⁹*A.g.e.*, s. 169.

⁴⁰Lomba, *Introducción, El Regimen Del Solitario* içinde, s. 54.

⁴¹İbn Bacce, *Risaletü'l-vedâ*, s. 139.

⁴²İbn Bacce, *İttisal el-akl bi'l-insan*, s. 167; ed. Palacios, s. 39.

unsurlara dayanır. Oysa Platon’un hedefi “gerçeğe olduğu gibi bakmaktır.”⁴³ Buna göre gerçek bilgi, duyudan bağımsız olan veya “herhangi bir duyusal unsur içermeyen”, “nesnesini doğrudan ve saf bir kavrayışla kavrayan – sezgisel- bilgi”dir.⁴⁴

Yeni-Platoncu felsefenin kurucularından Plotinos da, çıkarımsal düşünce ile çıkarımsal olmayan düşünce arasında bir ayrım yapar. Çünkü Plotinosçu hipostazda insan deneyimi için ulaşılabilir olan *nous* ve *ruhtan* farklı olarak; kendisine hiçbir kategorik belirleme yapılamayan *Bir*, ancak doğrudan bir kavrayışla kavranılır. *Bir* ile birleşmenin doğası, bu anlamda insanın maddi doğasından mümkün olduğunca soyutlanıp, *Bir*’in dolayumsuz bir görüşüyle mümkün olur.

Hıristiyan düşünür Boethius (ö. 525) ise *Felsefenin Tesellisi* başlıklı eserinde bilgi türlerini şöyle bölümler:

Aynı şekilde insanı da duyularla (*sensus*) başka, imgelemeyle (*imaginatio*) başka, akılla (*ratio*) başka, zekâyla (*intellegentia*) başka türlü kavrarız. Çünkü duyular insanın maddeden oluşan biçimini algılar, imgeleme ise maddeye bağılı olmaksızın sadece biçimi (*figuram*) algılar. Akıl bunun da ötesine geçer ve tek tek bireylerin hepsinin ait olduğu tümelin (*universalı*) ışığında, insan türünü görür. Anlama gücü (*intellegentiae*) ise gözünü daha yükseğe çevirir ve dünyanın sınırlarını aşarak zihnin berrak görüşüyle o en saf biçime bakar.⁴⁵

Boethius’a göre *intellect* (zekâ, idrak, *nous*) ile kavrananlar, *ratio* (akıl) ile anlaşılanlar ve diğer psikolojik yetilerle (duyu ve tahayyülle) algılanan doğal varlıklar olmak üzere üç tür varlık söz konusudur. *Intellectible* terimi, Gilson’un belirttiği üzere, tamamen gayri maddi varlıkları ifade eder ve bu varlıkları idrak edici yeti, *intellect* olarak isimlendirilir. Teoloji, *intellect* ile anlaşılan varlıkların bilimidir.⁴⁶ İbn Bacce bu en yüksek düzeyi teoloji ile değil, fakat *ilm el-aksâ* (en yüksek ilim) olan metafizik bilimiyle ilişkilendirir. Metafizik, insan aklını yetkinleştirmeyi amaçlar.⁴⁷ Boethius’un söz ettiği *rationun* üstündeki *intellegentia* düzeyi, İbn Bacce’nin kazanılmış akla sahip olan filozofların/mutlu insanların düzeyine tekabül eder.

Akılla anlaşılanlara gelince, Boethius’a göre bunlar cisimlerde yerleşik varlıklardır. Boethius’un *ratiosu*, İbn Bacce’de *natıkâ* ile ifade edilir. Bu yeti, her ikisine göre, cinsler ve türleri, yani tümelleri konu edinir. Boethius açısından akıl ile anlaşılan varlık türü psikoloji biliminin

⁴³ Platon’dan akt. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon’a-*, c.2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 321.

⁴⁴A.g.e., s. 321.

⁴⁵Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 336.337.

⁴⁶Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 140-141.

⁴⁷İbn Bacce, *Risaletü’l-vedâ*, s. 127, 137.

konusudur.⁴⁸ İbn Bacce de içinde duyu ve imgelemeye yer vermekle birlikte, psikoloji bilimini insanın özsel tarafını oluşturan akıl yetisiyle yakından ilişkilendirir.⁴⁹ Boethius açısından tümeller, algılanır nesnelere ilişki içerisinde olmakla birlikte, cisimlerden ayrı olarak bilinebilirler. Çünkü *ratio*, duyu tarafından bize karmaşık veya bileşik halde verilen verileri ayır eder ve yeniden oluşturur. Bu anlamda *ratio*, cisimlerde var olan gayri cismani yönü çıkarır ve onu saf bir form olarak dikkate alır. Somut bireylerden elde edilmiş hayvan ve insan tümeli gibi.⁵⁰ Boethius “ruhun algılanırdan akılsal çıkarsadığını” öne sürer.⁵¹ İbn Bacce’nin de kabul edeceği şekilde tümeller, tikellerden çıkarsanır ve tikellerden ayrı bir şekilde soyutlanmış olarak var olurlar.

Bu anlamda Boethius, *ratio* ile doğrudan bir kavrayışı ifade eden *intellegentia* arasında bir ayrım yapar. Boethius açısından en yüce bilim, *rationun* nesnesini oluşturan düşünülürün bilimi değil, fakat *intellectin* nesnesi olan “idrak edilebilir” olanın bilimidir. Bu açıdan ona göre gerçek mutluluk ile özdeşleştirilen Tanrı, insan için en yüksek amaçtır. Boethius, mutluluğun tanrısallık olduğunu ve insanların tanrısallığa vakıf olunca mutlu olduklarını, dolayısıyla tanrısallığa vakıf olanların tanrısallığa katılımı sayesinde, -tıpkı Aristoteles’in temaşacı yaşam idealinde olduğu şekilde- “Tanrı gibi” (*Imitatio Dei*) olduklarını, tanrısallık varlıklar olduklarını söylemektedir.⁵²

Benzer olarak *natıkâ* ile kazanılmış akıl arasında ayrım yapan İbn Bacce’ye göre, yetkin insan “ilahi” olarak adlandırılır:

En yüksek amaca ulaştığı zaman, yani *Metafizik*’te, *Nefis Kitabı* (De Anima)’nda ve *Duyu ile Duyulur Kitabı*nda söz edilen basit tözsel akılları aklettiğinde, bu akıllardan birine dönüşür ve sadece onun “ilahi” olduğunu söylemek doğrudur. (Böylece) yüce ruhani niteliklerin yanı sıra fani cismâni niteliklerden soyutlanır ve (yalnızca) ilahi, basit niteliği ona lâyıktır.⁵³

Hem Boethius hem de İbn Bacce, Aristoteles’in *theoria* yaşamına yüklediği; onun kendine yeterliliği, kesintisizliği, tam mutluluğu, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmemesi gibi anlamlarından hareketle, *theorianın* ilahi karakterini öne çıkarırlar. O her ikisi de, Yunan metafiziksel geleneğinden hareketle, felsefenin “yüksek” akli olan *intellect* aracılığıyla bir yetkinleşme arayışındadırlar.

Bu noktada İbn Bacce açısından saf düşünülür varlık veya basit tözsel akıllardan biri haline gelmenin, çokluktan fiili olarak ayrılmaya yol açan bir soyutlama süreci olduğu söylenebilir. Düşünmenin zirvesine ulaştığında,

⁴⁸Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 141.

⁴⁹İbn Bacce, *Kitab en-Nefs*, ed. M. S. H. Masumi, Dar es-Sadr, Beyrut, 1991, s. 29.

⁵⁰Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 143.

⁵¹*A.g.e.*, s. 144.

⁵²Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, III, s. 205-207.

⁵³İbn Bacce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 79-80.

akıl, artık kendi nesnesi haline gelerek cisimsellikle bütün bağıntıları ortadan kalker. Burada Faal Akıl terimine, tam da tümeli duyusal formlardan soyutlamak için başvurulmaktadır.⁵⁴ Faal Akıl, tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi, duyuda ışığın rolü gibi anlaşılmaktadır.⁵⁵ Göz ışık sayesinde görüyorsa, benzer olarak edilgin olan insan aklı bir tür ışık olan Faal Akıl’ın aydınlatmasıyla düşünülürleri veya tümelleri kavrar. Faal Akıl tarafından imgelemdaki imajlar aydınlatıldığında ve sonra bu imajlar veya formlar insan aklı tarafından kavrandığında,⁵⁶ insani akıl, kazanılmış akıl düzeyine erişir.⁵⁷

İbn Bacce terminolojisinde kazanılmış akıl, Faal Akıl’ın insan aklındaki etkinliği olarak anlaşılabilir. Bu anlamda burada Faal Akıl teriminin, Farabici anlamda ay-üstü dünyanın “ayrık” akıllar zincirinin son halkası ile özdeşleştirilmesi uygun görünmemektedir. Çünkü o, Genequand’ın işaret ettiği gibi, Aristotelesçi anlamda, insanın basitçe düşünülürleri içselleştirmesini mümkün kılan özsel bir eğilimi olarak anlaşılmaktadır ki, İbn Bacce bu akli çoğunlukla Faal Akıl olarak değil fakat genellikle ayrıntılandırmaksızın “akıl” diye karşılar.⁵⁸ Tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi, akıl, imgelemin imajlarını düşünme nesnesine dönüştürür. Başka bir ifadeyle; imgelemin algıları insanın özsel varlığına işaret eden akıl alanına aktarıldığı zaman dönüşüme (*tahavvül, transmutation*) uğrarlar ve böylece düşünme nesnelere haline gelirler. Bundan böyle onların ne maddeyle ne de duyulur nesneyle hiçbir ilişkileri söz konusu olamaz.⁵⁹

İnsan aklı ve Faal Akıl arasındaki bu tarz ilişki, Hıristiyanlık ile Aristotelesçilik arasındaki sentezin mimarı olan Thomas Aquinas’ın Faal Akıl teorisi ile bir ölçüde karşılaştırılabilir. Tıpkı Endülüs İslam filozofları İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi, Aquinas da Farabici-İbn Sinacı *südür*cu evren anlayışına mesafelidir ve Faal Akıl terimini yeniden anlamlandırır. O, Faal Akıl’ı insan aklının bir parçası olarak yorumlar.⁶⁰ Algıların türleri idrak edilebilir kılan Faal Akıl’dır ve insan ruhu bu akılla donatılmıştır.⁶¹ Aquinas için, Faal Akıl’ın insan aklının özsel bir melekesi olarak anlaşılmış olması çok önemlidir; çünkü bu tarz kavrayışla, bilgiyi algıların olandan elde eden insan ruhu ve bedeni arasındaki bağıntı korunmuş olur, böylelikle insanın Tanrı’dan veya tanrısallıktan farklı bir töze sahip olduğu gösterilmiş olur.

⁵⁴İbn Bacce, *İttisal el akl bi’l-insân*, s. 168.

⁵⁵*A.g.e.*, s. 165.

⁵⁶*A.g.e.*, s. 168.

⁵⁷İbn Bacce, *Risaletü’l-vedâ*, s. 141.

⁵⁸Genequand, *Commentaire Conjunction De L’Intellect Avec L’Homme, La conduite de l’isole et deux autres epitres* içinde, s. 377.

⁵⁹Shlomo Pines, “The Limitations of Human Knowledge According to alFarabi, Ibn Bajjah and Maimonides” *Studies in Medieval History and Literature* içinde, ed. Isadore Twersky, Harvard University Press, England, 1979, s. 86.

⁶⁰Alexander Altmann, “Maimonides and Thomas Aquinas: Natura or Divine Prophecy?”, *AJS Review*, Vol. 3, Cambridge University Press, 1978, s. 9.

⁶¹Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 524.

Böylece hem akıl ötesi -metafizik alanda- ilahi bağışların rolünün ortaya konulması hem de dinin beden-ruh bütünlüğünde diriliş doktrinine yer açılması mümkün olur. Bu çerçevede Aquinas “ilahi lütfun doğal dünyayı yetkinleştirilmesi” (*Gratia perficit naturam*) düşüncesini temellendirmeye girer.⁶² Aquinas’a göre, Aristotelesçi felsefenin madde-form ilişkisine dayalı doğa kavrayışı asıl ve temel olmakla birlikte, doğayı bütünlüğü içerisinde açıklamak için bu tek başına yeterli değildir. Bunun için ilahi lütufların doğayı yetkinliğine erdirmesi gerekir.

Buna karşılık İbn Bacce, nihai derecede, gayri maddi varlıkları kavrayan insan aklının, ezeli-ebedi tözsel/Tanrısal varlıklardan biri haline gelebileceğini, böylece ölümsüzleşebileceğini ifade eder ki, bu Aquinas açısından eleştiri konusudur. Çünkü insan aklının Tanrısallık ile birleşmesi ve bu derecede ezeli-ebedi tözlerden biri olarak anlaşılabilmesi, insan aklının sınırlarını aşan bir durum olduğu kadar, yaratan ile yaratılan arasındaki tözsel farkı ve dahası insanın bireyselliğini, dolayısıyla bireysel ölümsüzlüğünü ortadan kaldırır. Aquinas, Faal Akıl’ı insana has kılarak insanın doğal tarzda bir yetkinleşmesini hedeflerken, İbn Bacce bu aklı, aşağıda görüleceği gibi bir “ilahi bağış” olarak görerek, insanın Tanrısallık ile entelektüel tarzda birleşmesinin imkânını öne çıkarır.

3. Nihai Derecenin Mahiyeti

İbn Bacce esas itibarıyla maddeden tam bir soyutlanmayla, insan aklının saf düşünülürlerle *ittisali*ni (birleşmesini) açıklamak ister. *İttisal el akl bi'l-insân*'ın ana teması olan “ruhların birliği” öğretisiyle bu amaçlanır. Buna göre tikellerin deneyimiyle ilişkili sonsuz sayıda özel bağlantılardan dolayı, düşünülürlerin maddi ve ruhani formlar vasıtasıyla kavrandığı ilk iki derecede aklın birliği sağlanamaz.⁶³ *Nâtika* (ratio, logos) yetisi, zorunlu olarak sayısız maddi düşünülürleri, tikellerle bağıntıları içerisinde düşünür. Bu nedenle *nâtika* çoğalmaktadır (*takassar*).⁶⁴ Bu ilk iki derecede süren çoklaşma, bir yerde son bulmazsa bu sonsuza kadar devam edecek. Tam bir soyutlanma, ötesinde başka bir kavrama sahip olmayan, başka bir anlam veya mahiyeti olmayan bir düşünülürde son bulmalıdır. Düşünülürlerin bu tarzdaki varlığı, kendisine kesinlikle çelişkilerin ilişmediği, maddeden tamamen uzak ve her bakımdan bir olan kazanılmış akıl düzeyinde gerçekleşir.⁶⁵ Bu düzeyde hareket ettirici ve hareket eden; düşünen, düşünülür/akledilir ve akıl, tek ve bir şey olur. Akıl ve düşünülürün özdeşliği, saf aklın varlığı anlamına gelir.⁶⁶ İbn Bacce düşünmenin öznesi ile nesnesinin

⁶² W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi, -Batı Felsefesi Tarihi, c. 2-*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 333-336.

⁶³ İbn Bacce, *İttisal el akl bi'l-insân*, s. 166; ed. Palacios, s. 37.

⁶⁴ İbn Bacce, *Risaletü'l-vedâ*, s. 141.

⁶⁵ *A.g.e.*, s. 141; ed. Palacios, s. 84.

⁶⁶ Genequand, *Introduction*, s. 73.

tek ve aynı şey olduğu bu düzeydeki akıllı, bir bakıma aklın nesnesini kendi içerisinde bulması tarzında “kendine dönmesi” olarak nitelendirir:

Akletme eyleminde hareket ettirici ve hareket eden aynı olur. İskender’in *Ruhani Formlar Üzerine* adlı kitabında dediği gibi, kendi üzerine döner. Böylece sayısal olarak bir olur.⁶⁷

Kazanılmış akıl düzeyinde her birimizde var olan düşünülür, bir ve aynı olur. Mutlu insanların akılları sayısal olarak bir olur:

Aklın bu üçüncü derecesi tek başına, her açıdan birdir, çürümezdir ve yokolmazdır. Sadece onun sayesinde zamanda önceden gelenler ve sonradan gelecekler sayısal olarak birdir.⁶⁸

Kazanılmış akla sahip mutlu insanların akıllarının birliği, ruhlarının birliği anlamına gelir:

Eğer şimdi yaşayan, geçmişte yaşamış ve gelecekte yaşayacak insanlar, sayısal olarak bir değillerse, bu akıl da bir olmayacaktır. Kısaca sayısal olarak bir olan bir akıl varsa, böyle bir akla sahip olan bireylerin tümü, sayısal olarak bir olacak.⁶⁹

İbn Bacce aklın tekliğinden hareketle, aklın kalıcılığını ortaya koyarak ölümsüzlüğe bir geçiş sağlamak ister. Mehdi’nin işaret ettiği üzere, Endülüs İslam felsefe geleneğinde Faal Akıl ile birleşme, ölümsüzlüğe giden bir yol olarak tesis edilmiştir.⁷⁰ Buna göre ilk ilki derecede yer alanlar, ortadan kalkmaya, yok olmaya yüz tutarlarken; hiçbir şekilde maddi olmayan nihai derecedekiler her açıdan bir olup asla yok olmaya yüz tutmazlar. İbn Bacce’ye göre maddi bedenler arasında onlarla kıyaslanabilir hiçbir kimse yoktur.⁷¹ Çünkü bu nihai derecede insan akıllı, duyu ve imgelemin algılarından tamamen soyutlanmıştır. Faal Akıl’ın bağrında tekleşen tüm mutlu insanlar, ölümsüz ve ilahi olurlar, sonuçta bireyselliklerini tamamen kaybederler. Bu anlamda burada ‘bireysel’ ölümsüzlük diye bir şey söz konusu değildir.

Öte yandan arzulayan nefse sahip oldukları için ‘karanlıkta kalma’, ‘yok olma’ ile cezalandırılacak olan ilk iki dereceden farklı olarak, kazanılmış akla sahip olan nihai derecedekiler için ‘ödül’ ve ‘ceza’ söz konusu edilmemektedir:

Açıktır ki tek olan bu akıl, Tanrı’nın razı olduğu kullarına bir bağış ve nimettir. Bu nedenle ödüllendirilen ve cezalandırılan bu akıl değildir. Fakat ondan ziyade, ruhun tüm yetileri üzerine ihsan edilen bir bağış ve lütuftur.⁷²

⁶⁷İbn Bacce, *İttisal el akl bi’l-insân*, s. 166; ed. Palacios, s. 38.

⁶⁸A.g.e., s. 171; ed. Palacios, s. 45.

⁶⁹A.g.e., s. 161; ed. Palacios, s. 31.

⁷⁰Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, s. 154.

⁷¹İbn Bacce, *İttisal el akl bi’l-insân*, s. 170-171; ed. Palacios, s. 44-45.

⁷²A.g.e., s. 162.

İbn Bacce akabinde demektedir ki, bu aklın kendisine bahşedildiği kimseler, bedenlerinden ayrıldıktan sonra onlardan geriye, “peygamberler, azizler, şehitler ve iyiler ile birlikte Tanrı’yı metheden ve takdis eden ışıklardan bir ışık kalır.”⁷³ İbn Bacce’nin mutlu insanı/filozofu, Zainaty’nin güzel bir ifadesiyle, “iyinin ve kötünün ötesinde konumlanmıştır.”⁷⁴ Mutlu insanların gelecek hayatı, maddi ve siyasi yaşamın ötesinde konumlanan entelektüel yaşamdır:

Bu yönden *nazar* (entelektüel bakış) öte yaşamdır ve insanın biricik nihai mutluluğudur.⁷⁵

Bu açıdan saf düşünülürlerin tözsel birliği vasıtasıyla mutlu insanların/filozofların ruhları üstün bir birliğe erişecekler. İbn Bacce’ye göre insani akıl, bu yanı sıra ayrıktır tözleri anlamaya muktedirdir.⁷⁶

Öte yandan İbn Bacce tarafından kullanılan “ilahi bağış” teriminin, Aristotelesçi bir terim olmadığı söylenebilir. İbn Bacce ilahi bağış terimini, insanın meydana gelmesinde neden olmadığı, doğal düzene ek bir durum olarak tanımlar.⁷⁷ Ona göre nihai amacı kavramak için doğa ilimleri ve daha özel olarak ahlak bilgeliği zorunludur, ama tek başına yeterli gelmeyebilir. Her zaman doğal imkânları tamamlayacak ilahi bağışlara ihtiyaç vardır.⁷⁸ Aristoteles açısından insani varlık, ancak kendi doğal yetileriyle, kapasiteleriyle yetkinleşmek için çabalar. Doğrusu İbn Bacce de ilk iki derece için doğal yetkinleşmeyi öne çıkarır, ama nihai dereceye ilişkin tasvirlerinde ilahi bağış teriminin yanı sıra, başka ‘mistik’ içerikli terimler kullanır. Sözelimi mutlu insanın içinde bulunduğu durumu, “insan dilini aşan ifade edilemez bir durum”⁷⁹, “Sufiler’in dehşete düşme diye isimlendirdikleri bir ruh hali”⁸⁰ olarak niteler. Yine başka bir yerde, “hakiki ilim” den, yani metafizik ilminden söz ettiği zaman, “ruhta onun büyüklüğü için yer bulamazız ve büyüklüğünden, yüceliğinden ve göz alıcı güzelliğinden dolayı onun ne olduğunu söyleyemeyiz. Ve bu böyledir, hatta bazıları onun göklere kadar yükselen bir ışık olduğuna inanırlar” demektedir.⁸¹ Benzer olarak başka bir yerde, “o (nihai derece) azameti, soyluluğu, zevki ve hatta meydana getirdiği hazzıyla, insan dilini aşan ifade edilemez bir durumdur” şeklinde bir cümle sarf etmektedir.⁸² Nihai derecenin dilin ifade etme gücünü aşan niteliği, İbn Bacce’yi bu dereceye ilişkin “göğe kadar yükselen bir ışık”, “ışıklardan bir ışık kalma”, “ışığa dönüşme” gibi analogik tasvirlerle yöneltir.

⁷³A.g.e., s. 162.

⁷⁴G. Zainaty, *La Morale d’Avempace*, Paris, 1979, s. 70.

⁷⁵ İbn Bacce, *İttisal el akl bi’l-insân*, s. 166.

⁷⁶Altmann, “İbn Bajja on Man’s...”, s. 96.

⁷⁷İbn Bacce, *Tedbirü’l-mütevahhid*, s. 53, 70.

⁷⁸A.g.e., s.69.

⁷⁹İbn Bacce, *Risaletü’l-vedâ*, s. 140-141; ed. Palacios, s. 83.

⁸⁰İbn Bacce, *İttisal el akl bi’l-insân*, s. 171; ed. Palacios, s. 45.

⁸¹İbn Bacce, *Risaletü’l-vedâ*, s. 120-121.

⁸²A.g.e., s. 140-141.

İlginçtir ki, İbn Bacce’nin nihai derecede düşünülürün bilgisinin ifade edilemezliği söylemi, “yaşadıklarım dile getiremeyeceğim tarzdaydı” diyen Gazali’yi ve Sufiliği eleştirisi için de bir temeldir.⁸³ Yine benzer olarak İbn Bacce -her ne kadar Aristotelesçi geleneğin yükselişten sonra “inişi” (*hubût*) ve “dönüşü” (*rücû*) onayladığını kaydetse de-, Sufiler’de aldığı bir ifadeyle “eğer ulaşırlarsa, dönmeyecekler” diyerek, bu dereceye yükseldikten sonra dönüşe istek duyulmayacağını ima etmektedir.⁸⁴ Başka bir ifadeyle; onun mutlu insanı/filozofu, saf düşünülür ışığa dönüştükten sonra, Platoncu ‘siyasi’ hayat mağarasına dönmek istemez. Nitekim burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz mütevahhid kuramıyla İbn Bacce, fiziksel olmasa da ruhsal olarak; entelektüel ve moral olarak yalnız kalarak mutluluğu elde etmeye yönelik bir kuram öne sürmektedir.⁸⁵

Bununla birlikte nihai derecenin diğer iki derece tarafından öncelendiği unutulmamalıdır. Nitekim İbn Tufeyl, teorik akla çok önem verdiği için İbn Bacce’yi eleştirmektedir. İbn Tufeyl’e göre, İbn Bacce teorik ilim ve fikri araştırma düzeyini geçmeye muvaffak olamamıştır.⁸⁶ İbn Tufeyl, en yüksek dereceyi açıklamak amacıyla, Gazali’den aldığı *müşahade* veya *zevk* gibi terimlere başvurur. Bu anlamda İbn Tufeyl, İbn Bacce’yi, duyulur-üstünün doğrudan bilgisinin yol açtığı hazlara sahip olmamakla ve fikri araştırma düzeyinde kalmakla suçlar. Bu konuda İbn Tufeyl’in terim seçimi son derece bilinçli olmakla birlikte, İbn Bacce’ye yönelik eleştirisine ‘kısmen’ katılmak mümkündür: İbn Tufeyl’in kullandığı teorik ilim ve fikri araştırma (*bahs fikrî*) terimleri, İbn Bacce’de nihai dereceye değil fakat orta dereceye -bilim insanları düzeyine- tekabül eder.⁸⁷ Ancak İbn Bacce entelektüel olarak ifade edilmiş daha yüksek bir düzeyden de söz eder. Dolayısıyla hem İbn Bacce hem de İbn Tufeyl, *rationun*, *nâtıkanın*, teorik bilginin ötesinde bir bilgi formu olduğunu kabul etmekle birlikte, onun tanımlanması konusunda farklılaşırlar.⁸⁸ İbn Bacce, *müşahade* ve *vecd* gibi kavramları, duysal içeriklerinden dolayı nihai amaç noktasında reddeder. Ona göre nihai amaç, kazanılmış akıl düzeyinde Faal Akıl ile birleşme tarzında salt entelektüeldir. Bu nihai amaca ulaşmak için tüm teorik ilimler araştırması zorunludur. Bilgi edinme süreci, asla Sufiler’in yaptığı şekilde bilim ile akli dışlayarak salt teslimiyet göstererek değil, fakat öğrenme ve araştırmayadır.⁸⁹

⁸³Genequand, *Commentaire Epitre De L’Adieu*, s. 218.

⁸⁴İbn Bacce, *İttisal el akl bi’l-insân*, s. 166-167; ed. Palacios, s. 38.

⁸⁵İbn Bacce, *Tedbirü’l-mütevahhid*, s.43-44, 90-91.

⁸⁶ İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, çev. M. Şerafeddin Yaltkaya/Babanzâde Reşid, YKY, İstanbul, 2010, s. 69.

⁸⁷ Genequand, *Introduction*, s. 56.

⁸⁸A.g.e., s. 57.

⁸⁹İbn Bacce’nin Sufiliği eleştirisi için bkz., İbn Bacce, *Tedbirü’l-mütevahhid*, s.55-56, *Risaletü’l-vedâ*, s.121-122; Ayrıca bkz. Emilio Tornero, “La Filosofía Andalusí Frente Al Sufismo”, *Al-Qantara*, Vol. XVII, Madrid, 1996, s. 4-9.

Öte yandan peygamberlik ise, İbn Bacce açısından insan iradesinin veya aklının dışında başka tarzda bir düzenle ilgilidir. Aquinas’ın da kabul edeceği gibi, ‘doğal’ düzenin dışında gerçekleşen ender istisnai bir durumdur. İbn Bacce’ye göre peygamberlik veya dini yasanın amacı, insan aklı (*fikrat, discursive reasoning*) ile kavranılır olmayan şeylere dair bildirimlerde bulunarak, insan aklını “tamamlamak” veya yetkinleştirmektir.⁹⁰ Din, insanın özsel tarafı olan akılsal doğasının tam bir bilincine varmasını amaçlar. Din, ilme, bilgeliğe, düşünmeye, akıl aracılığıyla yetkinleşmeye davet eder.⁹¹

Sonuç

İbn Bacce’nin akıl kuramından çıkan en önemli sonuçlardan biri, bu kuramın ana hatlarıyla Ortaçağ’ın dinsel öğretisiyle uyumsuzluğu olgusudur. Birincisi, bütün filozofların birleşmeleri tarzında bireyselliğin ortadan kalkışı, dinin bireysel ölümsüzlük doktriniyle; ikincisi, yine bu kuramda ilk iki derecedekilerin ruhlarının yıkımla, buna karşılık nihai derecedekilerin gelecek hayatının bir tür “entelektüel” hayat olarak tasviri, yine dinin gelecek hayatla ilgili doktriniyle çatışır.⁹²

Öte yandan düşünülürler ile birleşmenin ikinci ve üçüncü türleri arasındaki ayrım, *ratio/natıkâ/logos* ile *intellect/akıl/nous* ayrımına dayanmaktadır ki, bu ayrım, İbn Bacce’nin saf anlamda bir rasyonalist olmadığını göstermektedir. İkinci basamağa –orta düzeye- kadar teorik bir bilgide temellendirilmiş akılcı bir tavır sergileyen İbn Bacce, nihai dereceye ilişkin entelektüel olarak ifade edilmiş doğrudan bir kavrayışı öne çıkarır.

Öyle anlaşıyor ki İbn Bacce, İbn Tufeyl’in öne sürdüğünün aksine teorik bilgi veya fikri araştırmalar düzeyinde kalmaya istekli değildi ve daha yüksek bir bilgi formu bulma arayışındaydı. Ancak saf düşünülürlerin bilgisine ulaşma, asla Sufiler’de olduğu gibi bir sıçrama veya teslimiyetle değil, fakat adım adım bir ilerleme, bir yükselme olarak tasvir edilmektedir. İbn Bacce’nin ifade ettiği şekilde bitkisel varlıktan saf akla kadar uzanan entelektüel ilerleme, ancak bilişsel anlamda yetkinleşerek mümkündür. İbn Bacce insani çabanın başarısı için, yer yer ilahi bağışların önemini vurgulamış olsa da, bireyin kendi çabasıyla bilgi basamaklarından yükselmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu açıdan bilgi sürecinde ilahi bağışlar, -birebir aynı olmasa da tıpkı Aquinas’ın “doğayı tamamlayan ilahi lütuf” düşüncesi gibi, “zorunlu” koşul olarak değil, “tamamlayıcı” koşul olarak göz önünde bulundurulabilir. Ayrıca nihai amaca ulaşmak, doğal yöntemlerden, teorik araştırmalardan geçmeyi gerektirmektedir.

İnsan bilgisinin imkânı konusunda İbn Bacce’nin, insanın entelektüel kapasitesine, bilişsel unsurlarına son derece güvendiği ve sonuçta

⁹⁰İbn Bacce, *İttisal el akl bi’l-insân*, s. 162; ed. Palacios, s. 32.

⁹¹İbn Bacce, *Risaletü’l-vedâ*, s. 141-142.

⁹²Bacceci-Rüşçü ruhların birliği öğretisi, Ortaçağ’da uzun bir dönem mahkûm edilmiştir.

soyutlamanın nihai derecesinde, bireyin, Tanrısallığı ifade eden saf akılla birleşmesiyle ölümsüzlüğe katılım olanağına sahip olacağını düşündüğü anlaşılmaktadır. Tıpkı Boethius’ta olduğu gibi, daha yüksek, daha üst bir bakış için, ratioyu/nâtıkayı aşmak ve intellect/saf bir akıl düzeyine ulaşmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbes, Makrem, "Le Statut De La Raison Pratique Chez Avempace", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, Cambridge University Press, 2011.
- Altmann, Alexander, "İbn Bajja on Man's Ultimate Felicity", *Studies In Religious Philosophy And Mysticism* içinde, London, 1969.
- Altmann, Alexander, "Maimonides and Thomas Aquinas: Natura or Divine Prophecy?", *AJS Review*, Vol. 3, Cambridge University Press, 1978.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a-*, c.2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1997.
- Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Farabi, *Aklın Anlamları*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, 2003.
- Genequand, Charles, *Introduction, Commentaire Conduite De L'Isole et deux autres epitres* içinde, Vrin, Paris, 2010.
- Genequand, *Commentaire Conduite De L'Isole, La conduite de l'isole et deux autres epitres* içinde.
- Genequand, *Commentaire Epitre De L'Adieu, La conduite de l'isole et deux autres epitres* içinde.
- Genequand, *Commentaire Conjunction De L'Intellect Avec L'Homme, La conduite de l'isole et deux autres epitres* içinde.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Hadot, Pierre, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost Yayınları, Ankara, 2011.
- İbn Bacce, *Risâletü'l-vedâ, Resâil İbn Bacce el-İlahiye* içinde, ed. M. Fahri, Dar en-nehar, Beyrut, 1991.
- İbn Bacce, *La Carta de Adios*, ed. ve trans. by M. A. Palacios, Al-Andalus, c. 8, Madrid, 1943.
- İbn Bacce, *Tedbirü'l-mütevahhid, Resâil İbn Bacce el-İlâhiye* içinde, ed. Macit Fahri.
- İbn Bacce, *Conduite De L'Isole, La Conduite et deux autres epitres* içinde, ed. ve trans. by Charles Genequand, Vrin, Paris, 2010
- İbn Bacce, *İttisal el-akl bi'l-insan, Resâil İbn Bacce el-ilahiyye* içinde, ed. Fahri.
- İbn Bacce, *Sobre La Union Del Intellecto Con El Hombre*, ed. ve trans. by A. Palacios, Al-Andalus, c.7, Madrid, 1942.

- İbn Bacce, *Conjunction of The Intellect With Man*, trans. by Jon McGinnis&David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy, An Anthology of Sources* içinde, Hackett Publishing Company, Inc. Cambridge, 2007.
- İbn Bacce, *Kitab en-Nefs*, ed. M. S. H. Masumi, Dar es-Sadr, Beyrut, 1991.
- Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi, -Batı Felsefesi Tarihi, c. 2-*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Lomba, Joaquin "Lectura de la etica griega por el pensamiento de Ibn Bacca", *Al-Qantara Revista De Estudios Arabes*, Vol. XIV, Madrid, 1993.
- Lomba, *Introducción, El Regimen Del Solitario (TM)*, içinde, Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- Palacios, M.A., *Introducción, El Régimen Del Solitario* içinde, ed. ve trans. by Asin Palacios, CSIC, Madrid-Granada, 1946.
- Pines, Shlomo, "The Limitations of Human Knowledge According to alFarabi, Ibn Bajja and Maimonides" *Studies in Medieval History and Literature* içinde, ed. Isadore Twersky, Harvard University Press, England, 1979.
- Tornero, Emilio, "La Filosofía Andalusí Frente Al Sufismo", *Al-Qantara* Vol. XVII, Madrid, 1996,
- Zainaty, G., *La Morale d'Avempace*, Paris, 1979.

“İbn Bacce’de Düşünölür Nesnelér İle Birleşmenin Basamakları”
İlyas ÖZDEMİR