

## İBN BÂCCE VE ŞİİR

Fatih TOKTAŞ\*

### ÖZ

İnsan doğasının hoş ve güzel olanı aradığının bilincinde olmakla birlikte Platon, ideal devlet kavrayışında yurttaşın kendi istediği gibi yaşamasını uygun görmemekte ve bundan dolayı şairleri ve şiiirleri sıkı bir denetime tabi tutmaktadır. Aristoteles ise büyük ölçüde Platon'a katılmakla birlikte şiiiri, insanın estetiğe duyduğu ilginin yanı sıra epistemolojik değeri bakımından da incelemiştir. Bu iki Yunan düşünürünün görüşlerini uzlaştıran Fârâbî, şiiiri; hem Aristoteles gibi daha çok epistemolojik hem de Platon gibi daha çok erdemli devlette yaşayanların daha iyi yurttaş olmaları için ne şekilde kullanılması gerektiği hususuna yoğunlaşmıştır. İbn Bâcce, Platon ve Fârâbî'nin aksine erdemli toplum/devlet değil, erdemli olmayan toplumlarda yaşayan erdemli birey (el-mütevahhid) fikrini kurgulamıştır. Ona göre bu birey, akli/felsefi bilgiye ulaşarak kendini gerçekleştirebilir, kendini anlayan yakın bir çevreyle hayatını paylaşmak suretiyle de mutluluğa ulaşabilir. İbn Bâcce, içinde yetiştiği İslâm kültürünün de etkisiyle şiiiri, akli/felsefi bilginin elde edilmesinde veya bu bilginin dostlara aktarılmasında bir araç olarak kullanmış gözükmektedir. Bu makalede, şair olarak İbn Bâcce'den değil, bir filozof olarak İbn Bâcce'nin eserlerinde şiiiri nasıl kullandığı incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Bâcce, Felsefe ve Şiiir, Fârâbî.

### IBN BAJJA (AVEMPACE) AND POETRY

#### ABSTRACT

Plato, in his understanding of ideal state, every citizen would not be allowed to live freely with all their wishes even though he is aware that the human nature searches the good and beauty; and therefore he tries to control tightly all poets and their poems. Aristotle sharing massive agreement in these thoughts with Plato, examines the poems regarding their epistemological values along with the aesthetical value given by human being. al-Farabi merging these two Greek philosopher's thoughts, he takes the poems into account in both

---

\* Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 24/03/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 10/05/2016

epistemologically, as in Aristotle's method, and its practical usage for a virtuous state aiming for how to make individuals better citizens. Ibn Bajja (Avempace), unlike Plato and al-Farabi, builds not a virtuous society or state but an idea of a virtuous individual (al-mutawahhid) living in a non-virtuous state or society. According to him, this individual would develop himself by getting rational/philosophical knowledge, and also reach the great happiness by sharing his life with a close group or people who understands him. It seems that Ibn Bajja, with the influence of his Islamic culture he lived in, used the poems as an instrument for getting rational/philosophical knowledge or for transferring the knowledge to his friends. In this article, it has been examined that how Ibn Bajja had accompanied poems into his philosophical works as not a poet but a philosopher.

**Key words:** Ibn Bajja (Avempace), Philosophy and Poetry, al-Farabi.

### I. Giriş:

İbn Bâcce, Batı İslâm dünyasının yani Endülüs'ün ilk önemli filozofu olarak kabul edilmektedir. Doğu İslâm dünyasında özellikle Yunanca ve Süryaniceden yapılan çevirilerle zenginleşen İslâm felsefesinin seçkin eserleri, Bağdat'ın yanı sıra bütün bir Endülüs'ün de düşünce hayatını zenginleştirmiştir. Bu çeviri süreci, hem felsefenin hamilerinin hem de İslâm filozoflarının yetişmesi bakımından iki İslâm coğrafyasında farklı zamanlarda etkisini göstermiştir. İslâm felsefesinin seçkin hâmisi olarak Halife Me'mun 813-833 ve Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem ise 961-976 yılları arasında iktidar sürmüşlerdir. Meseleye kronolojik açıdan bakıldığında bile felsefenin desteklenmesi bakımından iki İslâm dünyası arasında yaklaşık bir buçuk asırlık bir fark olduğu söylenebilir. Bu farklılık, iki dünyanın ilk filozofları olarak kabul edilen düşünürler arasında oldukça barizdir. İbn Bâcce'nin dostu ve öğrencisi İbnü'l-İmâm ile Endülüs'ün ikinci kuşak filozoflarından İbn Tufeyl'in, Endülüs'te felsefenin ilk temsilcisinin İbn Bâcce olduğu hakkındaki şahadetleri göz önüne alındığında,<sup>1</sup> Doğu'nun ilk filozofu Kindî (ö. h.252/ m.866) ile Batı'nın ilk filozofu İbn Bâcce (ö. h.470-533/ m.1077-

<sup>1</sup> İbnü'l-İmâm, "Mülhak" (*Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 175; İbn Tufeyl, *Hayy b. Yaksân*, thk. Fâruk S'ad, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Baskı, Beyrut 1978, s. 111-112.

1139) arasında iki buçuk yüzyılı aşan bir zaman aralığı bulunduğu görülür.<sup>2</sup>

Pek çok İslâm filozofunda olduğu gibi İbn Bâcce'nin de hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Hicri 470 veya 475 yılında doğan İbn Bâcce'nin hayatının ilk dönemi, Endülüs'ün önemli şehirlerinden biri olan Sarakusta'da (Saragossa) geçmiştir. Bu şehrin köklü ailelerinden olan Tucîbilere mensup olmasından dolayı onun Sarakusta şartları çerçevesinde klasik bir eğitim aldığı varsayılabilir. Klasik kültür ansiklopedi yazarlarından İbn Ebî 'Useybia'nın İbn Bâcce'den 'hafız' olarak söz etmesinin<sup>3</sup> yanı sıra dil bilgini İbn Sîd el-Batalyevsî ile dilbilgisi meselelerinde tartışmaya girişmiş olması ve -aşağıda daha ayrıntılı olarak değinileceği gibi- şiir ve müzikle yakından ilgilenmiş olması bu varsayımı destekler gözükmektedir.<sup>4</sup> Yine muhtemelen köklü bir aileden gelmiş ve iyi bir eğitim almış olmasından dolayı İbn Bâcce, Endülüs'ün karışık siyaset ortamında Murabıtlarca iki defa vezirlik görevine atanmıştır. Murabıtlar, Emir İmâmüd'd-Devle'den Sarakusta şehrini almışlar, İbn Tîfelvî'ti de vali olarak atamışlardır. Eski emir ile yeni vali arasında ara buculuk yapmak istemesi İbn Bâcce'nin birkaç ay hapis yatmasına sebep olmuşsa da vali ile arasında başlayan samimi ilişkinin sonunda filozofumuz, vezir yapılmıştır. Vali İbn Tîfelvî'tin (ö. h. 1117) veya Sarakusta'nın hicri 1118 yılında Hristiyanlar'ın eline geçmesinden sonra İbn Bâcce, doğduğu bu şehirden ayrılmıştır. Ebû Bekr Yahyâ b. Yûsuf b. Taşfîn'e yirmi sene boyunca vezir olarak hizmet ettiğine dair bilgi dikkate alındığında İbn Bâcce'nin Sarakusta'dan

<sup>2</sup> Endülüs İslâm dünyasında felsefenin ortaya çıkması hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sâid el-Endülüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 172-173; Abdülmü'tü Muhammed Beyyûmî, *el-Felsefetü'l-islâmiyye mine'l-maşrik ilâ'l-mağrib*, Dâru't-tibâ'atî'l-muhammediyye, Kahire 1982, s. 163-165; Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997, s. 9-12.

<sup>3</sup> İbn Ebî 'Useybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ*, Dâru's-Sekâfe, 4. Baskı, C. III, Beyrut 1987, s. 100.

<sup>4</sup> Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 23, 25-26.

ayrıldıktan bir ya da iki sene sonra Endülüs'ten ayrılıp Fas'a yerleştiği anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Kısa süren ilk vezirliğinin ardından ikinci kez yirmi yıl boyunca vezirlik yapan İbn Bâcce'nin sakin bir hayat sürmediği, ölüm sebebine dair yapılan spekülasyonlar da şahitlik etmektedir. Karışık bir siyasi ortamda bu kadar süreyle bir filozofun vezirlik yapması Endülüs-Fas kültürel ortamında çok da mümkün gözükmemektedir. Aydınlı'ya göre İbn Bâcce'nin ölünceye kadarki son yirmi yılını vezir olarak geçirmesi, diğer yeteneklerinin dışında doktorluğundan dolayı olabilir. Ayrıca bu varsayımı güçlendirecek dış ve iç delillerden söz edilebilir.

Dış delil olarak Endülüs-Fas kültür coğrafyasında felsefenin oldukça kaygan konumu gösterilebilir. Endülüs Halifesi II. Hakem'in felsefenin önünü açmasına karşın miladi 976-1009 yılları arasında hilafette bulunan oğlu II. Hişam döneminde mantık, astronomi ve felsefî ilimleri içeren eserler yakılmış, bu tür ilimlerle ilgilenenlere 'ilhâd' suçlamasında bulunulmuştur.<sup>6</sup> İbn Rüşd'ün biyografisine ilişkin bir anekdot, İbn Bâcce'nin doğumundan yaklaşık yüzyıl önce II. Hişam tarafından gerçekleştirilen bu tavrın Endülüs'te görülen yegâne örneği olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Bâcce'nin ölümünden yaklaşık yarım yüzyıl sonra da -sebebi neye bağlanırsa bağlansın- İbn Rüşd, zındıklık ve kâfırlıkla itham edilerek namaz kılmak için gittiği camiden dışarı çıkartılmış ve felsefeyle ilgili eserleri meydanlarda imha edilmiştir.<sup>7</sup> Bu verilere dayanarak Endülüs-Mağrip kültür çevresinde bir kişinin, salt filozof kimliğiyle uzun yıllar vezirlik yapması makul gözükmemektedir. Bu noktada İbn Bâcce'nin durumu, yine İbn Rüşd ile karşılaştırılarak anlaşılır hale getirilebilir. İbn Rüşd, İbn Tufeyl'in önerisi ile Halife tarafından kendisine verilen Aristoteles'in eserlerini anlaşılır kılma görevini rahatça yerine getirebilmesi için halifenin özel doktoru olarak görevlendirilmiştir.<sup>8</sup> Benzer bir durum İbn Bâcce için de düşünülecek

<sup>5</sup> Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *DİA*, C. XIX, İstanbul 1999, s. 348; Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te" (*İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri* içinde), ed. M.Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014, s. 331.

<sup>6</sup> el-Endülüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 172-175.

<sup>7</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 20-21.

<sup>8</sup> Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 18-19.

olduğunda onun doktorluğu sayesinde uzun süre vezirlik yaptığı çıkarımı yapılabilir. Ancak bu varsayım, iç delillerle de desteklenmelidir. Zira tıp sanatına dair hiçbir ilgisi veya bilgisi olmayan birinin, halifenin sarayında böyle bir konuyla korunması düşünülemez.

İbn Bâcce'nin doktorlukla ilişkisine dair iki üç delil bulunur. Bunlardan ilki, İbn Bâcce'nin Sarakusta'dan ayrıldıktan sonra İşbiliye'de tıp eğitimi almış olması ve bir süre doktorluk yaparak geçimini sağlamasıdır.<sup>9</sup> İkinci ve en önemli iç delil, İbn Bâcce'nin biyoloji ve tıp alanında eserler kaleme almış olmasıdır. Bazı çağdaş araştırmacılarca II. Dünya savaşı sırasında kaybolduğu söylenen,<sup>10</sup> ancak Aydınlı'nın yeniden gün yüzüne çıkardığı<sup>11</sup> Berlin yazmasında bulunan yirmi dört eserden bazıları doğrudan tıpla ilgilidir ve henüz yayınlanmamıştır. Ayrıca Aydınlı, biri *Kitâbü't-tecribeteyn 'alâ edviye İbn Vafâd* ve diğeri *Kitâbü'l-İhtisâri'l-Hâvî li'r-Râzî* olmak üzere iki tıp eserinin bulunduğunu ve bunların günümüze ulaşmadığını ifade etmektedir.<sup>12</sup> Üçüncü ve sonuncu delil ise İbn Bâcce'nin ölüm sebebine dair klasik kaynaklarda aktarılan bir spekülasyondur. Saraydaki diğer bürokratların yanı sıra İbn Bâcce, doktor İbn Zühr ile de -muhtemelen- mesleki bir çatışma içindedir ve onun tarafından zehirleterek öldürülmüştür.<sup>13</sup> Bu yorum, ister doğru olsun isterse olmasın, İbn Bâcce'nin uzun yıllar saray çevresinde yaşadığı gerçeğine işaret etmektedir. Bizim için önemli olan, böylesi bir sosyal ve siyasal ortamda İbn Bâcce'nin felsefe ile ilişkisini nasıl sürdürebildiği hususu olacaktır.

Aydınlı'nın naklettiğine göre *İttisâli'l-'akl bi'l-insân* başlıklı eserinin İstanbul'da bulunan nüshasında İbn Bâcce, dostu ve öğrencisi İbnü'l-İmâm'a kavga ve gürültüden uzaklaşmak amacıyla Vehran'a gideceğini ve bu eserinin eksik kısımlarını orada tamamlamak istediğini yazmıştır.

<sup>9</sup> Köroğlu, *“İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endüüls'te”*, s. 331; Lenn E. Goodman, “İbn Bâcce” (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılımkitap Yayınları, 2. Baskı, C. I, İstanbul 2011, s. 349.

<sup>10</sup> Cemâleddîn el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' 1983, s. 89; Mâcid Fahrî, “Preface” (*Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. V.

<sup>11</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 43.

<sup>12</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 48-49.

<sup>13</sup> Aydınlı, “İbn Bâcce”, s. 349.

Aydınlı, bu olayın kesin tarihinin bilinmediğini belirtmekle birlikte İbn Bâcce'nin eserlerinde kullandığı dilin kapalı, eserlerinin de tamamlanmamış görünümde olduğu hususu, İbn Bâcce sonrası kuşağın düşünürü olarak İbn Tufeyl ve bazı modern araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.<sup>14</sup> Eserlerinin kaleme alma biçimiyle ilgili bu değerlendirmenin yanı sıra İbn Bâcce'nin felsefesinde Fârâbî'nin konumu önemli gözükmektedir. Aslında bu husus, Batı İslâm kültürel çevresinin Doğu'dan bir farkını da yansıtmaktadır. Doğu'da felsefî ilimler, daha erken dönemde gelişmiş ve büyük ölçüde yapılan çevirilere dayanmaktadır. Buna karşın Batı İslâm dünyasında felsefenin gelişimi, sözü edilen çeviriler kadar Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî gibi düşünür ve İhvânü's-Safâ gibi felsefe akımlarının da desteği çerçevesinde gelişmiştir.<sup>15</sup> İbn Bâcce özelinde ise filozofumuz, Fârâbî'ye övgüyle yaklaşmış; onun bazı mantık eserlerini yorumladığı gibi felsefesinde büyük ölçüde Fârâbî'nin yaklaşımını sürdürmüştür. Hatta o, Fârâbî'nin bütün eserlerinin Endülüs'e ulaşmamış olmasından da müsteki gözükmektedir.<sup>16</sup> Bu makale, bir Fârâbî izleyicisi olarak İbn Bâcce'nin şiir meselesine yaklaşımını tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

## II. İbn Bâcce Öncesinde Felsefe ve Şiir İlişkisi:

Câhiliye döneminde olduğu gibi İslâm'ın gelişinden sonra da Araplar arasında şiir, güçlü bir kültürel değer olma özelliğini sürdürmüştür. Bunun belki de en açık göstergesinin, Müslüman Arapların kuşaklar boyunca câhiliye dönemlerinden gelen şiirleri korumuş olmalarıdır. Öte yandan İbn Bâcce'nin etkilendiği filozoflar olarak Fârâbî, Platon ve Aristoteles de şiire dair bir tavır belirlemişlerdir. En azından bazı eserlerinde şiire yer veren İbn Bâcce'nin felsefe yaparken şiiri kullanmasını nasıl temellendirdiğini anlamak için öncelikle seleflerinin şiire yaklaşımını irdelemek gerekmektedir.

<sup>14</sup> İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakẓân*, s. 112; Muhammed el-Ma'sûmî, "el-Mukaddeme" (*Kitâbü'n-Nefs* içinde), Dâr Sâdir, 2. Baskı, Beyrut 1992, s. 5-6; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 39-40.

<sup>15</sup> Goodman, "İbn Bâcce", s. 348.

<sup>16</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'* (*Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 114.

Platon'un felsefe anlayışı bağlamında sanata dolayısıyla şiire yaklaşımı, Arslan'ın da belirttiği gibi üç başlık altında incelenebilir. Bunlar, sırasıyla sanatın mahiyeti, bilgi bakımından değeri ve sanatın ahlâk ile siyasetin amaçları doğrultusunda yurttaşların eğitiminde kullanılmasıdır.<sup>17</sup> Felsefesini idealar anlayışı üzerine kurgulayan Platon'a göre sanat, taklidin taklidi ya da kopyanın kopyasıdır. Zira idealar, gerçeğin tam da kendisidir; içinde yaşadığımız evrende var olan bütün nesnelere ise ideaların taklididir. Bu durumda, bir ırmağın resmini yapan ressam, esasen bir ideanın kopyasını resmetmekte, bir ideayı taklit etmektedir.<sup>18</sup> Bununla birlikte Platon, sanatı tamamen dışlamaz ve onun değerini görmezlikten gelmez.<sup>19</sup> Zira sanat, bir yandan da insan ruhunun, güzel ideasını arayışının bir yansımasıdır.<sup>20</sup> Bir başka deyişle Platon, güzelliği de bir idea olarak görmekte; hem doğanın hem de sanatın bu güzel ideasını aramakta olduğunu belirtmektedir. Nitekim o, bir sanatçı olarak şairin, ancak tanrısal esinle şiirlerini kaleme dökemediklerini söylemektedir.<sup>21</sup> Bu durumda Platon'un, ideayı kavrama amacını taşıyan bilgi ile bu ideayı yakalamaya çalışan estetik arasında kurduğu ilişki açıklanmalıdır.

Sokrates'in talebesi olarak Platon, kesin bilgi arayışının peşinde koşar ve bu nedenle de sofistlere kesin bir karşıtlık duyar. Nitekim o, kesin bilgi vermediği gibi bilgi arayışını da yanlış yollara sevk etmesi sebebiyle retorik, sözle insanları kandırma veya dalkavukluk yapma sanatı olarak görmektedir. Retorikte söylenenlerin, yere ve zamana göre değişiklik göstermesine karşın felsefede, her zaman her yerde bir ve aynı şeyin söylendiği vurgulanır. Bir başka deyişle felsefenin sunduğu bilgi

---

<sup>17</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, C. III, İstanbul 2009, s. 356.

<sup>18</sup> Platon, *Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, XII. Baskı, İstanbul 2015, 211a-c, s. 55-56; *Büyük Hippias (Eflatun II içinde)*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1975, 287c-288e, s. 430-433; *Denlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1992, 597b, 598b, 599a, s. 283, 284, 285.

<sup>19</sup> Frederick Copleston, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989, s. 175, 176.

<sup>20</sup> Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul 2012, 668a-b, s. 107-108.

<sup>21</sup> Platon, *İon*, çev. Hasan Bozkurt, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989, 533d-e, 534b, 535a, s. 17, 18, 19.

sadece doğru iken retorik'in verdiği kanı, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilmektedir.<sup>22</sup> Böylece Platon'un bilgi meselesi söz konusu olduğunda, şiiri de içinde barındıran sanata olumlu yaklaşamayacağı açıktır.<sup>23</sup> Bunun biri bilgi ve diğeri insan ruhunun yapısı olmak üzere iki temel sebebi olduğu söylenebilir.

Meseleye bilgi açısından yaklaşıldığında sanat; ya hakikatin düşük düzeyde bir yansımasını vermekte ya da hakikati çarpıtmakta, bilgiyi saptırmaktadır. Bu durumda da Platon'un sanata çok da sevecen yaklaşmaması anlaşılırdır. Öte yandan insan, yalnızca bir akıl varlığı değildir. İnsanın bütüncül bir ruhu olmakla birlikte, işlevsel olarak bu ruh; akıl, arzu ve öfke güçlerini içermekte ve şiir, bu bölümlerin işlevlerinin karışmasına yol açabilmektedir.<sup>24</sup> Sanat kimi zaman hakikatten sapıyor olsa da duygu ve heyecanlarının bir yansımasıdır ve bundan dolayı insanın benliğinden ve toplumdan dışlanması mümkün olmayan bir gerçekliğe sahiptir.<sup>25</sup> Kabulü veya reddi arasındaki bu ikilem Platon tarafından sanatın, eğitimde kullanılabilir olmasıyla bir çözüme kavuşturulacaktır.

Gerçekliğin ikinci dereceden bir taklidi olup insanlara haz sağladığından dolayı Platon tarafından sanat, iki açıdan denetime alınır. Buna göre taklit, gerçekliği saptırmakta veya ondan uzaklaştırmaktaysa bu tür sanatın, ideal devlete ve topluma sızmasına izin verilmemelidir. Nitekim Platon, tanrılar ve kahramanları kötü ve ahlak dışı davranışlar atfeden şiirlerin, insanları dine ve toplumun dokusuna karşı saygısız tutumlara yöneltebileceği endişesi taşır. Aynı şekilde o, ahlaksız davranışları öne çıkaran şiirlerin de tehlikeli bulur. Zira bu tür şiirler, yurttaşları kötü ve ahlâk dışı davranışlar sergilemelerine yol açabilir. Dahası bu tür şiirler, haz duygusunda da bir taşkınlığa yol açmakla aklın denetiminde olan bir yaşam biçimini engellemektedir. Bu gerekçelerden yola çıkarak Platon, sözü edilen türde şiirler yazan şairlerin, ideal

<sup>22</sup> Platon, *Gorgias*, çev. Reyan Erben, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1989, 452e, 454c-e, 463b-e, 482a, s. 12, 15-16, 20-21, 63-64.

<sup>23</sup> Copleston, *Platon*, s. 175, 176.

<sup>24</sup> Platon, *Devlet*, 435b-c, 439c-e, 595a-b, s. 124-125, 129, 281.

<sup>25</sup> Platon, *Yasalar*, 658e-659a, s. 94.



devletten sürülmesini önermektedir.<sup>26</sup> Öte yandan Platon, başka bir şiir türüne de kapılarını açık tutmaktadır. Buna göre tanrıları, kahramanları ve iyileri ya da iyilikleri öven, yurttaşları tanrısalca olan iyi davranışlara yönlendiren şiirleri büyük bir memnuniyetle devletine kabul eder. Bu tür şiirler, yalnızca gerçekliğin iyi örnekleri olarak kalmamakta ayrıca insanlara zararı olmayan hazlar da sunmaktadır.<sup>27</sup> Böylece Platon müzik ve şiir gibi sanatların, 'iyi' oldukları sürece yurttaşların gerçekleri öğrenme sürecinde bir araç olarak kullanılmasını; bu süreçte de idea bilgisi ve ahlâkın denetiminde olması gerektiğini ileri sürmüştür.

Aristoteles'in sanat ve dolayısıyla şiir anlayışında üstadı Platon'dan farklı bir yaklaşım sergilemesinin temelinde onun idealer kuramına getirdiği eleştiri bulunmaktadır. Platon'a göre gerçek varlıkların idealer olup bu dünyanın bütün var olanlarının bu idealerin kopyaları olmasına karşın Aristoteles, -İlk Hareket Ettirici dışında- bu dünyanın dışında veya ötesinde bir idealer aleminin var olduğunu kabul etmez. Buna göre Aristoteles için bu dünya, taklit değil asıldır, hayal değil gerçektir. Bu durumda Aristoteles'in sanatı ve şiiri, Platon'da olduğu gibi idealerin kopyalarının kopyası gibi ikinci dereceden bir taklit olarak görmeyeceği açıktır. Ona göre sanatın, varlık değerinin ne olduğunu belirlemek için bilgi anlayışına göz atılmalıdır.

İdealar kuramını yadsıyan Aristoteles, madde-suret ve tikel-tümel kavramları anlayışıyla bilgi açısından üstadından bütünüyle kopmadığı söylenebilir. Zira Aristoteles, tikel-tümel kavramları aracılığıyla bilgiyi, değişir nitelikte olan tikelin değil değişmez nitelikte olan tümelin bilgisi olarak görmektedir. Buna göre bilgi, değişebilir şeylerin içinde gizlenmiş olan değişmez olanı yakalamak demektir. Bu durumda sanatçının işi, tıpkı bir bilim adamı ya da filozof gibi tikelin içindeki tümeli bulup çıkarması olacaktır. Böylece Platon ile karşılaştırıldığında Aristoteles'in sanata daha yüksek bir bilgi değeri verdiği anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Onun bu yaklaşımı, tarih ile şiiri arasında yaptığı karşılaştırmada kendini göstermektedir.

<sup>26</sup> Platon, *Yasalar*, 656c, s. 90; Metin Cengiz, *Platon ve Aristoteles'te Şiir Düşüncesi*, Şiirden Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 37-39.

<sup>27</sup> Platon, *Devlet*, 607a-d, s. 294; *Yasalar*, 667d-3, 670d-e, s.106-107, 112-112; Copleston, *Platon*, s. 181, 184, 185.

<sup>28</sup> Arslan, *İlkeçâğ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, s. 375.

Aristoteles, şiir ile tarih arasındaki farklılığı, yazım türü üzerinden temellendirmez. Nitekim ona göre tarihçi Heredot, eserini nazım şeklinde düzenlemiş olsaydı, onun eseri gene de bir şiir olmazdı ya da filozof Empedokles'in görüşlerini nazım biçiminde yazması onu bir şair yapmamıştır. Aristoteles, bu iki tür arasındaki farkı, şairin ve tarihçinin yaptığı iş üzerinden karşılaştırarak açıklamaktadır. Buna göre tarihçi, gerçekten olan yani tekil bir olayı aktarırken, şair mümkün ya da zorunlu olan şeyleri yani tümel olanı anlatmaktadır.<sup>29</sup> Şiir aracılığıyla tümelin anlatılmasıyla Aristoteles'in ne kastettiği Yunan şairleri arasında Homeros'a gösterdiği ilgide kendini göstermektedir. Aristoteles, diğer Yunan şairlerinden farklı olarak Homeros, *Odysseia*'da Parnas'ın yaralanması, savaş için asker toplanırken deli numarası yapması gibi başından geçen bütün olayları tek tek anlatmamakta; bunun yerine, birlikli bir eylem çerçevesinde bir insanın mümkün ya da zorunluluğa göre karşılaşacağı eylemleri seçmektedir.<sup>30</sup> Filozof, tragedya incelemesinde birlik ve bütünlük deyişini açıklığa kavuşturmuştur.

Aristoteles, bir şiir türü olarak tragedyanın başarılı ve değerli olması için birtakım özelliklerinin olması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre tragedyanın iyi olması için öyküsü, karakterleri ve düşünce birliği arasındaki bağlantı bir bütünlük oluşturacak biçimde kurgulanmalıdır. Bir başka deyişle tragedyanın başlangıcı, ortası ve sonucu olmalıdır.<sup>31</sup> Bu hususun, Aristoteles'in şiiri, bilgisel değer açısından tarihten farklı görmesinin nirengi noktası olduğu söylenebilir. Zira tarih, yalnızca olaylardan söz ederken şiir, karakterlerden yani olgulardan söz etmektedir ve bu nedenle de şiir, tarihe oranla daha felsefi bir yapıdadır.<sup>32</sup> Şiire, felsefi bilgi açısından bir değer atfetmesine karşın Aristoteles, şiirin temel niteliği hususunda üstadı Platon'u bir ölçüde izler gözükmektedir.

<sup>29</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 18. Baskı, İstanbul 2009, 1447b, 1451a-1451b, s. 12, 30-31.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Poetika*, 1451a, s. 29.

<sup>31</sup> Aristoteles, *Poetika*, 1450a, 1450b, s. 23, 27; Cengiz, *Platon ve Aristoteles'te Şiir Düşüncesi*, s.84-85.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Poetika*, 1451b, s. 30.

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de sanatı, bir taklit olarak görmektedir.<sup>33</sup> Ne var ki onun, taklit kavramına yüklediği anlam, üstadınkinden farklı durmaktadır. İdea anlayışını kabul etmeyen Aristoteles'in sanatı, ideanın kopyalarının kopyaları olarak görmeyeceği açıktır. Öte yandan sanatın özel bir alanı olarak şiirin, nesnelere değil karakterler, heyecanlar ve eylemlerin taklidi olduğuna dikkat edilmelidir.<sup>34</sup> Öyle anlaşılıyor ki Aristoteles'e göre taklit, insan ruhunun bir ürünüdür. Nitekim Aristoteles, taklit edebilme yeteneğinin, insanları hayvanlardan ayıran niteliklerden biri olduğunu ve insanın ilk bilgilerini bu yetenektan kazandığını ifade eder. Ayrıca Aristoteles şiirin, insana haz verdiğini de görmezlikten gelmez.<sup>35</sup> Öte yandan insanın hazza düşkünlük göstermesi de ahlakî açıdan tehlikelidir. Bu durumda şiir, ahlâk bakımından da ele alınmalıdır.

Aristoteles'in, üstadı Platon kadar şiiri ve sanatı denetim altına almasa da iyi şiir ve kötü şiir ayrımına gittiği görülmektedir. Ona göre karakterlerin ve eylemlerin, iyi ve kötü olarak ayrılmasına benzer şekilde onları taklit eden şiirler de iyi ve kötü şeklinde ikiye ayrılır. Nitekim o, tragedya türünün daha çok iyi, komedyaya türünün ise daha çok kötü karakterleri temsil ettiğini; şairlerden ise Homeros'un daha çok iyi ve Nikokhares'in ise daha çok kötü karakterleri temsil ettiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Böylece Aristoteles, iyi nitelikte olan şiirler aracılığıyla insanların hem bilgi kazanabileceklerini hem de yararlı haz elde edebileceklerini kabul etmiş olmakta, şiire toplumsal hayatta bir yer açmaktadır. Platon ile Aristoteles'in şiire yaklaşımları İslâm filozofları üzerinde de etkili olmuştur.

Fârâbî, Platon ile Aristoteles'in, bir ve aynı felsefeyi benimsediklerini ileri sürmekle yetinmemiş,<sup>37</sup> bu iddiasını temellendirmek üzere *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Ulaştırılması* başlıklı müstakil bir eser yazmıştır. Her ne kadar Bayrakdar, Aristoteles'in şiiri, temel olarak

<sup>33</sup> Aristoteles, *Poetika*, 1447a, s. 11.

<sup>34</sup> W.D. Ross, *Aristoteles*, ed. Ahmet Arslan, çev. Özcan Yalçın Kavasoglu, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993, s. 338-339.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Poetika*, 1448b, s. 16.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Poetika*, 1448a, s. 13-14.

<sup>37</sup> Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 96.

dil ve edebiyatın Fârâbî'nin ise şiiri, ayrıca düşünme sanatının yani mantığın bir parçası olarak değerlendirdiğini ifade etmekteyse<sup>38</sup> de, yukarıda açıklandığı gibi Aristoteles için şiir, aynı zamanda bilgi sağlayan bir yöntemdir. Nitekim Aristoteles'i izleyerek Fârâbî'nin de *İlimlerin Sayımı* başlıklı eserinde şiiri, hem mantık hem de dil ilmi bahsinde incelediği görülmektedir. Fârâbî, dil ilimlerini önce, biri sözler ve onların bilgisi diğeri ise bu sözlerin kurallarının bilgisi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Daha sonra o, ilkini ikiye ve ikincisini beşe bölümlenmek suretiyle bu ikili tasnifini derinleştirmekte ve dil bilimlerini yedi gruba bölmektedir. Fârâbî, 'şiir kuralları ilmi' adıyla şiiri, dil ilimlerinin yedincisi olarak anmaktadır. Ancak Fârâbî'nin burada şiiri, bütünüyle sözcükler, vezinler ve uyaklar bağlamında incelemiş olduğu gözlerden kaçmamaktadır.<sup>39</sup> Öte yandan Fârâbî şiiri, anlam bakımından mantığın bir parçası olarak değerlendirmektedir.

Fârâbî, şiir meselesinde mantık sanatını; insanın hataya düşebileceği akıl yürütmelerin önünü keserek doğruya götüren kuralları sağlayan bir sanat olarak tanımlamaktadır. Fârâbî'ye göre mantık, biri yanlış ve diğeri -farklı kesinliklerde- doğru bilgi sağlayan olmak üzere beş sanat aracılığıyla doğruyu yanlıştan ayırt eder. Yanlış olanı doğru, doğru olanı ise yanlış olarak göstermesi sebebiyle safsata yönteminin doğru bilgiyle bir bağı bulunmaz. Buna karşın burhan, cedel, hitabet ve şiir, farklı oranlarda ve tarzlarda olmak üzere doğru bilgi veren akıl yürütme türleridir. Burhan; bir görüş hakkında kesin bilgi sağlarken, cedel; güçlü bir zan uyandırmakta, hitabet; insanı, bir görüşü kabul etmeye bir biçimde ikna etmekte ve şiir ise benzetmeye dayalı hayal kurma yoluyla insanın bir fikri benimsemesini sağlamaktadır.<sup>40</sup> Öte yandan Fârâbî şiirin, safsatadan farkını vurgulamaya özen göstermektedir. Buna göre safsata ile şiirin özellikle gayeleri açısından bir zıtlığı söz konusudur. Zira safsata yapan kişi, karşısındakini aldatmak amacıyla

<sup>38</sup> Mehmet Bayrakdar, "Farabi'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ankara 1997, s. 61-62.

<sup>39</sup> Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 46, 48, 51-52.

<sup>40</sup> Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 53, 62-64, 66; Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2014, s. 97-100; Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 245-248.

yanlış önermeler üzerine inşa ettiği kıyaslar kurgularken şiiri kullanan biri, karşısındakine yanlış bilgi vermeyi değil, gerçeği tahayyül ettirme yoluyla açıklamayı amaç edinmiştir.<sup>41</sup>

Fârâbî, insanın hayale karşı bir zaafı olduğuna dikkat çekerek şiir sanatına temkinli yaklaşmasının gerekçesini verir. Buna göre çoğu insan, bir şey hakkında kesin bir bilgi veya zannı olmasına karşın, bu bilginin tersine bir tahayyül kurgulayan hayalin etkisinde kalmaktadır. Böylece insan bilgiye değil, aksine hayaline göre davranış sergilemektedir. Buna karşın Fârâbî, şiirin bilgi ve eylem alanlarında yerli yerinde kullanılabileceği iki noktayı belirtmektedir. Bilgi durumuyla ilgili olan birincisine göre akli düzeyi yeterince gelişmemiş insanlara hakikatin, şiir aracılığıyla tasavvur ettirilerek öğretilmesi ve böylece bu tür insanları doğru görüşleri benimsemesi veya iyi davranışları gerçekleştirmesinin sağlanmasıdır. Şiirin kullanıldığı ikinci durum ise eylemle ilgilidir. Buna göre bazı insanlar, doğru bilgiye sahip olmakla birlikte buna uygun bir biçimde davranış göstermekte ya isteksiz ya da tereddütlüdür. Bu gibi durumlarda şiir, bu tür insanları etkilemekte kullanılacak ve böylece iyi davranışların gerçekleştirilmesi sağlanacaktır.<sup>42</sup> Nitekim Fârâbî, siyaset felsefesinde şiirin bu türden kullanılmasına değinmektedir.

*Füsûlü'l-medenî* başlıklı eserinde Fârâbî, işlevine bağlı olarak üçe, gayesine göre de birbirine zıt olan iki gruba ayırmak suretiyle şiiri toplamda altı gruba ayırmaktadır. Gayesine göre şiir; biri iyiliklere

<sup>41</sup> Fârâbî, *Risâle fî Kavânîni sana'ati's-şîr* (*Şiir Sanatının Kanunları Risalesi*) ("Farabi'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi" içinde)", çev. Mehmet Bayrakdar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ankara 1997, s. 48, 53 (s. 47-58). Bununla birlikte Fârâbî, aynı risalenin ilerleyen satırlarda beş sanatın bilgi değerini açıklarken, safsata ile şiirin değerini birbiriyle değiştirmiştir. Buna göre şiir; bütünüyle yanlış ve safsata ise çoğu kez yanlış ve pek az olarak doğru bilgi veren akıl yürütme biçimidir. Diğer üç sanatın bilgi değeri hakkında bu risalede verilen açıklamalar Fârâbî'nin eserlerinde verilen bilgilerle uyumludur. Burhan; her zaman doğru, cedel çoğu kere doğru ve hitabet ise doğru ve yanlış olasılığı eşit derecede olan bilgi sağlamaktadır. Öyle görünüyor ki elimizde on yedinci yüzyıldan kalan ve tek bir el yazmasına dayanım bu risalenin müstensihî şiir ile safsata kelimelerini birbirine karıştırmıştır. Yazma nüsha hakkında bkz. Bayrakdar, "Farabi'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi", s. 45. Şiir ile safsataya ilişkin verilen bilginin karıştırıldığı metin için bkz. Fârâbî, *Risâle fî Kavânîni sana'ati's-şîr*, s. 48-49, 54.

<sup>42</sup> Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 64-65; *Füsûlü'l-medenî* (*Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*), çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 48-49.

yönelten ve bundan dolayı övülen diğeri ise ilkinin aksine kötülöklere yönelten ve bundan dolayı da yerilen şiir olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İşlevine göre övülen üç şiir türünden ilki; insanın akıl yetisini ıslah eden şiirdir. Böylece kişi, düşüncesini gerçek mutluluğuna anlayabilecek düzeye çıkartıp buna uygun erdemli davranış sergilemeye heveslenirken erdemsiz davranışları kötü görmede keskinleşir. Şiirin övülen ikinci türü, öfke veya şeref ve kazanma hırsına duyulan sevgi gibi nefse ilişen güçlölük durumlarını (el-kuvve min 'avârızı'n-nefs) ıslah eden şiirdir. Böylece kişi, öfke veya kazanma hırsı gibi durumlarda nefsinin aşırılığa kaçmasının önünü kesecek ve böylece erdemsiz davranışlara düşmekten kendini alıkoyacaktır. Şiirin övülen üçüncü türü ise şehvet, adi hazlar, merhamet gösterme ve korku gibi nefse ilişen yumuşaklık ve zayıflık durumlarını (ez-za'af ve'l-leyn min 'avârızı'n-nefs) ıslah eden şiirdir. Böylece kişi, sözü edilen durumlarda nefsinin aşırılıktan koruyup orta yolu bulmak suretiyle erdemsiz davranışlara düşmekten kendini alıkoyacaktır. Fârâbî'ye göre yerilen üç şiir türü, açıklanan bu üç türün tam tersi durumlarda kullanılması halinde ortaya çıkmaktadır.<sup>43</sup> Bu sınıflandırmada yer alan övülmüş şiirleri Fârâbî filozofun, erdemli bir toplum oluşturmak veya var olan erdemli toplumu sürdürülebilmesi için kullanmasını önermektedir.

Fârâbî'ye göre bir toplumda yer alan bütün insanlar, nefsin yetileri bakımından eşit düzeyde yaratılmış veya hayatları boyunca eşit düzeyde öğrenim görmüş değildir. Nitekim mantık sanatında, kıyasın dolayısıyla bilginin beş türünden söz edilmesine koşut olarak insanlar bilgi bakımından da farklılıklar göstermektedir. Erdemli toplumun yöneticisi ve onu yakından izleyenlerin, burhan düzeyinde bilgili olmalarına karşın toplumun büyük bir kesimi, gerçek mutluluğun bilgisi ile bu mutluluğa götürecekt davranışların neler olduğunu ancak güzel konuşmaya yani hitabete veya tahayyüle dayalı açıklamalarla anlayacak düzeydedir. Bu nedenle Fârâbî, erdemli toplumun yöneticisi olan filozofun, yetkin düzeyde iyi hayal ettirme yeteneğinin olması ve mutluluğun bilgisini ve buna götürecekt davranışları erdemli toplumun yurttaşlarına öğretmesi gerektiğini ifade eder.<sup>44</sup> Fârâbî'nin şiirin bilgi bakımından değeri ve

<sup>43</sup> Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 49.

<sup>44</sup> Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 50, 51-52; *Mebâdî'u ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla (İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları,

erdemli toplumda kullanılmasına ilişkin yaklaşımının İbn Bâcce tarafından nasıl yorumlandığı hususu ele alınmalıdır.

### III. İbn Bâcce ve Şiir:

İbn Bâcce bir filozof, tıpla uğraşan bir bilim adamı ve saray bürokrasında vezir olarak görev alan bir siyaset adamı olduğu kadar müzik ve şiir yazmakla ilgilenen bir sanatçıdır. Hatta İbn Bâcce, kimi İslâm bölgelerinde filozoftan çok bir musikişinas ve şair olarak tanınmıştır.<sup>45</sup> Nitekim İbn Haldun, bu yönüyle kendisinden söz etmiştir.<sup>46</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, İbn Bâcce'nin bir divan kaleme aldığını aktarmışsa da bu iddianın gerçek olmadığı modern dönemlere yapılan çalışmalar sonucunda anlaşılmıştır.<sup>47</sup> Bununla birlikte İbn Bâcce'nin şiirle ilgilenmiş olduğu hususunda hiçbir kuşku bulunmaz. Filozofun, şiire ve müziğe olan ilgisinin, Endülüs'ün o dönemdeki geleneksel eğitim anlayışından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>48</sup>

Filozofun yazdığı kabul edilen şiirlerin bir kısmı el-Feth b. Hâkân, İbn Hallikân, İbn Haldûn, İbnü'l-Hatîp, es-Suyûtî ve el-Makarrî gibi yazarların eserlerinin içinde günümüze kadar gelmiş ve bunlar el-Alevî'nin çalışmasında bir araya getirilmiştir.<sup>49</sup> Muhtemelen saray çevresine olan yakınlığı ya da -bazı mektuplaşmalarından da anlaşıldığı gibi- ders aldığı hocasını bile eleştirmiş olmasından İbn Bâcce'nin, dost kadar düşman da edindiği anlaşılmaktadır. Bu durumu, kendisinden şiirler aktaranlar bağlamında da gözlemek mümkündür. Nitekim İbnü'l-İmâm, İbn Bâcce'nin dostu ve arkadaşı Feth b. Hakan ise İbn Bâcce'yi bir filozof olarak dinsizlikle itham eden kişidir ve her ikisi de İbn Bâcce'nin şiirlerini aktarmışlardır.<sup>50</sup> Bu makalenin amacı, İbn Bâcce'nin şairliğini değil, felsefî eserlerinde şiiri nasıl kullandığını incelemek

Ankara 1990, s. 91-93; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 40-44, 48-52.

<sup>45</sup> Goodman, "İbn Bâcce", s. 349.

<sup>46</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 9. Baskı, C. II, İstanbul 2013, s. 1068.

<sup>47</sup> el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 122; Aydın, "İbn Bâcce", s. 349.

<sup>48</sup> el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 12, 54; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 25, 26.

<sup>49</sup> el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 138-152.

<sup>50</sup> el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 16, 23; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 30, 31, 33.

olduğundan sözü edilen kaynaklarda kendisine atfedilen şiirler incelenmeyecektir. İbn Bâcce'nin şiire yaklaşımını belirlemek için, öncelikle eserlerinin bilinmesi gerekmektedir.

Günümüzde İbn Bâcce'nin eserlerinin olabildiğince eksiksiz bir listesini yapabilmek için iki klasik kaynak bulunmaktadır. Bunlardan birincisi İbn Ebî 'Usaybia'nın '*Uyûnü'l-enba* adlı klasik bibliyografya eseri<sup>51</sup> ve ikincisi, filozofun en önemli eserlerinin yazma nüshalarını içeren Oxford yazmasının içinde İbnü'n-Nadr tarafından yapıldığı tahmin edilen<sup>52</sup> listedir. Her iki listede verilen eserler büyük ölçüde birbiriyle uyuşmakta olup Usaybia, İbn Bâcce'nin yirmi yedi, İbnü'n-Nadr ise yirmi eserinin adını anmaktadır. Birçoğu günümüze ulaşan bu risalelerin, özellikle tıpla ilgili olanları dışında hemen hepsi yayımlanmıştır.<sup>53</sup> İbn Bâcce, bir dostuna gönderdiği mektupta, öğretimine müzikle başladığını, oradan da matematik ve tabiat ilmine geçtiğini yazmıştır.<sup>54</sup> Eserlerinin kronolojik bir sıralamasını doğru bir biçimde yapabilecek tarihsel bilgi bulunmadığından dolayı el-Alevî, hayatı hakkındaki bilgileri de göz önüne almak suretiyle İbn Bâcce'nin kişisel gelişimini üç, eserlerini ise dört bağlamda sınıflandırmıştır.

el-Alevî'nin değerlendirmesine göre İbn Bâcce'nin kişisel gelişimi üç döneme ayrılmaktadır. Filozofumuz ilkin müzik, geometri, matematik ve mantıkla ilgilenmiş, daha sonra tabiat bilimlerine yönelmiş ve en sonunda da kendi özgün eserlerini verdiği olgunluk dönemi yaşamıştır. el-Alevî, İbn Bâcce'nin kişisel gelişimi ile -aralarında istisnaların olabileceğine dikkat çekerek- eserleri arasında bir ilişki kurmayı önermektedir. Buna göre İbn Bâcce ilk döneminde, konuları müzik, matematik ve mantık olan yorum (ta'lik) ve bağımsız eserler kaleme almıştır. İkinci dönemde ise İbn Bâcce, Aristoteles'in *Fizik* ve *Rub Üzerine* gibi eserlerini -kısmen- yorumlamakla birlikte tabiat felsefesine

<sup>51</sup> İbn Ebî 'Usaybia, '*Uyûnü'l-enba fî tabakâti'l-etbbâ*', s. 102-103.

<sup>52</sup> el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 116-120.

<sup>53</sup> Aydınlı, "*İbn Bâcce*", s. 352-353.

<sup>54</sup> İbn Bâcce, *Ve min kelâmih mâ be'ase bih li-Ebî Ca'fer Yûsuf bin Hasdây (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 78-79; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 29.



dair bazı özgün risaleler yazmıştır. Üçüncü ve son döneminde ise İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, *Risâletü'l-Vedâ'* örneğinde görüldüğü gibi bir filozof olarak özgünlüğünü gösterdiği eserler vermiştir.<sup>55</sup> Öte yandan el-Alevî, filozofun hayatına ilişkin bilgiler ile felsefî gelişimi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Buna göre İbn Bâcce, Kuzey Endülüs'ün kültürel atmosferiyle sarmalanan ve doğup yetiştiği Sarakusta'da önce müzik ve şiirle daha sonra matematikle ilgilenmiş, İşbiliye'ye geçtikten sonra mantık ve tabiat felsefesine yönelmiş ve nihayetinde özgün felsefe eserlerini kaleme almıştır.<sup>56</sup> İbn Bâcce'nin eserlerinin kronolojik sıralamasının bilinmeyeceği durumu göz önüne alındığında filozofumuzun şiire yaklaşımının tahlil edilmesinde el-Alevî'nin değerlendirmesinin önemli bir katkı sağlayacağı açıktır. İbn Bâcce'nin şiire yaklaşımını belirlemek için felsefesinde şiiri nasıl değerlendirdiği ve hangi eserlerinde şiire yer verdiğinin tespit edilmesi önem kazanmaktadır.

Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* başlığıyla konusu sadece ilimleri sınıflandırmak olan başlı başına bir risale kaleme almasına ya da *Risâletü't-Tenbîh*'te olduğu gibi risalesinin bir bölümünde bu meseleye değinmesine<sup>57</sup> benzer bir ilgiyi İbn Bâcce'nin izlemediği söylenebilir. Bundan dolayı İbn Bâcce'nin şiiri, dil ve edebiyatın mı, mantığın mı yoksa bu ikisinin de bir parçası olarak mı gördüğü hususunda kesin bir yargıya ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte Fârâbî gibi İbn Bâcce de mantık ve nefis meselesi incelemelerinde şiirin bilgisel kökenini ve değerini ele almaktadır.

İbn Bâcce, tıpkı Fârâbî gibi şiiri, bir kıyas türü olarak kabul etmektedir. Buradan hareketle filozofun şiiri, mantığın bir parçası olarak gördüğü söylenebilir. Bununla birlikte İbn Bâcce, kıyas türleri ile bunların kullanılması gerektiği alanlar arasında bir ayırım yapar. Buna göre beş kıyas türünden üçü yani burhan, cedel ve safsatada kullanılan önermelerin hem konuları hem de yüklemeleri tümelken, hitabet ve şiirde kullanılan kıyasların hem konuları hem de yüklemeleri şahsidir.<sup>58</sup> Bu farklılıktan

<sup>55</sup> el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 16-17, 157-160, 161-163.

<sup>56</sup> el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 160-161.

<sup>57</sup> Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993, s. 52-53.

<sup>58</sup> İbn Bâcce, *Te'âlîk 'alâ Kitâb 'İsâgüci' li'l-Fârâbî (Te'âlîk İbn Bâcce 'alâ Mantıki'l-Fârâbî içinde)*, thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994, s. 31.

hareketle İbn Bâcce, hem hitabet hem de şiiri, ilimlerle elde edilen bilgi ve kavramların sıradan insanlara öğretilmesi amacıyla kullanılması gereken bir beceri olarak değerlendirir. Bununla birlikte o, hitabet ile şiir arasındaki farkı belirtmekten de kaçınmaz. Buna göre hitabet; filozofların burhanî yargılar (et-tasdîk) ile ulaştıkları sonuçları, sıradan insanlara makbûlât türünden önermeler aracılığıyla öğretirken şiir; ilimlerde kullanılan kavramları (et-tasavvur) bu insanlara benzetme veya tahayyül ettirmek suretiyle öğretir.<sup>59</sup> İbn Bâcce, bu benzetme becerisinin nasıl kazanılacağı hususunu, dil ve bilgi anlayışına bağlı olarak açıklamaya çalışmaktadır.

İbn Bâcce, şiirin etkin bir yöntem olarak kullanılmasını sözcük ile anlam arasındaki ilişkiye dayandırmaktadır. Buna göre bazı sözcükler zaman içinde yeni anlamlar kazanırlar ve bazı durumlarda da bu anlamlara gelecek biçimde kullanılırlar. Sözcüğümleri ‘Zeyd denizdir’ önermesinde geçen deniz kavramı gerçek anlamda değil mecaz anlamında kullanılmıştır. Bu önermeyle anlatılmak istenen, Zeyd’in iyi ve cömert biri olduğudur.<sup>60</sup> Şiirsel deyişlerin, sözcüklerin mecaz anlamlarına dayanıyor olması bu sözcüklerin nasıl anlaşılması gerektiği sorununu beraberinde getirecektir. Bu bağlamda İbn Bâcce, tıpkı Fârâbî gibi gerçek ile gerçeğin benzeriyle açıklanması arasındaki ilişkiyi gündeme getirir. Buna göre şiir, bir kişinin aynadaki görüntüsü vermekte yani bir şeyi, benzeriyle anlaşılır kılmaktadır.<sup>61</sup> Ancak İbn Bâcce, bir şeyin zatıyla değil, benzerine dayanarak açıklanmasında, hakikatten uzaklaşmanın ve böylece muğalataya düşmenin de mümkün olduğunu; kendini bu tehlikeden koruyan tahayyülün ise kesin bilgi gücünde olacağını belirtir. Bu bağlamda o, Süheyl ile Süreyya’nın asla evlenemeyeceği şeklindeki tahayyüle dayanan bir yargının, uzaydaki bir yıldız kümesi (Süreyya) ile bir yıldızın (Süheyl) asla birleşemeyeceği hususunda kullanılmasını örnek

<sup>59</sup> İbn Bâcce, *Te’âlik ‘alâ Kitâb ‘İsâgûci’ li’l-Fârâbî*, s. 29; *Te’âlik ‘alâ Kitâbi’l-İbâre li’l-Fârâbî* (*Te’âlik İbn Bâcce ‘alâ Mantıka’l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü’l-Meşrik, Beyrut 1994, s. 140.

<sup>60</sup> İbn Bâcce, *Te’âlik ‘alâ Kitâbi’l-İbâre li’l-Fârâbî*, s. 159-160.

<sup>61</sup> İbn Bâcce, *Te’âlik ‘alâ Kitâb ‘İsâgûci’ li’l-Fârâbî*, s. 29, *Te’âlik ‘alâ Kitâbi’l-İbâre li’l-Fârâbî*, s. 140.

olarak verir.<sup>62</sup> Müğalatayı değil ama kesin bilgiyi açıklayan bir tahayyülün nasıl gerçekleşeceğinin açıklığa kavuşturulması için filozofun, bilgi teorisinin ele alınması gerekmektedir.

İbn Bâcce, tıpkı Aristoteles ve Fârâbî gibi bilgi teorisini, nefsin yetileri bağlamında incelemektedir. Kitâbü'n-Nefs başlıklı eserinde nefis anlayışını ayrıntılı bir biçimde inceleyen İbn Bâcce nefsi; beslenme-büyüme-üreme (el-kuvvetü'l-gâziyye), dış duyular (el-kuva'l-hassâse), ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), tahayyül yetisi (el-kuvvetü't-tahayyül) ve akıl yetisi (el-kuvvetü'n-nâtika) olmak üzere beş yeti çerçevesinde inceler. Ona göre beslenme-büyüme-üreme yetisi hariç diğer dört yeti, bilgi anlayışı ile ilgili doğrudan bir ilişki içindedir.

Filozofumuza göre beş dış duyunun her biri kendine özgü olan bir duyusal bilgi sağlamaktadır. İbn Bâcce, Aristoteles gibi var olan her şeyin madde-suret bireşiminden meydana geldiğini kabul eder ve duyunun verdiği bilginin, nesnenin ya suretinin ya da sureti gibi olan arazlarının kavranması olarak görür. Sözelimi göz, bir nesnenin suretini, görür ve kulak ise bu nesneden kaynaklanan sesin suretini, işitir. Dış duyular, nesnelere doğrudan ilişkide olduklarından dolayı tikel, -normal koşullarda- doğru bir bilgi vermektedir.<sup>63</sup> Ortak duyu ise beş dış duyunun nesnenin arazlarından ya da suretinden aldığı bilgileri bir araya getirebilen ve bunları saklayabilen bir yetidir. Sözelimi bir elmadan söz edildiğinde insanın elmanın sertliği (dokunma), mayhoşluğu (tadı), rengi (görme)ve kokusu (koklama) gibi özellikleri hatırlanabilmektedir. Nefsin yetileri arasında bir sıradizimi kuran İbn Bâcce'ye göre ortak duyudaki bilginin maddesini, dış duyular kazandırmakta ve nesne olmasa bile ortak duyu kendi işlevini yerine getirebilmektedir.<sup>64</sup> Ortak duyunun sakladığı suretler ise aynı zamanda tahayyül yetisinin malzemesini oluşturmaktadır.

İbn Bâcce'ye göre duyusal bilgide nesne etkinken hem dış duyular hem de ortak duyu edilmindir. Zira dış duyular, nesneye bağlı olarak verileri elde etmekteyken ortak duyu ise yalnızca bu veriyi korumaktadır. Buna karşın tahayyül yetisi kendi işlevini yerine getirirken hem etkin hem

<sup>62</sup> İbn Bâcce, *Te'âlîk 'alâ İrtiyâd fî Kitâbi't-Tablîl li'l-Fârâbî* (Te'âlîk İbn Bâcce 'alâ Mantıkı'l-Fârâbî içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994, s. 224-225.

<sup>63</sup> İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, thk. Muhammed el-Ma'sûmî, Dâr Sâdir, 2. Baskı, Beyrut 1992, s. 80-81, 102; 111; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 119, 121.

<sup>64</sup> İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 129-130; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 123-125.

de edilgin olabilmektedir. Öte yandan dış duyular ve ortak duyu, doğru bilgi vermesine karşın tahayyül yetisi, doğru olduğu kadar -ve aslında çoğunlukla- yanlış bilgilerin de kaynağı olabilmektedir. Zira bu yeti, ortak duyuda saklanan suretleri, bir sınırlama olmaksızın -ve tabiri caizse keyfince- birbirleriyle birleştirmekte ya da ayırmaktadır. Onun birleştirme ve ayrışma etkinliğinin, gerçek dünyaya uygun olan veya olmayan bir sonuca ulaşması, bilginin doğruluğunun veya yanlışlığının ölçüsü olmaktadır. Bu durumda tahayyül yetisinin etkinliğinin, ortak duyunun malzemesini kullandığında ortaya çıkacağı açıktır. Bir başka deyişle dış duyu ve ortak duyunun verisi olmaksızın da tahayyül yetisinin etkin olmayacağı açıktır. Bundan dolayı tahayyül yetisi, tikeller düzeyinde bir bilgi vermektedir. Ayrıca İbn Bâcce, duyuların insanın uyanıkken işler olmasına karşın tahayyülün, daha çok uykuda işlerlik kazandığını belirtir.<sup>65</sup> Tahayyül yetisinin edilginliği, akıl yetisiyle olan ilişkide kendini gösterecektir. Bu hususun açıklığa kavuşturulması için, İbn Bâcce'ye göre akıl yetisinin bilgiyi nasıl ürettiği meselesi açıklanmalıdır.

Aydınlı'nın da dikkat çektiği gibi İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*'i ya tamamlamamış ya da metin, günümüze eksik olarak ulaşmıştır. Zira eser, akıl yetisine dair açıklamalarının hazırlık kısmı olduğu anlaşılan bölümde kesilmektedir.<sup>66</sup> Bununla birlikte elimizdeki metin İbn Bâcce'nin aklı, insanî nefsin özgün yetisi olarak temellendirmesi hususunda yeterli gözükmemektedir. Buna göre tahayyül yetisi, tabii cismin nefsinin kemalidir. Bir başka deyişle hayvanî nefiste bu yetinin üstünde başka bir yeti bulunmaz. Buna karşın insanın tikellerin yanında tümelleri de kavradığına göre tahayyül yetisinin üstünde bir başka yeti daha olmalıdır ki bu da akıl yetisidir.<sup>67</sup> Aristoteles'in hareket anlayışını akıl yetisi bağlamında da izleyen İbn Bâcce'ye göre bu yeti, kendiliğinden kuvveden fiile dönüşmez. Nitekim mantık ve matematik gibi öğretimlerin bir gayesi de aklın, fiile dönüştürülmesini sağlamaktır.<sup>68</sup> Öte yandan filozof, aklı; ilki,

<sup>65</sup> İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 135-136, 139-140, 142, 143; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 126, 127-128, 129.

<sup>66</sup> Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 47, 139.

<sup>67</sup> İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 140-141, 148-149.

<sup>68</sup> İbn Bâcce, *Ve ketebe ile'l-vezîr Ebî'l-Hasan bin el-İmâm itâbü'n-Nefs (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-

yalnızca bilgi veren nazari ve diğeri, bilginin yanı sıra eylemi gösteren amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

İbn Bâcce'ye göre nazari akıl; salt bilgiye ulaşmak için nesnelere, nefiste dış duylar, ortak duyu, tahayyül ve son olarak da akıl yetisinde madde ve maddesel ilişkilerden gittikçe soyutlanıp salt kavramlara ve bunlara dayanan yargılara ulaşmakla kendini gerçekleştirmektedir. Bu süreç felsefe eğitimde matematik, mantık, tabiat ve son olarak da metafizik çalışmakla tamamlanır. Böylece insan, kendi varlık gayesinin ne olduğunun yanı sıra âlemin kendisi hakkında da kesin bilgiler kazanır. Buna karşılık amelî akıl, insanın gerçek gayesi olan mutluluğa erişmek için yapması gereken eylemlerin neler olduğunu belirleyen akıldır. Bir başka deyişle amelî akıl, iyi-kötü, güzel-çirkin ve yararlı-zararlı olan iş ve davranışlar hakkında teker teker karar vermektedir. Bu dünyanın değişkenliğine bağlı olarak sözü edilen iş ve davranışlar farklı olacağından, amelî aklın konuları, tikel ve bunlara ilişkin yargılar da mümkün yargılardır.<sup>69</sup> Öte yandan İbn Bâcce, nefsin diğer yetileri arasında kurduğu hiyerarşik ilişkiyi akıl ile tahayyül yetisi arasında da kurmaktadır.

İbn Bâcce, insanı insan yapan akıl yetisi ile diğer yetiler arasındaki ilişkiyi, siyasal alandan verdiği bir benzetmeyle açıklamaktadır. Buna göre aklın işleviyle elde edilen kesin bilgi, sultan; diğer yetilerin işlevleriyle elde edilen bilgiler ise vezirler gibidir. Böylece filozofumuz, sultan olmaksızın vezirlerin bir anlamının olmayacağını ve vezirlerin sultana hizmet etmek için var olduklarını ifade etmektedir.<sup>70</sup> Bu örnek bağlamında İbn Bâcce'ye

---

Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 78-79; s. 140-141, 148-149; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 146-147.

<sup>69</sup> İbn Bâcce, *Nazâr 'abar yukavvî tasavvur mâ tekaddem (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 170; *Risâle li-Ebî Bekr Muhammed bin Yahyâ fi'l-müteharrik (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 137-139; *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 127-128, 130-131; *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân (Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâbiyye içinde)*, thk. Mâcid Fahrî, Dârü'n-Nehâr l'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 164; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 215-226.

<sup>70</sup> İbn Bâcce, *Te'âlîk İbn Bâcce 'ale'l-burhân (el-â Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 106.

göre tahayyül yetisinin, akla nasıl hizmet edeceği hususu açıklığa kavuşturulmalıdır.

Tahayyül yetisinin, ortak duyuda saklanan suretleri birleştirmesi veya ayırması onun etkinlik işlevini oluşturmaktadır. Ancak İbn Bâcce, bu yetinin edilgin işlevlerinin bulunduğunu da ifade etmektedir. İbn Bâcce, tahayyül yetisinin edilgin olarak bulunduğu durumlardan birinin vahiy ve ilham olduğunu söylemektedir. İnsan akılı aracılığıyla Faal akıl veya Tanrı, geçmişte olup bilinmeyen veya gelecekte olacak olayları sadık rüya olarak mütehayyile yetisine göndermektedir.<sup>71</sup> Buna göre tahayyül yetisi, duyuları işlemek suretiyle elde etmediği, kendisinin edilgin olarak bulunduğu bir durumda bilgilendirilmektedir. Mesele insan nefsinin yetileri çerçevesinde sınırlandırılırsa tahayyül yetisi, hem ameli hem de nazari akla hizmet ederken edilgin durumdadır.

Ameli akıl, bir yandan insanın toplumsal yaşamını sürdürecektir sanatlara diğer yandan da mutluluğa götürecektir ahlakî ve siyasî davranışlara ilişkin yapılması gerekenleri belirler. Ancak bir davranışı belirlemek ile bu davranışı çevre koşullarına uyarlamak suretiyle gerçekleştirmek başka bir şeydir. Bu farklılık, akıl ile vücut arasında dinamik bir ilişkinin kurulmasını gerektirmektedir. Nitekim İbn Bâcce, aklın talebinin tahayyül yetisinde bir iradeye dönüşerek beden tarafından ahlakî davranışın gerçekleştirileceğini ifade etmektedir.<sup>72</sup> Nazarî aklın, tahayyül yetisini kullanması ise salt bilgi düzeyinde gözükmektedir.

İbn Bâcce'ye göre bilgi, bir soyutlama süreci sonucunda ulaşılan kavramlar ve bunlara dayanan akılsal çıkarımlar yani yargılardır. Beş duyu algısının nesnelere özelliklerini algılamasıyla başlayan bu süreç, iç duyu algılarının bunları saklaması ve tahayyül yetisinin bu algıları birbiriyle birleştirmesi veya birbirinden ayırmasıyla ilerlemektedir. Dış ve iç duyu ile tahayyül yetisinin bilgi sürecindeki işlevi, nesnelere olabildiğince maddesel ilişki ve köklerinden ayırmasıdır. Ancak filozofumuza göre bu yetilerin hiçbirisi, tam bir soyutlama yapamaz. Bu işlevi yalnızca teorik akıl

<sup>71</sup> İbn Bâcce, *Beyne'l-'akl ve'l-kuvveti'l-mütehayyile (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 154-155; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 130-131.

<sup>72</sup> İbn Bâcce, *Beyne'l-'akl ve'l-kuvveti'l-mütehayyile*, s. 154; *Nazar 'abar yukavvî tasavvur mâ tekaddem*, s. 170, 171-172.

gerçekleştirebilmekte ve böylece nesnenin kavramı elde edilmektedir. Bilginin son adımı ise, bu kavramlara dayanan burhan kıyaslarının kullanılmasından ibarettir. Teorik aklın sözü edilen işlevini yerine getirmesi, insanın son gayesini elde etmesi yani mutluluğa ulaşması için son derece önemlidir.<sup>73</sup> Meseleye bu açıdan bakıldığında İbn Bâcce'nin bilgi teorisinin, ahlâk ve siyasetle yakın ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda teorik aklın etkin ve tahayyül yetisinin edilgin bir ilişki içine girip ilkinin, ikincisini kullanma gereğinin açıklanması gerekmektedir.

Fârâbî gibi İbn Bâcce'nin de bütün insanların eşit yaratılmış olduklarına inanmadığı açıktır. Nitekim İbn Bâcce, bilgi edinme ölçütüne dayanarak bir toplumda yaşayan insanları sıradan halk, teorik düşünenler ve mutlular olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ikinci gruptakiler, gerçek felsefenin yani metafizik bilgi düzeyine ulaşmamış olmakla birlikte tümüyle de bilgiye yabancı olmayan 'yarı-bilgin', tabiat bilimcileridirler. Buna karşın mutlular, akıl yetilerini müstefâd akıl düzeyine çıkararak bir bütün olarak âlemin gerçek bilgisine ulaşmış insanlardır.<sup>74</sup> Fârâbî bu tür insanlara, sultanlık mesleğini uygun görmekteyken İbn Bâcce, böylesi bir siyasal projenin peşinde koşmaz. Bununla birlikte o, insanın toplumsal bir canlı olduğunu, tabiri caizse bir toplum içinde yaşamaya mahkum olduğunu belirtir.<sup>75</sup> Bir başka deyişle mutlu insanlar, teorik düşünenler ve halk hep birlikte yaşayacaklardır. Bu noktada İbn Bâcce, ihtiyaç duyulduğunda gerçek bilginin düzeyinin düşürülerek aktarılması gerektiğinin farkındadır.

Mutlular dışında kalanlar, farklı düzeylerde de olsa yeterince kavramsal düşünememekte, maddesel bağıntılar olmadan konuları kavrayamamaktadırlar. Tam da bu noktada aklın, tahayyül yetisini kullanmasına ihtiyaç duyulur. Çünkü tahayyül, bir şeyin taklidini vermekte; tümel olanı tikelle açıklamakta; böylece akıl, tahayyül yetisini

<sup>73</sup> İbn Bâcce, *el-Vukûf 'ale'l-'akl'l-fa'âl* (Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 108-109; *Tedbirü'l-mütevabbid*, (Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 79; *Kitâbü'n-Nefs*, s. 79; *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 43; Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülü's'te", s. 335-337.

<sup>74</sup> *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân*, s. 164-168; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 166-171.

<sup>75</sup> Fatih Toktaş, "Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Birlikte Yaşamının Felsefi Temelleri" (*Birlikte Yaşamak* içinde), ed. Ahmet Kavlak - Muhammet Enes Kala, Hece Yayınları, Ankara 2015, s. 340-341, 347-348.

kullanmak suretiyle burhan, şiir düzeyine dönüştürülmektedir.<sup>76</sup> Bu durumda İbn Bâcce'nin açık olmamakla birlikte Fârâbî'nin erdemli toplumda şiire biçtiği role dair görüşünü büyük ölçüde paylaştığı söylenebilir. Nitekim Fârâbî şiirin, bir yandan insanların gerçek mutluluğu anlayabilmeleri, diğer yandan da erdemli davranışlara yönelip erdemsiz olanlardan sakınmaları hususunda etkili olduğunu belirtmektedir.<sup>77</sup> Fârâbî'nin şiiri, filozofun erdemli bir toplum kurma ve bunu yaşatmasının bir aracı olarak kullanma önerisine karşın İbn Bâcce'nin - toplumsal düzeyde siyasal bir proje önermemesinden yola çıkarak- şiiri, sıradan halka yönelik olarak kullanmayı düşünmediği söylenebilir. O halde İbn Bâcce'nin, şiiri ya teorik insanlar ya da mutlu insanlar düzeyine çıkma çabası içinde olanlara yönelik olarak kullanacağı tahmin edilebilir. Bu olasılıklardan hangisinin doğru olduğunu görebilmek amacıyla İbn Bâcce'nin eserlerinde kullandığı şiirler incelenmelidir.

#### IV. İbn Bâcce'nin Eserlerinde Şiir:

Basılı olan eserleri üzerinden bir inceleme yapıldığında İbn Bâcce'nin sadece üç eserinde şiir kullandığı görülmektedir. Filozof, *Kitâbü'n-Nefs*'te bir, *Risâletü'l-Vedâ'* eserinde beş, *Tedbîrü'l-mütevabbid* eserinde ise on iki şiire yer vermiştir. İbn Bâcce'nin elimizdeki eserlerinin kronolojik olarak değilse de filozofun ilgi alanlarına bağlı olarak bir sıralama yapmanın mümkün olduğu hususuna yukarıda değinilmiştir. Çalışmanın bu kısmında İbn Bâcce'nin eserlerinde yer verdiği şiirler, sözü edilen bu sıralamaya göre incelenecektir. İbn Bâcce'nin kendi felsefesini dile getirdiği eserlerinden önce tabiat felsefesiyle ilgilendiği hususu göz önüne alındığında, bu üç eser arasından ilkin *Kitâbü'n-Nefs*'te yer alan şiire yer verilecektir. *Risâletü'l-Vedâ'* ile *Tedbîrü'l-mütevabbid* arasında bir atf ilişkisi bulunmaz. Bununla birlikte ikincisinin, ilkinde daha basit düzeyde ele alınan meseleleri daha ayrıntılı bir biçimde incelendiği

<sup>76</sup> İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 143-144, 148-149; *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 138-139, 143-144; Muhammed Sagır Hasan el-Ma'sumi, "İbn Bâcce" (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde), çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, C. II, İstanbul 1990, s. 136-138.

<sup>77</sup> Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 49.



görölmektedir.<sup>78</sup> Bu nedenle çalışmamızda önce *Risâletü'l-Vedâ'*da ve en son olarak da *Tedbîrü'l-mütevabbid*'de bulunan şiirler ele alınacaktır.

1.) İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*'te yalnızca bir şiire, şairinin adını vermeksizin yer vermiştir. Bu beyit, eseri tahkik yapan el-Ma'sûmî'nin de belirttiği gibi Hz. Peygamber'in İslâm davetine icabet etmeyip atalar dinine bağlı kalan Ebû Kays b. el-Eslet (ö. h.1/ m.623)<sup>79</sup> tarafından yazılmıştır. el-Ma'sûmî'nin düzeltmesi göz ardı edildiğinde beyit şöyledir:

"لم يُطْرَبِ الشُّرْبُ مِنْهَا غَيْرَ أَنْ نَطَلَّتْ ~ حَمَامَةٌ فِي عُصُونِ ذَاتِ أَوْزَاقٍ"<sup>80</sup>

“Onu (deveyi) su içmekten hiçbir şey alıkoyamayacaktı, sadece bol yapraklı dallara tünleyen güvercinin dile gelmesi.” Bu beyit, İbn Bâcce'nin nefis teorisini açıkladığı *Kitâbü'n-Nefs*'in son kısmı olan akıl yetisinin incelenmesi esnasında geçmekte ve Arapça'da (نَطَقَ) filinin, öncelikle konuşma anlamına geldiğini gösteren bir örnek olarak kullanılmış gözükmektedir.

İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'* başlığını taşıyan eserinde biri, iki kez yinelenen olmak üzere dört şiir aktarmıştır. Bu dört şiirin şairinin adı -biri yanlış olmak üzere- İbn Bâcce tarafından anılmak suretiyle risalenin yaklaşık beşte üçünü oluşturan birinci faslında geçmektedir. Üçüncü şiirin ilk dizesi, bu kez şairinin adı anılmadan dördüncü fasılda yeniden verilmiştir.

2.) İbn Bâcce'nin, İbnü'l-Cellâb (ö. h.378/ m.988) tarafından yazıldığını söylediği beyit şöyledir:

"مُحِيطُ السَّمَوَاتِ أَوْلَىٰ بِنَا ~ فَمَاذَا الْخُلُودُ إِلَى الْمَرْكَزِ!"<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Bu hususta bir değerlendirme için bkz. İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevabbid Teorisi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2015, s. 16-17.

<sup>79</sup> Asri Çubukçu, “Ebû Kays”, *DİA*, C. X, İstanbul 1994, s. 175.

<sup>80</sup> İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 147. Bu şiir bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir:

"لم يمتنع الشُّرْبُ مِنْهَا غَيْرَ أَنْ نَطَلَّتْ ~ حَمَامَةٌ فِي عُصُونِ ذَاتِ أَوْزَاقٍ."

“Onu (deveyi) su içmekten hiçbir şey alıkoyamayacaktı, sadece bol meyveli dallara tünleyen güvercinin dile gelmesi”. Beyit için bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, C. II, Kahire 1988, s. 329; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcî'l 'Arûs min cevâbiri'l-kâmûs*, C. XXXI, b.y.y. t.y., s. 95.

“Gökyüzü bizler (filozoflar) için daha uygundur. Öyleyse dünya nimetleri için bu eğilim niye?” Bu şiirden hemen önce İbn Bâcce, yüceliğinden dolayı gerçek bilginin yani akledilirlerin bilgisinin, metafiziğin ne olduğunun açıklanmaktaki güçlüğü, insanın imajlarının bu bilgiyi tasvir etmekteki yetersizliğine; bazı insanların onun göklere kadar yükselen bir ışık olarak tasvir ettiklerine değinmektedir. Böylece İbn Bâcce filozofların, gerçek ilim olan metafizik çalışmaktan duydukları hazzı ve hazdan dolayı geçici şeylerden yüz çevirişlerini dile getirmek için bu şiire yer vermiş gözükmektedir.

3.) İbn Bâcce, Gazzâlî’ye nispet ederek bir beytin ilk dizesini aktarmaktadır. Oysa bu dize, bir günlük iktidarı olan -ve bu nedenle çoğu tarihçinin kendisini halife olarak görmediği- Abbasi halifesi Abdullah b. el-Mu‘tezz bi’llâh (h. 247-296/ m.861-909)<sup>82</sup> tarafından yazılmıştır. İbn Bâcce’nin, Gazzâlî’nin *el-Münkezz*’ına atıfla aktardığı dize şöyledir:

83. "وَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ".

<sup>81</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 121. Bu şiir bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir:

"مُحِيطُ السَّمَوَاتِ أَوْلَىٰ بِنَا ~ فَمَاذَا التَّنَائُسُ فِي الْمَرْكَبِ!"

“Gökyüzü bizler (alimler) için daha uygundur. Öyleyse dünya nimetleri için bu koşuşturma niye?” Ahmed b. Ali Şihâbüddîn ed-Delci el-Mısri, *el-Felâketü ve'l-müjrikûn*, Matba‘atü’ş-Şa‘b, Mısır h.1322/m.1904, s. 38. Fârâbi’ye nispet edilen benzer bir beyit şöyledir:

"مُحِيطُ السَّمَوَاتِ أَوْلَىٰ بِنَا ~ كَيْفَ دَا التَّرَاحُمُ فِي الْمَرْكَبِ!"

“Gökyüzü bizler (alimler) için daha layıktır. Öyleyse dünya nimetleri için bu kadar izdiham niye?” İbn Ebî ‘Useybia, *‘Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etebbâ'*, s. 230.

<sup>82</sup> Abbasi halifesi Abdullah b. el-Mu‘tezz bi’llâh hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9#.D8.B7.D9.84.D8.A7.D8.A6.D8.B9\\_.D8.A7.D9.84.D8.A7.D9.86.D9.87.D9.8A.D8.A7.D8.B1\\_.28847\\_-\\_.862.29](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9#.D8.B7.D9.84.D8.A7.D8.A6.D8.B9_.D8.A7.D9.84.D8.A7.D9.86.D9.87.D9.8A.D8.A7.D8.B1_.28847_-_.862.29) E.T. 28.02.2016; [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A8%D8%AF\\_%D8%A7%D9%84%D9%87\\_%D8%A8%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%87_%D8%A8%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2)

E.T. 28.02.2016.

<sup>83</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 121. Bu eseri tahkik yapan Mâcid Fahrî, beytin Gazzâlî’ye ait olduğunu belirtip onun *el-Munkezz* olarak bilinen eserine atıf

“Söylenmesi müşkül haller sâdır oldu benden”. Yukarıdaki şiir ile birlikte bu dize, insanın varoluş gayesiyle bağlantılı olarak hazların incelenmesinde geçmektedir. Teorik düşünenlere (en-Nüzzâr) göre hazlar; duyusal, kazanma hırsı gibi nefisle ilgili ve akli hazlar olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İnsanın gayesinin sadece duyusal haz almak olduğu görüşünün reddedilmesinde ittifak olduğunu belirten İbn Bâcce, nefsânî hazlardan her birini gaye olarak benimseyen farklı yapılarda insanlar olduğunu söyleyerek sözü akli hazlara getirir. Teorik düşünenlere göre diğer hazların hiçbirini bilginin verdiği haz gibi insanı doyuramamaktadır. Bunu vurgulamak adına olsa gerek İbn Bâcce’nin tercih ettiği ilk şiir, dünya ile gökler arasındaki ayrıma dayanarak insanı, diğerlerini göz ardı ederek akli hazza yönlendirmekte; ikinci şiirle de bu hazzın, tarif edilemez yetkinliğiyle insanın gerçek gayesi olduğu hususunu belirtmektedir. Bununla birlikte İbn Bâcce’nin, akli bile olsa hazzın, insanî gaye olarak görülmemesi gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>84</sup> Nitekim İbn Bâcce, birbiri ardına verdiği aşağıdaki iki şiirle, hazzın insanın gayesi olamayacağını, akıl ile irade ve hayal arasındaki zıtlık ilişkisine dayanarak açıklamaya çalışmaktadır.

4.) İbn Bâcce, adını vererek Katrî b. Fücâ’e’nin (ö. h.78/ m.697) şiirlerinden bir beyti kullanır.

"أَفْؤُلُ لَهَا وَقَدْ طَارَتْ شَعَاعًا مِّنَ الْأَبْطَالِ وَيُحْكُ لَا تَرَاعِ"<sup>85</sup>

yapmaktadır. Bkz. Macid Fahrî, “Dipnot 2” (*Resâ’ilü İbn Bâcce el-ilâbiyye* içinde), Dâru’n-Nehâr lî’n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 121. Bu beyit İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakzân* başlıklı eserinde de Gazzâlî’ye nisbet edilerek geçmektedir. Gazzâlî’nin ve İbn Tufeyl’in bu beyti aktarmasıyla ilgili olarak bkz. Gazzâlî, *el-Münkerz mine’d-dalâl (Mecmû’ Resâ’il el-İmaâm el-Gazzâlî* içinde), Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, C. VII, Beyrut 1997, s. 64; İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakzân*, s. 107. İbn Bâcce’nin ilk dizesini aktardığı beytin tamamı şöyledir:

"وَكَانَ مَا كَانَ بِمَا لَسْتُ أَذْكَرُهُ مِّنْ فَطْرَةٍ خَيْرًا وَلَا تَسْأَلُ عَنِ الْحَبْرِ"

“Söylenmesi müşkül haller sâdır oldu benden. Hüsni zanla hayra yor, sorma mahiyetinden.” Şiir için bkz. Abdullah b. el-Mu’tezz, *Dîvânü İbni’l-Mu’tezz*, Dâr Sâdir, Beyrut t.y., s. 247. Şiirin çevirisi için bkz. İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakzân*, çev. Yusuf Özkan Özburun v.d., İnsan Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2009, s. 12.

<sup>84</sup> İbn Bâcce, *Risâletü’l-Vedâ’*, s. 120-124.

<sup>85</sup> İbn Bâcce, *Risâletü’l-Vedâ’*, s. 125. Bu şiir şöyle de geçmektedir:

"أَفْؤُلُ لَهَا وَقَدْ طَارَتْ شَعَاعًا مِّنَ الْأَبْطَالِ وَيُحْكُ لَنْ تُرَاعِي"

“Kahramanlardan ödü kopmuş haldeki nefsimde derim ki: Yazıklar olsun sana, asla tartışma.” *el-Vedâ'*ın ilgili pasajıyla bir bütünlük oluşturması için bu beytin, İbn Bâcce'nin eserindeki gibi değil, diğer bazı kaynaklarda geçtiği şekilde okunması ve böylece son kelimenin 'asla korkma' şekliyle anlaşılması daha doğru gözükmektedir. Zira beytin geçtiği kısımda İbn Bâcce, Platon'a atıfla bedeni harekete geçiren iradenin şekillenmesinde etkili olan zıt kuvvetlerin olduğunu belirtmiştir. Buna göre insan söz konusu olduğunda irade, biri hayal ve diğeri akıl olmak üzere iki zıt yeti tarafından etkilenmektedir.<sup>86</sup> Nitekim İbn Bâcce, insanın hayal yetisinden kaynaklanan korku duygusuna boyun eğmemesi gerektiğini akıl yetisine dayandırarak öğütleyen bu beyti aktarmakla, iradeyi etkisi altına alan iki gücün bulunduğunu göstermek istemiştir.

5.) İbn Bâcce, adını vererek Ebu'l-Âlâ' el-Me'arri'nin (h.363-449/ m.973-1057) şiirlerinden bir beyti kullanır.

"قَالَتْ لِي النَّفْسُ لَدِّي إِذَا وَفَدَنِي ~ فَعُلْتُ صَبْرًا وَإِجْمَالًا كَذَا يَجِبُ"<sup>87</sup>

“Nefsim de bana dedi ki: Ben eziyet ve sıkıntılar içindeyim. Ben de dedim ki; sabret ve acele etme, sakın ol. Öyle gerekiyor.” Bu beyit, yukarıdakinin hemen ardında verilmiş olup iradeyi etkileyen iki farklı gücün olduğu ve insanın akli yetinin sözünü izlemesi gerektiği görüşünü pekiştirmek için alıntılanmıştır. Nitekim İbn Bâcce, ikinci dizinin ilk öznesinin, akli yeti olduğunu; bir davranışın -hayvanî değil- insanî olması için akli yetiden kaynaklanması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>88</sup>

“Kahramanlardan ödü kopmuş haldeki nefsimde derim ki: Yazıklar olsun sana, Korkma!” Şemsuddîn ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ'*, Mü'essesetu'r-Risâle, 3. Baskı, C. IV, b.y.y. 1985, s. 151.

<sup>86</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 124-125.

<sup>87</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 125-126. Bu şiir şöyle de geçmektedir:

"قَالَتْ لِي النَّفْسُ إِنِّي فِي أَدَى وَقَدِّي ~ فَعُلْتُ صَبْرًا وَتَسْلِيمًا كَذَا يَجِبُ"

“Nefsim de bana dedi ki: Ben eziyet ve sıkıntılar içindeyim. Ben de dedim ki; sabret ve teslim ol. Öyle gerekiyor.” Komisyon, *Devâvinü'l-Şi'ri'l-'Arabî 'alâ Mürri'l-'Asûr*, C. XXXIX, b.y.y. t.y., s. 316.

<sup>88</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 124-125.

6.) İbn Bâcce'nin *el-Vedâ'*'da yer verdiği son şiir, yukarıda (4) numarada incelenen beytin ilk dizesidir. Muhtemelen daha önce açıkladığından filozof, bu kez şairinin adını vermemiştir. ( أَقُولُ لَهَا وَقَدْ طَارَتْ ) (شِعَاعًا) “ödü kopmuş haldeki nefsimi derim ki” şeklindeki dizeye İbn Bâcce, insana yaraşır olan gayenin ne olduğuna ilişkin tahlilinde yer vermektedir.<sup>89</sup> Buna göre insanın bedeninin kusursuzluğu, ahlakî ve hatta amelî erdemlerle donanmış olması, mükemmelliğine ulaştığı anlamına gelmemektedir. Zira tüm bunlar, maddi olanla bir tür ilişki içindedir. Oysa İbn Bâcce'ye göre nefse emir veren, ona yön gösteren yeti yani nazari akıl bulunmaktadır. Bu akıl eksik kaldıkça insan, en son yetkinliğine asla ulaşamayacaktır.<sup>90</sup> Böylece filozof, bıçak ile keskinlik arasındaki ilişki gibi insan ile nazari akıl arasında bir bağlantı kurmuştur.

Bu dizeden itibaren başlığın sonuna kadar aktarılan on iki şiir, İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevabbid* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu eser, sonuncusuna göre ilk ikisi oldukça kısa olan üç bölümden oluşmaktadır. Nitekim, *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in üçüncü ve sonuncu bölümü, eserin yaklaşık beşte dördünü oluşturmakta olup kendi içinde on yedi alt bölüme ayrılmaktadır. Filozofun bu eserde aktardığı on iki şiirden dördü, beşinci ve ikisi on birinci alt bölümde yer almıştır. İkinci, üçüncü, altıncı, on üçüncü, on dördüncü ve on beşinci alt bölümlerde ise İbn Bâcce, birer şiir alıntısı yapmıştır. Böylece filozof, üçüncü bölümdeki on yedi alt başlıktan yedisinde şiire yer vermiştir.

7.) İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevabbid* başlıklı eserinde yer verdiği ilk şiirde, şairinin adını anmamaktadır. Ne var ki bu şiir, yukarıda incelenen (3) numaralı şiirin ilk dizesi olup filozof tarafından *el-Vedâ'*'da Gazzâlî'ye nispet edilmiştir.<sup>91</sup> İlgili şiirde belirtildiği gibi bu dize, Abbasi halifesi Abdullah b. el-Mu'tezz bi'llâh tarafından yazılmış olup İbn Bâcce'nin aktarımı şöyledir:

"وَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا كَسَبَتْ أَدْمُكُوه".<sup>92</sup>

<sup>89</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 137.

<sup>90</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 135-137.

<sup>91</sup> İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 121.

<sup>92</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 55.

“Söylenmesi müşkül haller sâdır oldu benden”. Bu dize, *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in üçüncü bölümünün ikinci alt başlığında yer almaktadır. Burada İbn Bâcce, ruhanî suretler ile yakinî-zannî veya doğru-yanlış olması bakımından bilginin değeri arasındaki ilişkiyi tahlil etmektedir. İbn Bâcce, dış duyular ve ortak duyu aracılığıyla kesin bilginin elde edilme sürecini açıklarken Gazzâlî örneğinde sufilerin kesin bilgi anlayışına konuyu getirmektedir. Filozofa göre sufiler, bilgi anlayışlarını ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerinin bir bileşimine indirgemişlerdir. Dahası onlar, saf ruhanî suretleri, duysal hazdan kaynaklandığını belirterek kendi bilgi düzeylerinden daha alt düzeyde görmüşlerdir. Bu bağlamda aktarılan şiir örneğinde, sufilerin yaşadığını iddia ettikleri mistik bilginin tanımlanamaz bir nitelikte olduğu iddiaları verilmektedir. İbn Bâcce, onların bilgi anlayışının, söz konusu üç yetinin bileşiminin sağladığı duysal düzeydeki bir gerçeklik durumundan ibaret olduğunu belirtmekte ve bu nedenle de onların öğretime dayanan nazari felsefeyi reddetmeye yöneldiklerini söyleyerek bu bilgi anlayışını eleştirmektedir.<sup>93</sup> Zira onların söyledikleri gibi kesin bilgi, kendilerinin bile açıklayamadığı bir biçimde gerçekleşiyor olsaydı mantıktan başlayarak metafiziğe kadar uzanan felsefî bilginin öğrenilmesinin bir anlamı kalmayacaktır ki bu, İbn Bâcce'nin tümüyle karşısında olduğu bir anlayıştır.

8.) İbn Bâcce, adını anarak Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (h.303-354/ m.915-965) bir beytinin ikinci dizesini, *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in sonuncu bölümünün üçüncü alt başlığında aktarmaktadır.

"فَزَعْتُ مِنْهُ بِأَمَالِي إِلَى الْكُذِبِ"<sup>94</sup>

“O (haberini doğruluğundan) korkup umutla yalan olmasına sığındım.” Eserin bu kısmında İbn Bâcce nefsin yetileri ve suret türleri arasındaki ilişkiyi kurmak suretiyle insanın, akıl yetisinden beslenen

<sup>93</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 54-56.

<sup>94</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 59. Beytin tamamı şöyledir:

"طَوَى الْحَزِينَةَ حَتَّى حَاءَ بِي خَيْرٌ ~ فَزَعْتُ مِنْهُ بِأَمَالِي إِلَى الْكُذِبِ"

“Cezîre’yi (Arap yarımadasını) aşır bana bir haber geldi ki, doğruluğundan korkup umutla yalan olmasına sığındım.” Şiir için bkz. Ebu’l-Kâsım b. el-İflîlî, *Şerhu Şi’ri’l-Mütenebbî*, thk. Mustafa ‘Ulyân, Mü’essetü’r-Risâle, C. I, Beyrut t.y., s. 36.

iradeyle davranış sergilemesinin türüne özgü olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Yukarıdaki dizeyi aktarmak suretiyle filozof, akıl yetisinin zorunlu bir şekilde tasavvur ve tasdik sağladığını ve böylelikle insanın bütün iradî davranış tarzlarında etkin olduğunu ifade etmektedir.<sup>95</sup>

9.) İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabhid*'in sonuncu bölümünün beşinci alt başlığında dört şiire yer vermektedir. Bu şiirlerden ilkinde filozof, şairin adını belirtmemiştir. \* Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî'nin (h.139-198/ m.756-813) kaleme aldığı beyit şöyledir:

"شَيْتَ يَا هَذَا وَمَا تَشْرِكُ أَخْلَاقَ الْعُلَامِ"<sup>96</sup>

"Saçların ağardı be adam! Hâlâ çocuksu huyundan vazgeçmiyorsun." Şiirin geçtiği kısma kadar bu alt bölümün konusu; ruhanî suretlerin türlerine ve konularına göre sınıflandırılmasıdır. Söz konusu beytin nakledildiği bağlam, İbn Bâcce'nin ortak duyudan meydana çıkan ruhanî suretlerde aşırılığa düşüp ebedi olarak kalacakmış gibi bu dünyaya eğilim duyanların her kültürde kınandığını belirttiği yerdir. İbn Bâcce bu alıntılardığı şiirlerle, ruhanî suretini hiçbir şekilde gözetmeyip cismanî suretlere yönelik bir şekilde yaşayan kimseleri eleştirmek istemektedir. Dahası filozof, pek az gösterdiği yaklaşımı pekiştirmek adına Kur'ân-ı Kerim'den iki âyet nakletmiştir.<sup>97</sup>

10.) İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevabhid*'in sonuncu bölümünün beşinci alt başlığında üç beyti birbiri ardınca nakletmektedir. Bunlardan ilkinde filozof, şairin adını vermez. Fahrî'nin de ifade ettiği<sup>98</sup> gibi bu beyit, İslâm öncesi dönemi Hıristiyan şairi Hâtim et-Tâ'î (ö. m.578) tarafından yazılmıştır.

<sup>95</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabhid*, s. 58-60.

\* Macîd Fahrî, bu eserin tahkikinde, beytin kimin tarafından yazıldığını belirtmemiş ve dolayısıyla beytin kaynağını da vermemiştir.

<sup>96</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabhid*, s. 63. Şiir için ayrıca bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru'l-Hilâl, C. III, Beyrut 1423, 136.

<sup>97</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabhid*, s. 60-63; *A'raf* (7): 174-175.

<sup>98</sup> Fahrî, "Dipnot 2", s. 65.

"أَمْوِيَّ إِنَّ الْمَالَ غَايَةٌ وَرَائِحٌ، وَيَبْقَى مِنَ الْمَالِ الْأَحَادِيثُ وَالذِّكْرُ"<sup>99</sup>

“Ey ayna! Mal gelir ve gider, ama ondan geriye sadece sözler ve anılar kalır.”

11.) İbn Bâcce, yukarıdaki şiirin hemen ardından, şairinin adını anmadığı bir beytin ilk dizesini kısaltarak vermektedir. Fahrî'nin de belirttiği gibi bu dize, Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî (h.303-354/ m.915-965) tarafından yazılmış olup<sup>100</sup> İbn Bâcce'nin naklettiği metin şöyledir:

"ذِكْرُ الْفَتَى عُمَرُ الْقَائِنِ"<sup>101</sup>

“Bir insanın (öldükten sonra) yâd edilmesi ikinci ömrüdür.”

12.) İbn Bâcce, yukarıdaki dizinin hemen ardından, Herem b. Sinân'ın kızının, şair Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın kızına hitaben söylediği şu beyti aktarır:

"أَعْطَيْنَاكُمْ مَا يَبْلَى ~ وَأَعْطَيْتُمُونَا مَا يَبْقَى"<sup>102</sup>

“Biz size fânî olanı verdik, siz ise bize bâkî olanı verdiniz.” İbn Bâcce'nin alıntı yaptığı (10), (11) ve (12) numarada verilen şiirlerin beşinci alt başlıkta geçtiği bağlam, tahayyülden kaynaklanan farklı ruhanî suretler ve bunlara bağlanan insanlara ilişkin yapılan değerlendirmelerin bulunduğu kısımdır. Burada İbn Bâcce, tahayyülden beslenen ruhanî suretlerin; a) barış zamanındaki toplantı ve gösterilerde sultanın savaş

<sup>99</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevabbid*, s. 65. Bu şiir için ayrıca bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs, Dâr Sâdir, 3. Baskı, C. XVII, Beyrut 2008, s. 274; ez-Zebîdî, *Tâcî'l-'Arûs*, C. XII, s. 546.

<sup>100</sup> Fahrî, “Dipnot 1”, s. 66.

<sup>101</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevabbid*, s. 66. Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin beytinin tamamı şöyledir:

"ذِكْرُ الْفَتَى عُمَرُ الْقَائِنِ وَحَاجَتُهُ ~ مَا قَاتَهُ وَفُضُولُ الْعَيْشِ أَشْغَالُ"

“Bir insanın (öldükten sonra) yâd edilmesi ikinci ömrüdür, ihtiyacı ancak yiyebildiği kadardır, fazlası ise yüküdür.” Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî, *Dîvânü Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, el-Matba'atu'l-İlmiyye, Beyrut 1900, s. 421.

<sup>102</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevabbid*, s. 66. Şiir için ayrıca bkz. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subbu'l-A'şâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, C. XIV, Beyrut t.y., s. 197.



kiyafetlerini giymesi gibi insanları etkilemek b) şiir, kıssa ve tarih anlatıcılarında görüldüğü gibi hoşça geçen sohbetlerle haz almak, c) nefisini kemale ulaştırmak veya d) tahayyülün en yetkin aşaması olan hafızadan kaynaklanan ruhanî suretin kemalini sağlayacak davranışları gerçekleştirmek amacı taşıdığını belirtmektedir. Yukarıda sözü edilen üç şiir, hafıza gücüne dayanan ruhanî surete ilişkin açıklamalarda geçer. Burada İbn Bâcce, bu yetiden doğan ruhanî surete göre davranış sergileyenlerin mutluluğa ulaşacaklarını sandıklarını ifade etmekte; bu yaklaşımın diğer uluslardan çok Araplar arasında görüldüğünü belirterek bu üç şiiri peşi sıra nakletmektedir.<sup>103</sup>

13.) İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*'in üçüncü bölümünün altıncı alt başlığında şairinin adını anmadığı bir beyit vermektedir. Fahrî'nin de ifade ettiği<sup>104</sup> gibi bu beyit, hicri iki, miladi sekizinci yüz yılda Yemen'de yaşayan kadın şair Ümmü's-Sarih el-Kindiyye el-Hadramiyye tarafından yazılmıştır. İbn Bâcce'nin naklettiği metin şöyledir:

"أَبُو أَنْ يَفْرُوا وَالْقَنَا فِي نُحُورِهِمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَرُّوا لَعَاشُوا أَعْرَةَ"<sup>105</sup>

"Mızraklar boğazlarına dayanmış halde kaçmayı kabul etmediler, eğer kaçsaydılar şerefli bir şekilde yaşayacaklardı." Eserin bu kısmında İbn Bâcce, ruhanî suretler ile insan sınıfları arasında bir bağ kurmaktadır. Buna göre kimi insanlarda salt cismanî, kimilerinde salt ruhanî ve kimilerinde ise hem cismanî hem de ruhanî suretler bulunmaktadır. İbn Bâcce'ye göre insanların pek çoğu üçüncü, daha azı ikinci ve pek azı da birinci grupta bulunmaktadır. Veyse'l-Karanî ve İbrahim b. Edhem gibi İslâm, Hermes gibi Yunan kültüründen şahsi örnekler veren İbn Bâcce, salt ruhanî suretlerin peşinde koşan insanları kendi içlerinde gruplara ayırmaktadır. Bir grup, tüm yönelişi ruhanî suretin gösterdiği davranışları sergilemeye yönelikken, şartlar gereği cismanî suretin yönelttiği davranışı da yapmak durumunda olanlardır. Bu tür insanların karşısında ise cismanî

<sup>103</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 64-65.

<sup>104</sup> Fahrî, "Dîpnot 5", s. 68.

<sup>105</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 68. Bu şiir bazı kaynaklarda şöyle de geçmektedir:

"أَبُو أَنْ يَفْرُوا وَالْقَنَا فِي نُحُورِهِمْ وَأَنْ يَفْرُوا مِنْ خَشْيَةِ الْمَوْتِ سَلْمًا"

"Mızraklar boğazlarına dayanmış halde kaçmayı ve ölüm korkusuyla merdivenlere tırmanmayı kabul etmediler." Ebû Ali Yahya b. Ali et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, Dâru'l-Kalem, C. I, Beyrut t.y., s. 387.

suretin yönelttiği davranışı yapamadığı bir durumda, ruhanî surete göre davrananlar yer almaktadır.<sup>106</sup> İbn Bâcce, bu tür insanların davranışlarını örneklendirmek üzere bu şiiri aktarmaktadır.

Öte yandan İbn Bâcce'nin aktardığı beyit ile -ilgili dipnotta gösterildiği gibi- kaynaklarda geçen beyit arasında bir anlam farkı olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Zira İbn Bâcce, sınıflandırmasına uygun olarak cismanî bir davranış sergileyemeyeceği için ruhanî davranışın sergilenmesini kınayan bir beyti nakletmektedir. Oysa şiir literatüründe yer alan beyitte ise -İbn Bâcce'nin iddiasının tam tersi olarak- ölüm pahasına kaçmamak övülmektedir. Bu durumda ya İbn Bâcce'nin bir başka şiiri alıntıladığı ya da bir şiiri kendi açıklamalarına destek olması adına dönüştürerek kullandığı söylenebilir.

14.) İbn Bâcce, *Tedbîri'l-mütevahhid*'in sonuncu bölümünün on birinci alt başlığında iki şiire yer vermektedir. Bunlardan ilki, İbn Bâcce'nin adını andığı câhiliyye şairlerinden Te'ebbeta Şerran'ın (ö. m.530) şu beytidir:

"فَهَا حَظُّنَا إِمَّا إِسَارٌ وَمِنَّةٌ ~~~~~ وَإِمَّا دَمٌ وَالْحُرُّ بِالْقَتْلِ أَجْدَرُ"<sup>107</sup>

"İşte bu nasibimizdir! Ya esir olmak veya özgür bırakılmak ya da ölmek! Özgür biri için savaşta ölmek en layık olanıdır." İbn Bâcce, eserinin bu kısmının, 9-12. şiirlerde incelenen beşinci alt bölümünün devamı olduğunu belirtmektedir. Bir başka deyişle cismanî veya ruhanî suretlere göre insanların sınıflandırılması ve davranışları konusu burada yeniden ele alınmaktadır. Filozof cismanî suretini, ruhanî suretinin hizmetine adanmış kişiden söz ederken bu beyti alıntulamakta ve hemen ardından da şairin ölümü, kölelikten daha erdemli gördüğü yorumunu yapmaktadır.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> İbn Bâcce, *Tedbîri'l-mütevahhid*, s. 68.

<sup>107</sup> İbn Bâcce, *Tedbîri'l-mütevahhid*, s. 77-78. Bu şiir bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir:

"لَهَا حَظُّنَا إِمَّا إِسَارٌ وَمِنَّةٌ ~~~~~ وَإِمَّا دَمٌ وَالْقَتْلُ بِالْحُرِّ أَجْدَرُ"

"Bu işin iki yolu var! Ya esir alınıp özgür bırakılmak ya da ölmek! Özgür birine yakışan (savaşta) ölmektir." Bkz. Te'ebbeta Şerran, *Dıvanu Te'ebbeta Şerran*, Derleyen: Abdurraman el-Mustâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, s. 31.

<sup>108</sup> İbn Bâcce, *Tedbîri'l-mütevahhid*, s. 64-65.

15.) İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in sonuncu bölümünün on birinci alt başlığında yer verdiği ikinci şiir, son Emevî Halifesi Mervân'ın, ilk Abbasi Halifesinin amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah ile karşı karşıya kaldığı savaşta<sup>109</sup> söylediği ve şairinin adını vermediği iki beyit şöyledir:

"وَدُلَّ الْحَيَاةَ وَكُرَّهَ الْمَمَاتِ ~~~~~ وَكَلَّا أَرَادَ وَحِيمًا وَيَا لَ"

فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ ذَا وَذَا ~~~~~ فَسَيَّرًا إِلَى الْمَوْتِ سَيَّرًا جَمِيلًا."<sup>110</sup>

“Hayatın zilletini mi yoksa ölüm korkusunu mu istersin? Her ikisi de istenirse o zaman ölüme güzel bir şekilde yürümek gerek.” Bu iki beyit, yukarıdaki şiirden ve İbn Bâcce'nin kısa yorumundan hemen sonra gelmekte olup ruhanî suretin, cismanî surete tercihinin değerini pekiştirmektedir. Nitekim İbn Bâcce, kimi durumlarda insanın yaşamak yerine ölmeyi tercih etmesinin doğru olacağını vurgulamaktadır.<sup>111</sup> Bir başka deyişle bu iki şiirde İbn Bâcce, ruhanî suret lehine cismanî sureti ortadan kaldıranlardan söz etmektedir.

<sup>109</sup> İbn Bâcce'nin metninde Mervân yerine el-Mervânî, Abdullah b. Ali b. Abdullah yerine Ubeydullah b. Ali b. el-Abbâs adı verilmiştir. Zap savaşında karşılaşan bu iki komutan hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kurt, “Mervân II”, *DİA*, C. XXIX, İstanbul 2004, s. 229.

<sup>110</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 78. Bu iki beyit, bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir:

"وَدُلَّ الْحَيَاةَ وَكُرَّهَ الْمَمَاتِ ~~~~~ وَكَلَّا أَرَادَ وَحِيمًا وَيَا لَ"

فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ ذَا وَذَا ~~~~~ فَسَيَّرًا إِلَى الْمَوْتِ سَيَّرًا جَمِيلًا."

“Hayatın zilletini mi yoksa ölüm korkusunu mu istersin? Her ikisi de kaçınılmaz ise, o zaman ölüme güzel bir şekilde yürümek gerek.” Şiirin bu versiyonu için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, C. II, s. 240.

"أَدُلَّ الْحَيَاةَ وَكُرَّهَ الْمَمَاتِ ~~~~~ وَكَلَّا أَرَادَ طَعَامًا وَيَا لَ"

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ إِخْدَاهَا ~~~~~ فَسَيَّرًا إِلَى الْمَوْتِ سَيَّرًا جَمِيلًا."

“Hayatın zilleti mi yoksa ölüm korkusu mu? Benim için hepsi kötü bir yiyecek. Bunlardan biri dışında bir şey olmazsa, o zaman ölüme güle oynaya gitmek gerek.” Şiirin bu versiyonu, şair Mesleme b. Abdilmelik'in oğluna aittir. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz. Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-'Asriyye, C. II, Beyrut 1420, s. 363.

<sup>111</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 78.

16.) İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in üçüncü bölümünün on üçüncü alt başlığında Mâlik b. Esmâ'i'nin (ö. h.100/ m. 718) şu iki beytini nakletmektedir:

إِنَّ لِي عِنْدَ كُلِّ نَفْحَةٍ بُسْتَانٍ ~ مِنْ الْوَزْدِ أَوْ مِنْ الْيَاسَمِينَا  
نَظْرَةً وَالتَّفَائَةَ أَتْرَجِي ~ أَنْ تَكُونِي حَلَّتْ فِيمَا يَلِينِي<sup>112</sup>

“Gül ya da yasemin bahçesinden gelen her esintide sağıma soluma bakarım, bize yakın bir yere gelmiş olman umuduyla.” *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in bu kısmında İbn Bâcce, duyulardan doğan suretler konusunu açıklamaktadır. Filozofa göre duyusal suretler ya duyularla doğrudan (bi-zâtih) ya da rüyada veya hatırlamada olduğu gibi dolaylı (bi'l-araz) olarak elde edilir. İbn Bâcce, bir at görüldüğünde, daha öncesinde bu ata binmiş kişinin hatırlanmasını dolaylı yolla suretin elde edilmesinin bir örneği olarak vermektedir.<sup>113</sup> Bu durumda filozofun, dolaylı duyusal suretler anlayışını pekiştirmek üzere ikinci bir örnek olarak bu beyti aktardığı söylenebilir.

17.) İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in üçüncü bölümünün on dördüncü alt başlığında şairinin adını anmaksızın şu beyti vermektedir:

مُئِي أَنْ تَكُونَ حَقًّا تَكُنْ أَحْسَنَ الْمُئِي ~ وَإِلَّا فَقَدْ عَشِنَا بِهَا زَمْنَا رَغَدًا.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 85. Bazı kaynaklarda şiir şöyle geçmektedir:

إِنَّ لِي عِنْدَ كُلِّ نَفْحَةٍ بُسْتَانٍ ~ مِنْ الْوَزْدِ أَوْ مِنْ الْيَاسَمِينَا  
نَظْرَةً وَالتَّفَائَةَ أَتْرَجِي ~ أَنْ تَكُونِي حَلَّتْ فِيمَا يَلِينَا.

“Gül ya da yasemin bahçesinden gelen her esintide sağıma soluma bakarım, bize yakın bir yere gelmiş olman umuduyla.” el-İsfahânî, *el-Eğâni*, C. XVII, s. 169.

<sup>113</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 85.

<sup>114</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 87. Bazı kaynaklarda bu beyit şöyledir:

مُئِي إِنْ تَكُنْ حَقًّا تَكُنْ أَحْسَنَ الْمُئِي ~ وَإِلَّا فَقَدْ عَشِنَا بِهَا زَمْنَا رَغَدًا.

“(O kadından beklediğimiz) umutlar gerçek olsa umutların en güzeli olur; ancak yalan ise yine de onun hayaliyle mutlu bir hayat süreriz.” Şiir için bkz. Ebû Alî Ahmed el-İsfahânî, *Şerhu Dîvânî'l-bamâse*, thk. Garîd eş-Şeyh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. I, Beyrut 2003, s. 989; Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Husrî, *Zebru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, Dâru'l-Cil, C. II, Beyrut t.y., s. 407.

“(O kadından beklediğimiz) umutlar gerçek olması, umutların en güzeli olur; ancak yalan ise yine de onun hayaliyle mutlu bir hayat süreriz.” *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in bu kısmında İbn Bâcce, hayvanlarda bulunmayıp sadece insana özgü olduğunu belirttiği ruhanî suretlerden söz etmektedir. Ona göre ruhanî suretlerin; biri, fikir ve diğeri, fail akıl olmak üzere iki kaynağı vardır. Öte yandan fâil akıl, zatî olarak gerçek (sâdik) fikir ise bazen gerçek ve bazen de yanlış (kâzib) suretleri ortaya çıkarmaktadır. İbn Bâcce, fikirden kaynaklanan bazı durumlarda ruhanî suretlerin yanlış olanlarının gerçek olanlardan daha fazla olduğunu ifade ederken bu şiiri aktarmaktadır.<sup>115</sup>

18.) *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in üçüncü bölümünün on beşinci alt başlığında geçen şiir, ya İbn Bâcce -ya da daha büyük ihtimalle müstensih- tarafından yapılan bir yanlışlıkla Zeyd b. Ali el-'Abbâdî'ye nispet edilerek verilmiş, tahkiki yapan Fahri bu hususa değinmemiştir. Oysa metinde geçen beyit, İslâm öncesi dönemi Hıristiyan şairi 'Adî b. Zeyd el-'Abbâdî'ye (ö. 587) aittir.

"عَنِ الْمَرْءِ لَا تَسْأَلُ وَسَلَّ عَنْ قَرِينِهِ ~~~~~ فَإِنَّ الْقَرِينَ بِالْمُقَارِنِ مُقْتَدٍ"<sup>116</sup>

“Kişinin kim olduğunu değil arkadaşının kim olduğunu sor. Zira arkadaş, arkadaşının peşinden gider.” İbn Bâcce *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in bu kısmında özel ruhanî suretleri konu etmektedir. Filozof, bu tür suretlerin iradeye değil tabiata dayandıklarından kişiye özgü olduklarına dikkat çekmektedir. Öte yandan İbn Bâcce, farklı düzeylerde insanların aralarında kurdukları toplumsal ilişkilerde, kendilerine özgü suretlerle birbirlerini etkilediklerini, tarihsel şahsiyetler olarak Halife Mehdî (slt. m.775/785) ve şair Ebû Dülâme (ö. h.161/ m.778) örneği üzerinden ifade etmekte ve bu görüşünü pekiştirmek için yukarıdaki şiiri alıntılanmaktadır. Bu alıntının hemen ardından filozof, erdemsiz toplumda

<sup>115</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 85.

<sup>116</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 90. Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Hasen b. Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*, Dâr Sâdir, C. VII, Beyrût 1417, 177. Bazı kaynaklarda şiir şöyle geçmektedir:

"عَنِ الْمَرْءِ لَا تَسْأَلُ وَأَبْصِرْ قَرِينَهُ ~~~~~ فَإِنَّ الْقَرِينَ بِالْمُقَارِنِ مُقْتَدٍ"

“Kişinin kim olduğuna değil arkadaşının kim olduğunabak. Zira arkadaş, arkadaşının peşinden gider.”Bkz. Ebû Zeyd el-Kuraşî, *Cemberetu eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Nahdatu Mısır, Mısır 1981, s. 341.

yaşamak zorunda kalan el-mütevahhidin herkesle arkadaşlık kurmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>117</sup>

#### IV. Değerlendirme:

Birinin akli diğerinin duyguyu temel alması sebebiyle filozof ile sanatçının ya da felsefe ile sanatın, ilk bakışta birbirine yakın durmadığı sanılır. Oysa felsefe ile sanatın ortak bir kaderi vardır; her ikisinin de ‘efrâdını câmî ağıyârını mânî’ tarzında bir tanımı yapılamamaktadır. Filozof ile sanatçının ortak kaderinin, ilgi alanlarına yönelik özgün üretimde bulunma etkinliği olduğu söylenebilir. Sanatı bir kenara bırakıp felsefeye kabaca bir göz atıldığında, daha doğuşundan itibaren filozofların özgün düşünce ürettikleri görülmektedir. Aynı kültürel ortamı paylaşan ve aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes’in arke problemine getirdikleri çözüm önerilerinin farklılığı bilinmektedir. Aynı felsefe akımında olmakla birlikte her filozofun özgün bir yaklaşıma sahip olduğu hususu, şiir meselesi bağlamında İbn Bâcce’de de geçerliliğini korumaktadır.

İbn Bâcce, Batı İslâm dünyasının yani Endülüs’ün ilk filozofudur; Aristoteles ve Fârâbî, onun en öncelikli üstatlarıdır. İbn Bâcce, muhtemelen İslâm kültür dünyasındaki düşünürleri olabildiğince okumuş olmakla birlikte, bu iki filozofun eserlerini inceleyerek ve dahası şerh ederek özgün bir felsefi yürüyüş sergilemiştir. Bunun, belki de en açık örneği Fârâbî ile İbn Bâcce’nin siyasî bir terim olarak kullandıkları ‘en-nevâbit’ (yabancı, ayrıksı otlar) teriminde görülmektedir. ‘İyimser’ Fârâbî, erdemli devletin kurulacağına inanmakta, ancak bu devletin içinde olup onun bozulmasına yol açacağına inandığı yabancı otlara karşı yöneticileri uyarmaktadır. Buna karşın İbn Bâcce, erdemli devleti uzak ve bilinmeyen bir geleceğe bırakmış gözüken ‘kötümser’ bir siyaset filozofudur. Bu nedenle onun yabancı otu, erdemsiz devletlerde yaşamak zorunda kalan erdemli bir ya da birkaç kişiye karşılık gelmektedir.<sup>118</sup> Fârâbî’nin yabancı otu, gözetlenmeli ve mümkünse kökü kazınmalı; İbn Bâcce’nin yabancı otu ise gözetilmesi ve özenle büyütülmelidir. Bu kavram bağlamında

<sup>117</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrî’l-mütevahhid*, s. 90.

<sup>118</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 52-53, 69; İbn Bâcce, *Tedbîrî’l-mütevahhid*, s. 42-43.

görülen karşıtlığa rağmen<sup>119</sup> hem Fârâbî hem de İbn Bâcce, ahlak ve siyaset felsefelerinin temeli olan bir anlayışta; insanın temel gayesinin mutluluk olması hususunda hemfikirdirler. Benzer bir durumun şiir meselesinde de kendisini gösterdiği anlaşılmaktadır.

İdeal veya erdemli bir devlet kurmayı göz önüne almadığından olsa gerek İbn Bâcce'nin, Platon ya da Platoncu yönüyle Fârâbî gibi bir toplumda ne tür şair ve şiiirlere izin verileceğine dair bir görüş beyan etmemesi anlaşılır bir durumdur. Öte yandan Aristoteles ve Aristotelesçi yanıyla Fârâbî'nin şiiri, bir tür bilgi kaynağı olarak görmesi İbn Bâcce'yi etkilemiş gözükmektedir. Bu iki filozofa göre şiir, kesin bilgi vermemekte hatta çoğu kere doğru bilginin elde edilmesine giden yolu tıkayabilmektedir. Ancak şiir, doğru ellerde ve doğru yerlerde kullanıldığında, kesin bilgiyi elde etme imkânları olmayan insanların, bir ölçüde de olsa doğru bilgiyi kavramalarının ve dahası doğru davranışlara yönelmelerinin yararlı bir aracı olmaktadır. Nitekim İbn Bâcce, şehir sakinlerinin mutluluk hedefine yöneltilmeleri için sembollerle kurgulanmış yalanın (kizbü'l-elgâz) kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>120</sup> Bu durumda filozofumuzun yalanın tüm formlarını kötü olarak görmediği, sembolik dille ifade edilen yalanın politik yaşamdaki olumlu katkısına dikkat çektiği görülmektedir. Bu bağlamda İbn Bâcce'nin, sözü edilen yalan türü ile sembolik dili kullanan şiir arasında bir bağlantı kurmuş olduğu düşünülebilir. Endülüs kültürünün felsefeyle tanışmasının başlangıç dönemlerinin şahsiyeti İbn Bâcce'nin, şiiri yerli-yerinde kullanabilecek doğru ellerden biri olup olmadığı eserlerinin gelişimini izlemek suretiyle cevaplandırılabilir bir soru olarak gözükmektedir.

Endülüs Arap-İslâm kültüründe yetişen İbn Bâcce'nin, felsefeyle tanışmadan önce -tıpkı müzikle olduğu gibi- şiirle haşır-neşir olduğu ve hayatının sonuna kadar bu 'kişisel' niteliğini sürdürdüğü söylenebilir. İnsan ruhunu besleyen müzik ve şiir, herhalde hiçbir gerekçeyle terk edilemeyecek kadar kişiyi kendine bağlayan etkinliklerdir. Bununla birlikte, şiir konusunda genç İbn Bâcce'nin, 'çekingen' gözüktüğü de oldukça açıktır. Nitekim İbn Bâcce, felsefeye ilk adımını attığı dönemlerinin ürünü olan mantık ve tabiat felsefesine ilişkin eserlerinde -

<sup>119</sup> Toktaş, "Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Birlikte Yaşamın Felsefi Temelleri", s. 348-351.

<sup>120</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevabbid*, s. 57.

biri hariç- şiire hiç yer vermemiştir. Üstelik üstadı Fârâbî de ona bu hususta hiç de yardımcı olmamıştır. Fârâbî, ne şiiri incelediği *Risâle fî Kavânini sana'ati's-si'ir* başlıklı risalesinde ne de *el-Medînetü'l-fâzıla* gibi şah eserinde şiire hiç yer vermemiştir. Öte yandan İbn Bâcce'nin gittikçe kendini oluşturduğu da anlaşılmaktadır.

İbn Bâcce'nin kendini olgunlaştırdıkça daha çok şiire eserlerinde yer verdiği görülür. Tabiat felsefesinin zirve konusu olan nefis meselesinin ele alındığı *Kitâbü'n-Nefs*'te filozof, yalnızca bir şiir aktarmıştır. Özgün felsefe yaklaşımının ayak sesleri olan *Risâletü'l-Vedâ'* başlıklı eserinde de beş yerde şiir geçmektedir. En özgün ve dolayısıyla şah eseri kabul edilen *Tedbîrü'l-mütevabbid*'de ise filozof, on iki yerde şiir alıntısı yapmıştır. Felsefe eserlerinde şiire karşı gittikçe kendini gösteren bu ilginin, kanımızca, iki açıdan yorumlanması mümkün gözükmektedir. Bunlardan birincisi ve daha yerel olanı, İslâm kültüründe şiirin, 'ihticâc' yani bir görüşün delili olarak kullanılmasıdır.<sup>121</sup> Nitekim o, görebildiğimiz kadarıyla, şiir alıntı yaparken yalnızca bir kere bu terimi kullanmıştır.<sup>122</sup> Filozofa göre toplumun kültürel kodları, şiirler aracılığıyla ezberlenmekte; hatırlama yetisindeki bu formlar, bir düşüncenin -sözgelimi mutluluğun ve erdemlerin ne olduğuna dair anlayışların- toplumda kuşaktan kuşağa aktarılmasını kolaylaştırmaktadır. İbn Bâcce, diğer toplumlara oranla Arapların hafıza yetisine daha önem verdiklerine dikkat çekmektedir.<sup>123</sup> Bu durum göz önüne alındığında İbn Bâcce aracılığıyla felsefenin, yerel kültür ve alışkanlıklarla başarılı bir buluşmasının gerçekleştiği söylenebilir.

İbn Bâcce'nin şiire ilgisini yöreklendiren ikinci etki, Aristoteles'in yaklaşımını izlemesi gibi gözükmektedir. Aristoteles, şiiri yalnızca bilginin bir tür kaynağı olarak görmekle kalmamış, aynı zamanda eserlerinde şiire veya şiir tadında olan atasözlerine yer vermiştir. Nitekim Arapçaya çevrildiği için İslâm dünyasında büyük ölçüde bilinen *Nikomakhos'a Etik*'te şiir veya atasözlerine sık sık rastlanmaktadır.<sup>124</sup> İbn Bâcce'nin, Aristoteles'in izinden yürümesi İslâm düşüncesinin doğusu ile batısı

<sup>121</sup> Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, s. 96.

<sup>122</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevabbid*, s. 59.

<sup>123</sup> İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevabbid*, s. 65.

<sup>124</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, 1109a 30-35, 1116a 20-30, 1132b 25-30, 1136a 5-10, .s. 39, 56, 98, 106.



arasındaki farklılaşmanın ilk örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Ortaçağın en büyük Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd, siyaset felsefesinde Aristoteles'in *Politika*'sının Arapçası olmadığından yakınlıkla Platon'un *Devlet*'ini şerh etmek zorunda kaldığını esefle belirtmektedir.<sup>125</sup> İbn Rüşd'de zirve noktasını yaşayan felsefeyi, saf Aristoteles'e dayandırma 'tercihinin',<sup>126</sup> ilk işaretlerinin şiire yaklaşımıyla İbn Bâcce'de görüldüğü söylenebilir.

---

<sup>125</sup> İbn Rüşd, *Telhisü's-siyâse li-Eflâtûn*, İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî - Fâtıma Kâzım ez-Zehabî, Dârü't-Talî'a, Beyrut 1998, s. 64, 66-67; Fatih Toktaş, "İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzı" (*Medeniyet ve Klasik* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 225.

<sup>126</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 202, 206-209, 293-294.

**KAYNAKÇA**

- el-Alevî, Cemâleddîn, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' 1983.
- Altunya, Hülya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2014.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 18. Baskı, İstanbul 2009.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, C. III, İstanbul 2009.
- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- Aydınlı, Yaşar, "İbn Bâcce", *DİA*, C. XIX, İstanbul 1999 (s. 348-353).
- Bayrakdar, Mehmet, "Farabi'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ankara 1997 (s. 45-65).
- Beyyûmî, Abdülmü'tü Muhammed, *el-Felsefetü'l-islâmiyye mine'l-maşrık ilâ'l-mağrib*, Dârü't-tübâ 'atî'l-muhammediyye, Kahire 1982.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dârü'l-Hilâl, C. III, Beyrut 1423.
- Cengiz, Metin, *Platon ve Aristoteles'te Şiir Düşüncesi*, Şiirden Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Copleston, Frederick, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989.
- Çubukçu, Asri, "Ebû Kays", *DİA*, C. X, İstanbul 1994 (s. 175).
- el-Endelüsî, Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.

- Fahrî, Mâcid, “Dipnotlar” (*Resâ’il’ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), Dâru’n-Nehâr li’n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- Fahrî, Mâcid, “Preface” (*Resâ’il’ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), Dâru’n-Nehâr li’n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991 (s. V-IX).
- Fârâbî, *Füsûlü’l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Fârâbî, *İhsâ’ü’l-‘ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Fârâbî, *Mebâdî’u ârâ’i ehli’l-medîneti’l-fâzıla (İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Fârâbî, *Risâle fî Kavânîni sana’ati’s-si’ir (Şiir Sanatının Kanunları Risalesi) (“Farabi’nin ‘Şiir Sanatının Kanunları’ Adlı Risalesi” içinde)*, çev. Mehmet Bayrakdar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ankara 1997 (s. 47-58).
- Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- Fârâbî, *Tabsîlü’s-sa’âde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Gazzâlî, *el-Münkız mine’d-dalâl (Mecmû’ Resâ’il el-İmaâm el-Gazzâlî içinde)*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, C. VII, Beyrut 1997.
- Goodman, Lenn E., “İbn Bâcce” (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılımkitap Yayınları, 2. Baskı, C. I, İstanbul 2011 (s. 347-368).
- Hamdûn, Ebu’l-Me’âlî Muhammed b. Hasen b., *et-Tezkiretu’l-Hamdûniyye*, Dâr Sâdir, C. VII, Beyrût 1417.
- el-Husrî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *Zeburu’l-âdâb ve semeru’l-elbâb*, Dâru’l-Cil, C. II, Beyrut t.y.
- İbn Bâcce, *Beyne’l-‘akl ve’l-kuvveti’l-mütehayyile (Resâ’il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü’s-Sekâfe - Dârü’n-Neşri’l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü’l-Beyzâ’ t.y.

- İbn Bâcce, *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân* (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, thk. Muhammed el-Ma'sûmî, Dâr Sâdir, 2. Baskı, Beyrut 1992.
- İbn Bâcce, *Nazar 'abar yukavvî tasavvur mâ tekaddem* (*Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y.
- İbn Bâcce, *Risâle li-Ebî Bekr Muhammed bin Yahyâ fi'l-mütebarrik* (*Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' Mağrib ' t.y.
- İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'* (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Bâcce, *Te'âlik 'alâ İrtiyâd fî Kitâbi't-Tablîl li'l-Fârâbî* (*Te'âlik İbn Bâcce 'alâ Mantıka'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994.
- İbn Bâcce, *Te'âlik 'alâ Kitâb 'Îsâgûci' li'l-Fârâbî* (*Te'âlik İbn Bâcce 'alâ Mantıka'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994.
- İbn Bâcce, *Te'âlik 'alâ Kitâbi'l-İbâre li'l-Fârâbî* (*Te'âlik İbn Bâcce 'alâ Mantıka'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994.
- İbn Bâcce, *Te'âlik İbn Bâcce 'ale'l-burbân* (*el-â Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Bâcce, *Ve ketebe ile'l-vezîr Ebi'l-Hasan bin el-İmâm itâbü'n-Nefs* (*Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y.
- İbn Bâcce, *Ve min kelâmih mâ be'ase bih li-Ebî Ca'fer Yûsuf bin Hasdây* (*Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddîn el-

Alevî, Dâru's-Sekâfe - Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dâru'l-Beyzâ' t.y.

İbn Bâcce, *el-Vukûf 'ale'l-'aklı'l-fa'dl* (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâbiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 9. Baskı, C. II, İstanbul 2013.

İbn Rüşd, *Telbîsü's-siyâse li-Eflâtûn*, İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî - Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, Dâru't-Talî'a, Beyrut 1998.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yekzân*, thk. Fâruk S'ad, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Baskı, Beyrut 1978.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yekzân*, çev. Yusuf Özkan Özburun v.d., İnsan Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2009.

İbnü'l-Esîr, Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed, *el-Meseli's-Sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-'Asriyye, C. II, Beyrut 1420.

İbnü'l-İmâm, "Mülhak" (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâbiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991 (s. 175-178).

el-İflîlî, Ebu'l-Kâsım b., *Şerhu Şi'ri'l-Mütenebbî*, thk. Mustafa 'Ulyân, Mü'essetü'r-Risâle, C. I, Beyrut t.y.

el-İsfahânî, Ebû Alî Ahmed, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*, thk. Garîd eş-Şeyh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. I, Beyrut 2003.

el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs, Dâr Sâdir, 3. Baskı, Beyrut 2008.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subbu'l-A'sâ fî smâ'ati'l-inşâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, C. XIV, Beyrut t.y.

el-Kuraşî, Ebû Zeyd, *Cemberetu eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Nahdatu Mısır, Mısır 1981.

Komisyon, *Devâvînü's-Şi'ri'l-'Arabî 'alâ Mürri'l 'Asûr*, C. XXXIX, b.y.y. t.y.

Koroğlu, Burhan, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te" (*İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri* içinde), ed. M.Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014 (s. 329-364).

Kurt, Hasan, "Mervân II", *DİA*, C. XXIX, İstanbul 2004 (s. 227-229).

- el-Ma'sûmî, Muhammed, "el-Mukaddeme" (*Kitâbü'n-Nefs* içinde), Dâr Sâdir, 2. Baskı, Beyrut 1992 (s. 3-13).
- el-Ma'sumi, Muhammed Sagir Hasan, "İbn Bâcce" (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde), çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, C. II, İstanbul 1990 (s. 127-145).
- el-Mısırî, Ahmed b. Ali Şihâbüddîn ed-Delcî, *el-Felâketü ve'l-müflükân*, Matba'atü'ş-Şa'b, Mısır h.1322/m.1904.
- el-Mu'tezz, Abdullah b., *Dîvânu İbni'l-Mu'tezz*, Dâr Sâdir, Beyrut t.y.
- el-Mütenebbî, Ebu't-Tayyib, *Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, el-Matba'atu'l-İlmiyye, Beyrut 1900.
- Özdemir, İlyas, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Teorisi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2015.
- Platon, *Büyük Hippias (Eflatun II içinde)*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1975.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1992.
- Platon, *Gorgias*, çev. Reyan Erben, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1989.
- Platon, *İon*, çev. Hasan Bozkurt, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989.
- Platon, *Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, XII. Baskı, İstanbul 2015.
- Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Ross W.D., *Aristoteles*, ed. Ahmet Arslan, çev. Özcan Yalçın Kavasoglu, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, C. II, Kahire 1988.
- Taşkent, Ayşe, *Güzelin Peşinde*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.

et-Tebrîzî, Ebû Ali Yahya b. Ali, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, Dâru'l-Kalem, C. I, Beyrut t.y.

Te'ebbeta Şerran, *Dîvanu Te'ebbeta Şerran*, Derleyen: Abdurraman el-Mustâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.

Toktaş, Fatih, "İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzı", (*Medeniyet ve Klasik* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2007 (s. 225-237).

Toktaş, Fatih, "Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Birlikte Yaşamının Felsefî Temelleri" (*Birlikte Yaşamak* içinde), ed. Ahmet Kavlak - Muhammet Enes Kala, Hece Yayınları, Ankara 2015 (s. 329-355).

İbn Ebî 'Useybia, *'Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etebbâ'*, Dâru's-Sekâfe, 4. Baskı, C. III, Beyrut 1987.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l 'Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, C. XXXI, b.y.y. t.y.

ez-Zehbî, Şemsuddîn, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ'*, Mü'essesetü'r-Risâle, 3. Baskı, C. IV, b.y.y. 1985.

[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9#.D8.B7.D9.84.D8.A7.D8.A6.D8.B9\\_.D8.A7.D9.84.D8.A7.D9.86.D9.87.D9.8A.D8.A7.D8.B1\\_.28847\\_-\\_862.29](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9#.D8.B7.D9.84.D8.A7.D8.A6.D8.B9_.D8.A7.D9.84.D8.A7.D9.86.D9.87.D9.8A.D8.A7.D8.B1_.28847_-_862.29) E.T. 28.02.2016.

[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A8%D8%AF\\_%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87\\_%D8%A8%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87_%D8%A8%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2) E.T. 28.02.2016.