

İBN SİNÂ FELSEFESİNDE İNSAN VE ALEMDEKİ YERİ

PROF. DR. ALİ DURUSOY



Üçüncü Baskı

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE
İNSAN
VE
ÂLEMDEKİ YERİ
(Nefs, Akıl ve Rûh)

İthaf

*S. Sertaç, A. Fuad ve Ahmet Cemil'in Anneleri
Müzeyyen'e ...*

Kapak Resmi: İBN SÎNÂ

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE
İNSAN
VE
ÂLEMDEKİ YERİ
(Nefs, Akıl ve Rûh)

Prof. Dr. Ali DURUSOY

M.Ü. İlahiyat Fakültesi

Mantık ve Felsefe Öğretim Üyesi

3. Baskı



İstanbul 2012

M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 69

ISBN: 978-975-548-215-6

Sertifika No: 16209

Kitabın Adı

İbn Sînâ Felsefesinde
İnsan ve Âlemdeki Yeri

Yazar

Prof. Dr. Ali DURUSOY

Kapak ve Sayfa Tasarım

Eren SAKIZ

Baskı - Cilt

Seçil Ofset

Sertifika No: 12068

3. Baskı

Eylül 2012 - İSTANBUL

Bu baskının bütün hakları İFAV'a aittir.

Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL

Tel: 0216 651 15 06 - Faks: 0216 651 00 61

ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

İÇİNDEKİLER

İkinci Baskıya Önsöz	11
Önsöz	13
Giriş	17
I. Nefs, Akıl ve Rûh Kavramlarının Sözlük Anlamları	19
II. Eski Mısır, İran ve Hind Düşünceleri	20
III. Grek Düşüncesi	22
IV. İslâm Düşüncesi	32
A. Kur'ân ve hadislerde nefis, akıl ve rûh	32
B. Kelâm ve tasavvufî düşüncede nefis, akıl ve rûh	34
C. İslâm filozoflarında nefis, akıl ve rûh	35

BİRİNCİ BÖLÜM NEFSİN VARLIĞI VE MÂHİYETİ

I. Dış Gözlem Yoluyla Nefsin Varlığının İsbâtı	44
A. Güç ve fiillerine göre nefsin türleri ve tanımları	47
B. Nefsin tanımına yapılabilecek itirazlar	48
C. Bir bedende bir tek nefis vardır	49
D. İnsânî nefis bir cevherdir	50
II. İç Gözlem Yoluyla İnsânî Nefsin Varlığının İsbatı	51
A. İnsânî nefis kendini bilebilir	51
B. İnsânî nefis hiçbir şey bilmezken bile kendisini bilir	52
C. Benlik bilincinin bilen, bilgi ve bilinen açısından özellikleri	61
D. Nefsler içinde insan nefsi varlığının bilincindedir	62
E. Benlik bilinci açısından insânî nefsin tanımı	63
F. Benlik bilincinin mantık ve metafizik açıdan değeri	65

III. İnsânî Nefsin Bedenden Ayrı Bir Cevher

Olduğuna Dâir Bazı Deliller	67
A. İnsan içtimâî bir varlıktır	68
B. Hissî idrâk güçleri cismânî bir organla gerçekleşirken aklî idrâk gücü organsız gerçekleşir	71
C. Küllî kavramları idrâk eden cevher cisim veya cisimle kâim bir güç olamaz	73
D. Akıl gücü cismânî bir organla idrâk etmediği gibi, küllî kavramlar da cismânî bir organla idrâk edilemez	74
E. Cisim tanımları idrâk edemez	75
F. Bilkuvve sonsuz olan küllî kavramları cismânî bir güç idrâk edemez	75
G. Hissî idrâk güçleri kendilerini idrâk edemezken akıl gücü kendisini idrâk eder	75
H. Duyular idrâklerinde yorulurken akıl gücü yorulmaz	76
I. İnsanın bedeni zayıflarken akletmesi güçlenir	77

İKİNCİ BÖLÜM

NEFSİN VARLIĞINDAN METAFİZİĞE

I. Metafizik Bilginin İmkânı	82
II. Varlık ve Değerleri	86
A. Vâcip-mümkün	88
B. Cevher-'araz	91
C. Bilfiil-bilkuvve	92
D. Cüz-küll	93
E. Öncelik-sonralık	93
F. Sebep-sebepli	94
III. Tanrı'nın Tavsifi	95
A. Varlığı açısından tanrı'nın tavsîfi	95
B. Fiilleri açısından tanrı'nın tavsîfi	97
IV. Varoluş ve Varlık Düzeni	100
A. Tanrı'nın bilgisinden ilk var olan şey "akıl"dır	100

B. İlk akıl'dan varlıkların sudûru	101
C. Gök akılları ve gök nefsleri dindeki meleklerdir.....	102
D. Nefs ve bedeniyile insanın var oluşu	103

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM NEFSİN GÜÇLERİ VE FİİLLERİ

I. Nefsin Nebâtî Güçleri	114
A. Beslenme gücü	114
B. Büyüme gücü	115
C. Üreme gücü	115
II. Nefsin İdrâk Güçleri.....	117
A. Hissî idrâk güçleri.....	117
1. Beş duyu veyâ dış idrâk güçleri	117
a. Dokunma duyusu	117
b. Tad alma duyusu	122
c. Koku alma duyusu.....	123
d. İşitme duyusu	124
e. Görme duyusu	125
f. Cismin beş duyunun hepsi tarafından idrâk edilen ortak nitelikleri.....	130
2. İç idrâk güçleri	132
a. Ortak duyu gücü.....	132
b. Hayâl ve musavvire gücü	135
c. Hayâl kurma ve düşünme gücü	138
d. Vehim gücü.....	157
e. Belleme ve hatırlama gücü	163
B. Aklî idrâk güçleri	169
1. Nazarî akıl gücü	170
a. İdrâkın tanımı ve varlık açısından idrâk edenle edilen arasındaki ilişki	171
b. İdrâkın (tecrîd) dereceleri	173
c. Düşünme ve sezgi (fikir ve hads).....	179

d. Faâl akıl (el-'aklû'l-fa'âl, el-'aklû'l-küllî)	184
e. Aklî idrâkin dereceleri	191
f. Nefsin aklî sûretleri kavrama biçimleri	195
g. Aklî idrâkla hissî idrâk arasındaki farklar	197
h. Akıl gücünün idrâk ettiği kavram ve önermelerin yapıları	199
i. Nazarî akıl gücünün idrâki açısından <i>el-İşârât ve't-Tenbîhât</i> 'ın yazılış tarzı	200
2. Amelî akıl gücü	202
III. Nefsin Muharrik Güçleri	207

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM NEFSİN ÖLÜMDEN SONRAKİ DURUMU

I. İyi ve Kötü	223
II. Haz ve Elem	233
III. Nefsin Yetkinlik ve Mutluluğu	244
A. Nazarî akıl gücünün yetkinliği	245
B. Amelî akıl gücünün yetkinliği	249
IV. Yetkinlik ve Mutluluk Bakımından Nefslerin Tasnîfi	258
A. Nazarî ve amelî akıl gücünün her ikisinde yetkin olan nefisler	259
B. Nazarî akıl gücünde yetkin, amelî akıl gücünde eksik olan nefisler	261
C. Nazarî akıl gücünde tam yetkin olamayıp amelî akıl gücünde yetkin olan nefisler	262
D. Nazarî akıl gücünde yetkinleşme imkânı olmayan nefisler ..	263
E. Nazarî ve amelî akıl gücünün her ikisinde yetkin olmayan nefisler	263
V. İslâm Dîni ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu	264
Sonuç	275
Kaynaklar	277
Dizin	287

KISALTMALAR

age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makale
a (b)	: Sayfa numarası (paragraf veya beyit numarası)
a/b	: Sûre numarası/âyet numarası
bkz	: Bakınız
ev	: Çeviren, tercüme eden
E. R. E.	: Encyclopedia of Religion and Ethics
krş	: Karşılaştırınız
nşr	: Neşreden, tahkik eden, yayına hazırlayan
s	: Sayfa
tr	: Baskı tarihi yok

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları arasında 1993 yılında birinci baskısı yayınlanmış olan elinizdeki bu kitap; 1986-1992 yılları arasında hazırlamış olduğumuz İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh adlı doktora tezimizdir. Bu tezin ilk baskısı yapılırken adının dışında fazla bir değişiklik yapılmamıştır. Girişin dışındaki kitabın çatısını oluşturan dört bölüm, kitapta açıkça zikredilmeyen dört temel soruyu cevaplamak üzere hazırlanmıştır. Buna göre birinci bölümde insanın ne olduğu, ikinci bölümde nasıl var olduğu, üçüncü bölümde onun yeteneklerinin ne veya neler olduğu, dördüncü bölümde ise ölümden sonra insanın sonunun ne olacağı soruları açıklanmaya çalışılmıştır. İşte bu yüzden bu çalışmanın adını, kitabı yayınlar-ken eski deyimlerimizle söyleyecek olursak, isim-müsemma ilişkisinin uygun olmasını gözeterek İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri olarak değiştirmeyi uygun gördük.

Kitabın bu ikinci baskısında, İbn Sinâ'nın metinlerinde kullandığı bazı felsefe kavramları, daha daha doğru olduğunu fark ettiğimiz yeni terimlerle karşılanmıştır. Ayrıca bilimsel neşirleri yapılmış olduğu halde çalışmamız sırasında ulaşamayıp, daha sonra elde ettiğimiz bazı kaynakları veya daha sonra yeniden bilimsel neşirleri yapılmış olan *Adhaviyye fi'l-meâd*, *Kitâbu'n-Necât*, *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi kitapların yeni neşirlerini kullanarak çalışmamızı kaynaklar açısından yeniden gözden geçirmiş olduk. Bunun yanı sıra sonraki incelemelerimizde İbn Sinâ'ya aidiyetinden kuşkulandığımız birkaç kaynağı ikinci baskıdan çıkardık.

İlk baskıda olduğu gibi, ikinci baskıda da felsefe deyimlerinin özgün durumlarını fazla değiştirmedik. Bir çağın felsefe deyimlerinin tümünün neredeyse kendi metinlerinde bulunması bakımından İbn Sinâ'nın Ortaçağ İslam Felsefesindeki konumu, İlkçağ Yunan Felsefesinde Aristoteles'in konumu gibidir. Deyimlerin Arapça asıllarını koruyarak bir ölçüde ülkemizde ortaçağ İslam felsefesi çalışmak isteyenlere yardımcı olmayı düşündük. Çünkü Türkler için Ortaçağ (İslam) Bilim ve Felsefesinin özel bir önemi vardır. Zira her ne kadar bilim ve felsefe dili Arapça olsa da onu yaratan Fârâbî, İbn Sinâ, Beyrûnî ve benzeri önemli simalar Türklerdendir. İşte gerçek anlamda bu durumun bilincinde olan Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, dünyada ve Türkiye'de bir ilk olmak üzere, ülkemizde uluslar arası İbn Sinâ sempozyumu düzenletmiştir. Burada sunulan bildiriler ise Türk Tarih Kurumunun bir nolu yayını olarak 1937 yılında bastırılmıştır.

Bir bütün olarak İbn Sinâ felsefesini sunmaya çalıştığımız bu kitabın birinci baskısı Mithat Hoxha tarafından *Njeriu në filozofinë e Avicenës dhe Vendi i tij në gjithësi*, (Logos-A, 2006, Shkup, Tiranë) adıyla Arnavutçaya çevrilmiştir.

Kuşkusuz elinizdeki bu kitabın ikinci baskısının yapılmasını, ilk baskısının okuyucularına borçluyum. Bu yüzden onlara içtenlikle teşekkürü bir gönül borcu biliyorum. Ayrıca yeni okuyucularımın yapıcı eleştiri ve katkılarını bekliyorum. Son olarak beni, ikinci baskıyı yapmaya yüreklendiren M.Ü. İ.F. Vakfı mütevelli heyeti üyelerine ve vakfın yayın işlerinde çalışan görevlilerine içtenlikle teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Ali Durusoy
Bağlarbaşı, 2008

ÖNSÖZ

Bilinebilen tarihi boyunca ve hele felsefî yaklaşımı ile insanlık kendi kendini konu edinmeye başladığı zamanlardan beri, varlık âleminde onu belirleyen en mümeyyiz özellik olarak, kısaca bizim nefis, akıl ve rûh kavramlarıyla ifâde edebileceğimiz yönünü görmüş ve bunlardan herhangi biriyle ifâde edilen mânânın mâhiyeti, bedenle ilişkisi, bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu her zaman merak edegelmiştir. Zaman zaman o, bu merakını bir dinin öğretisinde bir dogma olarak, bazen bir mitolojik sembol olarak ve bazen de felsefî yönelişleriyle tartışmaya konu yaparak tatmin etmeye çalışmıştır. Özellikle bu sonuncu şekliyle bu konu felsefenin başlangıçlarından beri sistem sahibi filozofların felsefelerinde çok önemli yer tutmuştur. Nitekim Eflâtun ve Aristo felsefeleri bunun en bâriz örneğidir. Zîrâ, doğuda ve batıda kendilerinden sonraki zamanlarda ortaya çıkan hemen her felsefî akıma çok derin etkiler yapan bu iki filozofun sistemlerinde bu kavram öbeği, onların metafizik, ahlâk, siyâset ve bilgi görüşlerinin âdeta temelini teşkil etmiştir.

Hemen her din gibi, bu konuda da kendine özgü öğretileri, kavramları ve deyimleri olan İslâm, tarihinin pek de geç sayılamayacak bir döneminde insanlığın anılan mirası ile yüz yüze geldiğinde, daha önce Hristiyan ilâhiyatında ve düşüncesinde gördüğümüz gibi, bir ölçüde kendisini söz konusu felsefe akımlarının kavramları ile ifâde etme gereğini duymuş ve böylece dînî ilimlerin yanında bir bilim olarak felsefî düşünce de İslâm dünyasında belirmeye başlamıştır. Böylece, değişik okullar halinde kendisini ifâde eden İslâm felsefî düşüncesinin en belirgin okulu, İslâm Felsefesi denildiğinde hemen ilk akla gelen Meşşâilik olmuştur. Ne var ki önceleri Kindî ve Fârâbî gibi simâlarca temsil edilen bu okul, onbirinci yüzyılın başlarından itibaren İbn Sînâ adıyla âdeta özdeşleşmiştir.

Kendinden önceki şahsiyetleri gölgeleyerek, kendinden sonrasını gerek kendisine yöneltilen tenkitlerle, gerek taraftarlarının serh ve tefsirleri ile İslâm dünyasında ve Latinceye yapılan tercümeleriyle Batı'da modern zamanlara kadar etkisi hep hissedile gelmiş bulunan İbn Sînâ'nın nefs, akıl ve rûh konularındaki görüşlerinin ortaya konulması, bir bakıma İslâm Felsefesi'nin bu konulardaki görüşlerinin açıklığa kavuşması, bir yandan da modern psikoloji ile modern psikoloji öncesi psikoloji arasındaki bağlantı, benzerlik ve farklılıkların görülmesine yardımcı olacaktır. Aynı konuda yapılan çalışmalarla birlikte böyle bir amacı gerçekleştirmek umuduyla araştırma konusu yaptığımız "*İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Rûh*" adlı bu incelememizde söz konusu çalışmalardan farklı olarak filozofun sadece psikolojisini değil, onun bütün felsefî sistemini göz önünde bulundurarak ve tamâmen kendi eserlerine ve kavramlarına bağlı kalarak düşünürümüzün konuyla ilgili görüşlerini felsefesinin bütünü içerisinde ortaya koymaya çalıştık.

Araştırmamız giriş ile dört bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun ilerleyen bölümlerinde geniş olarak incelenecek kavramların tanıtımı ile çok kısa bir tarzda İbn Sînâ öncesi anlamlarını da belirtmeye çalıştık.

Birinci bölümde, filozofumuza göre nefsin varlığı ve mâhiyeti ayrıntılı olarak tanıtılmaya çalışıldı.

İkinci bölümde, incelediğimiz konunun, çağının gereği olarak metafizik ile olan irtibatını ve çeşitli boyutlarını tesbite çalıştık.

Üçüncü bölümde, nefsin güçleri ve fiilleri, buna bağlı olarak gerektiği kadarıyla bilgi, mantık ve irâde ile ilişkisi gösterilmeye çalışıldı.

Son bölümde, felsefede olduğu kadar İslâm dininde de çok mühim yer tutan nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumuna ilişkin meseleler ortaya kondu.

Bu araştırmanın vücut bulmasında, başta tez yöneticim Doç. Dr. Mustafa Tahralı, tez konusunun belirlenmesinde fikrî yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Mahmut Kaya, klasik metinleri kavramamda uyarıcı delâletleriyle büyük yardımını gördüğüm Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve gerek tenkitleri gerek kıymetli kütüphanesiyle unutulmaz yardımlarını gördüğüm Doç. Dr. Bekir Karlıga'ya şükran duygularımı belirtmek isterim.

Ayrıca çalışmalarım süresince yönlendirici tartışmalarıyla konunun şekillenmesinde emeği geçen Doç. Dr. Necip Taylan, Yrd. Doç. Dr. Kasım Turhan, Dr. İlhan Kutluer ve çalışmanın maddî biçimini kazanmasında gayretlerini esirgemeyen Dr. Veyssel Uysal ile Din Psikolojisi Araştırma Görevlisi Ali Ulvi Mehmedoğlu'na teşekkür borçlu olduğumu ifâde etmek isterim.

Ali Durusoy
Bağlarbaşı, 1992

GİRİŞ

İbn Sînâ'nın "nefs, akıl ve rûh" hakkındaki düşüncelerini incelemeye başlamadan önce, bu kavramların sözlük anlamlarını vermek, sonra konuyla ilgili eski Mısır, İran, Hint ve Grek düşüncesindeki görüşleri kısaca belirtmek ve ayrıca İbn Sînâ öncesi İslâm düşünürlerinin bu konudaki fikirlerini ana hatlarıyla serdetmek; filozofumuzun, bir bakıma insânî mâhiyeti ifâde eden bahis mevzû kavramlarla ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Ayrıca sözü edilen çerçeve dâhilinde yapılacak bir tavsîf, konuyla ilgili düşüncelerin mâhiyetini ve târihî seyrini görmemize, İbn Sînâ'nın konuya hangi yönleriyle farklı bakışlar getirdiğini anlamamıza imkân sağlayacaktır.

I. NEFS, AKIL VE RÛH KAVRAMLARININ SÖZLÜK ANLAMLARI

Her üç kelime de Arapçadır. Çoğulu "nüfûs ve enfûs" şeklinde olan "nefs" kelimesinin anlamı; "bir şeyin tamamı, hakîkatî, zâtî, künhü ve cevheri" demektir.¹ Nefsin Türkçe karşılığı "tin" dir.² Fiilden yapılmış bir mastar isim olan "akl"ın anlamı; "yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, sığınmak, korunmak, tutmak ve tutmak istemek" tir.³ Aklın Türkçedeki karşılığı "us" dur.⁴ "Rûh" ise çoğulu "eryâh" veyâ "ervâh" olan "rîh"

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, VI, 233-236; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, II, 299; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, II, 481.

² Kaşgarlı Mahmûd, *Divânü Lûgat-it-Türk Dizini*, 120; Türkçe'de beden için de "ten" denir (age., 117); bu kelimenin Yunancası "psyche" (psüke), Latincesi "anima" dır.

³ İbn Manzûr, age., XI, 458; Âsım Efendi, age., III, 291-292; Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 342.

⁴ Âsım Efendi, age., III, 391; Grekçesi "logos", Latincesi "ratio" dur.

(r-y-h) kelimesinden yapılmıştır. Ayrıca rûh, “revh” kökünden de gelebilir. Her iki halde de kelime “havanın ve her şeyin esintisi, rüzgârın serinliği, üstünlük, koku, sevinç, gönül rahatlığı, dinlenme ve düşünce” anlamlarındadır.⁵ Bu üç kelimedenden birincisi daha çok “varlık”, diğer ikisi ise “fiil” mânâsındadır.

II. ESKİ MISIR, İRAN VE HİND DÜŞÜNCELERİ

Mezar taşları ve piramit metinlerinden edinilen bilgilere göre Eski Mısırlılar insan nefsinin ölümsüzlüğüne inanırlardı. Onları daha çok insan nefsinin ne olduğu, nereden geldiği değil, ne olacağı ilgilendiriyordu. Bu itibarla, ölümden sonra insan nefsinin bu dünyada yaptıklarına göre mutlu ya da mutsuz olacağını kabul ettikleri için ahlâkî adâlete (maat) son derece önem vermekteydiler. Zîrâ “bâ” adını verdikleri insan nefsi, ancak ahlâkî arınma sayesinde mutlu olacak ve Tanrı’nın katına yükselebilecekti.⁶

Eski İran düşüncesinin kaynağı olan *Zend-Avesta*’ya göre Tanrı Ahuramazda (Hürmüz) ilk insanı nûrdan ve bundan da insan türünün atası olan ilk erkek ve dişi (mashya ve moshyoi) çifti yaratır. Bu çift insanlığın başlangıcıdır. Ahuramazda bu iki

⁵ İbn Manzûr, *age.*, II, 454-459; Âsım Efendi, *age.*, I, 472; D. B. Macdonald, “The Development of the Idea of Spirit in Islam”, *Moslem World*, 22 (1966), I, 25-26. Grekçesi “pneume”, Latincesi “spiritus”tur.

⁶ E. W. F. Tomlin, *Felâsifetü’ş-şark*, 27, 48, 52, 55-56; meselâ bir mezar taşında şu şiiri okuyoruz:

“Ey hak ve adaletin Tanrısı

Şüphesiz huzurunda durmak için geldim.

Kimseye zulmetmedim, fakiri ezmedim ey Efendim.

Hiçbir şeyde kusûrum yok, tanrıları kızdırmadım.

Kölenin efendisinden kötülük görmesine

Hiç kimsenin açlıktan kıvrınmasına ve ağlamasına

Hiç kimseyi öldürmedim, sebep değilim ölmesine

Ben temizim, temiz ve tertemizim.” (E. W. F. Tomlin, *age.*, 72); George A. Barton, “Soul” (Semitic and Egyptian) maddesi, *E. R. E.*, XI, 752-753.

insanın, öğretmiş olduğu dînî kurallara göre yaşamasını ister. Ama ne yazık ki, gün geçtikçe ve nesiller çoğaldıkça insanlar başlangıçtaki altın çağı ve dînî kuralları unutmaya başlarlar. Böylece ilâhî özellikleri kötülüğün kaynağı olan Ehrimen'e (Ahriman) atfederler. O halde insanlar "urvân" adını verdikleri nefslerinin ölümden sonra mutlu olması için başlangıçtaki altın çağa dönmeye ve dînî kurallara uymaya çalışmalıdırlar. Ne var ki, Avesta'nın öğretilerine göre çok az kişi ve dîn adamı mutlak anlamda bu kurtuluşu gerçekleştirebilecektir.⁷

En eski Hint düşüncesi *Vedalar* ve *Vedalar*'ın yorumu olarak kabul edilen *Upanişadlar* da bulunur.⁸ Temeli, Brahman ve Atman ayrımına ve Atman'ın Brahmanla birleşme yolculuğuna dayanan Hint düşüncesinde Brahman; canlı cansız herşeyde var olan âlemin nefsi, yâni küllî nefstir. "Ben herşeydeyim, herşey Ben'dedir." cümlesinde ifâde edildiği gibi, bir bakıma insanın "ben"i ile âlemin nefsi olan Brahman bir ve aynı olmaktadır.⁹ Hint düşüncesinde yaratılmamış, ezeli ve ebedî olan Brahman'a âit özellikler taşıyan Atman insanın nefsidir.¹⁰ Atman'ın Brahmanla birleşmesi için tutkuları demek olan "arjuna"yı öldürmesi gerekir.¹¹ İnsan nefsinin tutkularını öldürmesi, iyi amel ve Brahmanla birleşme anlamına gelen "karmayoga" ile mümkündür.¹² İnsan kendi beni üzerinde düşünerek (teemmül) Brahmanla birleşebilir. "İşte sen O'sun" cümlesinde ifâde edilen deneyimi kendisinde gerçekleştirebilir.¹³ Brahmanla birleşmek anlamına gelen bu deneyimi ise "nirvâna" denilen haldir. Bütünüyle amelî

⁷ E. W. F. Tomlin, *age.*, 154-156, 165; L. C. Casartelli, "soul" (Iranian) maddesi, *E. R. E.*, XI, 744.

⁸ E. W. F. Tomlin, *age.*, 169-173, 176.

⁹ Ali Zey'ür, *el-Felsefâtü'l-Hindiyye*, 137, 152-153, 129-130; bkz. E. W. F. Tomlin, *age.*, 184, 191-195.

¹⁰ Ali Zey'ür, *age.*, 78-79, 128-129, 153; E. W. F. Tomlin, *age.*, 1184, 191-195; J. N. Farquhar, "soul" (Hindu) maddesi, *E. R. E.*, XI, 742.

¹¹ E. W. F. Tomlin, *age.*, 191-197.

¹² Ali Zey'ür, *age.*, 78-79; E. W. F. Tomlin, *age.*, 196-197.

¹³ Ali Zey'ür, *age.*, 121-122, 128-132, 152-154; E. W. F. Tomlin, *age.*, 184.

olana yönelen Hint düşüncesinde dirilişe yer yoktur. “Karma” anlayışına göre, adâletin gerçekleşmesi için insan her türden düşünce ve davranışının karşılığını görecektir. Böylece zorunlu olarak, insan kendi kaderini kendisi belirlemektedir. Tenâsüh denilen “samsara” anlayışı ise bu katı kaderciliğin sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışa göre “karmayoga” ile yetkinleşerek dünya tutkularından arınmamış olan nefler, ölümle birlikte bir başka bedene geçerler ki, onların bu dolaşımı kendi yetkinliklerini kazanıncaya kadar sürüp gider.¹⁴

III. GREK DÜŞÜNCESİ

Grek filozoflarının nefis konusundaki görüşleri başlıca üç kümede incelenebilir.

(1) İnsan nefsinin “maddî bir cevher” olarak kabul edenler: Bunlardan Thales insan nefsinin “su”¹⁵, Aneximenes “hava”¹⁶, Herakleitus “ateş”¹⁷ olduğu görüşündedir. Kezâ Empedokles insan nefsinin dört unsurun bileşiminden meydana geldiğini, nefsin dört unsurun “mizâc ve âhengi” olduğunu söyler.¹⁸ Ayrıca daha sonra Empedokles’in; Orphikler’in ve Pythagorascılar’ın etkisinde kalarak tenâsüh görüşüne meylettiği söylenmektedir.¹⁹ İnsan nefsi ile Âlem Nefsinin veya Aklını bir ve aynı kabul eden

¹⁴ Ali Zey’ür, *age.*, 132-134; Samsara için ayrıca bkz., Kürşat Demirci, *Hinduizmde Samsara Doktrini*, s. 2.

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, I, 3., 983b; *De Anima*, I, 1, 411a; *fi’n-Nefs*, I, 1, 405a; Walter Kranz, *Antik Felsefe*, I, 34-35; Plutarkhos, *el-Ârâu’t-tabîiyye*, 97, 156.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, I, 3., 984a; *De Anima*, I, 1, 404b; *fi’n-Nefs*, I, 1., 405b; Walter Kranz, *age.*, 44; Ernest Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, 21.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, I, 3, 984a; *De Anima*, I, 1, 405a; *fi’n-Nefs*, I, 1, 405a; Walter Kranz, *age.*, 85; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 18, 20; Karl Vorländer, *Felsefe Tarihi*, I, 45; Ernest Von Aster, *age.*, 37-38.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, III, 4, 1000b; *De Anima*, I, 1, 404b; Walter Kranz, *age.*, I, 158-159; Plutarkhos, *age.*, 160-161.

¹⁹ Walter Kranz, *age.*, I, 129-130, 138-139, 142.

Anaxagoras'a göre insan nefsi son derece ince bir cisimdir.²⁰ Demokritus ise nefsin, nefes alıp vermekle bedene giren yuvarlak ve düz atomlar olduğunu söyler. İnsanın birisi akıllı, diğeri akılsız olmak üzere iki nefsi vardır. Ona göre ölüm nefsin yok olması değil, atomların bedeni terk etmesidir.²¹

(2) Nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul edenler: Bunların başında Pythagorascılar ve Eflâtûn gelir. Pythagorascılara göre Âlem Nefsinin bir parçası olarak kabul ettikleri insan nefsi ölümsüzdür. Nefs, bedende tutsaktır, onun ölümle bedenden kurtulması, felsefe, musîkî ve geometri eğitimi sayesinde ahlâkî arınmasını gerçekleştirmekle mümkündür. Ahlâkî arınmasını gerçekleştirip ilâhî âleme yükselmeyi hak etmemiş nefs, tenâsüh görüşlerinin gereği olarak başka bir bedene geçmektedir.²² Aynı şekilde dînî bir cemaat olan Orphikler de insan nefsinin ölümsüzlüğüne ve tenâsüh görüşüne inanıyorlardı. Bunlara göre tenâsühten kurtulmanın yolu dînî ibâdetlerle mümkündür.²³ Eflâtûn da Pythagoras ve Pythagorascıların görüşlerini benimseyerek insan nefsinin idealar âleminde bedene düşmüş olan ilâhî bir cevher olduğunu kabul eder. Ona göre nefs, hareket ilkesi ve akla sahip olan bir cevherdir.²⁴ Beden karşısında belli bir üstünlüğü bulunmakla birlikte yine de bedenden etkilenir.²⁵ Eflâtûn insanda akleden, öfkelenen ve isteyen olmak üzere

²⁰ Aristoteles, *De Anima*, I, 1, 404b; *fi'n-Nefs*, I, 1, 405a; Ernest Von Aster, *age.*, 57; Kâmuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 25-26; W. Kranz, *age.*, II, 10-11, 3-4; Vorlender, *age.*, I, 59; Plutarkhos, *age.*, 99.

²¹ Aristoteles, *age.*, I, 403b, 404a; W. Kranz, *age.*, II, 35, 39-40; A. Weber, *age.*, 32; F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi*, I, 14; Plutarkhos, *age.*, 158-159, 162, 172.

²² A. Weber, *age.*, 23-24; E. V. Aster, *age.*, 25-26; W. Kranz, *age.*, I, 53, 174-175, 181; M. Hasân en-Neşşâr, *Fikretü'l-Ülûhiyye İnde Eflâtûn*, 66-67; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 124-125.

²³ A. Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 221-222; bkz. Aristoteles, *fi'n-Nefs*, I, 1, 410b.

²⁴ Eflâtûn, *Timaeus*, 46d; F. Copleston, *Plato*, 110.

²⁵ F. Copleston, *age.*, 111.

üç nefsin bulunduğunu söyler.²⁶ Ona göre akleden nefs beyinde, öfkelenen nefs kalbde, isteyen nefs de karaciğerdedir.²⁷ Bu üç nefsten akıllı olanı ölümsüz, diğerleri ölümlüdür.²⁸ İnsanın idealar âleminden gelen akıllı nefsi, diğer iki nefsi denetlemelidir.²⁹ Tenâsüh görüşünü benimseyen Eflâtûn'a göre insanın gerçek zâtı ve ölümsüz olan akıllı nefsi çeşitli arınma aşamalarından geçtikten sonra Tanrı'nın katına yükselebilir.³⁰ Bazılarına göre insan şuûrunun bütünlüğünü parçalayan insanda üç ayrı nefsin bulunduğu görüşünü Eflâtûn, Pythagoras'tan almıştır.³¹

(3) Üçüncüsü nefsi, maddî bir cevher olmamakla birlikte yine de maddede mündemiç bir ilke olarak kabul eden Aristo'nun görüşüdür. Nefsi tabiat bilimleri içinde inceleyen ve ilk kez bu konuda müstakil olarak *De Anima*'yı (*Peri Psüke, Kitâbü'n-nefs*) yazan Aristo, onu; hayatın, beslenme, duyum (ihşâs) ve düşünce (fikir) fiillerinin “ilke”si, bilkuvve ve canlı tabîî cismin “sûret”i ve “ilk yetkinliği” (entelechia, kemâlû evvel) olarak tanımlar.³² Aristo'ya göre nefs, maddenin karşısında bulunan sûret anlamında cevherdir. Cisim olmamakla birlikte cisimden ayrı bir varlığı düşünülemez.³³ Filozof üç çeşit nefsin bulunduğunu kabul eder.

(1) Nebâtî nefs,

(2) Hayvânî nefs,

(3) Nâtık nefs (insânî nefis)³⁴

²⁶ Eflâtûn, *Devlet*, IV., 436a-445e; F. Copleston, *age.*, 112-113.

²⁷ Eflâtûn, *Timaeus*, 69d-e, 70a-e, 71d.

²⁸ Eflâtûn, *age.*, 69c, 41c-42e, 69b.

²⁹ Eflâtûn, *Phaidros*, 246a vd.

³⁰ Eflâtûn, *age.*, 249b; *Phaidon*, 70a-e, 71d-e; 72a; bkz. K. Vorlender, *age.*, 89; Mahmûd Kâsım, *Fi'n-Nefs ve'l-akıl li felâsifeti'l-İğrik ve'l-İslâm*, 24-28.

³¹ Bkz. F. Copleston, *Plato*, 112, 120-121; K. S. Guthrie, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, 32-34.

³² Aristoteles, *De Anima*, II., 1, 412b, 2, 413b.

³³ Aristoteles, *age.*, II., 1, 412a, 2, 414a.

³⁴ Aristoteles, *age.*, III., 3, 429a; III., 7, 413a. Aristo insânî nefis için “nefsin akıllı bölümü, âkile nefis, fikrî nefis” terimlerini de kullanır.

Kezâ Aristo nefsin güçlerini en sistemli şekilde inceleyen filozoftur. Ona göre bütün canlılarda nebâtî veyâ besleyici nefis bulunur. Beslenme gücü nefsin ilk ve en genel gücüdür. Bu gücün işi, beslenmeyi ve üremeyi sağlamaktır.³⁵ Hayvânî nefis, nebâtî nefsin bütün güçlerine sâhip olmakla birlikte, his, tahayyül, şevk ve hareket güçlerine de sahiptir. Hayvanlarda en aşağı seviyede dokunma duyusu ve en üst seviyede tahayyül gücü vardır. Çünkü hayâtî önemi olan dokunma duyusu olmadan hayvanlar yaşayamaz. Dokunma duyusu, açlığı yiyeceği, soğukluk-sıcaklık, yaşlılık-kuruluk, sertlik-yumuşaklık gibi cismin niteliklerini duyumlar.³⁶ Dokunma duyusu ile birmiş gibi değerlendirilen tad alma duyusu, dilde bulunması zorunlu olan ıslaklıkla acı tatlı, buruk-ekşi ve yanık gibi tatları duyumlar.³⁷ Hayvanlara göre koklama duyusu daha zayıf olmasından ötürü, insan yalnızca haz ve elem veren kokuları duyar. Hava ve su ortamında nefes alıp vermekle duyumlanan kokular, tatlara benzedikleri için, onların adını alırlar. Ancak tatma duyusu, koklama duyusundan daha hassâstır. Kokular, hoş giden-tiksinilen, yanık ve yağlı gibi adlar alırlar.³⁸ İşitme duyusu sert cisimlerin birbirine çarpmaları sonucu ortaya çıkan sesler ile insanların konuşmalarından ortaya çıkan anlamlı sesleri işitir. Tiz ve pes olarak ikiye ayrılan sesler hava ve su gibi ortamlar vasıtasıyla işitme duyusuna gelirler.³⁹ Görme duyusu ışıqla aydınlanmış olan cisimlerin, hava ve su gibi saydam ortamlar vasıtasıyla, siyah, beyaz ve benzeri renklerini görür.⁴⁰

Aristo duyumu (ihsâs); duyu gücünün duyumlanandan bir tür etkilenmesi, onun niteliğine bürünerek bilkuvv ve halden bilfiil hale çıkması olarak tanımlar. O halde duyum, bir çeşit hareket

³⁵ Aristoteles, *age.*, III., 12, 434a; II., 3, 415a, 416a, 416b.

³⁶ Aristoteles, *age.*, II., 3, 414b; 10., 422b.

³⁷ Aristoteles, *age.*, II., 11, 423a; 8., 421a; 10, 422b.

³⁸ Aristoteles, *age.*, II., 8, 421a; 7, 419a; 9, 421a.

³⁹ Aristoteles, *age.*, II., 7, 419b; 8, 420b, 10, 422b.

⁴⁰ Aristoteles, *age.*, II., 7, 418a, 419a; 10, 422b.

ve etkileneyle gerçekleşir.⁴¹ Duyu güçleri cismin niteliklerinin yanısıra onların azlığını-çokluğunu, varlığını ve yokluğunu da duyumlarlar.⁴² Tekil olanları hisseden duyu güçleri kendilerine âit nitelikleri duyumlarken çok az yanılırlar.⁴³ Ayrıca duyumun gerçekleşmesi için, cismin, duyu güçlerinin duyumlayabileceği bir alan içinde bulunması gerekir.⁴⁴ Duyu güçlerinin “duyumlamaları ve cismin sûretleri” bu güçlerin organlarında bir süre saklı kalır.⁴⁵ Güçlü uyarıcılar, duyu güçlerinin organlarını bozabileceği gibi, canlının ölmesine de sebep olabilir. Kezâ duyu güçleri, şiddetli uyarıcılardan sonra, daha zayıf olan uyarıcıları duyumlayamazlar.⁴⁶ Duyular cismânî niteliklerin yanısıra, onların hareket edip etmediklerini, sayı ve miktarlarını da idrâk ederler.⁴⁷

Aristo, beş duyudan sonra, duyumların arasını birleştiren, bunların arasında ortak bir tabiat gibi olan ve bu sarı cisim acı, şu beyaz cisim tatlıdır hükmünü vermemizi sağlayan "ortak duyu" (el-hissü'l-müşterek) adını verdiği altıncı bir duyudan daha söz eder.⁴⁸

Beş duyu ve ortak duyudan sonra tahayyül gücü gelir. Bir çeşit cisimsiz duyum (ihsâs) olan tahayyül için cismin, duyu gücünün yanında bulunması gerekmez. Görme duyusunun tahayyül edilen sûretle ilgisi olduğu için tahayyül gücü, adını ışık anlamına gelen “phantasia”dan almıştır. Fiil halindeki duyumdan doğan tahayyül, duyu ile düşünce gücü arasında yer alır. Düşünmekten farklı olmakla birlikte, tahayyülsüz düşünülemez. Bu itibârla tahayyül gücü doğru veyâ yanlış yargıda bulunmamızı sağlayan güçtür. Hayvânî nefsin üç gücü arasında zorunlu bir ilişki gören Aristo'ya göre tahayyül için duyu, düşünmek içinse

⁴¹ Aristoteles, *age.*, II., 6, 418a; 11, 423b, 5, 416b.

⁴² Aristoteles, *age.*, III., 4, 429b; 9, 421b.

⁴³ Aristoteles, *age.*, II., 5, 417b; III., 3, 427b, 428b.

⁴⁴ Aristoteles, *age.*, III., 3, 428a.

⁴⁵ Aristoteles, *age.*, III., 1, 425b.

⁴⁶ Aristoteles, *age.*, II., 11, 424a; III., 3, 429a.

⁴⁷ Aristoteles, *age.*, II., 6, 418a.

⁴⁸ Aristoteles, *age.*, III., 2, 426b; 1, 425b.

tahayyül gereklidir.⁴⁹ Aristo duyulara âit tahayyül bütün canlılarda vardır demekle zımnen insanların irâdeli tahayyüllerinin bulunduğunu belirtmiş oluyor. Ayrıca tahayyül gücünün korku ve güven duymakla da ilişkisi vardır. Bu yüzden insanın korkulan veyâ güvenilen birşeyi tahayyül etmesi, onda korku ve güven halini meydana getirebilir.⁵⁰ Ezberleme ve hatırlama muhayyilenin ileri bir seviyesidir. Hatırlamak için şeyler arasında “benzerlik, farklılık ve beraber bulunma” şartlarının olması gerekir. Bu itibârla hatırlama bir çeşit çağrışımdır.⁵¹ Aristo’nun sözünü ettiği güç ve fiiller nefsin gelip-geçici ve değişken olan halleri, nefis ise söz konusu güç ve fiillerin ilkesidir.⁵²

Aristo açıkça “insânî nefis”i veyâ “nâtık nefis”i zikretmez. Ancak, akıl için “o, bozulmaz bir cevherdir. Bu itibârla nefis, bedenî değişikliklerden etkilense bile, akıl kendi varlığında bedenden etkilenmez ve daha çok ilâhîdir, yalnız insanlarda bulunur. Akıl ve nazarî güç bir organa sahip değil ve cisimden başkadır. Bilkuvve olarak sûretlerin yeri olan, onlara benzeyip onları kabul eden nefsin âkile cüz’ü aklettiği sûretlerin aynısı da değildir. Her şeyi akıl düzeyinde bilen akıl, basît olmalıdır. Akıl, akledilecekleri (ma’kûlât) fiilen bilince kendi varlığını da bilir. Çünkü akıl yoluyla bilinen herşey gibi, aklın kendisi de akıl yoluyla bilinir. Ayrıca “maddî olmayan herşeyde bilen ve bilinen (âkil ve ma’kûl) birdir,”⁵³ demektedir.

Aristo’nun “akıl ve nazarî güç” hakkındaki bu açıklamalarını dikkate alan ve kendisinden sonra gelen filozof ve araştırmacılar, onun bu güçle “insânî nefis”i kasdettiği sonucuna varmışlardır. Ayrıca çoğu kez akıl ile nâtık nefis aynı anlamdadır demişlerdir.⁵⁴

⁴⁹ Aristoteles, *age.*, III., 3, 427b; 428a-b, 429a.

⁵⁰ Aristoteles, *age.*, III., 3, 427b; 11, 434a.

⁵¹ E. Briéher, *Felsefe Tarihi*, I, 186-187; F. Copleston, *Aristoteles*, 86; M. O. Necâfî, *el-İdrâkû'l-hissî inde İbn Sînâ*, 204.

⁵² Aristoteles, *De Anima*, II., 2, 413b.

⁵³ Aristoteles, *age.*, I., 4, 408b; II., 3, 413b; III., 3, 429a; 4, 429b, 430a.

⁵⁴ Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs*, 89; Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 340; K. Vorlender, *Felsefe Tarihi*, I, 163-164; G. Sarton, *Târihu'l-İlim*, III. cüz, 310, dipnot 34.

Aristo'ya göre akıl gücü, burhânî bilgi demek olan mâhiyetleri idrâk ederken duyular yalnızca mâhiyetin bilinmesine yardımcı olan nitelikleri idrâk ederler.⁵⁵ Aklın temel işi, düşünmek, yâni önerme kurmaktır. Düşünmek bir açıdan hayalî bilgiyi, bir başka açıdan kesin bilgiyi içine alır. Bu güç, muhayyiledeki sûretlerin akledilmesini sağlar. Akıl gücü kavramları bilirken yanılmaz, fakat kavramlarla yapılan önermelerde yanılabilir. Dolayısıyla doğru ve yanlış hükmü önermeler için geçerlidir. Ayrıca akıl son derece soyut şeyleri kavrayınca daha az soyut olanları çok kolay kavrar.⁵⁶

Aristo'nun idrâk anlayışında nefis, duyu güçleri ile birşeyi hissederken, aynı zamanda o şeyden haz veyâ elem duyar. Böylece nefis idrâk ettiği bu şey hakkında bir hüküm vererek ondan uzaklaşmak veyâ ona yaklaşmak ve onu elde etmek ister. Ona göre haz-elem, iyi-kötü, güzel-çirkin duyu güçlerinin fiili ile beraber bulunuyorsa bu değerlendirmelere konu olan şeyi istemek de duyu güçlerine âittir. Mâhiyetleri ayrı olsa bile irâde gücü ile duyu gücü birbirinden ayrılmazlar. İnsan nefsindeki sûretler duyumun yerini alırlar, insan bu sûret hakkında bir yargıda bulununca ona tekâbül eden şeyi ister veyâ istemeyebilir. Ancak insanı eyleme geçiren bu bilgi tikel bir bilgidir. Hayvanın hareketi bir amaç içindir. Amaç ise bilgi ve irâde ile birliktedir. O halde eylemin ilkesi, "bilgi ve irâde"dir. Buna göre muharrik güç, irâde (nuzû') ve akıldır. Sözkonusu amacı belirleyen bu akıl, eyleme ilke olması açısından "amelî akıl"dır. Çünkü her irâde bir amaçtan doğar, irâdeye konu olan şey ise amelî aklın ilkesi, düşünme gücünün sonu ve eylemin başlangıcıdır. Her şeye rağmen irâde tahayyül ile birlikte bulunur. Ancak insana âit tahayyül, düşünce (reviyye) ile belirlenmiştir. İnsandan başka canlılarda tahayyül duyulara tâbidir. Bu yüzden akli zayıf olan insanlar, sırf duyularına dayanan tahayyüllerine göre davranırlar. Düşünceye dayalı tahayyül yalnızca insanlarda bulunduğu için istekler arasındaki çatışma da onlarda bulunur.⁵⁷

⁵⁵ Aristoteles, *De Anima*, I., 1, 402a; III., 4, 429b.

⁵⁶ Aristoteles, *age.*, III., 3, 427b, 428b; 4, 429b; 6, 430b; 7, 431b.

⁵⁷ Aristoteles, *age.*, III., 3, 429a; 7, 431a; 9, 432b-433a; 10, 433b; 11, 434a.

Aristo'ya göre akıl gücü, aklî bilgi karşısında “güç, meleke ve fiil” hâlinde bulunabilir. Meleke hâli, aklın güçten fiile çıkıp tekrar önceki hâline dönmesidir.⁵⁸ Ayrıca Aristo, bizim onsuz akledemeyeceğimiz mufârak, ezeli-ebedî ve dâima akleden “faal akıl” dediği bir akıldan daha söz eder. İşte sözü edilen bu faal aklın ne olduğu konusunda Aristo'dan sonra gelen düşünürler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Kimisi, faal aklın nefsin kendisi, kimisi Tanrı ve kimisi de Tanrı ile nefis arasında bir varlık olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁹ Ne var ki, Aristo'nun tahayyül etmek, düşünmek ve akletmek arasında zorunlu bir ilişki görmesi; *De Anima*'daki faal aklın nefsin dışında bir varlık olarak yorumlanmasını zorlaştırmaktadır. *Kezâ Parva Naturalia (Küçük Tabiat)* içinde bulunan makâlelerindeki rüyâya dair görüşü incelendiğinde filozofun, insan nefsine herhangi fizik ötesi bir kaynaktan bilgi gelmesini imkânsız gördüğü anlaşılmaktadır.⁶⁰

⁵⁸ Aristoteles, *age.*, II., 5, 417a-b.

⁵⁹ Bkz. İskender el-Arfordisî, *Makâle fi'l-akıl*, 34; Fârâbî, *Risâle fi'l-'Akıl*, 24-27; İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ havâşi Kitâbi'n-nefs*, 91-93; İsbâtü'n-nübüvvât, 52; İbn Rüşd, *Telhîs Kitâbi'n-nefs*, 88-89; Mahmûd Kâsım, *Nazariyetü'l-Marife inde İbn Rüşd*, 5-7; İ. Medkûr, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 181; Mübahat Türker Küyel, “İbn Sînâ'da al-Aklü'l-Faal'ın Kökleri”, *İbn Sînâ Armağanı*, 669; Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 314-318, 339-340; Emile Briéher, *Felsefe Tarihi*, I, 188; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, 74; F. Copleston, *Aristoteles*, 88-89; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 187-188.

⁶⁰ Aristoteles rüyâ ve gaybî bilgi konusunda şöyle demektedir: “Uyku duyunun yokluğudur. Rüyâ ise uykuda boş kalarak daha çok işlek hale gelen mütehayyileden kaynaklanan bir sûrettir. Bunun sebebi ise nesnelerin duyu organlarında bıraktıkları duyu etkilerinin, nesnelerin yokluğu halinde de bir süre saklı kalmasıdır. Meselâ güneşe baktıktan sonra gölgeye dönülse hiçbir şey görülmeden bir süre geçer. Çünkü güneş ışınlarının etkisi gözde bir süre kalır. Uzunca bir zaman tek bir renge baktıktan sonra başka cisimlere bakarsak onları hep aynı renkteymiş gibi hayal ederiz. Bazan da bir yıldırım uğultusundan sonra sağırlaşır, ağır bir kokunun arkasından ötekileri fark edemeyiz. Açıkçası bütün bunlar gösteriyor ki, duyumlar bizde bir kısım etkiler bırakıyorlar. İşte bu hâricî etkiler, bize muhayyilenin

Faal akıl konusunda olduğu gibi, Aristo'ya göre nefsin ölümlü olup olmadığı da tartışmalıdır. Kimi düşünürler ona göre nefis ölümlüdür derken, kimisi de nefis ölümlü, fakat akıl ebedîdir demektedir.⁶¹

Bir bakıma Doğu Düşünce ve gelenekleriyle Grek Felsefesi'nin bir karışımı olan Hellenistik Felsefe içinde yer alan Stoacı ve Yeni Eflâtuncu nefis görüşünü de Grek düşüncesi içinde de-

ezberleyip uygun zamanlarda ortaya koyduğu iç etkileri anlamamıza yardımcı oluyorlar, bu konuda bir fikir veriyorlar. Öyle ise rüyâlar; daha önce geçen duyumlardır veya daha açık bir söyleyişle muhayyilenin farklı biçimlerde oluşturduğu bu duyumlara âit zihnî sûretlerdir. Ne var ki bazan uzvî ihsaslar da rüyânın oluşumunu etkilerler. Meselâ birisi bağırınca veya çok yakınında horoz ötünce uyuyan rüyâsında yıldırım düştüğünü görür. Dilinin üstünden hissedilmeyen bir şey akıtılmışsa rüyâsında bal veya leziz bir şey yediğini görür. Bedenine alev yaklaştınlınca rüyâda yandığını görür. Rüyâların meydana gelmesini etkileyen sadece duyumlar değildir, insanın temâyül ve beklentileri de rüyâ görmesine sebep olur. Sözelimi âşık bir insan rüyâsında sevgilisini, korkan birisi de korktuklarını görür ve ondan korunmaya çalışır. Aslında rüyâlarımızda gördüklerimizin çoğu arzuladıklarımız veya uzun süre düşündüğümüz şeylerdir. İşte rüyânın sebepleri ve hakikatı budur. Bazan bu sebeplerin bir kısmı rüyânın değerlendirilmesine imkân sağlar. Meselâ tabipler hastaların rüyâlarını inceleyerek hastalığın teşhis ve tedavisinde rüyâlardan faydalanırlar. Duyumlar ve rüyâyı çevreleyen nefsanî durumlar bilinince rüyânın yorumlanması mümkün olur. Mâhir rüyâ yorumcuları rüyâlar arasındaki benzerlikleri, rüyâyı gören insanın çevresiyle olan ilişkilerini dikkate alıp araştırırlar. Bütün bunlar, rüyânın Allah'tan gelen bir vahiy olduğu şeklindeki yaygın görüşü kabullenmemizi hoş göstermez, kabule cevaz vermez. Kaldı ki bu tür rüyâ görenlerin çoğunluğu sıradan insanlar, aptal ve asabî kimselerdir. Akıl, Allah'ın bu insanları seçmesini ve onlara bilgi vermiş olmasını kabul edemez." (İ. Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 92-95; ayrıca bkz., M. O. Necâtî, *el-İdrâkû'l-hissî inde İbn Sînâ*, 136-138, 208). Oysa İbn Sînâ rüyâların (el-menâmât ve'l-inzârât), nefsin çalışmaksızın, doğal olarak Tann ile iletişime (ittisâl) geçmiş olmasının delili sayar (bkz., İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 83).

⁶¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ Havâşi Kitâbi'n-nefs*, 94; E. V. Aster, *age.*, 173; A. Weber, *age.*, 74; F. Copleston, *Aristoteles*, 87; G. Sarton, *age.*, III. cüz, 199, dipnot: 25; Ebû Rîde, *age.*, 342.

ğerlendirebiliriz. Stoacılığın kurucusu Zenon insan nefsinin, Âlem Nefsinin bir parçası olarak kabul eder. Her ikisi de cismânîdir. Onun âlem nefsi dediği şey, Herakleitus'un ateşi gibidir. Ölümle birlikte iyi nefsler Âlem Nefsine katılacaklar, kötü nefslerse yok olacaklardır.⁶² Kezâ Epikuros'a göre de insan nefsi tamamen cismânî bir şeydir.⁶³

Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus'a göre en önce "Bir" vardır. Bir'den Küllî Akıl, bundan Âlem Nefsi demek olan Küllî Nefs feyezân eder. Bütün insan nefsleri bu Küllî Nefste mündemiçtir. İnsânî nefsler, Âlem Nefsinden taşarak (feyz) kendilerine uygun gelen bedene girerler. Bu durum Âlem Nefsinin bütünlüğünü bozmaz. Âlem Nefsi, hem kendisinde hem de bütün insanlarda mevcuttur. Âlem Nefsinin birer görüntüsü olan insan nefsleri tek kaynaktan یشان sesler gibidir. Plotinus'a göre insan ölünce iyi olan nefsler Küllî Nefse katılır, kötüler ise evrensel adâletin gereği, ahlâkî arınmalarını gerçekleştirinceye kadar başka bedenleri dolaşıp dururlar. Böylece Plotinus tenâsühün zorunlu olduğuna inanmaktadır.⁶⁴

Bilindiği gibi, Grek düşüncesine âit nefis görüşleri, doğrudan veyâ dolaylı olarak Grekçe felsefî metinlerin Arapçaya tercümesiyle İslâm düşünürlerinin konuyla ilgili görüşlerinde belli ölçüde etkili olmuştur. Söz konusu etkinin nasıl, ne şekilde ve nereye kadar olduğunu göstermek bu çalışmanın sınırlarını aşan bir durumdur. Fakat yine de sözedilen felsefî metinlerin, özellikle Aristo'nun *De Anima*'sının etkisini belirtmek gerekir.⁶⁵

⁶² Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, I, 49, 51; bkz. Plutarkhos, *el-Ârâû't-tabî-iyye*, 107, 158-159, 162-164; E. V. Aster, *age.*, 184-185; A. Weber, *age.*, 82-84; K. Vorlender, *age.*, I, 185; F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi*, I, 59.

⁶³ F. A. Lange, *age.*, I, 65; bkz. J. H. Randal ve J. J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, 138.

⁶⁴ Bkz. Gassân Hâlid, *Eflûtîn*, 114-121, 127-139, 139-140, 173-174, 167-169, 180-184; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 49-116.

⁶⁵ *De Anima*'nın arapçaya çevirileri ve etkileri için bkz. M. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 188-192.

IV. İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Konuyla ilgili İslâm düşüncesindeki görüşler, bu düşüncede mevcut olan kelâm, tasavvuf ve felsefe ekollerine göre üç grupta incelenebilir. Ayrıca İslâm düşüncesinin doğuşuna sebep olması açısından öncelikle *Kurân* ve Hadîslerde geçen nefis, akıl ve rûh kavramlarına temas etmek gereklidir.

A. Kur'ân ve Hadîslerde Nefs, Akıl ve Rûh

Kurân'da geçen "nefs" kelimeleri iki kez Tanrı⁶⁶ için kullanılması müstesnâ hep insan ve insanlar için kullanılmaktadır. "Nefs" veyâ "nefsler" çoğunlukla "ben, kendim, kendimiz, kendileri, kendisi"⁶⁷ veyâ "kişi, kimse, kes"⁶⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Bazen nefsin, "insânî mâhiyet ve türü"⁶⁹ ifâde ettiği görülür. Ayrıca *Kurân*'da verilen âhiretle ilgili tasvîrler nefsin bekâsına işâret etmektedir. Fakat insan bedeninin, *Kurân*'daki nefis kavramının muhtevâsına dâhil olup olmadığı pek açık değildir. Bu îtibârla net olarak *Kurân*'da nefis-beden ayırımından söz etmek mümkün görülmemektedir. Kezâ hadîslerdeki nefis terimi de "ben, kendim, kişi" anlamlarına gelmektedir.⁷⁰

Kurân'da "akıl" hep fiil olarak "akletmek" şeklinde geçer. Akletmek, insanın en üst seviyede "bilme, anlama, düşünme" fiili olarak görülmekte ve insanlar, Allah'ın her çeşitten âyetini akletmeye çağrılmaktadır. Ayrıca insanların niçin akletmedikleri yadırganır ve aklettikleri zaman gerçeği kavrayacakları belirtilir.⁷¹

⁶⁶ *Kur'ân*, 5/116; 6/12.

⁶⁷ *Kur'ân*, 4/179; 5/116; 7/205; 18/6; 26/3; 2/130; 4/110; 27/92; 47/38; 16/111; 17/25; 2/54; 4/29; 53/32; 66/6; 7/23; 3/69; 4/113; 6/123; 9/88; 111; 16/33; 41/53.

⁶⁸ *Kur'ân*, 2/48, 286, 281; 39/70; 29/15; 3/30; 13/42; 18/74; 10/100; 31/34.

⁶⁹ *Kur'ân*, 4/1; 7/189; 39/6; 16/72; 42/11; 30/21.

⁷⁰ Bkz. *Buhârî*, diyât, 6; kader, 9; *Müslim*, imân, 178; misâfirîn, 189; *Müsned*, I, 3; II, 309, 175, 349.

⁷¹ *Kur'ân*, 2/75, 44, 73; 3/188; 12/2; 67/10; 29/35; 16/12; 21/10 ve başka âyetler.

Aynı şekilde hadîslerde yer alan akıl kelimesi de genellikle “bilgi almak, öğrenmek, şuûr etmek ve diyet vermek” anlamlarına gelir.⁷²

Kurân’da “rûh” kelimesi “rûh, rûhu’l-kuds ve er-rûh” şeklinde ve dâima tekil olarak geçer. *Kurân*’daki rûhun mânevi bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Beden yaratılınca, kendisinden bedene üflenene ve “rûhu’l-kuds”ün vahiy getiren melek olduğu dikkate alınınca, rûh’un Tanrı ile insan arasında “var olmak ve bilmek” açısından gerekli olan aracı bir melek olduğu anlaşılmaktadır. *Kurân*’daki rûh kelimesi asla Tanrı ve insan yerine geçmemektedir.⁷³ Bu îtibârla M. Hamdi Yazır ve D. B. Macdonald da *Kurân* âyetlerinde geçen “rûh”un insan nefsi veyâ beni anlamında olmadığını belirtirler. Ayrıca D. B. Macdonald, *Kurân*’daki “rûhu’l-kuds”ün arapçaya dışardan girmiş bir kelime olduğunu, İslâm’dan önce arap şiirinde mevcut olan rûh kelimesinin “manevi olan: spirit” anlamında bile kullanılmadığını belirtir.⁷⁴

Hadîslerde ise *Kurân*’da görüldenden farklı olarak rûh, hem çoğul şekliyle (ervâh) geçmekte hem de insan için kullanılmaktadır. Bazen de rûh kelimesi hadîslerde Tanrı’ya izâfe edilerek “rûhu’l-lah, rûhu’r-rahmân” şeklinde yeraldığı görülmür. İnsan nefsi anlamına gelen rûhun vârid olduğu hadîslerde açık bir şekilde nefs-beden veyâ rûh-beden ayrımının varlığı görülmektedir.⁷⁵

⁷² Bkz. *Buhârî*, hayz, 6; hacc, 83, 146; *Muvattâ*, salât, 34; *Ebû Dâvûd*, hudûd, 17; *Nesâî*, kasâme, 34, 38.

⁷³ *Kur’ân*, 16/2; 42/52; 97/4; 7/54; 70/4; 78/83; 15/29; 38/72; 32/9; 19/18; 21/91; 66/12.

⁷⁴ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV, 3202-3203; D. B. Macdonald, “The Development Of The Idea Of Spint In Islam” *Moslem World*, 22 (1966), 26, 28, 30.

⁷⁵ Bkz. *Buhârî*, enbiyâ, 3, 47, ‘itîsam, 3, 8; megâzî, 8; tefsîrû sûre, 18; *Müslim*, cennet, 75; sayd, 60; *Müsned*, II, 84; III, 368.

B.Kelâm ve Tasavvufî Düşüncede Nefs, Akıl ve Rûh

Kelâm ve Tasavvufî düşüncede, felsefede olduğu gibi, sistematik bir nefis görüşünün varlığından sözedilemez. Bizzat İbn Sînâ'nın da ifâde ettiği üzere⁷⁶, Mutezilî ve Eş'arî kelâmcıları insan nefsinin maddî bir cevher olduğu kanaatindedirler. Ayrıca kelâmcılara göre nefis ile rûh aynıdır.⁷⁷ Nefs hakkında bir görüşünü tesbit edemediğimiz Mâtürîdî akıl için, onun şeylerin hakikatlerini kavrayan, güzeli-çirkini, yararlı ve zararlıyı ayırdeden, dîni kavrayan bir ilke ve asıl olduğunu söyler.⁷⁸

Tasavvufî düşüncede nefis-beden ayırımından çok nefis-rûh ve bunların fiilî tezâhürü olan akıl ve hevâ ayırımının yapıldığı görülür. Bu düşünce sisteminde nefsin mâhiyeti ile değil, onun terbiye edilmesi ile ilgilenilir. Nefs, kötülüklerin rûh ise iyiliklerin kaynağıdır. Allah vergisi olan akıl övülürken, nefsin süflî tutkuları anlamına gelen "hevâ"ya uymak ise yerilir. Aslında burada sözü edilen rûh ile nefis aynı cevherdir. Bu itibarla rûh terbiye edilmiş nefis, nefis ise terbiye edilmemiş rûhdur. Ahlâkî açıdan olgunlaşma derecelerine göre insan nefsi "emmâre, mülhime, levvâme ve mutmainne" adlarını alır. İman ve ahlâk açısından gerekli olan akıl ise sahip olduğu çeşitli bilgilere göre "fitrî, huccet ve tecrübî akıl" gibi kısımlara ayrılır.⁷⁹

⁷⁶ İbn Sînâ, *Fî Sırrı'l-kader*, 305; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, 183.

⁷⁷ Bkz. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *el-Emed*, 152; İrfan Abdulhamid, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, 98-100; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, I, 478, 499; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I, 254-255; İ. Medkûr, *fî'l-Felsefetü'l-İslâmiyye*, I, 125-126; T. J. De Boer, "soul" (İslam) maddesi, *E. R. E.*, XI, 745; bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 150-151.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 4, 10-11.

⁷⁹ Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, 201-209; Hakîm Tirmizî, "Kitâb al-Aql Wa'l-Hawa", *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964), 119 vd.; *Beyânü'l-fark*, 74, 76, 80-81, 83, 96; Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 309, 312-313, 322-323; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 182-184; Ebû Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, 554-555.

C. İslâm Filozoflarında Nefs, Akıl ve Rûh

Grekçe felsefî metinlerin ve özellikle Aristo'nun *De Anima*'sının arapça tercümesinden sonra kelâmcılar ve sûfilerin yanısıra filozoflar arasında da nefis hakkında daha kapsamlı görüşler ortaya konmuştur. Konumuzu ilgilendirmesi bakımından İbn Sînâ öncesi İslâm filozoflarının konuya ilişkin görüşlerini özet olarak aktarmanın yararlı olacağını sanıyoruz. İlk İslâm filozofu olan Kindî'nin nefis görüşü uzlaştırmacıdır. Filozof felsefî yazılarında hem Aristo'cu⁸⁰ hem de Pythagoras ve Eflâtûncu nefis tanımına yer verir.⁸¹ Kezâ, Kindî'nin ahlâk görüşünün temelinde Eflâtûn'cu nefis görüşünün olduğu söylenebilir.⁸² Zâten Kindî'nin kendisi Eflâtûn ile Aristo'nun nefis görüşü arasında bir aykırılık olmadığı kanaatindedir.⁸³ Nefsin güçleri⁸⁴ ve akıl konusunda, Kindî temelde Aristo'ya bağlı kalır.⁸⁵ Uzlaştırmacı nefis görüşünün yanısıra Kindî'nin rüyânın tanımı, sebepleri ve yorumu konusunda kendine özgü görüşleri vardır.⁸⁶

Ebû Bekir Zekeriyâ Râzî ise Eflâtûn'un üç parçalı nefis görüşünü benimser görülür. Eflâtûn'da olduğu gibi o da ahlâk görüşünü nefis görüşü üzerine binâ eder. Aynı şekilde o, nefse beden karşısında üstün bir yer verir.⁸⁷ Râzî, insan nefsinin biri "akıl" diğeri "hevâ" olmak üzere iki temel gücünden sözeder. Nefsin bu iki gücü birbirinin tamamen karşıtıdır. Nefsin süflî tutkuları demek olan hevâ karşısında akla öncelik tanıyan Râzî, her za-

⁸⁰ Kindî, *Fî Hudûdî'l-eşya ve rusûmihâ*, 165, 172-173.

⁸¹ Kindî, *el-Kavl fî'n-Nefs*, 273-280.

⁸² Bkz. Kindî, *Risâle fî'l-Hile li def'i'l-ahzân*, 7, 11.

⁸³ Kindî, *Kelâm fî'n-Nefs*, 281-282.

⁸⁴ Kindî, *Risâle fî Mâhiyeti'n-nevim ve'r-rü'yâ*, 229, 294-300.

⁸⁵ Kindî, *Risâle fî'l-'Akıl*, 353-358; *Fî'l-Felsefeti'l-Ülâ*, 155; ayrıca bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 75; Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, 346.

⁸⁶ Bkz. Kindî, *Risâle fî Mâhiyeti'n-nevim ve'r-rü'yâ*, 203, 294-300; 302-308; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 200-201.

⁸⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, 27-28, 39.

man aklın tercih edilip, hevâdan uzaklaşılmasını ister.⁸⁸ Kusaca Râzî de nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve ölümden sonra bâkî kaldığını kabul etmektedir.⁸⁹

Bir aydınlar topluluğu tarafından yazılmış olan İhvânü Safâ risâlelerindeki nefis görüşü, Kindî’de olduğu gibi, eklektiktir. İhvânü Safâ, nefsin varlığı, bedenden ayrı bir cevher olduğu ve bedene metafizik âlemden geldiği konusunda Eflâtûn’cu görüşleri benimserler.⁹⁰ Ayrıca Plotinus’un “Bir, Akıl ve Küllî Nefs” görüşünü de kabul eden İhvânü Safâ, cüz’î olan insan nefsinin küllî nefsin veyâ âlem nefsinin bir gücü olduğunu söylemektedirler. İnsan nefsi, bedenden ayrıldıktan sonra, ahlâkî arınmasını gerçekleştirmişse küllî nefse katılır, değilse cismânî âlem içinde kalır.⁹¹ Nefsin idrâk güçlerinde Aristo’ya bağlı kalan İhvânü Safâ, Aristo’dan farklı olarak nebevî nefsin düşünce gücüyle vahiy ve ilham alabileceğini kabul eder.⁹² Ayrıca İhvân’ın nefsleri Eflâtûn ve Aristo’dan farklı şekilde sınıflandırdığı görülür. Buna göre üst derecedeki alttakinin güçlerine sahip olacak şekilde nefsler, en aşağıdaki nebâtî nefsten başlayarak en üstteki nebevî veyâ nâmûsî-melekî nefse kadar yükselir.⁹³ Ayrıca burada Eflâtûn, Aristo ve Plotinus’un nefis hakkındaki görüşlerine bağlı kalan İhvân’ın nefis görüşünde bazı çelişkiler görüldüğünü belirtmemiz gerekir.

İbn Sînâ’nın hocası durumunda bulunan Fârâbî’nin nefis görüşü, Kindî, Râzî ve İhvânü Safâ’ya göre daha sistematiktir. Fârâbî’nin nefis görüşü, metafizik görüşünün bir devamı gibidir.

⁸⁸ Râzî, *age.*, 20-25.

⁸⁹ Râzî, *age.*, 95-96.

⁹⁰ İhvânü Safâ, *Resâil*, I, 75, 235, 260; II, 18-19, 59, 379-380; III, 290; IV, 182, 184-185.

⁹¹ Bkz. İhvânü Safâ, *age.*, I, 350, 398, 226, 378; II, 130, 172, 179; III, 6-7; 39-46, 81, 241, 371, 392; IV, 184-185.

⁹² Bkz. İhvânü Safâ, *age.*, II, 13, 246.

⁹³ Bkz. İhvânü Safâ, *age.*, I, 311-316, 319-320; II, 155-157; III, 141; nefslerin başka bir tasnifi için bkz. *age.*, III, 216-217.

Kezâ, onun ahlâk ve siyâset görüşünü de metafizik ve nefis görüşüne dayandırdığı görülür. Filozofun metafizik görüşünün merkezinde kendi kendini bilen (Akıl, Âkil ve Ma'kûl) bir Tanrı vardır. Onun feyz anlayışına göre Tanrı'dan on akıl, dokuz felek sudûr eder. Her feleğin bir cismi, bir de nefsi vardır. İşte bu âlem görüşü içinde insan nefsi, sudûr basamağının onuncu sırasında bulunan "Faâl Akıl"dan feyezân etmektedir. Fakat insan nefsinden önce, göklerin de etkisiyle, ayaltı âleminde Faâl Akıl'dan basît cisimler, madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelmektedir.⁹⁴

Ayaltı âleminde nebâtî ve hayvânî nefslerden sonra meydana gelen insan nefsinin beş temel gücü vardır. Bunlardan gâziye gücü, beslenme, büyüme ve üreme işini yapar. Hâsse gücü, beş duyu ve ortak duyu güçlerini içine alan bir güçtür. Hâsseden sonra gelen mütehayyile gücü, düşünme, hayal kurma (tahayyül), belleme, hatırlama ve duyularla akıl gücü arasında aracılık yapar. Akıl gücü (el-kuvvetü'n-nâtıka) nefsin en üst seviyedeki bilme gücüdür. Bu güç, ahlâk ve sanatla ilgili olan "amelî", sırf bilmekle ilgili olan "nazarî" kısımlarına ayrılır.⁹⁵ Ancak gerçek anlamda insânî nefis olan akıl gücü, başlangıçta güç halinde (bilkuvve) ve varlığı maddeye bağlı bir yapıda (hey'etün mâ) bulunmaktadır.⁹⁶ Fârâbî'ye göre güç hâlindeki bu akıl, hep fiil hâlinde ve mufârak olan Faal Akıl'ın aydınlatmasıyla kendisinin bilmesine konu olan (ma'kûlât) şeyleri bilerek bilfiil akıl seviyesine çıkar.⁹⁷ İrâde gücü (el-kuvvetü'n-nüzû'îyye) ise nefsin birşeyi isteyip istememesiyle

⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla* (Erdemli Toplumun Metafiziği), 40-41, 45-51, 53, 61-62, 68, 70-71, 75; *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 31-34, 40-53.

⁹⁵ Fârâbî, *age.*, 82-83, 87-89, 94, 103, 114-115; *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 32-33; *Fusûl al-Madanî*, 106-108, 128; *Fusûlün Müntezâ'*, 27-28, 50, 89.

⁹⁶ Fârâbî, *age.*, 87, 89, 101.

⁹⁷ Fârâbî, *age.*, 101-103; bkz. *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 35-36; *Fusûl al-Madanî*, 124-125; *Fusûlün Müntezâ'*, 50.

ilgili gücüdür. Filozofa göre nefsin istekleri bilmeye veyâ yapmaya yöneliktir. Fârâbî, yalnızca insana âit ve iyiliğe yönelen, kötülükten uzaklaşan aklî irâdeye “ihtiyâr” demektedir.⁹⁸

Fârâbî, nefs görüşü içinde nübüvvet görüşünü de açıklamaya çalışır. Ona göre sâdık rüyâ (er-rüyâ's-sâdika), ilhâm ve vahyin kaynağı, yukarıda sözü geçen ve bizzât kendisinin “Rûhu'l-emîn ve Rûhu'l-kuds” dediği Faâl Akıl'dır. Filozofa göre insan nefsi, Faâl Akıl ile, birisi mütehayyile diğeri nazarî akıl gücü seviyesinde olmak üzere iki çeşit ilişki kurabilir. Duyular ile akıl gücü veyâ başka deyişle amelî akıl ile nazarî akıl arasında vasıta olan mütehayyile gücü, mücerredin müşahhas, müşahhas olanın mücerred olarak idrâk edilmesinde nefse yardımcıdır. Bu güç soyut varlıklara tekâbül eden somut şeyler tahayyül edebilir (mu-hâkât). Fârâbî'nin anlayışına göre bazı insanların mütehayyile gücü uykuda ve bazen de uyanıkken Faâl Akıl'dan etkilenecek cüz'ilere âit bilgiler alabilir. Nazarî akıl gücünü dışlayıp mütehayyilenin doğrudan Faâl Akıl'la iletişime geçerek (ittisâl) elde edilen bu bilgileri, Fârâbî, “nübüvve, kehânet, menâmât ve er-rüyâ's-sâdika” kavramlarıyla ifâde eder. Aynı şekilde insan nefsi, nazarî akıl gücü ile de Faâl Akıl'la ittisal kurabilir. Böylece nefs, nazarî akıl gücüyle aldığı bilgileri mütehayyile gücüne, bu güç de amelî akıl gücüne verir. Nazarî akıl gücünün ittisaliyle kazanılan bilgi, filozofun “müstefâd akıl” kavramıyla ifâde etmiş olduğu “vahyî” bilgidir. Fârâbî, vahyî bilgiye mazhar olan böyle bir insana çeşitli açılardan “hakîm feylosof, müte'akkil, münzir, nebî ve muhbir” adlarını verir. Aslında bu kişi, erdemli toplumun ilk reisi olan peygamberden başkası değildir. Ayrıca Fârâbî, bedeninin mizâcî, duyular, şehvet ve öfke güçlerinin etkisinden dolayı mütehayyile gücünün bu etkilere uygun gelen türden sûretler tahayyül edebileceğini belirterek, vahyî bilginin marazî bir hâl olmadığını ifâde etmek için, bu bilgiyi alanın bedenini sağlıklı olması (mu'tedil mizâc) gerektiğine işaret etmektedir.⁹⁹

⁹⁸ Fârâbî, *age.*, 89-91, 104-107.

⁹⁹ Fârâbî, *age.*, 108-116, 124-125; bkz. *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 79-80, 32; *Kitâbü'l-Mille*, 64; Hüseyin Ali Mahfûz ve Cafer Âl Yasîn, *Müellefâtü'l-Fârâbî*, 211.

Görüldüğü üzere, bazı kimselerin iddia ettiği gibi, Fârâbî, “nübüvveti ve vahyî bilgi”yi yalnızca “mütehayyile gücü” ile açıklamamakta ve filozofu peygamberden üstün görmemekte, aksine bazı özellikleriyle peygamberi filozoftan üstün olarak tavsîf etmektedir. Şu halde Fârâbî’nin metinleri söz konusu iddiayı haklı çıkaracak bir yoruma müsâid görünmemektedir.

Fârâbî’ye göre başlangıçta bedende güç halinde bulunan nefsin bekâsı, sonradan kazanılan bir durumdur. Ona göre mutlu olmakla var olmak veyâ ebedî olmak aynı anlama gelir. Mutlu olmaksa, varlık bakımından nefsin bedene gerek duymaksızın mufârak olarak var olabilmesidir. Nefsin kemâli demek olan bu tür bir mufâraklık ise onun Faâl Akıl ile ittisal ederek bil kuvve hâlinden bilfiil hâle geçmesi demektir. Ne var ki, tam bir mutluluk ittisal sonucu kazanılan bilgilere göre davranarak nefsin amelî akıl gücünü yetkinleştirmekle mümkündür. İşte Fârâbî’nin bu anlayışına göre bedende iken nazarî ve amelî akıl gücünde yetkinleşen nefsler ölümden sonra ebediyyen mutlu olurken, amelî akıl gücü bakımından yetkinleşemeyenler sonsuza kadar mutsuz olacaklar, her iki güç bakımından eksik olan nefslere ise ölümlerle birlikte yok olup gideceklerdir.¹⁰⁰

Görüldüğü gibi İbn Sînâ öncesi nefis görüşlerinde nefsin varlığının isbatlanması ve mâhiyetinin incelenmesi üzerinde durulmamakta, şuûrun birliği ve bütünlüğüne fazla önem verilmemekte; nefis daha çok, ahlâk-siyâset veyâ idrâk görüşü açısından incelenmektedir.

¹⁰⁰ Fârâbî, *age.*, 103-107, 124-126, 135, 137-138, 142-146; *Kitâbü’s-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 55; *Fusûlün Müntezâ*, 86-87; *Risâle fi’l-Akıl*, 31-32.

BİRİNCİ BÖLÜM

NEFSİN VARLIĞI VE MÂHİYETİ

İbn Sînâ'ya göre "nefs" konusunda yapılması gereken ilk iş, öncelikle onun varlığının ispatlanmasıdır.¹ Bu durum, filozofun belli bir yöntem anlayışından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, ona göre bizim bir şey hakkındaki bilgimiz iki açıdan olmaktadır. Bunlardan birincisi (1) şeyin "varlığı" açısından olan bilgimizdir. Dolayısıyla bu bilgi bir şeyin varolup olmadığının ispatlanmasıdır (tesbît). Bu durumda "varlık bilgisi", (burhânü inne, nazarün ileyhi bimâ hüve hüve, isbâtü'l-inniyye) bir şey hakkındaki "var mıdır?" sorusuna verilen cevaptır. Bir şey hakkındaki ikinci (2) bilgimiz ise varlığı isbatlanan şeyin "ne olduğuna dâir" olan bilgimizdir. Şeyin ne olduğunu açıklayan bu bilgiler, onun mâhiyetine âit bilgilerdir. Bunlar, bir şeye "nedir, nedendir, niçindir, hangi şeydendir, nasıldır?" şeklinde yöneltilen soruların cevaplarıdır. İşte bunların her biri, şeyin mâhiyetine ilişkin ve onun mâhiyetini "tavsîf" etmeyi gerektiren sorulardır.²

Filozofumuzun bu yöntemi ışığında bizim öncelikle "nefsin varlığı"nı, sonra da "mâhiyetini" incelememiz gerekir. Çünkü ona göre bir şey hakkındaki ilk bilgilerimiz, şeyin varlığına âit bilgilerdir.³ Düşünürümüzün söz konusu yöntem anlayışına göre, nefs hakkındaki bir inceleme ve araştırma "varlığının isbâtı" açısından "metafiziğin" (ilâhiyyât), mâhiyeti gereği zorunlu olarak "cisimle belli bir ilişkisi" olması bakımından "fiziğin" konula-

¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 5; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 150.

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 20, 198; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 5, 7, 62; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 150. İbn Sînâ'nın felsefi metinlerinde genellikle mâhiyet bilgisi için "ilim", varlık bilgisi için "irfân" ve bazen de her ikisini bilmek anlamında "akıl" teriminin kullanıldığı görülür. Varlığı bilmek demek olan "isbât" fiili daima "varlık" anlamına gelen bir mef'ûl alır. Mâhiyeti bilmek demek olan "tavsîf" de dâima var olan bir şeyin niteliği anlamına gelen bir mef'ûl alır.

³ İbn Sînâ, *age.*, I, 20, 29-30.

rına dâhil olmaktadır. Daha açık bir söyleyişle nefsin varlığı (cevher) metafiziğin, cisimle birlikte gerçekleşen güç ve fiilleri ise fiziğin konusuna girmektedir. Bu îtibârla nefis hakkındaki araştırma, müştereken hem metafiziğin hem de fiziğin konusudur.⁴ İbn Sînâ, metafiziğin konusuna giren nefsin varlığını isbatlamayı ve onun gayri maddî bir cevher olduğunu açıklamayı; (1) dış dünyadaki cisimlerin gözlemi (müşâhede) ve (2) nefsin kendi varlığına ilişkin bilgisinin (şuûr) incelenmesine dayandırır. Kezâ o, (3) nefsin “hissî ve aklî idrâk”leri arasındaki farklılığa dayanarak bu konuda bazı deliller ortaya koymaya çalışır. Şimdi söz konusu edilen nefsin varlığını isbatlama şekillerini daha ayrıntılı olarak görmeye çalışalım.

I. DIŞ GÖZLEM YOLUYLA NEFSİN VARLIĞININ İSBÂTI

İbn Sînâ, ilkönce nefsin varlığını dış dünyadaki cisimlerin basit bir gözleminden çıkarmaya çalışır. Şöyle ki, biz dış dünyada “duyan, isteyen, isteğine göre hareket eden, beslenen, büyüyen ve üreyen cisimler” görüyoruz. Ona göre gözlediğimiz cisimlerin bu özellikleri, onların cisim olmalarından değil, cisim olmanın ötesinde bulunan başka ilkelerdendir (mebâdî). Cisimlerde görülen söz konusu fiillerin ilkesi (mebde') “nefs”tir. Ancak bu ilkeye nefis denmesi, varlığı açısından değil, fiillerinden dolayıdır. Böylece nefsin varlığı “fiilleri” açısından isbatlanmış oluyor. Nefsin varlığını isbatladıktan sonra, düşünürümüze göre, onun “ne olduğu”nu (mâhiyet) bilmek için varlığını (zât) incelemek (tahkîk) gerekmektedir.⁵ Filozofumuz nefsin varlığının kanıtını nefis sahibi cisimleri varlık açısından inceleyerek yapmaya çalışır. Onun metafizik düşüncesine göre her cisim, biri “güç” diğeri “fiil” halinde bulunan iki şeyden oluşur. Bu görüş açısından nefis, canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve olan dayanağıdır (mukavvim). Bu du-

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 9-10, 212; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 175-176 (276).

⁵ İbn Sînâ, *age.*, 5.

rumun aksi düşünülemez. Başka bir söyleyişle canlı cisim için sözü edilen fiillerin “ilke”si olan nefs “sûret”, beden ise “madde” yerine geçmektedir. Zâten nefsin ilke oluşu cismin “sûret”i olmasındandır.⁶ Ancak İbn Sînâ’ya göre nefsin sûret oluşu “maddî sûret” anlamında değildir. Bu itibarla nefse değişik işlerinden ötürü “güç (kuvve), sûret ve yetkinlik (kemâl)” denilebilir. Buna göre nefse: a) Hissî ve aklî sûretleri idrâk etmesi, ayrıca fiil ve infialde bulunması açısından “güç”, b) bedenle beraber bulunarak bitki ve hayvanların fiilen var olmalarını sağlaması bakımından “sûret”, c) cismânî cinsler içinde, varlık açısından üst ve alt basamakta bulunan türlerin oluşmasını sağlayıp türün (nev’) yetkinleşmesine sebep olması yönünden “yetkinlik” denilebilir.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, “maddî sûret” ile “salt sûret”in yani kendinde sûretin arasını ayırabilmek için nefsi “sûret” yerine “yetkinlik”le tanımlamak eğilimindedir. Kezâ ona göre madde ve sûretten oluşmuş bir cismin “ayrımı” (fasıl) olan maddî sûret yetkinlik olmakla birlikte bunun gibi olmayan yetkinlikler de vardır. Bu durumda her maddî sûret bir yetkinliktir, ancak her yetkinlik maddî bir sûret değildir. O halde varlığı maddeye dayalı olmayan ve varlık açısından maddeden ayrı olan yetkinliklerin varlığı düşünülebilir. Nefsin sûret oluşu bedene, yetkinlik oluşu ise bedende tezâhür eden fiillerin ilkesi oluşuna göredir. Fiillerinden hareketle varlığı ispatlanan nefse “yetkinlik” denmesi, onun gerçekliğini “sûret” ve “güç”e göre daha iyi dile getirir. Nefs için söylenilen “yetkinlik” kavramı, “sûret” ve “güç” anlamını içermek ve bedenden ayrı olsun veyâ olmasın her tür nefis için söylenebilmekle birlikte, filozofa göre, bize nefsin varlığını ve mâhiyetini tam olarak açıklamaz. Bu itibarla nefsin “yetkinlik” olarak tanımlanmasından onun cevher olup olmadığı anlaşılmaz. Nefsin varlığı yetkinlik olarak açıklansa bile, yine onun varlığı ve mâhiyeti bir mesele olarak kalmaya devam eder. Ancak nefis, ister cevher olsun

⁶ İbn Sînâ, *age.*, 6; bkz. *eş-Şifâ, es-Semâu't-tabî'i* (Fizik Felsefesi), 13-15; *el-İlâhiyyât*, I, 67, 71; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 108, 109.

ister araz veyâ varlığı ister bedene bağlı olsun isterse olmasın o, yine bir “yetkinlik”tir. Filozofumuz en azından insânî nefsin varlığının bedene dayalı olmayan “sûret” anlamında bir “yetkinlik” olduğu görüşündedir. Yetkinlik kendi içinde “ilk ve ikinci yetkinlik” (el-kemâlü’l-evvel ve el-kemâlü’s-sânî) olmak üzere ikiye ayrılır. Burada “ilk yetkinlik” fiillerin ilkesi olması açısından bizzât nefsin kendi varlığı için, “ikinci yetkinlik” ise nefsin fiilleri için kullanılmaktadır. Meselâ insan türü için insânî nefis, ilk yetkinlik, insanın duyma, düşünme, bilme ve eylemde bulunma gibi fiilleri ikinci yetkinlik olmaktadır. İlk yetkinlik olan nefis, fiilen var olunca onun belirlediği tür varlığa çıkar ve nefis ikinci yetkinlikleri güç halinde içerir. Bu izahlardan sonra filozof nefsi, “canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sâhip tabîî cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlar.⁷

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, nefsin tanımını (*hadd*) bedene göre yapmakta ve onu tanıma dâhil etmektedir. Böylece nefsin, hem varlığının ispatlanması hem de tanımı “izâfilik” arz etmektedir. Böylesine varlığı görelî olarak ispatlanan nefis için “ilk yetkinlik” denmesi, muhtemelen onun “maddî sûret” anlamında bir cevher olmadığı izlenimini vermek içindir. Nefsi, maddî sûretten ayrı düşünen filozofumuzun özellikle insan nefsi için bazen “insânî sûret” dediği görülür.⁸ Keza düşünürümüz nefse, güç, sûret ve ilk yetkinlik demesinin yanı sıra, ona, beden üzerindeki çeşitli etkinliklerinden ötürü “el-cevherü’l-mübbire, müdebbire, câmia’, musarrıfa, hâfıza, müellife, mürekkibe, mükemmile” de demektedir.⁹ Ancak nefse verilen bütün bu adlar, kendi varlığı ve mâhiyeti açısından değil, beden ile olan ilişkisi açısından ve bedene göredir.

⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 6-10, 49; el-İlâhiyyât, I, 102; *Mebhas ani’l-kuvâ’n-nefsâniyye*, 150-153; *et-Ta’likât*, 55.

⁸ İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 331; *el-Adhaviyye fi ‘l-me’âd*, 103-104; *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 215.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 25-26, 207; *Risâle fi Ma’rifeti’n-nefsi’n-nâtika ve ahvâliha*, 186; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 90, 91; *et-Ta’likât*, 64.

A. Güç ve Fiillerine Göre Nefsin Türleri ve Tanımları

İbn Sînâ, nefsin cisimlerde görülen fiillerinden hareketle varlığını ispatladığı gibi, yine cisimlerde gözlenen güç ve fiillerini dikkate alarak onun türlerini tespit etmeye çalışır Esas itibâriyle cisimlerdeki hareketler şuûrlu ve şuûrsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Başka deyişle hareketler ya zorunlu (teshîri) ya da irâdîdir. Buna göre cismin hareketi:

(1) Zorunlu ve tek yönlü ise bunun ilkesi “tabiat”,

(2) Zorunlu olmakla birlikte çok yönlü ise ilkesi “nebâtî nefis”,

(3) Çok yönlü olmakla birlikte hissî irâdeye dayanıyorsa ilkesi “hayvânî nefis”,

(4) Aklî irâdeden kaynaklanıyor ise ilkesi “insânî nefis”,

(5) Aklî irâdeye dayanmakla birlikte hareket tek yönlü ve hep aynı kalmakta ise ilkesi “felekî nefis”tir.¹⁰ Felekî nefse (en-nefsü’l-felekiyye) ikinci bölümde temas edeceğiz. Burada filozofun güçleri ve fiilleri açısından yapmış olduğu “nebâtî, hayvânî ve insânî nefis” tanımlarını vereceğiz.

(1) Nebâtî Nefs (en-nefsü’n-nebâtiyye): Beslenme, büyüme ve üreme fiillerine sahip olan tabîî organik cismin ilk yetkinliğidir.

(2) Hayvânî Nefs (en-nefsü’l-hayvâniyye): Tekilleri (cüz’î-leri) idrâk etme ve irâde ile eylemde bulunma açısından tabîî organik cismin ilk yetkinliğidir.

(3) İnsânî Nefs (en-nefsü’l-insâniyye): Aklî irâdeye sahip olması (el-ihtiyârü’l-fikrî), düşünceyle bilgi üretmesi (el-istinbât bi’r-re’yi) ve tümel (küllî) olan şeyleri idrâk etmesi açısından tabîî organik cismin ilk yetkinliğidir.

Düşünürümüze göre nefsleri, yukarıdaki gibi güçlerine ve fiillerine göre değil de nitelikleriyle tanımlasaydık (resm) önceki nefsin sonrakinin tanımına dâhil olması gerekirdi. Eğer tanım

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *es-Semâü’t-tabî’î*, 30; *Kitâbü’n-Necât*, 193, 195; *er-Risâletü’l-’Arşîyye*, 27-28; *Mebhas anî’l-kuvâ’n-nefsâniyye*, 150-153.

gereği, tanımda cins ve faslın bulunması gerekecek olursa, nebâtî nefsin hayvânî nefis için, hayvânî nefsin de insânî nefis için cins kabul edilmesi daha doğru olurdu.¹¹

B. Nefsin Tanımına Yapılabilecek İtirazlar

İbn Sînâ, nefsin yukarıda yapılan genel tanımına iki şekilde itiraz edilebileceğini söyler. Bunlardan biri, bizzât tanımın kendisine, diğeri ise tanımda kullanılan “nefs” deyimine yöneliktir.

(1) İbn Sînâ’ya göre bu tanımın felekî nefsleri içine almadığı söylenebilir ki, bu itiraz yerindedir. Ancak bilinmesi gerekir ki, bütün nefis türlerini bir tek tanım içinde toplamak zordur. O halde burada “ilk yetkinlik” olarak tanımlanan “nefs” cins anlamındaki nefstir. Eğer tanımda geçen “hayat” kavramına “beslenme, büyüme ve üreme” anlamını yüklersek, o zaman “felekî nefis” tanım dışı kalır. “Hayat” kavramına “akletme” anlamını verirsek o zaman da “nebâtî ve hayvânî nefis” tanım dışı kalır. Kaldı ki “insânî nefis”in “akletmesi” başlangıçta “güç” halinde (bilkuvve) iken “felekî nefis”in akletmesi hep “fiil” halindedir (bilfiil). Bu durumda bitki (nebât), hayvan, insan ve felek için kullanılan “nefs” deyimini aynı gerçekliği ifade etmezler. Bu demektir ki, ileride temas edileceği üzere, nebâtî, hayvânî, insânî ve felekî nefslar arasında bir “derece” farkı değil, bir “mâhiyet” farkı vardır. Buna göre nebâtî nefisle felekî nefis arasında “ad” benzerliğinden öte bir benzerlik yoktur.

(2) Bizzât “nefs” kavramının kendisine yönelik bir itiraz olabilir ve cisimlerden sadır olan fiillerin ilkesine (mebde’) “nefs” yerine “hayat” denilebilir. Düşünürümüze göre bu ilkeye hayat denilebilir, ancak unutulmamalı ki, halkın (cumhûr) “hayat” kavramına yüklediği anlamla “nefs” kavramına yüklenen anlam birbirinden farklıdır. Halk, hayat kavramıyla filozofun nefis kavramına yüklemiş olduğu “ilk yetkinlik” anlamını kasetmez. Bu itibarla düşünürümüzce önemli olan söz konusu ilkeye ne ad

¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 32; *Kitâbü’n-Necât*, 319, 320.

verildiği değil, o ilkeye verilen adla ne demek istenildiğidir. Araştırma konusu olan ilke için kullanılan kavramın içeriğinde görüş birliğine varıldığı sürece ona “nefs” veyâ “hayat” denmesi o kadar önemli değildir. Salt deyim üzerinde tartışmak ve bu ilke için mutlaka “nefs” veyâ “hayat” denmesi üzerinde diretmek anlamsızdır.¹²

C. Bir Bedende Bir Tek Nefs Vardır

Nefsin güçleri açısından bakıldığı zaman hayvânî nefis nebâtî nefsin, insânî nefis de hayvânî nefsin bütün güçlerine sahiptir. Ancak her üç nefsin güçleri dikkate alınarak hayvanda biri nebâtî diğeri hayvânî, insanda ise hayvânî nefsin yanısıra bir de insânî nefsin bulunduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Hayvânî nefis için kullanılan nebâtî güçler (el-kuvâ'n-nebâtiyye) ve insânî nefis için kullanılan nebâtî ve hayvânî güçler (el-kuvâ'l-hayvâniyye) mecâzî anlamdadır. Bu îtibârla her bedende bir tek nefis vardır. Söz konusu nefis kendine âit olan beden bilfiil dayanağı (mukavvime) ve var kılıcıdır (mûcide). Ayrıca nefis beraber bulunduğu beden özel bir mizâc ve yapıya (hey'et) sahip olmasının sebebidir. Çünkü nefis bedenden ayrılınca (mufârakat) beden sahip olduğu özel mizâcını koruyamamakta ve mizâcı bozulmaktadır (fesâd). Bu durumda nebâtî, hayvânî ve insânî olarak tasnif edilen “güç ve fiiller”, birlikte var oldukları bedene göre bir tek nefsin, beden uzuvlarında tezâhür eden güçleridir. Eğer nefis bir tek gövde (asıl) gibi düşünülecek olursa, söz konusu güçler onun dalları (furû') gibi olacaktır. Dallar bir tek gövdeye bağlı olduğu gibi, güçler de bir tek nefse bağlıdır. Bu îtibârla hayvanda, onun beslenip büyümesini sağlayan bir nebâtî nefis, duymasını, istemesini ve hareket etmesini sağlayan bir de hayvânî nefis yoktur. Sözelimi insanda tamamen manevî olan üzüntü, keder, korku gibi nefsânî haller, beslenmeye ve beden büyümesine engel olabiliyor, hatta beden mizâcını bozabiliyor ve bunun tamamen tersi olan sevinç ile neşe hali beden geliş-

¹² İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 9-12.

mesini ve sağlıklı kalmasını sağlayabiliyorsa bu durum bir bedende bir tek nefsin var olduğunu gösterir. Netice îtibâriyle her bedende bir tek nefis vardır ve bu bir tek nefis, o bedeni her türlü dış etkiye ve tehlikeye karşı koruyucudur (hâfıza).¹³

D. İnsânî Nefs Bir Cevherdir

İbn Sînâ bir bedende bir tek nefis olmasına ve aralarında derece değil mâhiyet farkı bulunmasına rağmen, nebâtî, hayvânî ve insânî nefslerden yalnızca insan nefsinin bir cevher olduğu görüşündedir. Gelecek bölümde insânî nefsin varoluşu vesilesiyle ayrıca temas edileceği gibi, her üç tür nefsin bir “güç” veya “cevher” olmasını belirleyen şey, bedenın “mizâc”ıdır. Ona göre nefslerin beraber bulundukları bedenler, nebâtîden insânî bedene doğru bir “mu’tedil”lik derecesi gösterirler Burada en “mu’tedil” olan ve semâvî cisme benzeyen beden, insan bednidir. Dolayısıyla yalnızca insan bedeni, Faal Akıl’dan (el-cevherü’l-müdebbiru’l-mufârak) hayat veren (muhyî) ve ona benzeyen bir cevheri kabul edebilir. Diğer nebâtî ve hayvânî bedenler ise insan bedeni kadar mu’tedil mizâclı olmadıkları için Faal Akıl’dan (el-cevherü’l-mufârak) yalnızca “hayat veren bir güç”ü (el-kuvvetü’l-muhyîye) kabul edebilirler. Bu demektir ki, bedenın mizâcının bozulmasıyla yalnızca insânî nefis bâkî kalmakta, öteki nefslerse yok olmaktadır. Netice îtibâriyle insânî nefis, asla bedenın tabiatı olacak tarzda (‘alâ sebîli’l-intibâ’ fi’l-madde) ve maddî sûret anlamında bir cevher değildir. Ne var ki filozof insânî nefsin cevher oluşunu nefsin kendisinden değil, bedenın yapısından çıkarmaktadır.¹⁴

Yukarıdan beri görüldüğü üzere düşünürümüz “nefsin varlığını, birliğini ve cevher” oluşunu, onun bedenle olan ilişkisini değişik açılardan inceleyerek açıklamaya çalıştı. Dolayısıyla doğrudan doğruya nefsin kendi varlığına değil de

¹³ İbn Sînâ, *age.*, 22-26, 48-49; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 90-91; *et-Ta’likât*, 69.

¹⁴ İbn Sînâ, *age.*, 230, 196, 207; *Kitâbü’n-Necât*, 388-392, 196; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 167; bkz., *et-Ta’likât*, 65, 107, 176.

sanki ona perde arkasından bakılmış gibi oldu. Netice itibâriyle nefs hakkında yapılan bütün açıklamalar müphem kaldı ve onun mâhiyetini bize tam olarak açıklamadı. Acaba aradaki perdeyi kaldırarak doğrudan doğruya nefsin kendi varlığını görmemiz mümkün değil mi? İbn Sînâ'ya göre, nebâtî ve hayvânî nefsleri bir yana bırakırsak, insânî nefis için bu durum mümkündür. Şimdi filozofun bu konudaki açıklamalarına geçebiliriz.

II. İÇ GÖZLEM YOLUYLA İNSÂNÎ NEFSİN VARLIĞININ İSBATI

A. İnsânî Nefs Kendini Bilebilir

İbn Sînâ'ya göre insânî nefsin varlığını ispatlamanın en güvenilir ve en kestirme yolu nefsin kendi varlığını bilebilmesi temeline dayanır. Ona göre başkasını “aklî idrâk” seviyesinde bilebilen her şey kendi varlığını da bu seviyede bilebilir. Bu demektir ki bir şeyin başkasını aklî idrâk seviyesinde bilme “imkânı”nın zımnında kendi varlığını da aynı seviyede “bilme imkânı” mevcuttur. Bu durumda insan nefsi başkasını akletme gerçekliğine sahip olduğu için kendi varlığını akletmesi yani bilmesi zorunludur (vâcib). Ancak buradaki zorunluluk nefsin varlığına değil, akletme fiiline âit bir zorunluluktur. Ne var ki, insan nefsinin kendisini bilmesi zorunlu görünmesine rağmen o, kendisini biliyor olduğunun “bilinc”inde yani şuûrunda olmayabilir. İşte bu noktada insan nefsinin mutlak anlamda kendisini bilmediği söylenemez, belki kendisini bildiğinden habersiz (gâfil) kaldığı söylenebilir. O halde insânî nefsin “kendisini biliyor olduğunun bilincine varabilmesi” için, kendisinin bu bilgiye sahip olduğu yönünde güçlü bir uyarıcı (işâretün şedîde) ile uyarılmaya ve hatırlatılmaya (sebîlü't-tenbîh ve't-tezkîr) ihtiyacı vardır. Ayrıca nefsin uyarılarak kendi varlığının bilincine varabilmesi için kendisine bazı şeyler öğretilmeye ve hatâlardan korunmasına ihtiyacı yoktur. Nef-

sin kendi varlığının bilincine dönmesine sebep olan “işâret” ona herhangi yeni bir şey öğretmiş değildir, yalnızca onda mevcut olan bu bilgiye nefsi uyarmıştır.¹⁵

B. İnsânî Nefs Hiçbir Şey Bilmezken Bile Kendisini Bilir

Düşünürümüz insânî nefsin hiçbir şey bilmezken bile yine de kendisini bilebileceğine inanmaktadır. O, bu durumu “uzaydaki adam” benzetmesiyle açıklamaya çalışır. Ona göre, eğer bir insan bir defada “akıllı ve sağlıklı olarak boşlukta yaratılmış olsa, kendisine hava çarpması olmasa, uzuvları da birbirine temas etmeyecek biçimde bulunsa, o da bu halde iken duyuları ile hiçbir şey hissetmese bile, yine de kendi varlığının bilincindedir. Yâni nefis duyularla gelen bilgilerin kapalı kaldığı bir ortamda hiçbir şey bilmese bile, kendi kendisini bilebilir.¹⁶ Düşünürümüze

¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 13, 226-227; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 99-100; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 126 (27), 145 (108), 220 (419-420); *et-Ta'likât*, 79-80, 107, 147, 148.

¹⁶ İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına temel oluşturan metinlerini yararına ve felsefî düşüncesindeki önemine binâen burada vermek uygun olacaktır. “İnsan, kendisinden dolayı kendisine “o” denilen ve kendi kendisinin de “ben” dediği “şey” hakkında düşünmeye [teemmül] başlayınca kendisine bunun kendi bedeni ve cesedi olduğu tahayyül olunur. Sonra düşünüp (tefekür) görünce bilir ki eli, ayağı, kaburga kemikleri ve bedeninin diğer zâhir cüzleri bedeninden olmasalar bile, “işâret” olunan bu “ma'nâ” bâtil olmamaktadır ve buradan bilir ki bedeninin bu cüzleri kendisi demek olan bu “ma'nâ”ya dâhil değildir. Hatta beyin, kalb, karaciğer ve benzeri gibi temel uzuvlara varıncaya kadar bu bilgisini götürür. Bu uzuvlardan pek çoğu bedenden ayrıldığı sırada onun kendisi demek olan bu hakikat defâten ortadan kalkmaz (bâtil), kalb ve beyin bâkî kaldığı halde belki azıcık veyâ çokça bir süre sonra ortadan kalkar. Beyinden bir parça ayrılınca muhtemeldir ki insandaki bu “ma'nâ” sâbit kalır. Bu durumun varlık açısından kalb için olması düşünülemez, fakat tahayyül (tevehhüm) edilebilir. Çünkü şüphesiz insan, kalbi olduğunu, nasıl, nerede ve ne olduğunu bilmeyebilirken üzerinde konuştuğumuz varlığın (inniyye) mevcûd olduğunu bilir. Kalbi görmeyip varlığını inkâr eden veyâ bedîhi olarak değil de işiterek kesinliğini kabul eden ve onu mide zanneden birçok kimse vardır.

Sonra kalpteki bir tek olan şeyin aynı anda bilinip bilinmemesi veyâ kendi hakikatına dahil olan bir cüz'ünün olması, hakikatına dahil olanla bunun bilinmesi geri kalan kısmın ise bilinmemesi düşünülemez. Şimdi apaçık ortaya çıkmıştır ki bir bütün olarak beden insandan alınan bu "ma'nâ"ya dahil değildir. Sözü edilen bu "ma'nâ" bedenden ayrı ve varlık açısından bedeninin dışında kalmasına rağmen belki beden, bu ma'nânın mahalli, mukavvimi veyâ meskeni olabilir. Ancak ne var ki, insan bedene alışmış (ülfet), onu çokça hissetmiş ve onunla birlikteliği (ittihâd) kendisinin beden olduğunu zannedecek kadar şiddetlenmiş ve bedenden ayrılmak ona çok zor gelmiştir. Nitekim bedeninin dışındaki alışkanlık kazandığı birçok şeyden ayrılmanın ona zor geldiği gibi. Gerçek duruma gelince; insan veyâ insan olarak dikkate alınan şey; insanın kendi kendisine "ben" diye işâret ettiği "ma'nâ"dır. Öyle ise bu ma'nâ, onun gerçek (hakiki) zâtıdır. İnsanın kendisinden kendisi olarak bildiği bu şey, zaruri olarak "nefs"tir. Gerçek anlamda şerr ve hayır ise insanın "ben" dediği bu ma'nâda kendisine temel bulur. Bedene gelen şerr ve hayır ise gerçek anlamda şerr ve hayır değildir, bunlar bu ma'nânın bedenle olan beraberliğinden dolayı bedene gelmişlerdir. Gam, elem, ferah, behcet, şefkat, buğz, sevgi, dostluk ve benzerinde olduğu gibi..." (*el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 127-129).

"...Bizden birisi (veyâ bizim herbirimiz) sanki bir defada ve kâmil olarak fakat gözleri hâricî şeylerin müşâhedesine kapalı ve havanın sadmelerini hissetmeyecek şekilde havada veyâ boşlukta asılı olarak, ayrıca uzuvlarının da birbirine dokunmayacak biçimde ayrı ayrı yaratıldığını tahayyül (tevehhüm) etsin (etmesi gerekir), sonra da kendi varlığını (zât) isbâtlayıp isbâtlayamadığını düşünsün (teemmül etsin)! (Görecektir ki) kendi varlığını var olan bir şey olarak isbâtlamada asla şüpheye düşmeyecektir, oysa kendisinin var olduğunu isbâtlarken beyin, kalb gibi iç ve (el, ayak gibi) dış uzuvlarından hiçbirisinin, hâricî şeylerden hiçbirinin varlığını isbât edemeyecektir. Dahası kendi varlığını (zât) da derinliği, eni ve boyu olan bir varlık olarak isbâtlamayacaktır. Eğer o, bu halde iken el veyâ herhangi başka bir uzvu tahayyül etmesi mümkün olsa idi onu varlığının (zât) bir parçası ve varlığı için bir şart olarak tahayyül edemezdi. Şimdi biliyorsun ki varlığı isbât ve kabul edilen (ikrâr) varlığı isbâtlanamayıp ikrâr edilemeyenden ayrı ve başkadır. Öyle ise varlığı isbât edilen varlık, varlığı isbâtlanamayan cisim ve uzuvlardan ayrı ve kendi kendisinin aynısı olması anlamında bir özelliğe sahiptir. Öyle ise isbât işini yapanın, nefsin varlığının cisimden başka ve ayrı olduğuna dair uyanılmaya (tenbîh) yolu vardır, zaten o kendisini (zât) bilmekte (ârif) ve kendisinin daima şuûrundadır

(müsteş'ir), eğer kendisinden habersizse (zâhil) dürtülmeye (uyanılmaya) ihtiyacı vardır (o kadar)." (eş-Şifâ, en-Nefs, 13).

"...Eğer "ben" dediğim varlık (şey) bedeninin bütünü olsaydı, bedenden bir şeyler eksilince, kendi varlığımızı varolan bir şey olarak şuûr edemezdik. Oysa durum böyle değildir. El, ayak veyâ herhangi bir uzvumun varlığını bilmesem bile, şüphesiz "ben" yine "ben"imdir. Tersine bu uzuvların bana tâbi olan şeyler olduğunu zanneditiyorum... Ve ayrıca kesinlikle biliyorum ki bunlar gerekli hallerde kullandığım bana âit organlardır. Eğer bu gerekli haller olmasaydı onlara ihtiyacım olmazdı ve onlar olmasalar da "ben" yine de "ben" olurum... Eğer insan bir defada çevresinden ayrı olarak yaratılsa, dış âlemi görmese, ona dokunup ondan etkilenmese, herhangi bir ses işitmese ve uzuvlarından da hiçbirinin varlığını bilmeseydi, bütün bunları bilmemekle birlikte, kendi varlığının (inniyet) var olan bir şey olduğunu bilirdi. Öyle ise varlığı bilinenle bilinmeyen bir ve aynı şey değildir. Gerçekte bu organlar, sürekli bizimle beraber olmalarından dolayı bizim bir parçamız hâline dönüşmüş olan elbiseler gibidir. Kendimizi tahayyül etmek istediğimiz zaman çıplak olarak düşünemeyiz, aksine örtünmüş cisimler olarak düşünürüz. Bunun nedeni sürekli giyinmeye alışık olmamızdır. Ne var ki elbiselerimizi çıkarıp atma alışkanlığımız olduğu halde, uzuvlarımızı bırakıp onlardan ayrılma alışkanlığımız yoktur. Bu sebepten uzuvlarımızı varlığımızın birer parçası (cüz'ü) imiş gibi zannetmemiz, elbiselerimizi varlığımızın birer cüz'ü zannetmemizden daha güçlüdür. Her ne kadar benim kendi kendimi bilmem için bir uzuv gerekiyorsa da eğer "ben" dediğimiz varlık, bedeninin bütünü değil de özel bir uzvu ise, o zaman bu uzuv kesin bir şekilde benim ben olduğumu bilmemi sağlayan bir şey olur veyâ benim varlığım bu uzvun kendisi olmadığını bilmiş olduğum başka bir varlık olur. Şayet bu uzvun varlığı -bu özellikteki uzuv kalb veyâ beyin olsun ya da birkaç uzvun toplamından oluşsun- kendisinden dolayı benliğimin ve varlığımın şuûrunda olduğum şey ise, o zaman benim kendi varlığıma ilişkin şuûrumsa (kendi varlığımı bilmemle) bu şeyin (uzuv) varlığına dair şuûrumun (bu uzvun varlığını bilmem) aynı şuûr, aynı bilgi olması gerekecektir. Gerçek şu ki bir şeyin aynı anda hem şuûrunda olunması hem de olunmaması düşünülemez. Oysa vakıa böyle değildir, zira kalbimin ve beynimin var olduğunu ancak hissederek, işiteyerek ve deneyerek biliyorum. Yoksa (bu uzuvların varlığını) kendi kendimi bildiğimden dolayı bilmiyorum. Öyle ise bu uzuvlar benim kendi varlığımı bilmeme sebep olan uzuvlar olamaz. Belki de geçici olarak (ârizî) bu uzuv ile ben benimdir. Ben, kendi kendimi biliyorum derken, buradaki "ben"le "hissettim, aklettim ve yaptım" fiillerinin gerisindeki özne (fâil) olan "ben"i

kasdediyorum. Bu vasıfların her birisi bir başka şeyde toplanmıştır ki, işte ben ona “ben” adını veriyorum. Bu arada birisi de kalkıp “ben” dediğin varlığın “nefs” olduğunu bilmiyorsun diyebilir. Buna karşı ben de derim ki: Ben “ben”i (kendimi) daima “nefs” dediğim “ma’nâ”da biliyorum, onun nefis adıyla adlandırıldığını bilmeyebilirim de. Fakat “nefs”le ne demek istediğimi anladığıma göre, “nefs”in “o” olduğunu, hareket ve idrâk ettirici organları kullanan varlık olduğunu anlarım. Sadece “nefs”in “ma’nâ”sını kavramadığım sürece onun “nefs” olduğunu bilmeyebilirim. Kalbin ve beynin durumu ise böyle değildir, zira ben kalb ve beyni bilmem, ama onların ifade ettiği anlamı bilebilirim. Eğer ben, “nefs”le bana ait olan hareket ve idrâklerimin kısacası bütün bunların kendisine dayandığı, kendisinde son bulduğu (müntehâ) şeyi kasdettiğimiz zaman bu dayanağın (müntehâ) gerçek anlamda ya benim kendim olduğunu veyâ bedeni kullanan ben olduğumu bilirim. Bu durumda sanki ben, kendi bireysel varlığımla ilgili bilincimle, bedeni kullanan ve onunla beraber (mukârin) bulunan varlığıma ait bilincimi birbirinden ayıramıyorum (öyle ise bedeni kullanan ve kendi kendinin bilincinde olan ben) ya cisimdir (beden) veyâ değildir. Bence onun cisim olması gerekmez. Çünkü ben kesinlikle kendi benliğimi herhangi bir cisim gibi tahayyül edemiyorum, belki de onun varlığını sadece cisimsiz olarak tahayyül edebilirim. Onun (varlığını) anlamış olmamla beraber cismânîliğini anlayamadığım zaman, onun (varlığını) cisim olmaması açısından anlamış olurum. Sonra her ne zaman inceleyip bu fiillerin ilkesi olan varlığa cismânîlik özelliğini verdimsem, hiçbir şekilde bu şeyin cisim olması mümkün olmadı. Bende onun ilk temesülünün onun görüntülere aykırı bir şey olduğu, organların beraberliğinin ve fiillerin onlardan sâdir olmasını müşâhede etmenin beni yanıltmış olması daha uygundur. Bu sebepten organları varlığımın cüz’leriymiş gibi zannediyorum, oysa bir şeyde hata yapılırken onun hakkında hüküm verilmemesi gerekir. Bilakis hüküm akılcı anlaşılana verilir. Bu ilkenin (mebde’) varlığını ve cisimden ayrı olduğunu bilmek istediğim zaman şüphesiz mutlak anlamda bilgisiz de değilim, belki onun varlığından (kendi varlığımdan) habersizimdir (gâfil). Birçok kere bir şeyi bilmenin tam yakınında iken ondan gâfil bulunulabilir. Bu sebeple o bilinmezliğin sınırına düşebilir.” (eş-Şifâ, en-Nefs, 225-227).

“..Kendine (nefsine, varlığına) dön ve düşün! Herhangi bir şeyi kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz kalıp, kendini isbât edemiyor musun? Bence bu uyanık kimse için böyledir. Dahası uyuyan uyku hâlinde, sarhoş sarhoşluğunda bile kendi kendisinin varlığından tamâmen habersiz değil-

dir, her ne kadar kendi varlıklarını bildiklerini hâfızalarında canlandırmasalar (temessül) bile! Eğer sen varlığının akıllı ve sağlıklı olarak yaratıldığını, bedenin cüzlerini göremediğini, dokunamayacağın kadar uzuvlarının birbirinden ayrı ve bir an için ılık bir havada asılı olduğunu tahayyül (tevehhüm) etsen her şeyden habersiz kaldığın halde, varlığının kendi varlığının (zât) sübûtundan habersiz olmadığını görürsün. Boşlukta asılı olduğun anda, ondan önce ve daha sonra, sen kendi varlığını ne ile idrâk edebiliyorsun? Senin varlığını idrâk eden varlık (şey) nedir? Senin varlığını idrâk eden şey, beş duyudan birisi mi? Yoksa aklın mı? Ve beş duyudan ayrı veyâ ona münâsib düşen bir güç mü? Ne dersin? Eğer aklın ve beş duyudan başka olan bir idrâk gücünle varlığını idrâk ediyorsan, acaba dolaylı olarak mı? Yoksa dolaysız olarak mı idrâk ediyorsun? Oysa ben, o vakit kendi varlığını (zât) idrâk etmen için bir vâsitaya gerek duyabileceğini zannetmiyorum. Kaldı ki ortada bir vâsita da yoktur. Öyle ise herhangi bir vâsita ve güce gerek kalmadan (doğrudan doğruya) kendi varlığını idrâk edebilirsin. Zaten ortada bir vâsita da yoktur. Geriye varlığını idrâk etmenin iç ve dış duyumlarıyla vâsitasız olarak gerçekleşmiş olması kalır. Öyle ise derinliğine araştırırsan anlar ve görürsün (öğrenirsin). Senden idrâk edilen şey, gözünün, derinden idrâk ettiği şey midir? Hayır değildir. Gerçek şu ki, derini çıkarıp atsan, kabuğunu değiştirsen bile, sen yine sensindir (sen, sen olarak kalırsın). Yoksa senin varlığın dokunarak idrâk ettiğin birşey mi? Bu da değil. Kaldı ki (o dokunarak varlığını idrâk ettiklerin) dış uzuvlarındır. Hayır, çünkü bunların durumu daha önce geçmiştir. Mamafih ilk varsayımımızda duyumlarımızın fiillerinden habersizdik. Apaçık ortadadır ki, idrâk ettiğin varlık kalb ve beyin gibi herhangi bir uzvun varlığı değildir. Nasıl olabilir ki kalbin ve beynin varlığını ancak anatomi ile bilebiliyorsun, ayrıca idrâk ettiğin varlığın bunların toplamı da değildir. Bu da kendini denemenle ve kendinle ilgili uyandan (tenbîh) olmak bakımından apaçık ortadadır. Öyle ise idrâk etmiş olduğun varlık; senin sen olmanda zaruri olmayan ve varlığını idrâk ederken varlığını idrâk etmeye bildiğin şeylerden başka olan bir varlıktır. Bu durumda senin idrâk ettiğin varlık (şey); hiçbir açıdan duyular ve benzeri yolla idrâk ettiğin varlıklardan değildir. Ancak ve ancak ben kendi varlığımı, kendi fiilim vâsıtasıyla isbâtladım diyebilirsin. Öyle ise o zaman yukarıda varsayılan konumda iken, senin tesbit ettiğin fiilin, hareketin ve benzeri şeyin olması gerekir. Oysa biz itibar ettiğimiz mezkûr konumda, seni bu nevi şeylerin (fiil, hareket v.b.) dışında kabul ettik. Genel duruma göre olana gelince, eğer sen kendi fiilini, mutlak bir fiil olarak isbât etmişsen, o zaman, bu fiilinle senin varlığının aynısı olan ve özel olmayan, mutlak bir fâilin varlığını isbât et-

miş olman gerekir. Eğer fâilin varlığını fiilinle isbât eder de kendi varlığını, fâili, senin fiilin olması bakımından kendi fiilinden bir cüz gibi isbât edersen, o zaman fâil, manâca varlığı fiilden önce isbât edilen şey olur. Ve fâilin isbâtı fiille beraber veyâ fiil sebebiyle isbât edilişinden daha az isbât edilmiş olamaz. Öyle ise senin varlığın, fiil olmadan fâilin varlığını (kendi fiili olmadan kendi kendinin varlığını) isbât eden varlıktır (şey).” (*el-İşârât ve't-tenbihât*, 89-90).

“...Olgun insan (muhassıl) varlığını ve şu anda varlığına ilişkin şuûrunu incelesin (imtihân etsin) ve kendine, uzuvlarına ve fiillerine âit şuûrunu düşünsün (teemmül etsin)! Varlığına (hüviyyet) ilişkin şuûru duyu ile midir? Yoksa istidlâlle midir? Kendisi olarak kendisi olan varlık, bütün bu uzuv ve fiillerinin toplamı mıdır? Yoksa bunların toplamından başka bir şey midir? Kendi varlığı (zât) olarak şuûr edilen şey nasıl olur da bunların toplamı olabilir? Kaldı ki kendi varlığının (inniyye) şuûrunda olurken bütün uzuvlarının şuûrunda olmayan birçok kimse vardır. Anatomi olmasaydı ne kalb, ne beyin, ne temel bir uzuv ve ne de ona bağlı olanlar bilinebilirdi. Fakat hiç şüphesiz bütün bunları bilmeden önce insan kendi varlığının (inniyye) şuûrunda olmaktadır. Aynı şekilde şuûr olunan varlık, beden bütününden hissedilmeyen bir şey ayrılrsa, bu parça ayrılırken bile, şuûr olunan varlık olarak bâkî kalmaktadır. Meselâ yaralı bir uzvun (parmak ve kol gibi) kesilip düşmesinde olduğu gibi, insan için böyle bir durum meydana gelebilir ve insan ne o, bedenden ayrılan uzvu hisseden ve ne de beden bütünündeki değişmenin şuûrunda olabilir. Oysa insan, beden bütününden önceki durumunda olduğu gibi, kendi varlığının (zât) kendi varlığı olarak şuûrunda olur. İnsanın bütününden olup bütünden başka olan şeye gelince, iç veyâ dış uzuvlarından birisi olabilir. Şüphesiz anatomiden önce iç uzuvlardan hiçbirinin şuûrunda olunmazken bile, varlık şuûr edilmektedir (meşû'run bih). Öyle ise kendinin şuûrunda olan, şuûrunda olunmayandan başkadır. Dış uzuv ise bazen yok olup değiştiği halde, birlik olarak şuûr edilen varlık yine şahsî bir birlik içerisinde şuûr edilmiş olarak kalır. Sonra varlığın şuûruna ancak duyu ile ulaşıldığı söylenebilir, oysa duyu şuûr edilen varlığın zâhirine ulaşır, karşılaşmalar bile sağlıklı olan iç uzuvları hissedemez. Doğrusu mutlak anlamdaki “mücerret (selim) nef” bedendeki uzuvların hareketiyle hissedilmeyen nefistir. (Varlığın şuûruna) fiillerden yapılan istidlâlle ulaşıldığını söylemek nasıl mümkün olabilir? Bu şundan dolayıdır, zira fiil mutlak olarak dikkate alınırsa, muayyen olmayan bir fâilin varlığına delâlet eder. Benim, senin fiilin gibi belli bir kişinin fiili olarak dikkate alınırsa bu kişiye nisbet edilen şey, onun muayyen fiilinden bir cüz olur (ona nisbet edilen varlık, onun muayyen fiil-

linden bir cüz olur, yani varlığı fiilinin bir parçası gibi olur). Halbuki cüz'ün şuûru, küllün şuûrundan önce gelir. Oysa değerlendirmen doğru (itibârn sedîd) olduğu zaman sen kendi nefsinden biliyorsun ki burada sözü edilen "varlık şuûru"nu kendi fiilinden veya hâlinden istidlâl yoluyla kazanmış da değilsin." (*Kitâbü'l-Mübâhasât*, 207 (370)).

"...Uyanık bir kimsenin beş duyusuyla hissettiği sûretlerde tasarrufta bulunduğu gibi, uyuyan bir kimse de hayâlindeki sûretler üzerinde tasarrufta bulunur. Hatta çoğu zaman uyanık insanda olduğu gibi, akli-fikrî konularda da tasarrufta bulunur. Uyuyan bu insan bu halde iken, uyanık kişide olduğu gibi, bu işleri yapanın kendisi olduğunun şuûrundadır. Eğer bu insan uykudan uyandırılrsa ve uykuda yaptığı bu idrâkler kendisine hatırlatılrsa, kendi varlığının şuûrunda olduğunu da hatırlar. Uykudan uyandırılrsa ve fakat uykudaki idrâkleri kendisine hatırlatılmasa kendi varlığının (zât) şuûrunda olduğunu hatırlayamaz. Ancak bu durum uyuyan kimsenin kendi varlığının (zât) şuûrunda olmadığını göstermez. Gerçek şu ki, varlığın şuûrunda olmayı hatırlamak, varlığın şuûrunda olmaktan başkadır. Keza, bazen uyanık kimse de kendi varlığının şuûrunda olduğunu hatırlayamaz. Şu halde insan kendine ait tecrübeleri hatırlamak için hafızasında tutmayınca tecrübelerini hatırlayamadığından dolayı kendi varlığından gâfil olamaz..." (*Kitâbü'l-Mübâhasât*, 210 (380)).

"...Daha önce geçtiği gibi biz, biz olduğumuzun şuûrunda olurken, uyanıkken gerçek, uykuda mecâzî olarak kendi şahsî uzuvlarımızın hey'eti değişmiş olsa bile, bârız olan uzuvlarımızın hey'etinin şuûrunda olamayız. Öyle ise değişmez ve bir bütün olarak şuûr olunan şey, uzuvların hey'eti olamaz. Kezâ küllî olan bir şeyin hâfızada korunduğu gibi, korunan küllî bir durum (emir) da olamaz, zira burada şuûra konu olan şey cüz'îdir... Bu da açık bir şekilde gösteriyor ki şuûrunda olunan şey, uzuvların hey'etinden (sûret) başka bir şeydir. Farzedelim ki biz uykuda iken uzuvlarımızın hey'eti tahayyül edilmedikçe kendi varlığımızın şuûrunda olamıyoruz, acaba bu önerme (kaziyye) sadece şuûr ile tahayyül arasındaki benzerliği göstermiyor mu? Kaldı ki bir şeyin şuûru ile tahayyülünün beraber (mukârin) olmasına bir engel de yoktur. Ayrıca bu konuda ileri sürülen düşünceyi ve önce ortaya konulan hükmü nakzeden bir şey de yoktur..." (*Kitâbü'l-Mübâhasât*, 210 (381)).

"...Nefs bedende olduğu sürece kendi varlığının şuûrunda olmakla beraber başkasının şuûrunda olmaktan hâli kalmaz. Zira nefs kendi varlığını şuûr ederken nebâtî güçlerden herhangi birisini kullanmaktan hâli kalmaz ve kesinlikle onlardan şuûrunu çekemez..." (*Kitâbü'l-Mübâhasât*, 172 (261)).

“...Aklımız kendi varlığını (zât) daima akledemez, oysa nefsimiz kendi varlığının (zât) daima şuûrundadır. Eğer nefis, bilfiil olarak kendi varlığından başka bir şeyi aklediyorsa, aklettiği sürece, daima aklediyor olduğunun da şuûrundadır...” (*Kitâbü'l-Mübâhasât*, 126 (27); ayrıca bkz. 145 (109), 221 (423), 184 (305)).

“...Birşey için yaratılmış olan organ (beden) ancak onun kendine ait bilkuvve olan birşeyi kazanması için gereklidir. Oysa varlığın (zât) kendi varlığının (zât) şuûrunda olması, asla bilkuvve değil, aksine, o, kendi kendisinin şuûrunda olacak tarzda yaratılmıştır (meftûretün aleyh). İnsanın varlığı kendisinin şuûrunda olan bir varlıktır (zâtün şâiretün). O halde insan tabiatı gereği (bittab') kendi varlığının şuûrundadır ve bu şuûr, çalışma yoluyla kazanılmış değildir (bi'l-kesb). Bu durumda kazanılmamış olan şuûra organla varılmış olamaz. İşte burada benim varlığıma (zât) ilişkin şuûr, nefse âittir ve hâriçten kazanılmış değildir. Sanki varlıkla şuûr birlikte varolmuş (hâsıl) gibidirler. Bu demektir ki, kendi varlığının şuûrunda olmam bir organ aracılığı ile değil, aksine kendi varlığımın şuûrunda olmam; kendi varlığım aracılığıyla ve kendimden dolayıdır. Benim kendi varlığıma ilişkin olan bu şuûrum; hiçbir şekilde bir şarta bağlı ve herhangi bir vakitle sınırlı değildir... Varlığın şuûrunda olmak nefse âit iken “varlığımızın şuûrunda olmanın” şuûrunda olmamız akla âittir, yani şuûrun şuûru aklın fiilidir. Şu halde nefse âit olan varlığının şuûrunda olmak bilfiil ve dâimidir. Bilkuvve olan durum “şuûrun şuûrunda olmak”tır. Eğer varlığın şuûrunun şuûrunda olmak, bilfiil olsaydı bu durum dâimi olur ve aklın değerlendirmesi (ta'bir) gereksiz kalırdı. Benim kendi varlığımı idrâk etmem benimle kâim olan bir durumdur. Benim için bu durum başka bir şeyi dile getirmiş olmamdan dolayı hâsıl olmuş değildir. “Bunu ben yaptım” dediğim zaman aslında kendi varlığımı idrâk etmiş olduğumu dile getirmekteyim, her ne kadar kendi varlığımın şuûrunda olduğumdan habersiz olsam bile. Aksi takdirde öncelikle kendi varlığımı dile getirmemiş olsaydım “bunu benim yapmış olduğumu” nereden ve nasıl bilmiş olabilirdim? Öyle ise ben öncelikle kendi varlığımı dile getirmekteyim, varlığımın fiilini ve varlığım ile idrâk ettiğim başka birşeyi değil. Netice itibarıyla varlığımıza ilişkin şuûrumuz, varlığımızın tâ kendisidir. Bir şeyi idrâk ettiğimiz zaman, onu idrâk edenin kendi varlığımız olduğunu bilmemekle birlikte, bu idrâkin içine varlığımıza âit şuûrumuzda dâhildir. Şu halde şuûrumuz öncelikle varlığımıza âittir, böyle olmasaydı hâricî bir şeyi idrâk ettiğimizi nereden bilebilirdik. Bu misal, bize, burhâna gerek kalmaksızın, nefsin kendi varlığının şuûrunda olduğunun apaçık göstergesidir. Varlığın şuûrunda olmak; varlığın kendine âit yaratılıştan (garizî) gelen bir özelliktir. Ki bu şuûr bizzat varlığın kendisidir. Bu demektir ki, bizim idrâk ettiğimiz varlık, idrâk edenin

kendisidir. Şuûr eden varlıkla şuûr olunan varlık aynı varlık olduğuna göre, şuûr edenin şuûr olunmamış olması düşünülemez. Söz konusu bu durum insana âit bir özelliktir. Bilakis bütün canlılar (hayvânât) bu açıdan kendi varlıklarının şuûrundadırlar.” (*et-Ta’likât*, 160-161).

“...İnsânı kendi varlığının şuûrunda olmaktan habersiz (gâfil) kalabilir ve varlığının şuûruna varması için uyarılmış olabilir. Ancak yine de böyle bir durumda insan iki kez varlığının şuûrunda olmuş olamaz. Varlığın şuûrunda olmak tabii tarzda olur. Şuûrun şuûrunda olmaksa kazanmak ve çalışmakla olur.” (*et-Ta’likât*, 147).

“...İnsânî nefsin kendi varlıklarına âit şuûrları apaçıktır. Bu şuûr çalışmakla kazanılmaz, dolayısıyla yok iken meydana gelmiş birşey değildir... Ancak nefis bu durumdan habersiz olup uyarılma (tenbîh) gereğini duyabilir... Şuûrun şuûrunda olmaksa akıl yönündendir... Mücerred bir varlık (zât) olduğu için yalnızca insânî nefsin kendi varlıklarını akledebilir, hayvânî nefsin mücerred varlıklar olmadıkları için varlıklarını akledemezler. Çünkü bir şeyin akledilmesi; maddeden tecrid edilmesi demektir, mücerred olmayan şey ise akledilmiş olmaz, tahayyül edilmiş olur. Maddeden mücerred oluş ise insanî nefsin bekâsına delildir. Çünkü o, hayvânî nefsin gibi, madde ile kâim değildir, yâni varlığı maddeye dayanmaz...” (*et-Ta’likât*, 79-80).

“...İnsânî nefsin varlıklarının şuûrunda olacak biçimde yaratılmıştır (matbû’a). O, bir kısım varlıkların şuûrunda olabilir, bir kısmının da çalışarak şuûruna varabilir. Tabii olarak şuûrunda olduğu şey, onun için dâimi ve bilfiil hâsıl olan şeydir. Bu durumda nefsin kendi varlığının şuûrunda olması tabiatı gereğidir ve kendi varlığının mukavvimindedir. Bu yüzden onun kendi varlığının şuûrunda olması hep bilfiil haldedir. Ne var ki, varlığın şuûrunda olmanın şuûrunda olmak ise çalışıp kazanmakla olur. İşte bu yüzden o, bazen kendi varlığının şuûrunda olduğunu bilmeyebilir (gâfil), aynı durum diğer şuûrunda olabileceği şeyler için de geçerlidir. Şu halde henüz şuûrun şuûrunda olmak onun için kazanılmış değil, fakat kazanılması gerekir...” (*et-Ta’likât*, 30).

Şuûrun doğrudan oluşuyla ilgili ayrı ayrı kitaplarına dayanılarak sunulan metinlerin İbn Sînâ felsefesi ve onun nefis görüşündeki önemi tartışmasız açık ortadadır. Ancak “uzaydaki adam” benzetmesi ve buna bağlı açıklamaların İbn Sînâ’ya özgün olup olmaması tartışmalıdır. Ne var ki bu metinlerin ve onların içerdiği düşüncelerin İbn Sînâ’ya özgün şeyler olmadığı görüşünü savunanların iddiaları ve verdikleri referansları inandırıcı olmaktan çok uzaktır. Bu konudaki tartışmalar için bkz. İ. Medkûr, *Fî’l-Felsefet’l-İslâmiyye*, I, 147-148; Fazlurrahmân, *Avicenna’s-Psychology*, 10, dipnot-1.

göre bu benzetme, nefsin kendi kendisini biliyor olduğunu göstermektedir. O, bu “ben”lik bilincini çözümleyerek nefsin bedenden ayrı ve manevî bir cevher olduğunu açıklamaya çalışır.

C. Benlik Bilincinin (şuûr) Bilen, Bilgi ve Bilinen Açısından Özellikleri

Düşünürümüze göre nefsin kendi varlığına ilişkin bilincinin belli başlı özelliklerini aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz.

(1) İnsanın kendi varlığına ilişkin bilincine bedeninin tamamı veya onun iç ya da dış uzuvlarından hiçbirisi dâhil değildir. İnsanın dış uzuvlarından birisi bedeninden ayrılabilir o, yine de kendi varlığının bilincindedir. Aynı şekilde kalb, beyin ve benzeri gibi iç uzuvlarından hiçbirisi benlik bilincine konu değildir. İnsan hiçbir zaman kendisini bu iç uzuvlarından birisi olarak bilmez. Bu iç uzuvların nasıl, ne şekilde ve bedeninin neresinde olduğunu bilmediği halde kendi varlığının bilincinde olan pekçok insan vardır.

(2) İnsan kendi varlığının bilincine dış ve iç idrâk güçlerinden yani duyu (his) güçlerinden hiçbirisiyle ulaşmaz. İnsanın “ben” (ene) dediği varlık, ne gözle görülen ne de elle dokunulan bir varlıktır. İnsanı kendi varlığının bilincine götüren güç, “akıl gücü”dür. Bu itibarla insan nefsi, “akıl yoluyla bilinen” (ma’kûl) bir varlıktır. O, kendi varlığını biliyor olduğunun bilincine vardığı zaman, yani bilfiil varlığının şuûrunda iken “akıl, âkil ve ma’kûl”dür.

(3) İşte insanın kendi kendisine “ben” (ene) diye işaret ederek bildiği bu “gerçeklik” (ma’nâ) “nefs”tir. İnsan, “ben” dediği bu “gerçekliğe” “nefs” denildiğini bilmeseydi onun varlığını ve gerçekliğini (hakikat) bilir. Burada “nefs” adını alan “ben” insanın “dokundum, gördüm, bildim, yaptım, ettim, tuttum, üzüldüm, sevindim” derken “...im” ekiyle varlığına işaret edilen gerçekliktir (ma’nâ).

(4) İnsan her zaman; gerek uykuda gerekse baygınlık ve sarhoşluk hallerindeki gibi durumlarda olsun; kendi varlığını biliyor olduğunu bilmeseydi bile, o, yine de kendi varlığının bilin-

cindedir. Çünkü birşeyi bilmekle onu biliyor olduğunun bilincinde (şuûr) olmak farklı şeylerdir. İnsanın kendi varlığının bilincinde olduğunun bilincinde olmaması, kendi varlığının bilincinde (şuûr) olduğunu inkâr etmeyi gerektirmez. İnsan uyanıkken kendi varlığının bilincinde olduğu gibi uyurken de kendisinin bilincindedir. Ancak varlığının bilincinde olduğunun bilincinde değildir. Eğer ona uyurken, görmüş olduğu rüyâlar hatırlatılsa rüya görenin kendisi olduğunu bilir ve kendi varlığının bilincine varır. Şayet hatırlatılmazsa kendi varlığının bilincinde olduğunun bilincine varamaz.

(5) Ancak insan kendi benliğinin bilincine, fiillerinden yapılan bir istidlâlle olmaksızın akıl gücüyle doğrudan doğruya varmış olmasına ve benlik bilincinin “ben”den hiç ayrılmamasına rağmen, nefsin kendi varlığına yönelik bilinci ile beden varlığına ve bedenî güçlere yani kendisinin bedenî güçleri kullanıyor olmasına yönelik bilinci, nefste beraber bulunduğu için insan bazen kendi “ben”inin bedenden ibaret olduğunu zanneder ve kendisini bedenle özdeşleştirir. Ne zaman ki kendi varlığının bilincine yönelir, kendi “ben”inin bedenden ayrı bir varlık olduğu bilincine varır. Söz konusu yanılgının kaynağı “içe” ve “dışa dönük” diye ifâde edebileceğimiz iki bilincin zorunlu olarak beraber bulunmasından kaynaklandığı söylenebilir. Gerçekten bu iki bilincin arasını birbirinden ayırmak oldukça zordur. Ancak insan kendi varlığının bilincine yönelerek “ben” diye işâret ettiği şeyin, hiçbir şekilde kendisine beden veyâ beden uzuvları gibi tahayyül olunmadığını görüp onun varlığını ve manevî bir cevher olduğunu isbatlayabilir.¹⁷

D. Nefsler İçinde İnsan Nefsi Varlığının Bilincindedir

İbn Sînâ'ya göre kendi varlığının bilincinde olan yalnızca insânî nefstir. İnsanın dışındaki canlıların hissî idrâk güçleri var, akli idrâk güçleri yoktur. Bu yüzden hayvanlar kendilerini du-

¹⁷ Bkz. 16. dipnot.

yular seviyesinde, dolaylı yoldan ve cisim olarak bilebilirler. Başka bir deyişle ona göre, insânî nefslerdeki “akıl gücü”ne karşılık, hayvânî nefslerin “vehim gücü” vardır. Bu itibarla belki bir dereceye kadar bütün hayvanlarda müştereken bulunan “müphem ve bulanık bir şuûr”dan (*leâ’lle hunâke şuûren bi-emrin müşterekin mine’l-ezlâl*) söz edilebilir. Her şeye rağmen en üst derecede bulunan vehim gücü de dâhil olmak üzere hayvânî nefsin idrâk güçlerinin hepsi cisim ile gerçekleşmekte ve bu yüzden de hayvanlar kendilerini cisim olarak tahayyül etmektedirler.¹⁸ Bu demektir ki, hayvanlar için bedenden ayrı olarak “kendinde idrâk” yani “şuûr” söz konusu olmadığı için hayvânî nefslerin birer cevher olduğu söylenemez. O halde filozofumuza göre bedende ve bedenle gerçekleşen fiilleri açısından cevher oluş yalnızca insânî nefslere âit olduğu gibi, şuûr açısından da cevherlilik yine onlara âittir. Netice itibarıyla şuûrun yâhut bilincin konusunun bedenden ayrı ve bölünmez bir bütünlük arz etmesi, açık bir şekilde insânî nefslerin birer cevher olduğunu göstermektedir.

E. Benlik Bilinci Açısından İnsânî Nefsin Tanımı

Tanımlar konusuna özel ilgi gösteren düşünürümüze göre, bir şeyin gerçek ve doğru bir tanımı (hadd), o şeyin varlığını ve mâhiyetini içermeli, ayrıca onun gerçekliğini akla kavratılmalıdır.¹⁹ Cisimler gibi, birleşik (mürekkeb) varlıkların tanımı, cismânî şeyin “cins” denilen “madde”si ile “fasıl” denilen “sûret”ini içermelidir. Ancak insânî nefis gibi, birleşik değil de basit ve mânevî olan, başka bir deyişle, varlığı duyular ile değil de akıl gücü ile kavranılan varlıkların tanımı ise onlara âit bir cins ve fasıl söz konusu olmadığı için varlıklarına en yakın olan ve kendilerinden hiç ayrılmayan (zâfî) bir niteliğiyle (lâzıme) yapılır. Onun bu niteliğinden yani özelliğinden hareketle varlığı-

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 199 (358), 204 (367), 209 (374); *et-Ta'likât*, 79, 80, 82, 147.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-Hudûd*, 232; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 5, 11-13

nın gerçekliği kavranılmaya çalışılır. Düşünürümüz felsefî yazılarında genellikle bir şeyin cins ve faslı ile yapılan tanımı için “hadd”, niteliği ile yapılan tanımı için “ta’rîf” deyimlerini kullanmaktadır.²⁰ Filozofumuzun çoğunlukla nefsin “varlığını ve mâhiyeti”ni bilmek için ta’rîfin kendisinden türetildiği “arefe” fiilini kullanması da dikkati çeken bir husustur. Şimdi bu durumda bedene göre “ilk yetkinlik” olarak tanımlanan nefsin, beden dikkate alınmaksızın kendi varlığındaki (zât) tanımı ancak onun en belirgin ve varlığından ayrılmaz özelliği ile mümkün olacaktır. Daha önce de görüldüğü üzere, insânî nefsin en belirgin özelliği kendi varlığının bilincinde olmasıdır. İşte “nutuk” veyâ “akıl” deyimleriyle ifade edilen “bilme” fiilinden türetilerek insânî nefis, “nâtık nefis” (en-nefsü’n-nâtika) veyâ “akıllı nefis” (en-nefsü’l-âkile) olarak tanımlanmakta ve nâtık veyâ akıllı nefisle, aklî idrâk seviyesinde “kendisini ve başkasını bilen nefis” kasdedilmektedir. Bu durumda insan bizzât kendi nefsinin gerçekliğini kavrayarak bütün insanların dâhil olduğu insânî mâhiyeti kavramış olmaktadır.²¹ Netice itibâriyle İbn Sînâ’nın düşüncesinde “insânî nâtık nefis, nâtık nefis, nutkî nefis, nâtık güç, nutkî güç...” gibi deyimlerle kasdedilen şey, kendi varlığının bilincinde olan insânî nefstir.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki nefsin, temelde Aristo’ya dayanan ve daha sonra gelen Aristo şârihleri ve filozoflarca tekrarlanan, bedendeki fiillerinden hareketle varlığının isbatlanması ve “sûret” anlamında “ilk yetkinlik” olarak tanımlanmasını, düşünürümüz, H. Corbin’in de belirttiği gibi,²² eş-Şifâ’nın Tabîiiyyât bölümünde ve bir bakıma eş-Şifâ’dakilerin aynen tekrarı olan *Kitâbü’n-Necât*’ta incelemekte fakat daha sonra bu ispat tarzından ve nefse “sûret” demekten vazgeçmektedir. Ancak düşünürümüzün, Aristo’dan farklı olarak, ilk yetkinlikle kastetmiş olduğu sûret, “gayri maddî” ve varlık açısından bedene bağlı

²⁰ İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, I, 231-245, el-İhlâs, 108-109.

²¹ İbn Sînâ, age., I, 247; ‘Uyûnu’l-hikme, 40; *Kitâbü’l-Mübâhasât*, 195-196 (346), 222 (426); bkz., *et-Ta’likât*, 26, 137.

²² Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 173.

olmayan bir sûrettir. Zâten filozofumuz çoğu kez bedene âit olan maddî sûret için “mizâc”, nefis için de “temel veyâ kök” anlamına gelen “asıl ve sunuh” deyimlerini kullanır.²³

F. Benlik Bilincinin Mantık ve Metafizik Açıdan Değeri

(1) Mantık Açısından Değeri: İnsânî nefsin kendi varlığına ilişkin bilincinde “bilen ve bilinen” (âkil ile ma’kûl) veyâ “özne ile yüklem” arasında bir vasıta olmadığı için kazanılan bilgi “en doğru” (sâdık) ve “en kesin” (itikad) bir bilgidir. Düşünürümüze göre bizzât nefsin kendi kendisini bilmesiyle kazanılan bu benlik bilinci tarzındaki bilgi, kazanılış açısından “müşâhede” (müşâhedât) yoluyla kazanılan önermeler, kesinlik ve doğruluk açısından ise kesin bilgi ifade eden önermeler (mu’tekadât) kümesine dâhildir. Bu îtibârla benlik bilinci insânî nefsin bilebileceği en kesin ve en doğru biricik bilgidir. Düşünürümüzün deyimiyle “insan nefsi ne zaman kendi varlığını tasavvur etse hemen tasdik vâki olur.”²⁴ Bu demektir ki benlik bilincinde kavram ve önerme içiçedir. O halde insanın, nefis denilen “ben”inde varlık ve bilgiyi birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Onda varlık ve bilgi neredeyse özdeş gibidir. Buna göre:

“ben benim,

ben varım

ben beni biliyorum” önermeleri aynı gerçekliği ve değeri ihtiva eden önermeler olmaktadır.

(2) Metafizik Açıdan Değeri: İbn Sînâ’ya göre bir şeyi bilmek onun gerçekliğini elde etmek demektir. Buna göre insânî nefis, kendisini bilirken kendine âit gerçekliğini de bilmektedir. Burada onun bilgisine konu olan gerçeklik, kendi varlığından başka bir şey olmadığına göre onun mâhiyetinden ayrı olan bir varlığı yoktur. O halde insânî nefsin varlığı ile mâhiyeti birdir.

²³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 90-91; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 195-196 (346).

²⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 40-42; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 133 (51).

Yani insânî nefis varlığı mâhiyetinden mâhiyeti de varlığından ayrı bir şey değildir. Filozofumuza göre bu durum kendi varlığını akli seviyede bilme gerçekliğine sahip olan bütün varlıklar (cevherler) için geçerlidir. Başka bir söyleyişle mâhiyeti ile varlığı aynı olan cevherler kendi kendilerini bilen cevherlerdir.²⁵ Mâhiyet ile varlığın aynı olmasının anlamı şudur: Bir şey hakkındaki bilgiden hemen sonra onun varlığını tasdik etmek zorunlu görünüyorsa bu şeyde varlık ve mâhiyet birdir. Yani bir şeyin varlığı ile ilgili tasavvurun, tasdîki zorunlu kıldığı yerde varlık ve mâhiyet ayrımından söz edilemez. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere insan nefsi ne zaman kendi varlığını tasavvur etse tasdik meydana gelmektedir. Burada görülen tasavvur ile tasdik birbirinden ayrılmazlığı durumu mâhiyet ile varlığın birliğinden ve aynılığından kaynaklanmaktadır.

Ancak, nefsin kendi kendisini bilmesine ve varlığı ile mâhiyeti aynı olmasına rağmen, onun kendisini bilmesi sonradan (hâdis) meydana gelen bir bilmedir. Düşünürümüze göre bilincin sonradan meydana gelmesi, bizzat kendisini bilen bir varlık olan nefsin kendisinin de sonradan var olan bir varlık olmasından kaynaklanır. Bu demektir ki nefis yaratılmış, yani kendi kendisinde mümkün bir varlıktır. Eğer insânî nefis, zorunlu (vâcib) bir varlık olsaydı onun kendi varlığına ilişkin bilincinin sonradan meydana gelmemesi aksine ezelî olması, yani zaman bakımından bir başlangıcının bulunmaması gerekirdi. Keza benlik bilincinin bazen güç, bazen de fiil halinde değil, hep fiil halinde olması gerekirdi. Oysa nefis bedenle beraber bulunduğu sürece her zaman bilfiil kendi varlığının bilincine varamıyor. O halde nefsin bilfiil var olması anlamına gelen zorunluluğu başkasına bağlı yani şartlı (vâcib bigayrihi) bir zorunluluktur. Şimdi bu açıklamalardan bize göre iki önemli sonuç çıkmaktadır.

25

İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 133 (50-51), 221 (422); *Resâilün Hâssa*, 242.

(1) Bunlardan birincisi, bilincin incelenmesinden varlığının mümkün olduğu anlaşılan insânî nefsin nasıl varlık alanına çıktığı yani kendisinin dışındaki bir sebepten dolayı zorunlu varlık olduğunun araştırılması gerektiği meselesidir. Biz bu meseleyi ikinci bölümde düşünürümüzün metafizik görüşleri çerçevesinde kısaca incelemeye ve açıklamaya çalışacağız.

(2) Bunlardan ikinci sonuç ise filozofumuzun varlıklar hakkındaki varlık-mâhiyet ayrımı görüşüne ve buna bağlı olarak varlıkların vâcib-mümkün şeklinde ikiye ayrılması gerektiği fikrine, sanki bizzat nefsin kendi varlığına ilişkin bilincinin incelenmesinden ulaştığı görülmektedir. Bu durumda düşünürümüzün metafizikle ilgili düşüncelerini nefis görüşünden hareketle çıkardığını söyleyebiliriz.²⁶ Şu halde İbn Sînâ'nın nefsin varlığı ve mâhiyeti ile ilgili görüşü, onun genel olarak varlıkla ilgili düşüncelerinin başlangıcını oluşturmaktadır.

III. İNSÂNÎ NEFSİN BEDENDEN AYRI BİR CEVHER OLDUĞUNA DÂİR BAZI DELİLLER

İbn Sînâ, insânî nefsin bedenden ayrı ve gayrı maddî bir cevher olduğunu isbatlamak için, daha önce verilen isbat şekillerini çeşitli yönleriyle açıklayan ve destekleyen birtakım deliller ortaya koyar. Genel olarak onun bu delillerinin temeli, insanın ictimâî bir varlık olmasına ve daha çok “aklî idrâk” ile “hissî idrâk” arasındaki farkın açıklanmasına ve aklî idrâkin cisim olmayan bir cevherde gerçekleştiğinin gösterilmesine dayanır.

²⁶ Varlık-mâhiyet ayrımına bağlı olarak varlığı mümkün ve zorunlu diye ikiye ayırmanın İbn Sînâ'ya özgün bir görüş olup olmadığı hususunda bkz. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, 26-27; Jean Jolivet, “The Development of Philosophical Thought In Its Relationship With Islam Up To Avicenna”, *Islam, Philosophy and Science*, 47; A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, 50; Mahmut Kaya, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ Armağanı*, 454.

A. İnsan İctimâî Bir Varlıktır

İbn Sînâ'ya göre ictimâî bir varlık olan insanın toplum içindeki ilişkilerini düzenlemesi, bilim, sanat ve ticarî faaliyetlerde bulunması, bedenen zayıf olmasına rağmen olumsuz şartları kendi lehine çevirebilmesi ve geçmiş nesillerin tecrübelerini mîras olarak devralması ve onları geliştirmesi, onun akıllı bir varlık olduğunu gösterir. Akıllı bir varlık olması ise nefsinin gayri cismânî bir cevher olduğuna delildir. Ayrıca diğer canlılarda insanın akıl gücüne dayalı olarak yaptığı faaliyetler yoktur.²⁷

²⁷ İbn Sînâ bu konuda şöyle der: "...İnsan bir kere varolunca varlığının devamı için toplumsal hayattan uzak kalmaz. Tek başına hayatını düzenleyen (tanzim) ve tabiattaki kendine ait şeylerle yetinen öteki canlılar gibi de yaşayamaz. Eğer insan yalnız başına ve tabiattaki ihtiyaçlarıyla yüzyüze kalsaydı helâk olur veya en azından hayatı son derece sıkıntılar içinde geçerdi. Onun böyle bir varlık yapısına sahip olması, kendi faziletinden ve öteki canlıların eksikliklerinden yani kendisinde öteki hayvanlarda mevcut olmayan bir şeyin (akıl) bulunmasından kaynaklanır. Çünkü insan tabiatta doğal halde bulunan şeylerden daha fazlasına ihtiyaç duyar. Mesela ma'mûl hâle getirilmiş yiyecek ve giyecekler gibi. Eğer tabiatta doğal halde bulunan yiyecek ve giyecekler belli bir işleminden geçmeseydiler ve tabîî halde kalmış olsaydılar insanın onları yiyebilmesi ve giyebilmesi mümkün olmaz ve böyle bir hayat tarzı da onun için pek güzel olmazdı. Gerçekten insanın doğadaki şeyleri yiyebilmesi, kullanabilmesi için onlara belli bir şekil ve özelliğin verilmesine gerek duyulur. Hayvanların yiyeceğinin doğal halde olması ise onlar için daha uygundur. İşte bütün bu sebeplerden dolayı insan en önce çiftçiliğe ve diğer sanatlara ihtiyaç duyar. Diğer taraftan bir insan yalnız başına kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz. İnsanın bütün bu ihtiyaçlarını elde edebilmesi ancak işbölümü ile mümkün olur. Sözelimi biri finncılık yapar, öteki kumaş dokur, bir başkası uzaktan mal getirir, diğeri ise bu taşımaya karşılık olarak yanındaki maldan verir. Böylece insanlar arasındaki işbölümü gerçekleşmiş olur. İnsanın toplumsal bir varlık oluşunu perçinleyen özelliklerinden birisi de onun konuşan bir varlık oluşudur. İnsan, toplumsal bir varlık olmasından veya bundan daha önemli sebeplerden dolayı sesle veya doğal bir işaretle gönlünden geçenleri arkadaşlarına anlatmak zorunda kalır. İnsanın toplumsal ilişkilerinde kullanmış olduğu bu dil, beşerî ilişkilerde bulunma, geçmişin mîrasından faydalanma, bilgi alış-verişi, iletişim ve benzeri gibi toplu halde yaşamının gerektirdiği şeylerin

hepsi ilâhî hidâyet ve ilhamla olmaktadır. İlhamla da olsa insanda tabîî olarak iletişimi sağlayacak bir gücün bulunmasına gerek duyulur. İnsanın bu ihtiyacını karşılayan en uygun şey sestir. Zira ses, bedeni yormadan ve zorlamadan bir çok terkiplerin yapılabileceği ve kelimelerin kurulabileceği harflere ayrılır. Ayrıca sesler, işaretlerden daha iyi haber ve bilgi verir. Dahası işaretlerle haberleşmenin sağlanabilmesi için bazı özel davranışlara gerek duyulur. Öyle ise insan nefsinin tabiatında seslerden bilgi alışverişini sağlayacak kelimeler ve cümleler yapma (terkîb ve te'lif) özelliği vardır. Her ne kadar diğer hayvanların kendi aralarında iletişimi sağlayacak sesleri varsa da bunlar tabîî olarak, bir kısım mükemmel ve mantıklı (muhassal ve mufassal) olmayan anlaşma ve anlaşmazlıkları gösterirler. Oysa insanın sesi vaz'î, yani yaratılıştan ve doğaldır. Zira insanın amaçları neredeyse sonsuzdur. Buna uygun olanı ise bu amaçların ve isteklerin ifade edilebileceği sonsuz sesleri çıkarabilmesidir. İnsanın bilgi alışverişini gerekli kılan bu zarûret, adalet ölçüsünde alıp vermeyi gerektiren ve diğer zarûretler; sözgelemi kurumların ihdâsı ve sanatların ortaya konması, bulup çıkarılması (istinbâtü's-sana'ât) gibi zarûretlerden kaynaklanır.

Özellikle anlar ve kuşların yuva yapmalarında görüldüğü gibi, insanın dışındaki canlıların sanatları varsa da bu sanatlar "kıyâs ve istinbât"la kazanılan bir bilgiye dayanan sanat ve teknik faaliyetler değildir. Bunlar "ilham ve teshîr" yoluyla kazanılmıştır. Hayvanların bu sanatları farklılaşmaz ve türlerine ayrılmaz. Bunların büyük bir çoğunluğu hayvanların kendi hallerini düzenlemeleri içindir, yoksa türlerine ait bir zarûretten dolayı değildir. İnsânî sanatların ise büyük bir kısmı kişisel zarûretten kaynaklanır ve bireyin kendi durumunu düzeltmesine yarar. İnsanların hayvanlardan ayrılan bazı özellikleri daha vardır. Mesela insan nâdir olan şeyleri idrâk edince şaşırıp hayrette kalarak güler. Kendisine acı veren şeyleri idrâk ettiği zaman da bir sıkıntı ve darlık hissederek ağlamaya başlar. Toplumun faydasına olarak insanın bazı davranışlarını terketmesi, bu davranışların yapılmaması gerektiğinin kendisine öğretilmesi, bunun için de belli bir eğitimden geçerek büyümesi, kısacası insanın eğitim sâyesinde toplumsallaşması onun en temel özelliklerinden birisidir. Böylece insan küçük yaştan itibaren hangi davranışların yapılıp yapılmayacağını duymaya ve öğrenmeye çalışır, bir süre sonra da onda bu bilgiler yerleşerek onun tabiatını oluşturur. İnsanın yapmaması ve kaçınması gerekli olan bu davranışları, "çirkin" (kabîh), toplumsal hayatın gereği olarak yerine getirmesi ve yapması zarûrî olan davranışları ise "güzel" (cemîl) adını alır. Davranışlar bu ölçüler içerisinde değerlendirilir. Toplumsallaşma temeline dayanan bu tür davranışlar insanın dışındaki canlılarda yoktur. Diğer hayvanların yapması

mümkün olan davranışlardan vazgeçmeleri, onların bu konuyla ilgili kesin bilgi ve düşüncelerinden kaynaklanmaz. Fakat hayvan nefsinin başka bir yapı (hey'et) ve özelliği vardır. Her hayvan tabiatı gereği kendisine haz (lezzet) veren şeyin varlığını ve devamlı haz vermesini tercih eder. Mesela eğitilmiş bir arslanın sâhibini ve kendi yavrusunu yememesi bundan dolaydır. Arslanı gözeten ve doyuran şahıs onun için haz vericidir. Zira fayda veren her şey; faydalananına göre tabîi olarak haz verir. Öyle ise kesin bir bilgidir (itikâd) dolayı arslan sâhibini parçalamaktan vazgeçmiş değildir, aksine nefsinde mevcut olan başka bir yapı (hey'et) ve özellikten dolayı vazgeçmiştir. Bâzen, yaratılıştan (garîzî) gelen bu özellik "ilâhî bir ilham"dan kaynaklanmış olabilir. Mesela kesin ve aklî bir bilgi olmaksızın her hayvanın yavrusunu sevmesi gibi. Yine sadece insan faydalı ve haz veren bir şeyi hoşla gitmeyen ve tiksinti verici bir şeyin sûretinde tahayyül edince ondan uzaklaşır ve kaçınır. Eğer insan yapmaması gerekli bir davranışta bulunur da bu davranışının başkası tarafından bilindiğinin şuûrunda olursa onda mahcûbiyet denen "utanma" (hayâ) duygusu meydana gelir.

Keza gelecekte zarar verebilecek bir şeyin varolacağı zannıyla insanda "korku" denen nefsânî bir etkilene (infiâl) meydana gelebilir. Hayvanlardaki korku ise halihazırda ve o andadır, onların gelecekle ilgili bir endişeleri yoktur. Hayvanların ihtiyaten yapmış oldukları bazı şeyler ise onların zamanı ve zaman içerisinde meydana gelenleri şuûr etmesinden değil, tersine bir çeşit ilhamdan kaynaklanır. Mesela karıncanın yağmur yağarken yuvasına hızla ve telaş içerisinde yiyecek taşıması, o anda yağmurun yağmakta olduğunu tahayyül etmesindendir. Aynı şekilde hayvanların dövüleceklerini tahayyül ederek kaçmaları, tahayyüllerinin vurma ve dövme anında olmasından dolaydır. İnsanın en temel özelliklerinden birisi de gelecekte yapması ve yapmaması gerekli şeyler hakkında düşünmesi (reviyye), durum değerlendirmesi yapmasıdır. Böylece insan düşünce ve irâdesinin karşılığı olarak düşünce ve bilgisinin şu veya bu vakitte yapıp yapmaması gerektirdiği şeyi isterse yapar, isterse yapmaz. Oysa insanın dışındaki hayvanların geleceğe ait hazırlıkları, sonucu onların tabiatına uygun gelsin veya gelmesin bir tek tabiat üzeredir, yani hep aynıdır. Bütün bunlardan sonra insanın en başta gelen ve en önemli özelliklerinden birisi de maddeden tamamen mücerred aklî, küllî mâhiyetleri tasavvur etmesi ve bunlardan hareketle kavram (tasavvur) ve önermeler (tasdik) yaparak halihazırda bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır." (İbn Sînâ, eş-Şîfâ, en-Nefs, 181-184; bkz. el-Mantık, el-İbâre, 2; el-İlâhiyyât, II, 441 vd.; el-İşârât ve't-tenbîhât, 152; İsbâtü'n-nübüvât, 47).

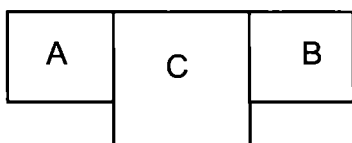
B.Hissî İdrâk Güçleri Cismânî Bir Organla Gerçekleşirken Aklî İdrâk Gücü Organsız Gerçekleşir

Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, İbn Sînâ'ya göre "idrâk", idrâk gücünün (el-kuvvetü'l-müdrîke) herhangi bir tarzda idrâk edilen şeyin sûretini almasıdır. Eğer idrâk edilen şey, maddî bir şeyse idrâk gücü bunun sûretini tecrîd yoluyla alır. Ancak hissî idrâk güçleri (el-kuvâ'l-müdrîketü'l-hissiyye) denilen dış idrâk güçleri yahut beş duyu, hayâl gücü (el-kuvvetü'l-hayâliyye) ve vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye) cismânî bir organla idrâk ettikleri için "sûret"i madde ve maddeye ilişkin özelliklerden (alâiku'l-madde) tam olarak tecrîd edemezler. Oysa aklî idrâk gücü (el-kuvvetü'l-müdrîketü'l-akliyye) şeyin sûretini maddesinden her yönüyle tam olarak tecrîd edip idrâk eder. İşte düşünürümüze göre akıl gücünün bu idrâki ona sâhip olan şeyin gayri cismânî bir cevher olduğunu gösterir. O halde insânî nefis, varlık açısından bedenden ayrı ve kendi başına kâim olan bir cevherdir. Şimdi kısaca hissî idrâk güçlerinin cismânî bir organla idrâk ettiklerini açıklamaya çalışalım.

(1) Dış idrâk güçleri veya beş duyu: Ona göre beş duyunun cismânî bir organla idrâk ettiği apaçık ortadadır. Çünkü beş duyu, sûreti madde ve ona ilişkin özellikleri olan "nitelik, nicelik, yer ve durum"dan (keyf, kemm, eyn ve vaz') tam olarak soyutlayamaz. Bu demektir ki beş duyunun sûreti idrâk edebilmesi için onun maddesiyle birlikte duyuların yanında "hazır" bulunması gerekir. Başka deyişle cismin idrâk edilebilmesi için beş duyuya göre belli bir "mesafe"de bulunması gerekir. Hazır olup olmamak veya belli bir mesafede bulunmak ise cismânî olan şeyler için geçerlidir. Cismânî olmayan şeyler için hazır olmak veya gayb olmak yahut uzak veya yakın olmak gibi bir durum söz konusu değildir. Şu halde dış idrâk güçleri yahut beş duyu cismânî bir organla idrâk etmektedirler.

(2) Hayâl gücü: İbn Sînâ'ya göre hayâl gücü de cismânî bir organla idrâk eder. Hayâl gücünün şeyin sûretini idrâk edebilmesi için onun beş duyunun yanında hazır bulunmasına gerek yoktur.

Ancak böyle olmakla birlikte hayâl gücü şeyin sûretini onun maddeye ilişkin özellikleri içerisinde idrâk eder. Dolayısıyla şeyin sûreti tam soyutlanmış olarak idrâk edilmiş sayılmaz. Bu demektir ki cismânî sûret, hayâl gücünün organı olan beyinde maddeye ilişkin özelliklerle birlikte yer etmedikçe (irtisâm) hayâl gücü onu idrâk edemez. Mesela herhangi bir insanın sûretini hayâl gücümüzle idrâk edebilmemiz için, fiilen beş duyu ile aynı anda idrâk etmemiz gerekmektedir, onun sûretinin hayâl gücünün organında, bir şeyin resminin bir cisim üzerinde bütün boyutlarıyla ve nitelikleriyle resmedilmesi gibi, resmolunması gerekir. Bir şeyin sûretinin maddeye ilişkin özellikleriyle birlikte kendisine benzer bir şekilde resmedilmesi ise ancak bir cisim üzerinde mümkündür. Bu durumda bir şeyin resmini çekmeye benzeyen hayâlî idrâk cismânî bir organla gerçekleşmektedir. Ayrıca bu durum hayâl gücünün cismânî bir organla idrâk ettiğini gösterir. İbn Sînâ hayâl gücünün cismânî bir organla idrâk ettiğini açıklamak için şu misâli verir.



Yukarıdaki şekilde görüldüğü gibi, sağ ve sol köşelerine bitişik ve birbirine eşit olan iki küçük karenin kendisine iliştigi büyük bir kare şeklin varlığını farzedelim. İşte böyle bir kareyi biz iki kanatlı bir şekil olarak tahayyül ederiz. Yani hayâl gücündeki şekille dışardaki şekil tamamen birbirine benzemektedir. Aynı büyüklükte ve birbirine benzeyen A ve B kareleri, hayâl gücümüzde biri C karesinin sağında diğeri solunda olmak üzere birbirinden ayrı olarak tahayyül edilir. Ona göre bu karelerin kare olarak değil de kanatlı bir şekil olarak tahayyül edilmesi, hayâlî idrâk gücünün cismânî bir organla idrâk ettiğini gösterir. Bu üç karenin kanatlı bir şekil olarak tahayyül edilmesi, ne bizzat şeklin kendisinden, ne onu taşıyan maddeden ve ne de akıl gücünün

ona yüklemiş olduğu bir anlamdan (ma'nâ) kaynaklanır, yalnızca hayâl gücünün tabiatından ileri gelir. Oysa akıl gücü A ve B karelerini yalnızca bir tek kare sûreti olarak idrâk eder ki bu durum onun cismânî bir organla idrâk etmediğini açıkça gösterir. Keza bir cismin sûretinin bazen dış dünyada bulunduğu halinden daha büyük veya daha küçük olarak tahayyül edilmesi ve aynı şekilde dış dünyada bilfiil var olmayan şeylerin tahayyül edilmesi, hayâl gücünün cismânî bir organla idrâk ettiğini gösterir. Çünkü büyüklük ve küçüklük cismânî şeyler arasında mevcut olan bir nisbettir. Diğer taraftan hayâl gücünde olduğu gibi, akıl gücü olmayan, bir şeyi tasavvur edemez. Yine aynı şekilde hayâl gücü bir cisim üzerinde siyah ve beyaz rengi üstüste çakışmış olarak tahayyül edemez. Eğer bu iki rengi üstüste örtüşmüş biçimde tahayyül edebilmiş olsaydık o zaman mümkün ile muhâlin arasını ayıramazdık. Oysa akıl gücü siyahlık ve beyazlığı bir tek önerme içerisinde aynı anda ikisini de tasavvur edebilir. İşte bu durum, hayâl gücü için cismânî bir organ gerektiğini, fakat akıl gücü için gerekmediğini gösterir.

(3) Vehim gücü: İbn Sînâ'ya göre vehim gücünün de cismânî bir organla idrâk ettiği apaçıktır. Çünkü vehim gücü beş duyunun idrâk ettiği sûretler üzerinde tekil hükümler veren bir güçtür. İdrâki, cismânî organla gerçekleşen güçlere bağlı olarak idrâk eden vehim gücünün, aynı şekilde cismânî bir organla idrâk ettiği açıktır. Oysa tümel hükümler veren akıl gücü cismânî bir organla idrâk etmez. Bu durum nefsin bedenden ayrı ve bizatihi kâim bir cevher olmasından ileri gelir.²⁸

C. Küllî Kavramları İdrâk Eden Cevher Cisim veya Cisimle Kâim bir Güç Olamaz

İbn Sînâ, insanda küllî kavramları (es-suveru'l-akliyye, es-suveru'l-ma'küle) idrâk eden bir cevherin varlığında asla şüphe olmadığını söyler. Ona göre bu kavramları kabul eden ve onla-

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 166-171; bkz. *el-İşârât ve't-tenbihât*, 98; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 238 (493), 239 (497).

ra “mahal” olan cevher asla cisim olamaz. Eğer bu cevherin cisim olduğu farzedilirse o zaman bu şey, cismin bölünmeyi kabul etmeyen en küçük birimi olan “nokta” veya bölünmeyi kabul eden bir parçasıdır. Noktanın küllî kavramlar için mahal olması düşünülemez, çünkü o kendi başına varolan bir şey değildir ki küllî kavramlar için mahal olsun. Keza cismin bölünebilen kısmı da bölünmesi mümkün olmayan küllî kavramlar için mahal olamaz. Küllî kavramın bölünmesi söz konusu olsa bile, o ancak cins ve fasla bölünebilir, daha fazla bölünemez, oysa cismin daha fazla bölünmesi düşünülebilir. Sonra kaldı ki filozofumuzun burada sözünü ettiği küllî kavramlar kendilerinden önermelerin yapıldığı en basit kavramlardır. Buna göre insanda mevcut olan ve küllî kavramları idrâk eden nefis, cismin ne bölünebilen ne de bölünemeyen kısmıdır, o gayri cismânî bir cevherdir.²⁹

D. Akıl Gücü Cismânî Bir Organla İdrâk Etmediği Gibi, Küllî Kavramlar da Cismânî Bir Organla İdrâk Edilemez

İbn Sînâ'ya göre, idrâk edilen küllî kavram, madde ve maddeye ilişkin bütün özelliklerden (alâikü'l-madde) mücerred olarak yalnızca onu kabul eden akıl gücünde bulunur. Bu itibarla küllî kavramın akıl gücünün dışında herhangi nesnel bir gerçekliği yoktur. Zaten onun mücerred olarak cisimde yeretmesi (irtisâm) düşünülemez. Küllî kavramın mücerred olarak cisimde bulunduğunu düşünmek, onun bölünebileceği anlamına gelir ki bunun imkânsızlığını daha önce söylemiştik. Eğer bu kavramın yahut aklî sûretin cisimde yerettiği düşünülürse bu sûret, aklî sûret olamaz, bu ancak dışardaki herhangi bir cisme âit hayalî bir sûret olabilir. Bu durumda “aklî idrâk”, hayalî ve vehmî idrâktan farklı olarak, cisimle hiçbir münâsebeti bulunmayan ve

²⁹ İbn Sînâ, *age.*, 187-190; *Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 172-174; *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 132-135; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 97-98, 379-385; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 130 (43).

maddeden tamamen mücerred olan aklî küllî sûretleri idrâk etmek, yani onları kabul etmek olduğuna göre akıl gücüne sahip olan nefs, gayri cismânî bir cevherdir.³⁰

E. Cisim Tanımları İdrâk Edemez

İbn Sînâ, tanımları (hadd) idrâk eden şeyin cisim olamayacağını söyler. Çünkü ona göre, küllî kavramlarda olduğu gibi, cins ve fasıllardan oluşan tanımlar da bölünmez bir bütünlük arz ederler. Dolayısıyla bunları idrâk eden akıl gücü, cisimle kâim bir güç ve bu güce sahip olan şey, cismânî bir cevher değildir. O halde nefs, cismânî bir cevher değildir.³¹

F. Bilkuvve Sonsuz Olan Küllî Kavramları Cismânî Bir Güç İdrâk Edemez

Filozofa göre akıl gücü, birer birer bil kuvve sonsuz sayıdaki küllî kavramları idrâk edebileceği için cismânî bir güç değildir. Oysa hayâl gücü için aynı şeyi düşünmek yanlıştır. Akıl gücü, hayâl gücünü yönlendirmezse o, her zaman ve rastgele her şeyi tahayyül edemez. Çünkü akıl gücü etken (fâil), hayâl gücü ise edilgendir (münfail). Bu itibarla akıl gücünün sonsuz sayıdaki birçok şeyi akletmesi, onun kendine özgü ve etkin olarak yaptığı bir dizi tecrîd işleminden sonra mümkün olur. O halde akıl gücü cismânî bir güç değildir. Dolayısıyla bu güce sahip olan nefs de cismânî bir cevher olamaz.³²

G. Hissî İdrâk Güçleri Kendilerini İdrâk Edemezken Akıl Gücü Kendisini İdrâk Eder

İbn Sînâ'ya göre akıl gücü cismânî bir organla idrâk etmediği için bu güce sahip olan insânî nefs, kendi varlığını bilir ve varlığını biliyor olduğunu da bilir. Eğer akıl gücü cismânî bir

³⁰ İbn Sînâ, *age.*, 190-192; bkz. *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 135-137.

³¹ İbn Sînâ, *age.*, 192; bkz. *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 140-142; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 97.

³² İbn Sînâ, *age.*, 192; bkz. *Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 175; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 132-133.

organla idrâk etmiş olsaydı nefis kendi varlığının bilincine varamazdı. O halde insânî nefis “kendi varlığını bildiğine ve kendisini bildiğini de bildiğine” göre, onun bu bilgisi cismânî bir organla gerçekleşmemektedir. Çünkü nefsin kendi kendini bilmesi doğrudan doğruya meydana gelen bir bilmedir. Çünkü nefsin kendi sûreti, kendisine cismânî bir organ vasıtasıyla ulaşmamakta, “kendini ve bildiğini” bilmeye konu olan şey, cisim veya cismânî bir şey olarak görünmemektedir. O halde kendi varlığını cismânî bir organla idrâk etmeyen akıl gücü, cismânî bir güç değildir. Dolayısıyla bu güce sahip ve kendisine nefis denilen cevher cisim değildir. İbn Sînâ’ya göre nefsin kendisini bilmesi için cismânî bir organa gerek duymayan insânî nefis, bir kere kendini bilmeyi öğrendikten sonra bedenin yokluğu onun varlığına zarar vermez.³³ Akıl gücünün aksine, beş duyu ve hayâl gücü hem kendilerini hem de organ ve fiillerini hiss ve tahayyül edemezler. Nasıl idrâk edebilsinler ki bizzat görme ve tahayyül fiilinin kendisi görülüp tahayyül edilebilecek bir renk değil ki görülüp tahayyül edilsin. O halde akıl gücüne sahip olan ve bu güçle kendi varlığını idrâk eden insânî nefis gayri cismânî bir cevherdir.³⁴

H.Duyular İdrâklerinde Yorulurken Akıl Gücü Yorulmaz

Düşünürümüze göre aklî idrâk akıl gücünü yormazken hissî ve hayâlî idrâkler beş duyuyu ve hayâl gücünü yormakta, hatta bazen güçlü uyarıcılar bunlara âit organların mizâcını bozmaktadır. Oysa akıl gücü mücerred şeyleri ne kadar çok akledebilirse daha az mücerred olanları o kadar kolay akledebilir. Duyular ise güçlü uyarıcıların akabinde zayıf uyarıcıları idrâk edemezler. Akıl gücünün bazen yorulduğu söylenebilirse de İbn Sînâ’ya göre bu durum, onun cismânî bir organla idrâk eden hayâl gücünü yani

³³ İbn Sînâ, *age.*, 192-194; *el-Adhaviyye fî'l-me'âd*, 139; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 133-134

³⁴ İbn Sînâ, *age.*, 194, 57; bkz. *el-İşârât ve't-tenbihât*, 133-134; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 209 (375).

müfekkire ile aynı güç olan mütehayyile gücünü kullanmasından kaynaklanır. O halde akıl gücünün aklederken yorulmaması ona sahip olan nefsin gayri cismânî bir cevher olduğunu gösterir.³⁵

I. İnsanın Bedeni Zayıflarken Akletmesi Güçlenir

İbn Sînâ'ya göre kırk yaşından sonra insanın beş duyusu ve iç idrâk güçleri zayıflarken buna mukâbil akıl gücü daha çok yetkinleşir (kemâl). Bazı hastalıklardan dolayı nefsin, akıl gücünü bırakarak duyulara yönelmesi onun cevherinin değiştiğini veya akıl gücünün zayıfladığını göstermez. İnsan bedeni, kemâlinden sonra zayıflamaya ve çözülmeye doğru giderken akletmenin güçlenmesi ve daha da yetkinleşmesi bu güce sahip olan nefsin gayri cismânî bir cevher olduğunu gösterir.³⁶

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın nefsin gayri cismânî bir cevher olduğunu isbatlamak için ortaya koyduğu bu deliller, daha öncekiler gibi, tamâmen tecrübeye dayanmaktadır. Şimdi bedenden ayrı ve yaratılmış bir cevher olan nefsin bedene nasıl geldiğini veya nasıl varolduğunu incelemeye geçebiliriz.

³⁵ İbn Sînâ, *age.*, 194-195; *Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 174; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 139-140; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 133-134.

³⁶ İbn Sînâ, *age.*, 195-196; Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife* 'nin onsekizinci meselesinde İbn Sînâ'nın bu delillerini eleştirmektedir (Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 238-259). Ancak Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın nefis görüşünü büyük ölçüde benimsediği görülür, bkz., Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 58-72.

İKİNCİ BÖLÜM
NEFSİN VARLIĞINDAN
METAFİZİĞE

Genellikle felsefe tarihçileri tarafından, bilim adamı olmasının yanısıra, bir varlık filozofu olarak bilinen İbn Sînâ, metafiziği; nazarî ve amelî olmak üzere iki bölüme ayırdığı felsefî ilimlerin (el-ulûmu'l-felsefiyye) nazarî kısmı içinde, fakat fizik ve matematikten (el-ilmü't-tabîi' ve'r-riyâzî) sonra gelen bir bilim olarak müteâlâ eder.¹

Metafizik tabîi varlık alanını inceleyen bilimlerden sonra gelse de, Aristo'da olduğu gibi, İbn Sînâ'ca da İlk Felsefe (el-felsefetü'l-ûlâ) olarak kabul edilir. Metafizik ya da ilk felsefe “varlık olarak varlığı ve özelliklerini” inceleyerek varlığın nihâi (kuvâ) sebeplerinin ve Allah'ın varlığının bilgisine yükselmeyi amaçladığı için İbn Sînâ tarafından “ilâhî ilim (el-ilmü'l-ilâhî)” diye de adlandırılır.² Kısaca metafizik yapmadaki amaç; varlık olarak varlık ve değerlerini inceleyerek Tanrının ve cisim olmayanların (mufârakât) varlıklarını isbatlamak, bütün var olanların Tanrı ile olan ilişkilerini, varlık ve oluş açısından incelemek, sonra da insanın âlemdeki yerini belirleyerek bu metafizik görüş üzerine ahlâk felsefesini temellendirmektir.³ Ayrıca, filozof metafizikte bunları araştırırken tabîi varlıkların farklı alanlarını inceleyen bilimlerin apaçık ilkelerini ortaya koymaya çalışır. Tabiat âlimi bir şeyin nasıl olduğunu incelerken, metafizikçi o şeyin niçin öyle olduğunu anlamaya çalışarak, varlıkların en yüksek gâyelerini kendisine konu edinir.⁴ Varlık (kivâm) ve tanım (hadd) bakımından cisim olmayan (mufârak) varlıkların ve Allah'ın varlığını ispatlamayı bir sorun olarak ortaya koyan bu ilmin “fizikten

¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 3-4; bkz; 'Uyûnu'l-hikme, 16-17.

² İbn Sînâ, *age.* I, 5, 6, 9, 13, 15, 23; bkz. *Kitâbü'n-Necât*, 493-494.

³ İbn Sînâ, *age.* I, 24-28.

⁴ İbn Sînâ, *age.*, I, 14, 15, 18, 20.

sonrası” adını alması; İbn Sînâ’ya göre varlık bakımından olan bir sonralık değil, fizik ötesine dâir bilgilerimizin, tabîî varlıklara âit bilgilerimizden sonra gelmesinden dolayıdır. Zîrâ filizofa göre, bu bilime metafizik (mâ ba’det’t-tabia’) adının verilmesi varlık açısından bir öncelik ya da sonralığa göre olsaydı, bunun “mâ ba’det’t-tabia’” (fizikten sonrası) yerine “mâ kable’t-tabia’” (fizik öncesi) olması gerekirdi.⁵

Filozofun metafizik düşüncelerini en ayrıntılı biçimde incelediği eş-Şifâ ‘nın el-İlâhiyyât bölümüne dayanılarak verilen bu bilgilere göre metafiziğin konusu şöylece belirlenebilir:

(1) Varlık olarak varlık ve değerleri (el-mevcûd bimâ hüve mevcûd ve levâhıkuhu).

(2) Tanrı ve cisim olmayan cevherlerin isbâtı (isbâtü’l-ilâh min ciheti vücûdihî ve sıfâtihi ve’l-mufârakât li’l-madde)

(3) Varoluş ve varlık düzeni (sudûru’l-eşyâ ve merâtibü’l-mevcûdât)

(4) Ahlâk (el-’ulûmu’l-ameliyye)⁶

(5) Bilim felsefesi (mebâdiü’l-’ulûmî’l-cüz’iyye)

Böylece bir bilim olarak metafiziğin mâhiyeti, amacı ve konusunu belirttikten sonra İbn Sînâ açısından metafizik varlık alanı hakkında bilgi edinmenin mümkün olup olmadığını, başka bir ifâdeyle metafizik bilginin imkânı ve yolunu araştırmaya geçebiliriz.

I. METAFİZİK BİLGİNİN İMKÂNI

Şunu hemen belirtelim ki İbn Sînâ’ya göre insanın metafizik yapması mümkündür. Onun bizzât kendi varlık yapısı ona bu imkânı vermektedir. Kendi varlığının bilincine varabilecek bir

⁵ İbn Sînâ, *age.* I, 21-22.

⁶ Filozofumuza göre insânî nefsin yetkinliğini kazanması ve bedenden sonraki mutluluk için hazırlanmasına metafizik biliminin katkısı ve yararı, diğer bilimlere göre, doğrudan doğruya ve daha çoktur (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 17 vd.).

zekâyâ ve beden sağlığına sahip olan her insan metafizik yapabilir. Bir önceki bölümde görüldüğü üzere, insan yalnızca duyularımızla idrâk ettiğimiz maddî bir varlık olmayıp aynı zamanda “nâtık nefs” denen ve onunla kendi varlığını bilebilen aklî bir varlıktır. İşte İbn Sînâ’ya göre insan için metafiziği mümkün kılan bu iki varlık yapısına sahip olması, yani maddî bir bedenle, gayri maddî bir cevher olan nefsi nâtıkadan meydana gelmiş olmasıdır. Bu bakımdan nefsin varlığının isbatlanması ve mâhiyetinin bilinmesi, İbn Sînâ felsefesinde metafiziğe giden yolun başında yer alır. Buna göre metafizik yapmak isteyen herkesin, kendi nefsinin varlığını ve mâhiyetini bilmesi gerekir. Filozofun *eş-Şifâ*, *Kitâbü’n-Necât*, *‘Uyûnu’l-hikme* ve *el-İşârât ve’t-tenbihât* gibi sistematik eserlerinde nefs biliminin (ilmü’n-nefs) fizik bilimleriyle metafizik arasında yer alması ve incelenmesi de bunun işareti sayılmalıdır.

Nitekim filozof, Aristo’nun *De Anima*’sına (*Kitâbü’n-Nefs*) yazdığı talikatta nefsin varlığını ve mahiyetini bilmenin fizik ve metafizikteki yararını anlatır. Buna göre nefs bilgisinin fizikteki yararı, hars ve nesle âit durumların anlaşılmasında ve göğün (semâ) nefisle hareket ettiğinin bilinmesinde, metafizikteki yararı ise maddeden ayrı (el-mufârak li’l-madde) varlıkların bilgisine yükselme ve aklî idrâkin nasıl olduğunu kavramada görülür.⁷ Nefs konusunda ilk yazılan kitablardan sayılabilecek *Mebhas ‘ani’l-kuvâ’n-nefsâniyye*’de filozof, daha açık bir şekilde “benlik” bilgisinin metafizik bilgiye giden yolun başında bulunduğunu belirterek, evliyâ ve hükemânın nefsini bilen Rabbini bileceğinde hemfikir olduklarını ifâde eder.

Ayrıca İbn Sînâ’ya göre “onlar Allah’ı unuttu, Allah da onlara kendilerini (enfüsehüm) unutturdu.” (Haşr, 19) âyetinde de bu fikre işaret vardır. Zirâ âyette ifade edilen insanın Allah’ı unutması ile kendini unutması arasındaki ilişki, kendini bilmesi

⁷ İbn Sînâ, *et-Ta’likât ‘alâ Havâşi Kitâbi’n-nefs li-Aristûtâlis*, 75.

ile Allah'ı bilmesi arasında da geçerlidir.⁸ Nitekim filozofumuza göre Hz. Peygamber'in "nefsini bilen Rabbini bilir" sözünde de bu gerçek belirtilmiştir.⁹

⁸ İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 147-148.

⁹ Bu konuda İbn Sînâ şöyle der: "Gök Nefsleri (en-nüfûsu's-semâviyye) ile insânî nefsler (en-nüfûsu'l-arziyye) arasında varlık ve bilgi açısından bir benzerlik (tenâsüb) bulunmasaydı, ayrıca büyük âlem ile küçük âlem arasında bir mümâselet bulunmasaydı Tannı'nın (Bârî) varlığı bilinmez ve gerçek dini anlatan (eş-şâri' el-hakk) nebî de nefsini bilen Rabbini bilir demezdi" (İbn Sînâ, *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, 286). "Şüphesiz insanlar varlığın sadece duyularla idrâk edilen varlıklar olduğunu, varlığı duyularla idrâk edilemeyeceğini varsaymanın muhâl olduğunu, cisim veya hallerinde olduğu gibi, varlığı varlığına âit bir sebepten dolayı bir yer veya konuma sâhip olmayanların yâni uzayda yer kaplamayanların aslâ ve kesinlikle varlıktan paylarının olmadıklarını vehmederler. Oysa duyularla idrâk edilen varlıkların kendisini teemmül etmek bile bu iddiânın geçersiz olduğunu gösterir. Zirâ, insan kavramında olduğu gibi, cisimlerin isim benzerliği biçiminde olmaksızın, yalnızca bir tek "mânâ"ya göre bir tek ad altında toplandıklarını biliyoruz. İşte bu bir tek "mânâ"dan dolayıdır ki Ahmet ve Mehmet'e insan adı verilmektedir. Bu durumda Ahmet ve Mehmet'in sahip olduğu bu bir tek "mânâ"yı duyular idrâk edebilirler veyâ edemezler. Şayet bu mânâ duyuların idrâk alanından uzaksa, o zaman inceleme duyulanabilen varlıkların dışına çıkmış duyulanamayan varlıklar alanına geçmiş demektir. İşte bu nokta çok ilginçtir. Eğer bu "mânâ" duyularla idrâk edilen bir şey ise o zaman şüphesiz bunun belli bir konumu, yeri, niceliği ve niteliği olması gerekir. Çünkü duyulanabilen bir şey ancak bu şekilde his ve tahayyül edilebilir. Şu bir gerçek ki his ve tahayyül edilen her şey, konum, yer, nitelik, nicelik gibi hallerden birine sâhiptir. Duyular ve mütehayyile ile idrâk edilen şeylerin durumu böyle olup söz konusu "mânâ"da cismin özelliklerinden hiçbirisine uymayınca -zirâ bu ma'nâ bu özelliklerinden dolayı farklılık arzeden şeylere verilmiş bir ma'nâ değildir- o zaman insan sâhip olduğu bu bir tek hakikatı, kısaca bütün insanlarda bulunan bu temel hakikatı (el-hakikatü'l-asliyye) itibariyle duyularla idrâk edilemeyen ve sadece akılla idrâk edilebilen bir varlıktır. Bu durum küllî olan her şey için böyledir. Olabilir ki, insan, ancak uzuvları, eli, ayağı, kaşı gözü ve benzeri itibariyle insandır ve bu açıdan duyulanabilen bir varlıktır denilebilir. Ne var ki, söz konusu olan veya olmayan bütün temel uzuvlardaki durum, varlık bakımından insanın kendi varlığındaki durum gibidir. Eğer

İmdi İbn Sînâ'ya göre insan nefsinin kendi varlığını bilen gücünün "akıl gücü" olduğu bilindiğine göre, bizi metafizik varlığın bilgisine ulaştıracak olanın da bu güç, yani akıl olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Ancak filozofun sözünü ettiği bu akıl, duyulara dayanarak cüz'î hükümler veren "vehim gücü"nün karşısı olan¹⁰, bir dış sebep olmaksızın varlığı ve yaratılışı gereği mantığın ilkelerini (evveliyât) doğrudan kavrayabilen¹¹, hakk dinle çatışmayan ve filozofumuzca "sarîh, sahîh, muhîr, irfânî" gibi niteliklerle vasıflandırılan akıldır.¹²

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre metafizik yapmak mümkündür ve bu imkân insanın kendi varlık yapısında saklıdır. Bununla birlikte insana verilmiş olan bu imkânı güç halinden fiili duruma çıkarmak onun kendi irâdesine ve cehdine bırakılmıştır.

varolan herşey, hissin ve vehmin idrâk etmiş olması itibariyle varolmuş olsaydı, yani varolan herşeyi his ve vehim idrâk etmiş olsaydı, bunların kendilerinin de his ve vehimce ve dahası gerçek hakem olan aklın, vehim tarafından idrâk edilmesi gerekirdi. Halbuki duyularla idrâk edilen şeylerle ilişkili olduğu halde aşk, utanma, korku, öfke, yiğitlik, korkaklık ve benzeri hallerin hiçbirisinin varlığı duyularla idrâk edilmemektedir. Öyle ise varlıkları duyularla idrâk edilemeyen ve duyularla idrâk edilen şeylerle de bir ilişkisi olmayanlar varsa onlar hakkındaki zannın nedir?" (*el-İşârât ve't-tenbihât*, 104-105). Bu metnin yorumu için bkz., Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, 25 vd.; Metafiziğin imkânı konusundaki benzer fikirler için bkz., İbn Sînâ, *el-Kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık*, 3; *Divânü İbn Sînâ*, 11; *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 93. "Senin varlığın (zât) bedeninin görünen ve görünmeyen uzuvlarından başkadır. İşte bu "ben"lik (ene) bilgisi bize metafiziğin kapısını (bâbü'l-gayb) aralayan önemli bir bilgidir (burhânün azîm). Kim bu bilgiyi kendince gerçekleştirir ve kendi nefsinde gerçek olarak tasavvur edebilirse şüphesiz o, başkasının idrâk edemediğini (mâ gâba) idrâk eder." "Şüphesiz nefsi bilmek (ma'rifet) Rabbi (teâlâ) bilmeye götürücüdür (mürakkah)." (*Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, 184, 182.).

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-tabîiyyât, en-nefs, 148, 162; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 72.

¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 40.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 377, 386, 418; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 89, 110; *Risâle fi'l-Ecrâmi'l-ulviyye*, 34; *Hayy b. Yekzân*, 332.

Başka ifadeyle insanda bulunan bilkuvve aklın, bilfiil hale gelmesiyle ancak metafizik bilgiye ulaşılabilir. Bilfiil akıl seviyesinde nefis cisimden bağımsız olarak kendisini kavramaya başlayınca cisimden ayrı başka varlıkları da düşünecek ve böylece insan kendisini metafiziğin karşısında bulacaktır.

II. VARLIK VE DEĞERLERİ

Duyularımızla karşımızda duran veya bize dokunan bir cismin renk, tat, koku, soğukluk, sıcaklık, ağırlık, hafiflik, sertlik, yumuşaklık gibi çeşitli niteliklerini idrâk edebiliyoruz. Sonra bu niteliklere sahip olan cisim, duyularımızın idrâk alanı dışına çıkınca, zihnimizde onu belli bir nitelik, nicelik, yer ve durum içinde tahayyül edebiliyoruz. Daha sonra cisimlere âit olan ve dışardaki cisimle belli bir ilişkisi bulunan bu hayalî sûretlerden soyutlama (tecrîd) yaparak küllî kavramlar teşkil ediyoruz. Bu kavramları aklın kendisine özgü işlevi içinde birleştirerek önermeler yapıyoruz. Akıl, bütün bu işlemlerle de yetinmeyerek, teşkil ettiği bu önermeleri dış gerçekliğe uygun olup olmaması bakımından, doğru ya da yanlış olarak değerlendirmektedir.

Aynı şekilde idrâk ve irâde ettiğimiz şeyleri idrâk ve irâde güçlerinin tabiatlarına uygun olup olmaması bakımından değerlendirir ve onlar hakkında lezîz-elîm, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi hükümler veririz.

Şimdi, herşeyden önce idrâk ettiğimiz ve hakkında şu ya da bu şekilde hükümler verdiğimiz bu şeylerin ve hükümlerin kendileri nedir? sorusu bizi bütün bunları kuşatan bir kavramla karşı karşıya getirir ki bu, aklımızın en umumî kavramı olan “varlık” kavramıdır.

İbn Sînâ, kendisine göre, insan için metafiziği mümkün kılan “akıl gücü”nü tahlil ederek onda ilk yer eden şeyin “varlık, şey ve zorunlu kavramlar” olduğunu tesbit eder. Filozofa göre bunlar öylesine apaçık kavramlardır ki, başka kavramları bilmek için onlardan daha açık kavramlara ihtiyaç olduğu halde, bunla-

rı bilmek için başka kavramlara ihtiyaç yoktur. Bunlar, aklın doğrudan kavradığı ve başka kavramların kendileriyle bilinebildiği en umûmî, en bedîhî ve kuşatıcı kavramlardır. Bununla birlikte insanın, bunların farkına varabilmesi için “işâret ve alâmet”lerle “uyarılmaya” (tenbîh) ihtiyacı vardır. Ancak bu işâret ve alâmetler akılda bulunmayan birşeyi ona öğretiyor değil, yalnızca birer uyarıcı (münebbih) ve hatırlatıcıdır. İbn Sînâ’nın “sebîlû’t-tenbîh” adını verdiği bu uyarma yoluyla, uyanan akıl, bu kavramları başka hiçbir bilgiye ihtiyaç duymadan doğrudan kavrar.

Burada şu hususun özellikle vurgulanması gerekir. İbn Sînâ’nın nefsin kendi varlığına dair bilincine varmasında anahtar rolü oynayan “işâret, alâmet, ve münebbih” gibi kavramlar ile “sebîlû’t-tenbîh” yöntemine metafizikte de aynı rolü vermesi, onun metafiziğinin temelde nefis görüşüne dayandığını göstermektedir.

Düşünürümüz tarafından, uyanılma yoluyla da olsa aklın doğrudan kavradığı varlık kavramına “şey, zarûrî, sâbit, hâsıl ve vâhid” adları da verilir.

Ne var ki varlığın bu şekilde kavranışı, İbn Sînâ’ya göre onun varlık olması bakımındandır (nazarûn ileyhi bimâ hüve hüve). Oysa düşünürümüze göre birşeyin kavranılması, sadece o şeyin, şey olması bakımından değil, bunun yanında onun niteliklerinin de bilinmesiyle mümkündür (nazarûn ilâ levâhiki-hi). Filozofumuzun varlığın “levâhiki, arazları, kısımları” dediği ve doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi bilgi, iyi ve güzellikle ilgili değerlere kıyâsla varlıkla ilgili değerler diyebileceğimiz bu niteliklerin incelenmesine geçmeden önce onun “varlık ve mâhiyet” hakkındaki görüşlerini açıklamak uygun olacaktır. Şöyle ki filozofumuza göre aklın varlığın değerlerini bilmesi, ancak “kıyâs”la mümkün olmaktadır. Birşeyin akıldaki varlığı ile şeyin kendi kendindeki varlığı farklıdır. Onun akıldaki gerçekliği, mâhiyeti (el-vücûdu’l-hâss), dış dünyadaki gerçekliği (el-

vücûdu'l-isbâtî) ise varlığıdır. Şeyin akıldaki varlığı ile dışardaki varlığı arasında bir zorunluluk yoksa bu şeyin mâhiyeti ile varlığı birbirinden ayrıdır. Eğer şeyin varlığını kavrar kavramaz, varlığı hakkında bizde bir şüphe belirmiyorsa işte bu şeyde varlık ve mâhiyet birdir. Bu demektir ki şeyin akıldaki varlığı demek olan mâhiyeti, dışardaki varlığını gerekli kılıyor. Filozofumuza göre aklın varlık hakkındaki değerlendirmelerinin temeli varlık-mâhiyet ayırımına dayanmaktadır. Görüldüğü üzere birşeyin varlığının değeri, onun varlığı ile mâhiyetinin ayrı olup olmaması esasına bağlıdır.¹³

A. Vâcip-Mümkün

Filozofumuza göre akıl, varlık olarak şeyin varlığını dikkate aldığı anda, şeyin varlığı kendisinden (bizâtihi) ise bu varlık zorunlu varlıktır (vâcibü'l-vücûd bizâtihi). Kendinden dolayı zorunlu olan şeyin varlığının bir sebebi yoktur. Çünkü varlığının zorunluluğu kendisinden olanın aynı anda başkasıyla da zorunlu olması mantık bakımından çelişki teşkil eder.¹⁴ O halde zorunlu varlık her açıdan, yani mantık (hadd), matematik (aded) ve metafizik açıdan bir, tek ve zorunlu olan varlıktır.¹⁵ Varlığının zaman üstü olması ve onda zorunluluk (vücûb) ile varlığın (vücûd) aynı olması anlamında, zorunlu varlık en gerçek (hakk) varlıktır.¹⁶ Bu itibarla zorunlu varlığın yokluğu asla düşünülemez (muḥâl).¹⁷

Kezâ akıl, şeyin varlığını dikkate aldığı anda, varlığını zorunlu görmüyor, aynı zamanda imkânsız da bulmuyorsa bu şey mümkün bir varlıktır (mümkünü'l-vücûd bihasebi zatihi), yani varlığı imkân alanındadır (hayyizü'l-imkân). Varlığı mümkün

¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 29-34, 198; *Kitâbü'n-Necât*, 494-496; İbn Sînâ'nın On Sorusunun Karşılıkları, 111-112; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 160 (189); *et-Ta'likât*, 185-186.

¹⁴ İbn Sînâ, *age*. I, 37-38; *Kitâbü'n-Necât*, 547-549; *et-Ta'likât*, 131.

¹⁵ İbn Sînâ, *age*. I, 43, 47; *Kitâbü'n-Necât*, 548-553; *Uyûnu'l-hikme*, 58.

¹⁶ İbn Sînâ, *age*. I, 48.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 546-548.

olan şeyin varolabilmesi; onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebi gerektirir. Bu demektir ki mümkünün varlığı da yokluğu da bir sebeptir.¹⁸ Mümkün varlık kendisine varlık veren açısından zorunlu olmadığı sürece fiilen var olamaz. Bu bakımdan o, başkasıyla zorunlu varlıktır (vâcibü'l-vücûd bigayrihi).¹⁹ Mümkünün varolması için ona bilfiil varlık veren birşey olması gerekir. Çünkü mümkün olan herşey, kendi varlığı itibariyle her zaman mümkündür. Zorunluluk ona başkasından gelir (âriz olur). Mümkünün başkasıyla zorunlu olması ise fiilen var olması demektir. Çünkü o, zorunlu olmadığı için kendiliğinden güç (kuvve) ve imkânın dışına çıkamaz. Bu demektir ki mümkün varlık, başkasına bağımlı olarak gerçek (hakk), fakat kendiliğinden gerçek değildir (bâtıl).²⁰ Düşünürümüze göre yok iken var (hâdis) olan herşeyin, varoluşundan önce gelen bir maddesi vardır. Çünkü varlık bakımından sonradan olan her şeyin, varolmazdan önce kendi kendinde olabilir (mümkün) olması gerekir. Şayet o, kendiliğinde mümteni' olsaydı, o zaman kesinlikle varolması söz konusu olmazdı.²¹ Bu itibarla varlığı sonradan olan (hâdis) her şey, varlığının oluşundan (hudûs) önce mümkündür. Sözü edilen varlığın imkânı ise var olan birşeydir (ma'nâ). Bu şeyin (ma'nâ) varlığının imkânı ise varolan şeye göredir. O halde varlığın imkânı, bir konuda (mevzû') bulunan, konuya dışardan ilişen ('âriz) birşeydir. İşte burada filozofun sözünü ettiği varlığın imkânı, varolma gücüdür (kuvvetü'l-vücûd). Bir şeyin varlığının imkânına dayanak olacak gücü taşıyan ise maddedir.²² Filozof mümkünü hiçbir şekilde zorunlu (zarûrî) olmayan varlık diye tanımladıktan ve bunu bâzen güç halindeki (bilkuvve) varlık olarak zikret-

¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, I, 37-39, 181-183.

¹⁹ İbn Sînâ, *age.* I, 39-40; *Kitâbü'n-Necât*, 547-549; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 106; *et-Ta'likât*, 83.

²⁰ İbn Sînâ, *age.* I, 47-48.

²¹ İbn Sînâ, *age.* I, 181.

²² İbn Sînâ, *age.* I, 183; *Kitâbü'n-Necât*, 532-536; *et-Ta'likât*, 51.

tikten sonra imkân ile hudûs arasındaki ilişkiyi inceler ve kelâmcıların zannettikleri gibi, vücûbu gerektiren, yani birşeyin varlık alanına çıkışını gerektiren sebebin, şeyin hudûsu değil, tersine onun imkânı olduğunu söyler. Yani birşey, hâdis olduğu için mümkün değil, mümkün olduğu için hâdis olmuştur. Bu demektir ki, onun var olma imkânı, bilfiil varolmasından önce gelir. Böylece hâdis olan herşeyin imkânı onun hudûsundan öncedir. İşte burada söz konusu olan imkân, onun maddesidir.²³

Bununla birlikte mümkünün bilfiil varlık kazanabilmesi, kendisinden değil bir başka sebeptir. Başka deyişle mümkün kendi türünden olmayan, yani zorunlu olan bir sebeple varlık sahnesine çıkabilir. Bu demektir ki o, özü (zât) itibariyle mümkün, başkasından dolayı zorunludur. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu durum İbn Sînâ'ya göre gerçekte bir çelişki teşkil etmez. Çelişik olan, birşeyin hem özünden hem de başkasından dolayı zorunlu olmasıdır.²⁴ Ancak mümkünün fiilen varolması ondan imkân vasfını kaldırmaz.²⁵ Bu bakımdan onun varlığı da yokluğu da sebebinin varlığına bağlıdır. O, kendi kendinde ne zorunlu ne de mümtenidir, yalnızca mümkündür. O halde mümkünün varolması, başkasıyla zorunlu olması demektir.²⁶

Mümteni' kavramı varlık hakkında bir değerlendirmeyi ifade etmez. Varlığın vücûb ve imkândan başka bir değere sahip olmadığını gösterir. Mümteni bir "şey" değil, yalnızca bir "selb" dir. Aklın, varlık için vücûb ve imkânın dışında bir hüküm vermesinin imkânsız olduğunu gösterir.²⁷

²³ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 522-536; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 114; *et-Ta'likât*, 84.

²⁴ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlocya*, 46; *'Uyûnu'l-hikme*, 55-56; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 117.

²⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 15-16.

²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 106.

²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 547-549; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 106; *et-Ta'likât*, 175-176.

B. Cevher-'Araz

İbn Sînâ metafiziğinde varlıkla ilgili değer ifade eden bir kavram çifti de cevher ve arazdır. Filozof, cevheri, varlık bakımından bir konuya (mevzû') dayanmayan, bir konuda var olmayan şey olarak tanımlar. Cevherler, arazların dayanağıdır (mukavvim), fakat kendileri arazlara dayanmazlar. Ayrıca cevherler varlık bakımından arazlardan önce gelirler.²⁸ Cisimlerin duyularımız tarafından idrâk edilen bütün özellikleri, nefsin cisme dayalı olarak gerçekleşen bütün yetenekleri (istidâd) arazdır.²⁹ İdrâk edilmeleri açısından arazlar önce gelse de varoluş itibarıyla öncelik cevherlere âittir.

Filozofumuz tarafından cevherler "cisim ve cisim olmayanlar" olmak üzere ikiye ayrılır. Cisim, madde ve sûret gibi iki cevherin birleşmesinden oluşur. "Madde" ve "sûret" de birer cismânî cevherdir. Buna mukabil "Nefs" ve "Akıl" gayri cismânî cevherlerdir. Şu kadar var ki, Nefs cisimle bir ilişkiye girerken bu durum Akıl için söz konusu değildir.³⁰

Cisim, fiil halindeki sûret ile güç halindeki maddenin birleşmesinden oluşan bir cevherdir. Cismin maddesi sûretten ayrı bulunamaz bu bakımdan varlığı ona dayanır.³¹ Filozofumuza göre madde ve sûret birbirlerinin varlık sebebi olmamakla birlikte, sûretin maddeden önce gelmesi ve maddenin sûretle bilfiil var olması açısından yine de aralarında bir çeşit sebeplilik ilişkisi vardır. Bu itibarla sûret ile madde arasında bir ayrılmazlık (mülâzemet) söz konusudur. Buradan hareketle filozof sûret ile madde arasındaki bu mülâzemeti kuran, başka deyişle sûreti maddeye giydiren cisimden ayrı (mufârak) cevherlerin varlığını zorunlu görmektedir.³² Filozofa göre cisim olmayan bu cevher, "asıl se-

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 58; 'Uyûnu'l-hikme, 58.

²⁹ İbn Sînâ, *age.* I, 94, 111, 139, 142; bkz. *Kitâbü'n-Necât*, 515-518.

³⁰ İbn Sînâ, *age.* I, 60, II, 407; *Kitâbü'n-Necât*, 497-506.

³¹ İbn Sînâ, *age.* I, 67, 71-72, 79.

³² İbn Sînâ, *age.* I, 85-86; *Kitâbü'n-Necât*, 512-514; *et-Ta'likât*, 31, 57.

bep” olan “Akıl” olmalıdır. Görüldüğü gibi, birbirinden ayrı olarak bulunmayan sûret ve madde bir asıl sebep tarafından birleştirilerek müşahhas hâle gelmekte ve cisim olarak görünmektedir.³³

İbn Sînâ’ya göre duyularla idrâk edilemeyen “mufârak cevherler”in varlıkları ancak akılla kavranabilir. Varlıkları gereği ma’kûl olmalarından dolayı, başkaları onların varlıklarını bilsin veya bilmesin, onlar kendi kendilerini bilirler. Bu cevherler, insan aklının tecrîd yoluyla mücerred kıldığı cevherler olmayıp, kendiliklerinde mücerrettirler.³⁴ Mufârak ya da mücerred cevherlerin idrâki, cisimlerde olduğu gibi, onların sûretlerinin duyularımız tarafından idrâk edilmesiyle değil, onların mânevî etkilerinin (el-âsârü’l-muhâkiyyât) doğrudan nefis tarafından kavranılmasıyla mümkün olmaktadır.³⁵

C. Bilfiil-Bilkuvve

İbn Sînâ’nın metafizik örgüsünde aklın varlık hakkında yaptığı değerlendirmelerden biri de bilfiil ve bilkuvv kavram çiftiyle ifâde edilir. Bu iki kavramla akıl, varlıktaki “öncelik” ve “sonralık” durumlarını kavrar.³⁶ Zaman içinde bulunan varlıklarda bilkuvvellik, bilfiillikten önce gelse bile, zaman üstü varlıklarda bilfiilliğin mutlak ve tartışılmaz bir önceliği vardır. Bilkuvve olan varlık her bakımdan sonradır ve kendisinden önce bilfiil varolanın bulunması gerekir. Ezeli ve ebedî olan Tanrının varlığında olduğu gibi, mutlak anlamda bilfiil varolanlar için bilkuvvellik hiç gerekmez. Bu itibarla da bilfiil olanın gerçekliği (hakikat) bilkuvvellik olanın gerçekliğinden öncedir. Mantık bakımından da bilfiillik, bilkuvvellikten önce gelir. Buna göre bilkuvvenin tanımına

³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 73, 126.

³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 142. Mufârak cevherler için bâzen “maddesiz mâhiyet” (*Uyûnu’l-hikme*, 53, 48) ve kendi kendini bilmesi ve bilfiil varolması anlamında “salt sûret” de denilmektedir (*eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 282).

³⁵ İbn Sînâ, *age*. I, 143-144, 153.

³⁶ İbn Sînâ, *age*. I, 169.

bilfiillik dâhil edilirken, bilfiilliğin tanımında bilkuvvellik zikredilmez. Ayrıca bir başka açıdan bilfiillik kemâl ve hayır, bilkuvvellik şerr ve eksiklik ifade eder.³⁷ Görüldüğü üzere bilfiillikle bilkuvvellik arasında bulunan ilişki vücûp ile imkân arasındaki ilişkiye benzemektedir.

D.Cüz-Küll

Filozofumuzun metafizik anlayışında aklın varlık hakkındaki değerlendirmelerinden birisi de “cüz” ve “küll” ile ifâde edilir. Ancak ona göre bu tür bir değerlendirme varlığın bütününe değil, yalnızca cismânî varlıklar alanına âittir. Düşünürümüze göre küll; insan için “nefs” ve “beden”, cisim için “madde” ve “sûret”in durumunda olduğu gibi, varlığı farklı ilkelerin birleşmesinden oluşan şeydir. Buna göre birşeyin “küll” olması, şeyin iki ayrı ilkeye sahip olması demektir. Cüz ise varolanı bölen şeydir.³⁸ Mesela nefis ve beden, insanın birer cüz’üdür. Cüzler, küllün varlığına dâhil ve aynı zamanda onun varlık bakımından dayanağıdır (mukavvim). Bu açıdan varlığı küll olan şey, cüzleriyle birlikte değerlendirilmelidir.³⁹ Ayrıca metafizikteki “cüz” ve “küll” ile mantıktaki “cüz’î” ve “küllî”nin arasını ayırmak gerekir. Bu itibarla cüz’î ve küllî kavramlarının bir dış gerçekliği olmayıp, bunlar yalnızca nefste vardır. Bir kavram akıldaki varlığı açısından cüz’î iken aklın dışındaki türdeş olan birçok şeyi içine alması bakımından küllî olabilir. Metafizikteki küll denilen birleşik (mürekkeb) varlık, bilgiye konu olması açısından cüz’îdir.⁴⁰

E. Öncelik-Sonralık

İbn Sînâ metafiziğinde varlık değeri ifade eden önemli kavramlardan biri de “öncelik” (el-mütekaddim bizzât) ve “sonralık”tır (el-müteahhir bizzât). Tabii varlıklarda zaman bakımından

³⁷ İbn Sînâ, *age*. I, 190-191.

³⁸ İbn Sînâ, *age*. I, 190-191.

³⁹ İbn Sînâ, *age*. I, 212.

⁴⁰ İbn Sînâ, *age*. I, 195-196, 209, 211; ‘Uyûnu’l-hikme, 36.

bir öncelik ve sonralık olduğu gibi varlık açısından da varolanlar arasında bir öncelik ve sonralık vardır. Söz gelimi varlığı zorunlu ve bilfiil olan, mümkün ve bilkuvv ve olandan önce gelir. Kezâ aynı durum sebep ile sebepli arasında da geçerlidir.⁴¹

F. Sebeplilik

Filozofumuzun metafizik düşüncesinde vücûp ve imkândan sonra varlık değeri gösteren diğer önemli bir kavram çifti de sebep ve sebeplidir (illet ve ma'lûl). Aristo'da olduğu gibi İbn Sînâ sebepleri "maddî, sûrî, gâî ve fâil" sebep olarak dörde ayırır. Bunlardan bilkuvv ve olan maddî sebeplerle bilfiil olan sûrî sebep şeyin varlığına dâhildir⁴² ve bir bakıma şeyin maddî ve sûrî sebebi, onun mâhiyeti gibidir.⁴³ Fâil sebep ise şeyin tanım ve varlığının dışında bulunduğu halde şeye varlık veren sebeptir.⁴⁴ Gâî sebep, fâil sebebin sebep olmasının ya da fâil sebebin varlık vermesinin sebebidir.⁴⁵

İmdi gâî sebebin ancak fâil sebepte gerçekleştiği, sûrî ve maddî sebeplerin de şeyin varlığına dâhil olduğu, yani onun mâhiyetini teşkil ettiği, varlığın şeye fâil sebepten geldiği göz önüne alınacak olursa esas itibariyle sebeplerin fâil ve maddî sebep olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. Buradaki maddeyi sırf bir imkân olarak ele aldığımızda zorunlu varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişkinin aynı şekilde sebep ile sebepli varlık arasında da geçerli olduğu görülür.⁴⁶ Keza mümkün varlıklar zincirinin geriye doğru sonsuzca gitmeyip bizâtihi zorunlu varlıkta durması

⁴¹ İbn Sînâ, *age.* I, 163-165; *Kitâbü'n-Necât*, 540-542; *et-Ta'likât*, 39, 92, 134.

⁴² İbn Sînâ, *age.* II, 257-258; *'Uyûnu'l-hikme*, 53; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 18.

⁴³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 105.

⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 257-259; *Kitâbü'n-Necât*, 518-543; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 18; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 105.

⁴⁵ İbn Sînâ, *age.* II, 257; *Kitâbü'n-Necât*, 518-543; *'Uyûnu'l-hikme*, 18; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 105-106; *et-Ta'likât*, 128.

⁴⁶ İbn Sînâ, *age.* I, 167, II, 269-270, 276-278, 373-381; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 106-107, 113-114, 117-118.

gibi, gerek gâî-fâil sebep olsun ve gerekse maddî ve sûrî sebepler olsun geriye doğru sonsuzca gitmeyip, gerçek anlamda fâil sebep olan bir ilk sebepte dururlar. Akıl hiçbir şekilde sebepler zincirinin sonsuzca gitmesini düşünemez.⁴⁷

İşte, İbn Sînâ'nın akıldaki varlık kavramını incelemesi sonucu ulaştığı bu bizâtihi zorunlu ve ilk sebep olan, aynı zamanda fiil hâlinde bulunan ve mutlak olarak bütün varlıklardan önce gelen varlık; Tanrıdır. Dolayısıyla filozofa göre bizzât varlığın kendisini düşünmek (teemmül), Tanrının varlığını ve birliğini isbatlamaya yetmektedir ve ona göre felsefî çevrelerde varlık delili olarak bilinen bu ispat şekli Tanrının varlığının ispat edilmesinde en şerefli ve en güvenilir yoldur. Kezâ, ona göre bu delile *Kurân*'da "Hakk apaçık oluncaya kadar, size âyetlerimizi âfâkta ve nefislerinizde göstereceğiz. Rabbinin her şeye şâhid olması sana yetmez mi?" (Fussilet, 41/53) âyetinde geçen "nefslerinizde" sözüyle işâret edilmektedir. Varlığın kendisinden Tanrının birliğine yükselmek "sıdıklar"ın yoludur. Bununla birlikte âyetteki "âfâk" terimiyle ifade edilen dış dünyadaki şeylerden de onun varlığına delil getirilebilirse de İbn Sînâ bu isbat şekline pek fazla değer vermez.⁴⁸ Böylece İbn Sînâ'ya göre saf aklın tahlili yahut tenkidi ile Tanrının varlığı isbat edilmiş olur. Şimdi yapılması gereken O'nun tavsîf edilmesidir.

III. TANRI'NIN TAVSİFİ

İbn Sînâ'nın Tanrı'yı tavsîf etmesi iki açıdan incelenebilir:

A. Varlığı Açısından Tanrı'nın Tavsîfi

Onun bu konudaki hareket noktası, varlık-mâhiyet ayrımı esasına dayanır. Tanrı'nın varlığında söz konusu ayırım mümkün olmadığı için O, zorunlu varlıktır (vâcibü'l-vücûd). Tanrı'nın zorunlu varlık olması O'nun varlığı ile mâhiyetinin bir ve aynı

⁴⁷ İbn Sînâ, *age.* II, 327-328, 340-341; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 106.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 110; bkz., *et-Ta'likât*, 37, 162, 163.

olduğu anlamına gelir.⁴⁹ Mümkün varlıklar için mâhiyet ne ise Tanrı'nın varlığı için de zorunluluk (vücûp) odur. Bu itibarla Tanrı'ya en lâyük olan sıfat varlıktır. Oysa mâhiyeti ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklar için “varlık” asla bir sıfat olamaz. Onlara varlık başkasından gelir.⁵⁰ O'nun varlığı ve mâhiyeti aynı, yani zorunlu varlık olduğu için varlığının bir sebebi yoktur; aksine O, bütün varlıkların İlk Sebebidir (el-'İlletü'l-Ûlâ). Bütün varolanların ilkesi O'dur; varlık vermesi itibariyle İlk İlke (el-mebdeü'l-evvel), Fâil Sebep (el-'illetü'l-fâile) ve Fâil İlke-dir (el-mebdeü'l-fâil).

Varlığı mâhiyetinden ayrı olmayan Tanrı'nın asla bir cinsi yoktur. Cinsi olmayınca faslı da yoktur. Cinsi ve faslı olmayınca tanımlanamaz (hadd) ve varlığına delil (burhân) getirilemez. Bu yüzden O'nun varlığına “nedir” ve fiiline de “niçin” soruları yöneltilemez. O'nun varlığı ne madde ne de mânâca bölüne-
mez. Bu itibarla varlığının bir benzeri (nidd), karşıtı (zıdd), ortağı (şerîk) ve türü (nev') yoktur. O'nun varlığı ancak sarîh ve irfânî akılla bilinebilir.⁵¹

Ayrıca Tanrı'nın varlığı mutlak fiil hâlinde olduğu için mutlak kemâl (el-kemâlü'l-mahz) ve mutlak hayırdır (el-hayru'l-mahz). Varlık yalnızca kendisine âit olduğu için en tâmm olan varlıktır. Varlığı ile mâhiyeti aynı olduğu için en gerçek (hakk) varlıktır.⁵² Tanrı'nın varlığının tavsîfinde, varlık-mâhiyet ayrımını devamlı dikkate alan, Tanrı hakkındaki bütün nitelemeleri buna

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 343-346; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 105-106, 108; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 16-20; *'Uyûnu'l-hikme*, 57-58; *et-Ta'likât*, 34, 61-62; bkz. Fadlou Sheadi, *Metaphysics In Islamic Philosophy*, 84

⁵⁰ İbn Sînâ, *age.* II, 367; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 107, 109; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 19; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 122 (3), 194 (339); el-İhlâs, 108.

⁵¹ İbn Sînâ, *age.* II, 347-350, 354; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 108-109; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 22; *'Uyûnu'l-hikme*, 58; *el-Hudûd*, 239; “Allah kendinden başka ilâh olmadığına şehâdet eder” (Ali İmran, 18) âyeti, Tanrı'nın kendi kendisi için burhan olduğuna delildir, bkz., *et-Ta'likât*, 70, 187.

⁵² İbn Sînâ, *age.* II, 356; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 33.

göre açıklayan filozofumuz, Tanrı için cevher denilemeyeceğini söyler. Zira cevherin tanımında geçen “bir konuda (mevzû) bulunmamak” cevherin mâhiyetini bildirmediği gibi, bir zorunluluğu ve bilfiil var olmayı da ifade etmez. Ayrıca cevher olmak bir tür ve cins içinde bulunmayı gerektirir. Tanrının cins ve türü olmadığına göre onun cevher olması da söz konusu değildir.⁵³

B. Fiilleri Açısından Tanrı’nın Tavsîfi

Filozofumuza göre mâhiyeti ile varlığı bir ve aynı olan zorunlu varlık, bu özelliğinden dolayı madde ve maddeye ilişkin her türlü nitelikten tamamen münezze (mufârak) olduğu için sırf Akıl’dır (el-Aklü’l-Mahz). Zorunlu varlığın “Akıl” oluşu bizâtihi ve kendi varlığı gereği olduğu için, O, Âkildir. Bizâtihi “Âkil” ve madde ve maddeye bağlı her türlü nitelikten mücerred bir “Akıl” olan Tanrı’nın varlığı kendisi tarafından bilindiği için “Ma’kûl”dür. O halde bizâtihi zorunlu bir varlık olan Tanrı, aynı zamanda kendi kendisini bilen, yani Akıl, Âkil ve Ma’kûl olan bir Tanrı’dır.

Düşünürümüzün, zorunlu ve kendi kendisini bilen bir varlık olarak tavsîf ettiği Tanrı’da “zorunluluk, bilen, bilinen ve bilgi” özelliği, varlığının birliğini bozmaz ve varlığında bir çokluk gerektirmez. Bu durum Tanrı’nın bütün fiil ve sıfatları için geçerlidir. Filozof bu durumun insan nefsinde tecrübe edilebileceğini ifâde eder. Ona göre maddeyle belli bir ilişkisi olan insan nefsinin kendi kendisini bilen bir varlık olması, onda bilen, bilinen ve bilgi açısından, varlığının birliğini ve bütünlüğünü bozmamaktadır. İşte insanın kendi beninde tecrübe ettiği bu durum, Tanrı’nın varlığı için öncelikle geçerlidir.⁵⁴ Tanrı’nın varlığı ile sıfatlarının bir ve aynı olduğu konusundaki düşünürümüzün bu tarz açıklaması; daha önce temas ettiğimiz nefis görüşü ile metafizik görüşü arasındaki ilişkiyi bir kez daha teyit etmektedir.

⁵³ İbn Sînâ, age. II, 349, 367; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 109; *A Tract of Avicenna*, 232; *er-Risâle fi’l-Ecrâmi’l-’ulviyye*, 31; *et-Ta’likât*, 70, 186-187.

⁵⁴ İbn Sînâ, age. II, 357-358, 370; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 106, 108; *er-Risâletü’l-’Arşîyye*, 25; *et-Ta’likât*, 78, 159.

Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisi filozofumuza göre, eşyânın var olması da olduğu için, Tanrı kendi hakkındaki bu bilgiyle bütün eşyâyı da bilir. Bu demektir ki Tanrı'nın bilgisinin dışında kalan varlıklar bulunduğunu düşünmek, mantık bakımından Tanrı'nın yaratmadığı varlıkların olabileceğini düşünmek demektir. O halde Tanrı eşyâyı var olduğu için değil, aksine O, kendi kendisini bildiği için eşyâ onun bu bilgisinin gereği olarak var olmaktadır. Böylece onun hem kendisi ve hem de bu bilgiye dâhil olan eşyâ hakkındaki bilgisi, doğrudan doğruya aklî bir biçimde, zamanı ve mekânı kuşatıcı bir tarzdadır. Görüldüğü gibi Tanrı'nın eşyâyı bilmesi, diğer bilen varlıklarda olduğu gibi, eşyânın sûretlerinden alınan bir bilgi değildir, aksine O'nun kendisini bilmesi eşyânın varlık sebebidir. Bu itibarla hiçbir şey O'nun bilgisinin dışında kalmaz. Nitekim düşünürümüze göre "Göklerde ve yerde zerre miktarı hiçbir şey, O'ndan gizli kalmaz" (Sebe', 34/3) âyeti de bu duruma işâret eder. Ne var ki hem Tanrı'nın kendisini bilmesi ve hem de bu bilgiye eşyânın dâhil olmasını insan aklı kavrayamaz, kavrayabilmesi için "lütfu karîha" gerekir.⁵⁵

İbn Sînâ'ya göre Tanrı hayât, irâde, kudret ve cûd sahibidir. Ancak bu vasıflar O'nun kendisini bilmesinde mündemiçtir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, O'nun bu bilgisi eşyânın var olmasının sebebidir. Dolayısıyla söz konusu vasıflar Tanrı'ya yarattığı şeyler açısından verilmiş özelliklerdir. Bu vasıfların hepsi Tanrı'nın ilmiyle aynı anlama gelir.⁵⁶

⁵⁵ İbn Sînâ, *age.* II, 358-366; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 136-137, 139-140; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 26, 30; *ed-Duâ' ve'z-ziyâre*, 285; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 184 (308); *et-Ta'likât*, 13-15, 29, 48, 66, 103, 116, 123, 192, 121, 154, 155, 156.

⁵⁶ İbn Sînâ, *age.* II, 366-367, 403, 415; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 120, 140; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 24, 29, 30; *'Uyûnu'l-hikme*, 58; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 333 (471, 472, 473); *et-Ta'likât*, 19, 52, 117.

Mutlak kemâl, cemâl ve behânın doruğunda olan Tanrı, kendisini sever ve kendi varlığı bu sevginin konusudur. Bu itibarla Tanrı, “Aşk, Âşık ve Ma’şûk”tur. Mutlak kemâl olan varlığını bilmesinden dolayı en büyük hazzı (lezzet) aldığı için “Mutlak Hayır”dır (el-hayru’l-mahz).⁵⁷

Varlığı ve bilgisi ile yetkinliğin (kemâl), iyiliğin (hayr) ve güzelliğin (behâ) zirvesinde bulunan Tanrı her şeyden müstağni (ganî) olup Melik ve Cevâd’dır. Zîrâ varlığı ve fiili açısından Tanrı’nın hiçbir şeye ihtiyacı yok iken, O’ndan başka her şeyin O’na, zorunlu olarak ihtiyacı vardır. Çünkü Tanrı’dan başka her şey, varlığını O’ndan almaktadır.⁵⁸

Her şeyden müstağni ve cevâd olan Tanrı’nın her şeyi, olabileceği en güzel şekilde, yerli yerinde bilgisinin gereği olarak yaratması O’nun inâyetidir. Bu itibarla var olan her şey, O’nun inâyetinin eseridir.⁵⁹

⁵⁷ İbn Sînâ, *age.* II, 363, 368-370; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 149-150; *Fi’l-’İşk*, 246-247, 262-265, 269.

⁵⁸ İbn Sînâ, *age.* II, 367, 296-297; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 119-120; *er-Risâletü’l-’Arşîyye*, 32-33, 22-23; *et-Ta’likât*, 106, 179.

⁵⁹ İbn Sînâ, *age.* II, 415; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 120-121, 140; *et-Ta’likât*, 157, 159; İbn Sînâ Tanrı’nın tam bir tavsîfinin yapılamayacağını belirterek bu konuda şöyle der: “Her kim Tanrı’yı en mükemmel biçimde tavsîf etmek isterse, hiç şüphesiz en zor ve imkânsız olanı talep etmiş ve çâresiz kalmayı istemiştir. Çünkü O’nu vâsfedenlerin güçleri O’nu övmeye yetmez, O’nun na’tı önünde dilleri yanar, O’nu tavsîf edemeden kâlemli kırılır. (O’nu tavsîf etmek nasıl mümkün olur?). Zîrâ örneği yok ki, örneklenirsin, benzeri yok ki, benzetilsin, bir niceliği yok ki, ölçülsün, bir niteliği yok ki, nitelendirilsin. İnsanlar, O’nu bir beşerin kerîm, cevâd, kâdir gibi alabileceği vasıfların en üstünüyle tavsîf etmeye kalksalar da, O, yine beşer gücünün idrâk edebileceği ve insan bilgisinin ihâta edebileceğinin ötesindedir. Zîrâ Allah bu sıfatların yaratıcısı ve niteliklerin ibdâ’ edicisidir. O’nu idrâk etmekten âciz kalmak, O’nu idrâk etmektir, O’nu tavsîf edememek ve övememek O’na vuslattır. O’nun idrâk edilmemesi gizli olmasından değil, güzelliğinin ve zuhûrunun gizli olmasına sebep olmasından ve idrâk etmeye çalışanların müdrike güçlerinin zayıflığından ve kusurundandır.” (*Hayy b. Yekzân*, 334).

Şimdi kendi kendini bilen, bütün varlıkların ilkesi ve zorunlu varlık olan Tanrı'nın bilgisinden şeylerin nasıl meydana geldiğini incelemeye geçebiliriz.

IV. VAROLUŞ VE VARLIK DÜZENİ

Bir tek varlıktan birçok varlığın nasıl meydana geldiği sorunu veya başka deyişle Tanrı ile âlem arasındaki münâsebet meselesi, düşünce tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulardan birisidir. Düşünürümüz bu meseleyi Fârâbî'yi izleyerek sudûr ve feyz nazariyesiyle açıklamaya çalışır. Bu nazariyeye göre varolan her şey, bir şekilde Tanrı'nın kendi varlığına âit bilgisinden çıkmaktadır. Bilindiği üzere, filozofumuzun tasvîr ettiği Tanrı, kendi kendisini bilen ve mâhiyeti ile varlığı aynı olan anlamında zorunlu bir varlıktır. Bu demektir ki, Tanrı'nın hem varlığı hem de bilgisi bir tektir. Öyle ise bu bir tek bilgiden bir tek varlık meydana gelmelidir. Ancak düşünürümüze göre, Tanrı'nın bilgisinden meydana gelen bu oluş, ne O'nun kendi bilgi, irâde ve rızâsının dışında tabîî bir yolladır ('alâ sebîlî't-tab') ve ne de, insanda olduğu gibi bir amaca yöneliktir ('alâ sebîlî'l-kasd) o; yalnızca Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisinin gerektirdiği tarzdadır ('alâ sebîlî'l-lüzûm).⁶⁰

A. Tanrı'nın Bilgisinden İlk Var Olan Şey "Akıl"dır

Tanrı'nın bilgisinin gerektirdiği bu bir tek varlık sırf Akıl'dır. Tanrı'dan ilk varolanın madde ve sûret olması düşünülemez. Zîrâ madde ve sûret, biri diğeri olmadan tek başına varolamayan iki ayrı şeydir. Oysa Tanrı'nın birbirinden ayrı iki bilgisi değil, bir tek bilgisi vardır. Bu bilgi de O'nun kendi kendini bilmesidir. O halde bu bilgiye lazım gelen şey, bir açıdan bilen varlığa benzemelidir. İşte bu yüzden Tanrı'dan ilk varolanın hiçbir şekilde cisim veya cismânî bir şey olması düşünülemez. Diğer taraf-

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-ilâhiyyât*, II, 396-403; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 40; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 118; *et-Ta'likât*, 54, 100, 102.

tan madde ve sûretten oluşan cisim, başka şeylerin meydana gelebilmesi için aracı sebep olmaya da elverişli değildir. Çünkü düşünürümüze göre, herşeyin doğrudan doğruya bir çırpıda Tanrı'dan varolması mümkün değildir, eşyâ belli bir sıra ve düzen içerisinde varolmalıdır. Bu açıdan bakılınca da Tanrı'dan ilk varolanın bir tek akıl olması gerekir.⁶¹

B. İlk Akıl'dan Varlıkların Sudûru

Filozofumuza göre Tanrı'nın bilgisinden meydana gelen İlk Akıl'da hem varlık hem de bilgi açısından bir çokluk bulunmaktadır. İlk Akıl'daki bu çokluk, Tanrı'dan değil, onun kendi varlığından kaynaklanmaktadır. Ayrıca ondaki söz konusu bu çokluk âlemde varolan kesretin de sebebidir. Zaten düşünürümüze göre her açıdan bir tek olan Tanrı'dan, âlemde varolan birçok şeyin nasıl varolduklarını açıklamanın başkaca imkânı da yoktur.

İmdi, Tanrı'nın kendi varlığını bilmesinin gerektirdiği İlk Akıl, varlık açısından kendiliğinde mümkün, Tanrı sebebiyle vâciptir. Bilgi açısından ise bu Akıl'ın birisi Tanrı'ya, diğeri kendisine yönelik iki tür bilgisi vardır. Düşünürümüze göre Tanrı'nın bilgisinde olduğu gibi, bu ilk Akıl'ın da her çeşit bilgisine bir tür varlık lazım gelmektedir. Buna göre:

(1) İlk Akıl'ın Tanrı'yı bilmesinden ikinci bir Akıl,

(2) Kendi varlığını, Tanrı'nın varlığı sebebiyle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden İlk Göğün (el-felekü'l-aksâ) Nefsi,

(3) Varlığının kendiliğinde mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden, sûretini de mündemiç olacak biçimde, İlk Göğün maddesi meydana gelir. Bununla birlikte bu oluş süreci İkinci Akıl'ın bilgisine de aynı şeyler lazım gelecek biçimde sonsuzca sürüp gitmez. Bu tarzdaki oluş süreci, başta insanî nefis olmak üzere, kendisinden bu âlemdeki canlı-cansız bütün türlerin feye-

⁶¹ İbn Sînâ, age. II, 404-405; bkz. *er-Risâletü'l-'Arşıyye*, 37; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*, 189; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 129-130; *et-Ta'likât*, 100.

zân ettiği Faâl Akıl'da son bulur. Ancak Faâl Akıl'dan feyezân eden türleri yahut sûretleri yine ondan feyezân etmiş olan madenin farklı yetenekleri (istidâd) belirler. Maddeyi, Faâl Akıl'dan feyezân eden çeşitli türlerin sûretlerini alacak yetkinliğe getiren ise Gök Nefslerinin Gök Cisimlerini (el-ecrâmü's-semâviyye, el-ecsâmü's-semâviyye) dâirevî olarak çeşitli yönlerle doğru hareket ettirmesinden ortaya çıkan ve madde üzerinde müessir olan etkileridir. Gök cisimlerinin Faâl Akıl'dan feyezân eden madde üzerindeki etkisi sonucu bu Akıl'dan hava, su, toprak, ateş gibi basît madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi mürekkebe cisimlerin türlerini belirleyen sûretleri feyezân eder. Böylece insan bedeni ve nefsiyle birlikte varlık alanına çıkmış olur.⁶²

C. Gök Akılları ve Gök Nefsleri Dindeki Meleklerdir

Düşünürümüzün sudûr nazariyesinde sözünü ettiği Gök Akılları (el-'Ukûlu's-semâviyye, el-felekiyye, el-mücerrede, el-mufâraka, el-fa'âle) ve Gök Nefsleri (el-enfüsü's-semâviyye, el-felekiyye) dinî dilde meleklerle ifade edilen rûhânî varlıklardır. Bunlardan Gök Akılları, cisimle hiçbir ilişkiye girmemelerinden ötürü Tanrı'ya daha yakın varlıklardır ve bu itibarla "mukarreb ve kerubiyyûn" olarak bilinen meleklerdir. Gök Nefsleri ise gök cisimlerini hareket ettirip onlarla belli bir ilişkiye girdikleri için "amele ve müvekkel" melekler adını alırlar.⁶³

İbn Sînâ, İlk Akıl ile insânî nefslerin kendisinden feyezân ettiği Gök Akılları'nın en sonuncusu olan Faâl Akıl arasında kaç tane Akıl bulunduğu veya başka bir deyişle âlemde kaç tane Göğün mevcut olduğu konusunda kesin bir görüş belirtmez. O,

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-ilâhiyyât, II, 405-412; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 130-132; bkz. *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*, 189-190; *et-Ta'likât*, 101, 130, 131.

⁶³ İbn Sînâ, *age.* II, 445; *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, 284; *Hayy b. Yekzân*, 233; *Fî'l-İşk*, 261, 263-264; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147-149; *On Sorunun Karşılıkları*, 107; semâvî dinlerdeki melekler konusunda daha geniş bilgi için bkz., Ali Erbaş, *İlâhî Dinlerde Melek İnancı*, (Basılmamış Doktora Tezi).

bazen Göklerin hareketleri sayısınca ve çok olduğunu⁶⁴, bazen dokuz Göğün bulunduğunu⁶⁵, bazen de *Kurân*'daki yedi semâyı veya yedi şedâdı (seb'ü's-ş-şidâd) dikkate alarak⁶⁶ yedi Göğün mevcut olduğunu söyler. Öyle görülüyor ki, İbn Sînâ'ya göre önemli olan Gök Akılları ve Nefslerinin sayısı değil, aksine onların âlem içindeki durumlarının bilinmesidir.

D. Nefs ve Bedeniyle İnsanın Var Oluşu

İbn Sînâ'nın hem nefs görüşünde hem de metafiziğinde insan, nefs ve beden gibi, varlık bakımından birbirinden tamâmen ayrı iki cevherin birbiriyle ilişkisinden meydana gelmiş bir varlıktır. Daha önce de görüldüğü üzere, insânî nefs, Faâl Akıl'dan feyezân eden manevî bir cevher iken, beden Gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde⁶⁷ tabîî unsurların birleşmesiyle (mizâc, tesvîye) meydana gelmiş cismânî bir cevherdir. O halde varlık açısından nefs ile beden arasındaki ilişki; beden, nefsin varlığının maddî, sûrî, gâî ve fâil sebebi olacak şekilde bir sebeblilik ilişkisi değildir. Buna göre varlık bakımından her iki cevherin aralarındaki ilişki eşit derecededir. Bu demektir ki biri diğerini var edecek şekilde aralarında bir sebeblilik ilişkisi yoktur. Ancak her ne kadar beden, nefsi vareden fâil sebep anlamında bir sebep değilse de, o, yine de bir açıdan nefsin var oluşunun (hudûs) sebebidir. Düşünürümüze göre nefsle beden arasında, kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişki vardır. Bu itibarla her ne zaman nefs için organ olabilecek bir beden mizâcî tamam olsa hemen ona Faâl Akıl'dan bir nefs feyezân eder. Nefsi kabul edebilecek hiçbir beden bu kuralın dışında kalmaz. Bedenin

⁶⁴ İbn Sînâ, age. II, 401; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 126-127.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 329-330; *İsbâtü'n-nübüvât*, 53-54.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî'l-Kelâm 'alâ'n-nefsi'n-nâtika*, 196; "A Tract of Avicenna", *Islamic Culture*, IX, (1935), 233.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 318-319; *en-Nâs*, 123.

belli bir mizâçla nefsi kabul edebilecek bir seviyeye gelmesi, nefsin var oluşunun imkânıdır. Ancak burada, var oluşun imkânı ile varlığın imkânı birbirine karıştırılmamalı ve bundan nefsin bedenden önce var olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. İbn Sînâ'ya göre bir şeyin varlığının imkânı ile var oluşunun imkânı farklı şeylerdir. Var oluşun imkânı, varlıktaki imkânı ortadan kaldırmaz. Buna göre insânî nefslerin çoğalması ve ferdîleşmesi ancak bedenlerle mümkündür. Onların bedenlerden önce ferdî birer varlık olarak bulunmaları söz konusu değildir. Onlar ancak bedenle birlikte ferdî birer varlık olup, daha sonra kendi zâtlarında ve bedenlerinde gerçekleşen fiilleri bakımından birbirinden ayrı birer şahıs haline gelirler. Ona göre bütün insan bedenlerindeki nefsler, bir tek küllî nefsin (en-nefsü'l-küllîyye) yansımaları da değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı bir tek nefse izâfe edilen hallere bütün insânî nefslerin katılması gerekirdi. Meselâ herhangi bir nefsin bildiği bir şeyi diğerlerinin de bilmesi gerekirdi ki oysa vâkıa bu durumun aksini göstermektedir.

Filozofumuza göre varlık açısından bedenle bir sebeplilik ilişkisine sâhip olmayan insânî nefis, beden mizâcının bozulmasıyla (fesâd) bozulmaz ve ebediyen bâkî kalır. Ayrıca mizâcî teşekkül eden her beden zorunlu olarak Faâl Akıl'dan kendisiyle ilgilenecek bir nefsi hak ettiği için, ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi anlamına gelen tenâsüh de mümkün değildir. Çünkü ona göre tenâsühü kabul etmek âlemde tesâdüf ve rastgeleliğin (baht ve ittifak) bulunduğu anlamına gelir ki, filozofun metafizik anlayışında böyle bir düşünceye yer yoktur. Böyle bir durum söz konusu olsaydı herkesin kendi beninin birliğinin şuûruna sâhip olduğunu söyleyen düşünürümüze göre insanda biri Faâl Akıl'dan, öteki, ölmüş insandan gelen iki ayrı benlik şuûru bulunması gerekirdi. Oysa her bir insanda bir tek benlik şuûru vardır. O halde düşünürümüze göre bedenle birlikte ferdîleşen nefsler,

bedenden sonra da ferdîliklerini korurlar.⁶⁸ Ancak bazı araştırmacılar, düşünürümüzün *el-Kasîdetü'l-'ayniyye*'sini dikkate alarak, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ 'daki görüşlerinden vazgeçtiğini ve nefsin, bedenden önce ferdî bir varlığı bulunduğu görüşünü kabul ettiğini söylemektedirler.⁶⁹ Oysa bize göre, Cemîl Salîbâ'nın da ifâde ettiği gibi⁷⁰, İbn Sînâ'nın bu kasîdedeki görüşleri ile eş-Şifâ'daki görüşleri arasında bir çelişki yok gibidir. Çünkü bu kasîdedeki düşünceler sembolik bir dille ifâde edilmiştir. İyice incelenirse görülecektir ki düşünürümüzün bu kasîdede Eflâtuncu görüşlere yönelişi söz konusu değildir. Sonra kaldı ki yanlışlıkla Aristo'ya nisbet edilen *Esûlocya*'nın şerhinde bile düşünürümüz nefsin bedenden önce ferdî bir varlığa sahip olmadığını açıkça belirtmektedir.⁷¹ Şu halde düşünürümüzün esas görüşü nefsin bedenden önce ferdî bir varlığı olmaması yönündedir. Zaten filozofumuzun metafizik öğretisinin yapısı gereği insânî nefsin bedenden önce "ferdî ve şahsî" bir varlığı olsaydı, onun bedene gelmesinin bir hikmeti ve anlamı olmazdı.⁷² Çünkü nefis, zorunlu olarak bedenle yetkinleşecek bir özellikte yaratılmaktadır. Düşünürümüze göre, bedene nazaran daha üstün bir varlık olan nefsin niçin bedenle birlikte yaratıldığı ve belli ölçüde

⁶⁸ İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 198-207; el-İlâhiyyât, I, 178-179; es-Semâü't-tabîi, 233; bkz. *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 122-126; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 149; *et-Ta'likât*, 29, 67, 112, 115; "İnsânî nefsin bedene ihtiyaç duyması; varlığının imkânının bedenle beraber olmasından ve kezâ yetkinleşmesinin bir kısmına bedenle ulaşabilmesindendir. Eğer nefis "hâdis" olmasaydı bedene ihtiyaç duymayacaktı..." İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 176.

⁶⁹ Bkz. İbn Sînâ, *La Kaçidah D'Avicenne Sur L'Âme* (el-Kasîde fi'n-nefs), 159-165; İ. Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 179; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 123; J. C. Bürgel, "Beyrûnî'nin Mâ Li'l-Hind Adlı Kitabındaki Platon'un Phaidon'undan Alıntılarla İlgili Bir Kaç Yeni Malzeme", *Beyrûnî'ye Armağan*, 144.

⁷⁰ Cemîl Salîbâ, *Min Eflâtûn İlâ İbn Sînâ*, 107-109.

⁷¹ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbı Esûlocya*, 37 (a).

⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 140-143.

bedene muhtaç olduğu şeklindeki bir soru anlamsızdır. Zîrâ İbn Sînâ'ya göre, önemli olan şey, yapılması gereken şeyleri bilip buna göre davranmaktır.⁷³

Nefs ve bedenın ayrı birer cevher olduğunu kabul eden bütün düşünürlerde olduğu gibi, İbn Sînâ'ya göre de beden, nefsin bir organıdır (âlet). Düşünürümüze göre bedenın ilk teşekkül eden uzvu, kalbdır. Nefsin bütün güç ve fiilleri, kalb vasıtasıyla bedenın öteki organ ve uzuvlarında ortaya çıkar. Mesela nefsin idrâk ve hareket güçleri kalbden beyne, beyinden de sinirlere yayılır, fakat merkez yine de kalbdır. Zîrâ, ona göre, bir tek cevher olan nefsin bir tek uzuvla ilişkiye geçmesi gerekir. Zaten nefis, bir kere kalb ile ilişkiye girince beden, nefis sahibi olmuş demektir. Kezâ aynı durum beslenme ve büyüme güçleri için de geçerlidir. Bu güçlerin uzvu karaciğer olmasına rağmen, bunlar kalbden karaciğere feyezân ederler ve karaciğerde gerçekleşirler, ancak karaciğer aynı zamanda kalbi de besler.⁷⁴ İbn Sînâ'ya göre

⁷³ Nefsin bedenle beraber niçin yaratıldığı şeklindeki bir soruya cevap olarak İbn Sînâ şöyle diyor: "Bilinmeli ki, biz bu gibi metafizik konuların "niçin böyle olduğunu" (burhânı limmi) bilemeyiz. Aksine mevcut durumları düşününce (teemmül), bizden önce varolanların durumuna yükselebiliriz. Bildiğimiz bir gerçek var ki, insan nefsi yetkin (kâmil) ve varlığının yetkinleşmesinde, mufârak varlıklar gibi, kendi kendine yeten bir varlık değildir. Aksine insanî nefse, bedenle beraberken meydana gelecek bazı durumlar nedeniyle yetenek verilmiş gibidir. Nefsi yetkinleştirecek bu yeteneğin (isti'dâd) ölçüsü konusunda kesin bir şey söyleyemeyiz. Belki bu, mufârakların kavrayabilecek kadar olan bir yetenektir. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra başka bir cisimle bu yeteneği kazanması durumuna gelince bu cismin bu beden olması düşünülemez. Semâvî bir cisim olması konusunda kesin birşey söylenemeyeceği gibi, bu durum imkânsız da görülemez. Ne var ki, nefis bedenle berâberken semâvî cismi kullanma özelliğini (hey'et) ya kazanır veya kazanamaz. Ama kısaca biliyoruz ki insanî nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra kendilerinin de bilemediği bazı durumları vardır. Bu kazanç yurdunda (dârü'l-kesb) bize gerekli olan şey, ihtiyatlı davranmak ve yeteneklerimizin mümkün gördüğü şeyleri talep etmektir." (*Kitâbü'l-Mübâhasât*, 197-198 (352, 355).

⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 233-236.

beden, “kan, balgam, safrâ ve sevdâ” denilen dört sıvının (hılt) birleşmesinden (imtizâc) oluşur. Bu sıvılar esas itibariyle besinlerden elde edilir. Nefsin güçleri için gerekli olan bedenin uzuvları veya organlar bu dört sıvının karışımının letâfet ve kesâfetinden meydana gelir. En katı biçimdeki mezcinden kemikler, ince mezcinden de rûh meydana gelir. Filozofun nefsin bineği tâbir ettiği bu “rûh”, son derece incedir ve nefsin güçlerini bedenin her tarafına taşır. Nefsin fiillerinin mükemmel olabilmesi için buharımsı bir cisim olan rûhun mizâcının mutedil olması gerekir. Her bir güce âit rûhun mizâcı farklıdır. Bu itibarla gerçek anlamda nefsin organı olan rûhu İbn Sînâ üç kısma ayırır:

(1) Hayvânî rûh: Nefs, kalbde bulunan bu rûhla bedene canlılık verir.

(2) Nefsânî rûh: Beyin, omurilik ve sinirlerde bulunan bu rûhla nefsin idrâk ve hareket güçlerinin fiilleri gerçekleşir.

(3) Tabîî rûh: Karaciğerde bulunan bu rûhla, beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin fiilleri gerçekleşir.⁷⁵

Görüldüğü gibi, zorunlu olarak bedenle birlikte var olan insânî nefis, bedenle ilişkisini cismin en ince biçimi olan rûhla gerçekleştirmektedir. Ancak düşünürümüz maddî bir cevher olarak tanımladığı rûh kavramını, bazen nefis için de kullanmaktadır.⁷⁶ Bu bakımdan bir karışıklığa meydan vermemek için bu istisnâî durumun bilinmesinde yarar vardır. Filozof, maddî cevher anlamındaki rûhu daha çok tıpla ilgili yazılarında ve nefis-beden ilişkisini açıklama bağlamında kullanır. İmdi nefsin var oluşunu ve varlık açısından bedenle olan ilişkisini yani âlemdeki yerini inceledikten sonra onun var olmakla eş zamanlı olarak sâhip olduğu güçlerini ve fiillerini incelemeye geçebiliriz.

⁷⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 232, 56; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 13-19; 94-95, III, 3, 14-15; *el-Urcûze fi't-tıbb*, 18 (107-111), 40 (418-419). Benzer bir tasnif için bkz. Kustâ b. Lûkâ, *el-Fark beyne'n-nefs ve'r-rûh*, 98-100.

⁷⁶ Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşıyye*, 22; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 104, 109, el-'Alâ, 98, 102, fi Sırm's-salât, 207, 210.

Ancak bu konuya geçmeden önce İbn Sînâ'nın düşüncesi-
nin neredeyse bütününde görülen kavram ikilileri ya da "ikili
yapı"yı ana çizgileriyle göstermemiz, felsefesinin daha açık ola-
rak anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Şimdi çeşitli açılardan bu
ikili yapıyı kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Varlık-Mahiyet açısından

a. Vacip varlık-Mümkün varlık

b. Sebep varlık-Sebepli varlık (illet-ma'lûl) vb.

2. Var oluş açısından

a. İbdâ' yoluyla var olanlar: Gök Akılları, Gök Nefsleri,
madde ve sûrettir.

b. Sunu' yoluyla var olan (bu kavram tekvîn, ihdâs ve
halk kavramlarını da içerir): Oluş ve bozuluş âleminde yer
alan dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardır.
Aslında nefis ve bedenden oluşan insan, nefsiyle birinci, be-
deniyle ikinci var oluş çeşidinde yer alır. (eş-Şifâ el-İlâhiyyât,
II, 342-343, 374-376; el-İşârât ve't-tenbîhât, 115; er-
Risâletü'l-Arşîyye, 35-37; er-Risâletü'n-Neyrûziyye 34-35).

3. Varoluşun başka bir açısından

a. Nuzûl (iniş) yoluyla varolanlar: Gök Akılları ve Gök
Nefsleri, madde ve sûrettir.

b. Terakkî (yükseliş) yoluyla varolanlar: Maden, bitkiler,
hayvanlar ve insanlardır. Kezâ insanda her iki oluş şekli birlik-
te gerçekleşmektedir (el-İşârât ve't-tenbîhât, 133, 137,88; el-
İlâs, 107).

4. Âlemin boyutu açısından

a. Âlemin dikey (tûl) boyutu: Gök Akılları

b. Âlemin yatay (arz) boyutu: Gök Nefsleri, Gök Cisimle-
ri, Yeryüzündeki Cisimler (el-İşârât ve't-tenbîhât, 137; el-İhlâs,
107). İnsan, nefis ve bedeniyle her iki boyutun kesiştiği nokta-
da yer alır. İşte bu yüzden insan için enfüsî-âfâkî veya öznel-
nesnel boyut söz konusudur.

5. Dînî açıdan âlem

a. Emir Âlemi: Tanrı, Gök Akılları, Gök Nefsleri ve İnsânî nefslerdir.

b. Halk Âlemi: Tabîî ve cismanî varlıklardır. (er-Risâletü'n-Neyrûziyye 34-35; er-Risâle fi'l-Ecrâmi'l-Ulviyye, 35; Risâle fi's-saa'de, 2; er-Risâletü'l-Arşîyye, 37; el-Adhaviyye fi'l-me'ad, 112, Fî Sırrı's-Salât, 211).

6. Kendilerini bilmeleri açısından varlıklar

a. Kendilerini bilfiil bilen (akıl-âkil ve ma'kûl) varlıklar: Tanrı, Gök Akılları ve Gök Nefsleri

b. Kendilerini bilkuvve bilen varlıklar: İnsânî nefsler.

7. İnsanın bilmesi açısından

a. Aklın uyarılması (tenbîh) yoluyla bilinen varlıklar (ma'kûlât): Madde, sûret, İnsânî nefsler, Gök Nefsleri, Gök Akılları ve Tanrı

b. Beş duyu yoluyla (işâret) bilinenler (mahsûsât): Cisimlerin varlıkları ve nitelikleridir.

Akl yoluyla bilinenlerin “tarifi” yapılır ve bu bilgiye “irfan”, duyuyla bilinenlerin tanımı (hadd) yapılır ve bu bilgiye “ilim” denir.

8. İyilik ve kötülük açısından âlem

a. İyiliğin bilfiil, kötülüğün bilkuvve bulunduğu ayüstü âlemi: Gök Akılları, Gök Nefsleri ve Gök Cisimlerinin bulunduğu âlemdir.

b. İyiliğin çoğunlukta olmasına rağmen bilfiil az bir kötülüğün bulunduğu ayaltı âlemi: Dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların bulunduğu âlemdir. Ayüstü âlem için ahlâkîlik söz konusu değil iken kötülüğün bilfiil bulunduğu ayaltı âlemde insânî nefsler için ahlâkîlik söz konusudur (bkz., Bölüm IV).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEFSİN GÜÇLERİ VE FİİLLERİ

Önceki bölümde görüldüğü üzere bedenle berâber eş zamanlı olarak varolan insan nefsi, bir takım güçlerle (kuvâ) donatılmış olarak varolur. Başka deyişle sözkonusu güçler ona yaratılıştan verilir. İbn Sînâ nefsin güçlerini fiillerinden hareketle tesbit etmeye çalışır. Düşünürümüze göre nefsin sonsuz sayıda fiilleri olmakla birlikte güçlerinin sayısı sınırlıdır. Buna göre güç (kuvve); nefsin belli türdeki fiillerinin “ilkesi” (mebde) olarak tanımlanabilir.¹ Birinci bölümde açıklandığı üzere, bütün bu güçlerin dayanağı nefsin kendisi olduğu için nefis de güçtür. Nefsin fiili, gücün bilfiil hâle çıkması, yâni görme gücü için görme fiilinde olduğu gibi, gücün görünür hâle gelmesidir. Her bedendeki nefsin güç ve fiillerinin “şiddeti ve zayıflığı”, beden mizâcına göre değişir. Beden mizâcından dolayı nefsin kazandığı bu özellik; onun yeteneğidir (isti'dâd). Bütün nefslere eşit sayı ve türde güce sâhip olmakla birlikte, bu güçlerin fiil hâline geçme dereceleri anlamına gelen yetenekleri farklıdır. Bir gücün tekrar tekrar fiile çıkmasıyla, güçte meydana gelen durum alışkanlıktır (meleke). Bir bakıma alışkanlık gücün fiil hâline çıkarak eski hâline dönmesidir. Bir nefsi, diğer nefslerden ayıran bir çeşit alışkanlıklar bütünü ise yapısıdır (hey'et).

Düşünürümüze göre nefsin güç ve fiilleri öncelikle bedenle gerçekleştiği için, bunların incelenmesi tabiat biliminin konusuna girmektedir.

Nefsin güç ve fiilleriyle ilgili bu kısa açıklamadan sonra bu güçleri ayrıntılı olarak incelemeye geçebiliriz.

¹ İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 27-30.

I. NEFSİN NEBÂTÎ GÜÇLERİ (el-kuvâ'n-nebâtiyye)

A. Beslenme Gücü (el-kuvvetü'l-gâziye veyâ el-muğziyye)

Bu güç, nefsin bedeni besleyen gücüdür. Besin ise doğası (tabiatı), bedenin doğasına benzeyen cisimdir. Besinle bedenden eksilen yerler doldurulur, ona daha çok veyâ daha azı eklenir. Beslenme gücü, bitkisel (nebâtî) güçlerin ilkidir. Ham olarak alınan besin, hemen bedenin tabiatına dönüşmez, bu yüzden öncelikle, beslenme gücünün yardımcısı olan sindirim gücü (el-kuvvetü'l-hâzıma) tarafından eritilerek nitelik bakımından bedenin tabiatına uygun hâle getirilir. Bedenin kıvâmını teşkil eden “kan, sevdâ, safrâ ve balgam” gibi sıvılar (hilt) besinden oluştukları için, sindirilen besin öncelikle kana karışır. Böylece besin bedenin bütün uzuvlarına dağılır ve her uzvun kendine âit beslenme gücü, o uzvun mizâcına uygun gelen besini alır. O halde beslenme gücü, bedenden eksilen maddelerin yerini besinlerle dolduran, onun büyüyüp gelişmesine yardımcı olan, şahıs, bâkî kaldığı sürece görev yapan, o görevini yaptıkça canlıları bâkî kılan, devre dışı kalınca canlıların (nebât ve hayvân) yok olmasına sebep olan ilâhî inâyet tarafından canlılara verilen bir güç olarak tanımlanabilir.²

Düşünürümüze göre beslenme gücüne yardım eden başka güçler de vardır. Meselâ karaciğerde bulunan ve her uzvun mizâcına göre besini ayarlayan (el-kuvvetü'l-muğayyire), besinleri sindiren (el-kuvvetü'l-hâzıma), yararlı kısımlarını tutan (el-kuvvetü'l-mâsika) ve işe yaramayan kısımları dışarı atan (el-kuvvetü'd-dâfia) güçler bunlardandır. Kezâ besinlerin sindirilmesinde, bedenin tabiî (garîzi) sıcaklığının ve besinlerde bulunan yağlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerin de etkisi vardır.³

² İbn Sînâ, *age.* 32-33, 45-47; bkz. ‘Uyûnu’l-hikme, 35; *Mebhas ani’l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 156; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 67.

³ İbn Sînâ, *age.* 41; *Mebhas ani’l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 157; *el-Urcûze fi't-tıbb*, 19 (115); *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 68; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 101; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 136 (61), 224 (429).

B. Büyüme Gücü (el-kuvvetü'n-nâmiyye, el-mürbiyye, el-münmiyye)

Büyüme gücü, beslenme gücünün bütün uzuvlar için uygun hâle getirdiği besinleri dengeli olarak bedenin gerekli yerlerine dağıtan güçtür. Her uzuv için gerekli olan besinin ayarlanmasını bu güç yapar. Çünkü bedenin ilk oluşumunda bâzı uzuvlar çok büyük, bâzıları ise küçüktür. Ancak daha sonra büyük olanların küçülmesi, küçüklerin ise büyümesi gerekir. Düşünürümüze göre, bu işi, beslenme gücü yapsaydı, ortaya ucûbe bir şey çıkardı. İşte bu sebepten büyüme gücü besinleri paylaştırıp gerekli organlara göndererek beslenme gücüne yardım eder ve ona yol gösterir. Böylece beslenme gücü, görevi bedenin gelişmesi ve büyümenin tamamlanması olan büyüme gücünün denetiminde besinleri bedenin gerekli uzuvlarına verir. Şişmanlamak demek olmayan büyümenin yetkinleşmesi, büyüme gücüne âittir. Bu güç, tabîî bir şekilde beden büyüyünceye kadar, besinleri bedenin bütün boyutlarına dağıtarak maddî büyümenin yetkinleşmesini gerçekleştirir. Görüldüğü üzere büyüme gücüne şahsın cevherini tamamlamak için gerek duyulur.⁴

C. Üreme Gücü (el-kuvvetü'l-müvellide)

Üreme gücü, beslenme ve büyüme güçlerinin tabîî bir sonucu olarak görülür. Bu gücün başlıca iki görevi vardır: (1) Tohumu veyâ meniye yaratmak, onlara tabiatını ve şeklini vermektir. Erkek ve dişide tohum ve meniye meydana getiren bu güce, besinin mizâcını meninin mizâcına çevirdiği için muğayyire gücü (el-kuvvetü'l-muğayyire) de denir. Üreme gücü erkeklerde etkin (fâil), dişilerde edilgin (münfail) halde bulunur. İki çift birleşince üreme işi meydana gelir. Meni ilk mizâcını anne ve babadan alır. (2) Üreme güçleri tarafından meydana gelen meni tekrar bir değişiklik geçirir. Bu aşamada yaratıcının izni ve denetimiyle kendisine âit cüzleri, güçleri, niteliği, şekli, sertlik ve yapışkanlık

⁴ İbn Sînâ, *age.* 46-47; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 157; *'Uyûnu'l-hikme*, 35; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 101.

gibi nitelikleri belirlenir. Bu aşama, meninin türe âit sûretini alması ve şahsiyetinin teşekkül etmesi dönemidir. Yaratıcının izniyle meniye sözkonusu özellikleri veren güç, musavvire gücüdür (el-kuvvetü'l-musavvire). Böylece üreme gücü sayı ve tür bakımından, nefsin berâber bulunduğu bedene benzeyen başka bir bedeni doğurur.⁵

Büyüme gücünden sonra gelen ve canlılığı (hayât) kabullecek madde üzerinde etkin olan üreme gücü, öncelikle maddeye sûret verir. Düşünürümüze göre esas îtibariyle beslenme ve büyüme güçleri yeni doğacak ferdin sûretinin hâsıl olması için gereklidir. Bu iki gücün amacı, üreme gücünün etkinliğine yöneliktir. Bu durumda üreme gücü, beslenme ve büyüme güçlerinin gâî sebebi olarak öncelik hakkına sâhiptir.⁶

Beslenme gücü, besinler yoluyla; büyüme gücü de yeni doğacak cisme, önceki cisme benzeyen boyutlar vererek üreme gücüne yardım eder. Bir kere cisim dünyaya geldikten sonra üreme gücünün işi sona erer. Yeniden beslenme ve büyüme güçleri devreye girer. Büyüme gücü görevini tamamlayıp cisim yetkinleşince, tohum ve meniyi üretmek için üreme gücü ortaya çıkar. Çünkü düşünürümüze göre varolan herşeyde Tanrı'dan feyezân eden ebedî (bâkî) kalma isteği (şevk) vardır. Bu yüzden üreme gücü, canlı türünün bekâsı için gereklidir. Beslenme gücü beden maddesinin devamlılığını sağlarken üreme gücü, türün (nev') fertlerinin devamlılığını sağlar.⁷ Filozofumuza göre evlilik insan türünün bekâsını sağlar ve yine ona göre türün bekâsı Allah'ın varlığının delilidir.⁸ Öyle görülüyor ki düşünürümüz çoğalmayı yâni üremeyi varoluşun devamlılığı şeklinde anlıyor. Öte yandan İbn Sînâ'nın metafiziğindeki varoluşun zorunlu olması

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 47; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 68; *el-Urcûze fi't-tıbb*, 18 (113-114); *'Uyûnu'l-hikme*, 35; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 193 (335); *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 101.

⁶ İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 157.

⁷ İbn Sînâ, *age*. 47.

⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 448.

dikkate alınırsa, nefsin büyüme, beslenme ve üreme güçlerinin kaynağını metafizikten alan tabii bir zorunluluk içinde çalıştıklarını söyleyebiliriz. Nitekim o, canlılarda çoğalmaya yönelik yaratılıştan (garîzî) gelen bir sevginin (ışık) bulunduğunu söyler. Çünkü ilâhî inâyet “hars” ve “nesl”in bekâsını ister. Ancak beden maddesinin oluş ve bozuluş kanununa uyarak kararsız olmasından dolayı, hars ve neslin fertlerle bekâsı mümkün olmayınca, ilâhî inâyet, bunların türün korunması yoluyla bâkî kalması için türün her ferdine kendi benzerini doğurma arzusunu (şevk) verdi. Bu yüzden, özellikle insanların cinsî birleşmeleri, sırf hissî haz (lezzet) için değil, üreme yoluyla kendi türünün bekâsını sağlayarak Tanrı’ya benzemek içindir. Zâten insan türü, türler içinde en faziletli olanıdır.⁹ Ayrıca düşünürümüz cinsî birleşmedeki (cimâ) lezzeti fertlerin çoğalarak türün bekâsına zemin hazırlayan bir teşvik olarak değerlendirir, aksi halde kimse cinsî ilişkiye yaklaşmaz ve bu iş insanlar için büyük bir yük (kulfet) olurdu.¹⁰

Görüldüğü üzere nefsin nebâtî güçlerinden en önce büyüme, bir süre iş gördükten sonra üreme güçleri durur. Beslenme gücü ölünceye, yâni nefis bedenden ayrılincaya kadar devam eder.¹¹

II. NEFSİN İDRÂK GÜÇLERİ (el-kuvâ’l-müdrike)

A. Hissî İdrâk Güçleri (el-kuvâ’l-müdriketü’l-hissiyye, el-kuvâ’l-müdriketü’l-hayvâniyye, el-bedeniyye veyâ el-kuvâ’l-hassâse)

1. Beş Duyu veyâ Dış İdrâk Güçleri (el-havâssü’l-hamse, el-kuvâ’l-müdriketü’z-zâhire)
 - a. Dokunma Duyusu (el-hissü’l-lemsiyye, el-kuvvetü’l-lemsiyye)

⁹ İbn Sînâ, *Fî’l-’İşk*, 253, 256.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 237.

¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 101.

Dokunma duyusu, canlıyı canlı yapan duyuların ilkidir. Nasıl ki yeryüzündeki nefslar (en-nüfûsu'l-arziyye), diğer güçlerini kaybettiklerinde, beslenme gücü olmadan varlıklarını sürdürmezlerse hayvânî nefsi olan her canlı, diğer duyularını kaybetse bile, dokunma duyusuz yaşayamaz. Çünkü canlının (hayvân) bedeni, öncelikle dokunmakla duyulanabilen niteliklerden teşekkül ettiği ve bedenin mizâcî bu niteliklerden oluştuğu için canlı, dokunma duyusuz yaşayamaz.¹² İşte bu yüzden ilâhî inâyet canlıya, bedenini zararlı şeylerden koruyabilmesi ve kendisine uygun ortamı bulabilmesi için ona dokunma duyusunu vermiştir.¹³ Bu yüzden filozofumuza göre duyu (hiss) nefsin ilk gözcüsüdür (talîa'). Dolayısıyla nefsin ilk gözcüsünün, bedenin mizâcını bozan ve koruyan şeyleri gösteren duyu olması gerekir. Ayrıca onun, bedenin doğrudan varlığının ötesinde ona yarar ve zarar veren şeyleri gösteren duyulardan önce gelmesi icâbeder. Mesela tad alma duyusu, her ne kadar yiyeceklerle ilgili olarak canlının devamını sağlayan şeyleri gösterirse de, tad alma duyusu olmadan da canlının hayatta kalması düşünülebilir. Öteki duyular, çoğunlukla bedene yararlı besinlerin kazanılmasına ve zararlılardan korunmasına yardımcıdırlar. Bütün bunlara rağmen dokunma duyusundan başka hiçbir duyu, bedeni saran havanın dondurucu veyâ yakıcı olup olmadığını bilemezler. Kuru ve sıcak nitelikte olan besini istemek demek olan açlık ile, soğuk ve ıslak niteliktekini istemek olan susuzluk bedenin mizâcıyla ilgilidir. Zâten bedenin gerçekliği de dokunma duyusunca hissedilen bu niteliklere sâhip olan cisimdir. Kezâ bedenin mizâcıyla ilgili olarak açlık ve susuzluğu hissedenden de dokunma duyusudur. Açlık ve susuzlukla ilgili olarak tadlar, sâdece besinleri güzelleştiren şeylerdir. Bu yüzden bir canlı tatma duyusunu kaybetse bile yaşayabilir. O halde dokunma duyusu yeryüzündeki her canlı için varlığı zorunlu olan bir duyudur.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 58.

¹³ İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 158.

Dokunma duyusu ile hareket arasında bir ilişkinin varlığını kabul eden filozofumuza göre dokunma duyusu bulunan her canlının irâde ve hareketi, irâde ve hareketi olanın da dokunma duyusu vardır. Çünkü dokunma duyusunun sağladığı yarar ancak hareket etmekle kazanılabilir. Meselâ sedef ve istiridyeler gibi bâzı hayvanların dokunma duyularının olduğu, ama hareketlerinin bulunmadığı zannedilmemelidir. Her ne kadar bunların yer değiştirme şeklinde bir hareketleri yoksa bile, kendi bünyelerinde genleşme ve gevşeme tarzında bir tür irâdî hareketleri vardır.¹⁴

Dokunma duyusunun organı, sinir özelliği bulunan etler veyâ et ve sinirlerdir. Bu duyu cismin niteliklerinde bir değişiklik olmuşsa dokunmakla bu değişikliği hisseder. Dokunmayı duyan yalnızca sinirler değil, gerçek anlamda sinirler dokunmakla oluşan duyumu ete iletirler. Bu yüzden sinirler dokunmakla duyumladıkları nitelikleri aynı anda kabul eden ve gerekli merkezlere ileten özelliktedirler. İnce sinir lifleriyle kuşatılarak bedeninin her yanını sarmış olan deri, dokunmakla tabîî nitelikleri duyumlar. Çünkü dokunma duyusu bedeninin mizâcını bozabilecek şeyleri, gözetleyip kollayan bir duyu olduğu için bedeninin bütününün dokunmakla duyumlayan bir özellikte olması gerekir. Öteki duylardan gelenler, uzaktan ve bedene dokunmaksızın gelirler. Bu yüzden bu duyular için bedende yalnızca birer uzvun bulunması yeterlidir. Duyumladıklarından bu uzuvlara bir zarar gelecek olursa, nefis bu zararı bilir ve uzuvları korur, zarar veren cisimden bedeni uzaklaştırır. Yalnızca bedeninin bir kısmı duyumlayıcı olsaydı, o zaman nefis sâdece bu kısma gelen zararların şuûrunda olur, diğer kısımlardaki zararın farkında olmazdı.¹⁵

Dokunma duyusunun hissettiği başlıca nitelikler; sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, düzlük-pürüzlülük, ağırlık-hafiflik ve benzeridir. Bunlar doğrudan hissedilen niteliklerdir, ayrıca sert-

¹⁴ İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 58-59; *el-Hayvân*, 93; *el-Kânûn fî't-tıbb*, II, 3; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 158.

¹⁵ İbn Sinâ, *age.* 34, 61-62; *el-Kânûn fî't-tıbb*, I, 53.

lik-yumuşaklık, yapışkanlık ve kayganlık gibi nitelikler bunlara bağlı olarak hissedilirler. Deride oluşan yara, bere, çizik, çiban, yanık, kemiklerdeki kırık, çıkık; damar, lif ve sinir kopuklukları türünden bedendeki yaralanmalar (teferrûka'l-ittisal) ve bunların iyileşip kaynaşması (iltiyâm) dokunma duyusunca hissedilir. Kısaca bedenin mizâcına aykırı olan herşey, bedendeki değişme ve tekrar eski duruma dönüşenler dokunma duyusu tarafından hissedilir. Ancak bedendeki değişiklik olup bittikten ve durağan hâle geldikten sonra dokunma duyusu birşey hissedemez. Çünkü duyumlamak; duyu gücünün bir çeşit etkilenmesi, uyarılması veyâ buna benzer birşeydir. Bu durum ise ancak birşeyin kayboluşu veyâ meydana gelişi sırasında olur. Bu îtibarla durgun ve durağan durumlardan asla etkilenilmez. Bu durum hem mûtedil hem de bozuk mizâçlar için geçerlidir. Beden için asıl olan sağlıklı mizâc yokolup, hasta mizâç yerleşir ve asli mizâcın yerine geçerse dokunma duyusu hasta ve bozuk mizâcı duyumlayamaz. Meselâ dokunma duyusu bu özelliğinden dolayı nöbetli sıtmanın sıcaklığından daha şiddetli olmasına rağmen, yüksek ateşli bir sıtmanın ateşini duyumlayamaz. Aslî ve sağlıklı olan mizâc henüz tamamen kaybolmamış, bozuk ve sağlıksız mizâc da henüz bedende iyice yerleşmemişse, dokunma duyusu bozuk mizâcı duyumlayabilir.¹⁶

Diğer duyulardan ayrı olarak dokunma duyusu bedene âit haz (lezzet) ve elemi de duyumlar. Öteki duyular hissettikleri şeylerden dolayı elem ve lezzet duymazlar. Bir kısım duyular da yalnızca hissettikleri şeyler aracılığıyla lezzet ve elem duyarlar. Meselâ, görme duyusu, renklerden lezzet ve elem duymaz; onlardan lezzet veyâ elemi hisseden nefstir. Kulak, yüksek sestten, göz ışıktan etkilenir ve elem duyarsa, bu durum sesin işitilmesi, ışığın görülmesinden duyulan bir elem değil, aksine ses ve ışığın bu organlara dokunmasından dolayı, dokunma duyusu tarafın-

¹⁶ İbn Sînâ, age. 59-61; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 75-76, 107; II, 26; III, 146-147, 180; bkz. *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 163; *'Uyûnu'l-hikme*, 36, 32; *el-Urcûze fi't-tıbb*, 13 (29); *Eduyiye Kalbiye*, 6; *et-Ta'likât*, 87.

dan hissedilen bir elemdir. Bu itibarla göz ve kulakta dokunma duyusunca hissedilen bir elem ve elemi kalkmasıyla yine aynı duyuya hissedilen bir lezzet meydana gelir. Koku alma ve tad alma duyularının lezzet ve elem duymaları ise ancak kendi mizâçlarına uygun gelen veyâ gelmeyen niteliklere bürünmekle olur. Dokunma duyusu dokunmakla hissedilen niteliklerle lezzet ve elem duymanın yanı sıra, bâzen dışardan etki eden herhangi bir niteliğin aracılığı olmaksızın ilk hissedilenle lezzet ve elem duyabilir. Meselâ bedeninin herhangi bir yerinin yaralanması ve yaranın iyileşmesi sırasında hissedilen elem ve lezzet gibi.¹⁷

Dokunma duyusu dört veyâ daha fazla duyuyu içeren ve bedeninin tamamına yayılmış olan bir duydur. Bu durumda beş değil, sekiz duyudan söz etmek gerekir. Bunlar: (1) sıcaklık ve soğukluğu, (2) yaşlık ve kuruluğu, (3) sertlik ve yumuşaklığı, (4) pürüzlülük ve kayganlığı veyâ ağırlık ve hafifliği hisseden ve bu karşıt nitelikler arasında hüküm veren duyulardır. Ancak bu duyuların hepsi eşit olarak bütün organlara yayıldıkları için bir tek güç gibi zannedilmektedirler. Meselâ tad alma duyusunun organı olan dilin durumunda olduğu gibi, dokunma ve tad alma duyuları bedeninin bütününe yayılsaydı, o zaman bunlar bir tek duyu gibi kabul edileceklerdi. Ayrıca dokunma duyusu içinde var olduğu kabul edilen duyu güçleri için özel bir organın olması da gerekmez. Hepsinin ortak bir organı olabileceği gibi, bu organda bizim hissedemediğimiz, herbirinin payına düşen bir ayırım bulunabilir.

Dokunma duyusu doğrudan hisseden bir duydur. Bu yüzden hissedilen nitelikleri ona ileten, doğrudan dokunma duyusunun kendi organıdır. Hissedilen niteliklerin yeni birşey olarak iletilebilmesi için aracıda bunlar bulunmamalı ki aracının yardımıyla duyumun gerçekleşmesi için aracıdan etkilenme durumu meydana gelsin. Çünkü etkilenme yeni bir durumdan doğar. İşte dokunma duyusuna âit organının durumu böyledir. Dokunma duyusunun organı soğuk ve sıcak niteliklere sâhip cisimlerden

¹⁷ İbn Sinâ, *age*. 61.

meydana geldiği için, dokunma duyusunun bu gibi nitelikleri hissedebilmesi için bedenın mûtedil mizâclı olması gerekir. Böylelikle beden itidâlin altına düşen veyâ üstüne çıkan soğukluk-sıcaklık ve benzeri cismânî nitelikleri hissedebilir. O halde dokunma duyusunun organı, en mûtedil ve en duyarlı organdır. Düşünürümüze göre insan, canlılar arasında en mûtedil mizâclı ve dokunma duyusu en duyarlı olanıdır.¹⁸

b. Tad Alma Duyusu (el-kuvvetü'z-zevkiyye, el-hissü'z-zevkiyye)

Tad alma duyusu, dokunma duyusundan sonra yaşamak için en zarûrî olan duyulardan birisidir. Besinlere karşı iştahı açan ve onları isteyerek seçmemizi sağlayan tad alma duyusu dokunma duyusunda olduğu gibi, doğrudan temâs ederek onları tadar. Ancak sıcak bir cisme dokunmakla sıcaklığın hissedilmesinde olduğu gibi, yiyeceklere salt temâs, tad alma duyumunu gerçekleştirmez. Tadın duyulanması, tatsız olup ve tadı kabul eden tükürük bezinden yayılan tükürük aracılığı ile mümkün olur. Düşünürümüze göre tükürük bezinin salgıladığı tükürük ne kadar tatsız olursa tad alma o denli sağlıklı olur. Safra hastaları ve midesinde ekşime olanların durumunda olduğu gibi, tükürük bezine bir tad karışmışsa dışardan gelen tadlarla bu tad karışarak acı veyâ ekşi hâle dönüşür. Tükürüğün görevi konusunda bâzı ihtimallerden söz eden İbn Sînâ'ya göre, onun işi; tatmayı kolaylaştırmak ve tadılacak şeyin niteliğine bürünerek bir karışım meydana getirmek olmalıdır. Ona göre tükürüğün dışında, başka bir yolla tatlara ulaşmak mümkün olsaydı o yolla da tad alınabilirdi. O halde yiyeceklerin tadları tükürük bezinin yardımıyla eriyik hâle geldikten sonra dilin üzerinde yayılmış bulunan sinirler tarafından duyulanır. Tad alma duyusunca hissedilen tadlar; acı, tatlı, buruk, kekre, acımsı, ekşi, yanık, tatsız ve benzeridir.¹⁹

¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 61-63; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 71. Bugünkü psikolojinin de dokunma duyusunu dört ayrı duyu olarak açıklaması hakkında bkz. C. T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, 247, 262-263.

¹⁹ İbn Sînâ, *age*. 64-65, 34; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 163; *'Uyûnu'l-hikme*, 36.

c. Koku Alma Duyusu (el-kuvvetü's-şâmmiyye, hissü's-şemm)

Diğer canlılara göre insanın daha çok koklama imkânları vardır. Çünkü o, ovalayarak pekçok gizli kokuları açığa çıkarabilir ve burnuna çekerek onları daha iyi koklayabilir. Ancak insanın hayâlinde kokularla ilgili çok az bir iz kalır. Filozofumuza göre neredeyse insan nefsinde kokularla ilgili resimler yok denecek kadar zayıftır. Bu yüzden kokulara, insan tabiatına uygun gelip gelmemesine bakılarak, hoş (tayyib) ve hoş olmayan (kerîh) adları verilir. Keza yiyeceklere de başkaca bir adlandırma ve özellik tasavvur edilmeksizin aynı adlar verilir. Bu itibarla kokuların adları tadlardan alınarak yapılır. Meselâ ekşi ve tatlı kokulu denildiği gibi. İnsana, bir kokunun herhangi bir yiyeceklerle birlikte bulunması bir alışkanlık hâline gelmişse, o bu kokuları sözü edilen yiyeceklerle birlikte bilir. Düşünürümüze göre belki de insanların kokuları almaları, donuk gözlü canlıların renkleri ve karaltıları görmeleri gibidir. İnsanlar, gözü zayıf olan bir kimsenin uzaktaki bir şeyi görmesi gibi, kokuları gerçek olmayan bir hayâl gibi idrâk ederler. Ancak insanların aksine, karınca gibi bâzı donuk gözlü hayvanların bir çoğunun koku alma duyuları son derece güçlüdür. Ona göre, belki bu hayvanların koklaması ve kokuları burunlarına çekmesi bile gerekmez, kokular hava ile onlara ulaşır. Koklanan şey, buhar ve kokulu cisimden dolayı kokulu hâle geçen havadır. Buhar olsun, koku ile karışık hava olsun, nüfûz eden ve ince parçaları olan herşey koklama organına gelince koku alma duyusu onu hisseder. Her canlının görmek için gözbebeğini hareket ettirmesi gerekmediği gibi, koklamak için kokuyu burnuna çekmesi gerekmez. Pekçok hayvan bir gayret sarfetmeden koklayabilir. Kokular, hava ve su gibi kokusuz ortamlardan koku alma duyusuna ulaşırlar. Kokuları hisseden güç, beynin ön kısmındaki meme uçlarına benzeyen çıkıntılarda bulunur. Buharla karışık olarak burna çekilen koku beynin bu bölgesinde duyumlanır. Koku alma ve tad almadaki amaç, canlının kendisine uygun besinleri tanıya-

bilmesidir. Canlı koklama yoluyla besinleri daha iyi tanır. Bu yüzden koku alma duyusu, tad alma duyusunun bir çeşit destekçisidir.²⁰

d. İşitme Duyusu (el-kuvvetü's-sem'iyye, el-hissü's-sem'iyye)

Düşünürümüz işitme duyusunu açıklamadan önce sesi (savt), mâhiyetini ve yankıyı (sadâ) açıklar. Ses; şekil veyâ siyah ya da beyaz cisim gibi kendi başına varolan ve varlığı sâbit kalan birşey değil, taş ve ağaç gibi sert cisimlerin birbirlerine hızla çarpmaları veyâ parçalanmaları sırasında ortaya çıkan birşeydir. Sözü edilen cisimlerin parçalanması ve çarpması sırasında su veyâ havada bir hareket meydana gelir. Hava ve sudaki bu hareket yavaş yavaş veyâ hemen olabilir. Bu îtibarla sesin meydana gelebilmesi için hava veyâ suda güçlü bir hareketin olması gerekir. Ancak cisimlerdeki parçalanma ve çarpma sesin kendisi değil, yalnızca sebebidir. Düşünürümüze göre ses, söz konusu hareketlere ilişkin bir arazdır. Buna göre hava veyâ su dalgaları kulağa ulaşınca ses işitilir. Ona göre kulağın içinde dışarıdan gelen hava ile temâsa geçerek titreşebilen hava ile dolu bir boşluk vardır. İç kulakta bulunan ve hava ile dolu olan boşluğun arkası sesi işiten sinirlerle sarılmış bir duvar gibidir. Buna göre sesin bir dış varlığı yok. O, işitme duyusunun titreşen havayla temâsından ortaya çıkmaktadır. Daha doğrusu işitme organına temâs eden her şey sesi meydana getirir. Ancak ses etkisini meydana getiren şeyin mutlaka titreşim özelliği olmalıdır. Düşünürümüzün benzetmesiyle titreşen cismin sesi ve işitme organında meydana getirdiği etki, balın tad alma organında yaptığı etki gibidir. Her ne kadar ses, titreşimin sonucu ortaya çıksa bile, titreşimle ses farklı şeylerdir. Ses, yalnızca işitme duyusunca hissedilirken titreşim başka bir duyu tarafından da duyulabilir. Ayrıca sesin işitilmesiyle birlikte hava titreşimlerinin duyulması gerekmez.

²⁰ İbn Sînâ, age. 65-69, 34; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 158-159, 163; *'Uyûnu'l-hikme*, 36; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 54; II, 4.

Bütün bu açıklamalara rağmen, sesin işitilmesiyle birlikte geldiği yönü dikkate alan düşünürümüz, sesin titreşimden ayrı, ancak onun bir çeşit özelliği gibi olan bilkuvve dış gerçekliğinin bulunduğunu kabul eder. İşitme duyusunun yararı, uzaktaki şeylerin idrâk edilmesi ve yararlı ve zararlı şeylerin sesleriyle tanınmasında görülür. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre işitme duyusu, özellikle insan için diğer bâzı duyulardan daha yararlıdır. Yankılar, sesi meydana getiren hava titreşimlerinin sert bir yere çarpması sonucu oluşur. Yankı sonucu kırılan hava titreşimleri de aynı sesi verir. Her ışığın bir yansıması olduğu gibi muhtemelen her sesin de bir yankısı vardır. Ancak kısa mesâfelerde sesle yankısı aynı anda işitilmiş olabileceğinden bu yankı işitilmeyebilir. Kezâ kapalı yerlerde sesin kendisi ve yankısı aynı anda işitildiği için açık yerlerdekiye göre ses daha gür olarak duyulur. Havada söz konusu olan titreşim, havanın yer değiştirmesi değil, sudaki gibi münâvebeli bir dalgalanmadır. İşitilen sesler, kalın (sakîl) ve ince (hâdd) olarak ikiye ayrılır.²¹

e. Görme Duyusu (el-kuvvetü'l-bâsıra, el-hissü'l-basariyye)

Görmenin nasıl olduğunu açıklamaya geçmeden önce görme duyusu ile alâkalı ışık, ışın, yansıyan ışın ve benzeri bâzı şeylerin açıklanması gerekir. Nitekim düşünürümüz görme olayı ile Işın biliminin (ilmü'l-menâzır) birbiriyle ilişkisinden dolayı ışıkla ilgili konuları "ilmü'n-nefs" içinde ve görme duyusu faslında inceler. Filozofumuza göre ışık (dav'), kendiliğinden görülen ve ışınların kaynağı olan ateş ve güneş gibi cisimlerdir. O halde bunlardaki ışık kendi varlıklarındandır. Işın (nûr), ışık kaynağından gelerek, cisimlerdeki beyaz, siyah, yeşil ve benzeri bilkuvve renkleri bilfiil hâle çıkaran şeydir. Yansıyan ışınlar (şu'â) ise cisimlerin görüntülerini (şebah) görme duyusuna ile-

²¹ İbn Sînâ, *age.* 70-76; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 159, 162-163; *'Uyûnu'l-hikme*, 36. Ses duyumunun kulağın içindeki hava ile açıklanışı Cougno'nun 1760'da kulaktaki sıvıyı buluşuna kadar devam eder. Bkz. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, II. 25, dipnot:14.

ten ışınlardır. Aslında yansıyan ışınlar da dolaylı olarak ışık kaynağından gelen ışınlardır. Işık kaynağının dışındaki cisimlerse, kaynaktan gelen ışınlarla aydınlanan (müstenîr) yâhut katı (gayrı şeffâf) ve saydam (şeffâf) olmak üzere ikiye ayrılır. Düşünürümüze göre ışığı geçiren yâhut ileten saydam cisimler renksiz, saydam olmayan cisimler renklidir. Işık kaynağı olan cisim, arkasındaki cisimlerin görülmesini engellediği için saydam olmayan cisimler sınıfına girer. Saydam bir cisim olan hava, ne renkli ve ne de karanlıktır. Karanlık, siyah renk değil, görülebilecek cisimde ışınların yokluğu demektir. O halde bizim gördüğümüz cisimler, ışık kaynağının kendisi ve bu kaynaktan gelen ışınlarla aydınlanmış cisimlerdir. Zaman zaman bilfiil ve bilkuvv ve olan saydam cisimler aslâ görülmez.²² Cisimlerde bulunan ve ışınlarla görünür hâle gelen renklerin bilfiil bir gerçekliği vardır. Ancak cisimlerdeki renkler ışık olmadığı gibi, ışık da bu renklerin ortaya çıkması değildir. Böyle olmakla birlikte biz ışınlar olmadan renkleri fiilen göremeyiz.²³ İbn Sînâ'ya göre ışık kaynağından gelen ışınlar, bir cisim değil, ışık kaynağının bir niteliğidir.²⁴ Bu nitelik saydam cisimlerden geçerek renkli cisimleri etkiler ve onların bilfiil görünmesini sağlar. Saydam cisimler ne aydınlık ve ne de karanlık olarak fakat ışınları ileterek renkli cisimlerin fiilen görülmesine yardımcı olur. O halde görmenin gerçekleşmesi için havanın bilfiil saydam, renklerin bilfiil mevcut ve gözün sağlıklı olması gerekir.²⁵ Görme sırasında saydam cisimlerde bir değişiklik olmaz, onlar ışınları her zaman iletmeye hazırdır.²⁶ Yalnızca saydam bir ortam olan hava ışınlarla aydınlanmadığı gibi, yokluğu ile de karanlık kalmaz. Ona göre havanın saydam ve renksiz oluşunu karanlık bir mağara içinde, dışardan içeriye

²² İbn Sînâ, *age.* 79-81; daha geniş bilgi için bkz. Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", *İbn Sînâ Armağanı*, 212 vd.

²³ İbn Sînâ, *age.* 101.

²⁴ İbn Sînâ, *age.* 83-84.

²⁵ İbn Sînâ, *age.* 108.

²⁶ İbn Sînâ, *age.* 82.

sızan ışınları gözlemleyerek anlayabiliriz.²⁷ Kezâ zifîrî karanlık bir gecede çok uzaktaki yıldızların görülüp, onlardan çok daha yakın olan elimiz ve benzeri şeylerin görülmemesi havanın renksiz ve saydam olduğunu gösterir.²⁸

İbn Sînâ'ya göre, görme sırasında, görme duyusu ışınlarla aydınlatılmış yâhut rengi açığa çıkmış olan cismin sûretine benzeyen bir sûreti, cisimden yansıyan ışınların göze iletilmesiyle birlikte kabul eder. Bu durum bir bakıma, dokunma ve tad alma duyularında olduğu gibi, yansıyan ışınlar vasıtasıyla cismin sûretinin benzerine temâs etmekle olmaktadır. Ancak görmenin olabilmesi için cismin belli bir büyüklükte olması ve cisim ile göz arasında muayyen bir mesâfenin bulunması gerekir.²⁹ Ona göre cismin sûretinin gözdeki camısı tabakada (er-rutûbetü'l-celîdiyye) bulunması, herhangi bir cismin görüntüsünün (şebah) aynaya aksetmesi gibidir. Şayet aynanın nefsi ve görme gücü olsaydı kendisindeki sûreti görebilecekti.³⁰ Aydın Sayılı'nın da ifâde ettiği gibi, ki ona göre bu benzetme İbn Sînâ'ya özgü bir buluştur, görmek için sûretin gözde bulunması yeterli değil, ayrıca bir organ olarak gözün de duyarlı olması gerekir.³¹ Gördüğümüz şeyin istediğimiz zaman tahayyül edebileceğimiz tarzda hayâlimizde kalması; görme duyusunun cisimden, onun sûretine benzer bir sûreti kabul ettiğini göstermektedir.³²

Yukarıda, görülen cismin daha sonra istediğimiz zaman sûretini tahayyül edebildiğimizi, bunun ise cisimden bir görüntünün alındığı anlamına geldiğini söylemiştik. Bu demektir

²⁷ İbn Sînâ, *age*. 80-81.

²⁸ İbn Sînâ, "Yıldızların Gece Görünüp de Gündüz Görülmemesi Hakkındaki Risâlesi", *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ*, 2; bkz. *el-Hudûd*, 251, 258; Aydın Sayılı, *agm*. 217.

²⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 124-125, 55.

³⁰ İbn Sînâ, *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 161-162; bkz. *'Uyûnu'l-hikme*, 36, 37.

³¹ Aydın Sayılı, *agm*. 226-227.

³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 125.

ki, görme olayı görme gücünün uzvu olan gözdeki camısı tabakada³³ sona ermemektedir. Bu itibarla görme, filozofumuza göre şu şekilde gerçekleşir: Görme gücünün organı olan gözle cisim karşı karşıya gelince, öncelikle ve hemen cismin görüntüsü (şebah) gözdeki camısı tabakada yer eder. Ancak görme burada gerçekleşmez, eğer böyle olmasaydı bir tek cisim, iki cisim olarak görülürdü. Çünkü her iki gözün camısı tabakasında yâhut retinasında cismin görüntüsü ayrı ayrı yer etmektedir. Gözlerde bulunan görüntü, her iki gözden çıkarak haç biçiminde birleşen sinirlerdeki taşıyıcı rûh aracılığı ile konik (mahrûfî) bir tarzda sinirlerin birleştiği noktaya taşınır. Rûh aracılığı ile bu noktaya konik olarak taşınan iki görüntü, karşılaşılarak belli bir işleminden geçtikten sonra taşıyıcı rûhta bir tek görüntü hâline dönüşür. Sonra bu sûret, sinirlerdeki rûh vasıtasıyla beynin ön boşluğunu dolduran rûha kadar taşınır. Görme gücünün işi buraya kadardır. Bundan sonra sûreti, daha sonra inceleyeceğimiz ortak duyu (el-hissü'l-müşterek) gücü alır. Ortak duyunun sûreti alması, görme işinin tam olarak gerçekleşmesidir. Kezâ aynı durum öteki dış duyumlar için de geçerlidir. Ancak, her ne kadar görme gücü, ortak duyudan feyezân etmiş olsa bile, görme gücü ile ortak duyu aynı güçler değildir. Ortak duyu, görme gücünün yöneticisidir (müdebbir). Çünkü görme gücü yalnızca görür; dokunmaz, tatmaz, koklamaz, işitmez oysa ortak duyu dokunur, tad ve koku alır, işitir ve görür.³⁴ Görmeye temel olan renkler siyah ve beyazdır. Siyah ve yeşil renk göz için yararlı, beyaz ve sarı renkler zararlıdır.³⁵

³³ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, II, 108 vd.; 'Uyûnu'l-hikme, 36; gözün anatomisi için bkz. *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 54-55; II, 108-110; krş. M. O. Necâti, *el-İdrâkû'l-hissî 'inde İbn Sînâ*, 113; A. C. Crombie, "Ortaçağ Bilim Geleceği Üzerine İbn Sînâ'nın Etkisi", *İbn Sînâ Armağanı*, 32.

³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 132-133, 34.

³⁵ İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 163; *el-Urcûze fi't-tıbb*, 22 (160-161).

Ayrıca görme olayı ile ilgili olarak aynı büyüklükteki iki cisimden uzakta olanın daha küçük, yakında olanınsa uzaktakine göre daha büyük görülmesinin sebebini de araştıran filozofumuz bu konuyu şöyle açıklar: Ona göre görüntünün üzerine yansıdığı gözdeki camısı tabaka bir çukur ayna biçimindedir; buradaki görüntü, görme sinirlerinin bulunduğu görme tabakasına iletilir. Camısı cismin karşısında olmak, onun merkezinin karşısında bulunmak demektir. Dolayısıyla gözün karşısında bulunan cisimden görüntüyü ileten ışınlar bu merkezde bir açı yaparak toplanır, ancak bu açı cismin yakınlığına göre büyür, uzaklığına göre küçülür. Böylece yakındaki cismin görüntüsünü ileten ışınlar, uzaktakine nazaran daha büyük bir açı meydana getirdikleri için, yakındaki cisim uzaktakine oranla daha büyük olarak görülür.³⁶

İbn Sînâ'nın görülen sûret ile türün (nevi') sûretini karıştırdığı söylenir³⁷ ki, buna katılmak mümkün değildir. Çünkü düşünürümüz görme gücünün cisimden aldığı şeye "şebah", bütün beş duyunun müştereken cisimden aldığı ve ortak duyuda yer eden şeye "sûret" demektedir. O halde iç idrâk güçlerindeki sûret, bir bakıma duyu güçlerinin idrâk ettiği bütün cismânî nitelikleri ihtivâ etmektedir. Ayrıca söz konusu türe âit sûrete de, daha sonra açıklanacağı üzere, aklın bu sûret üzerindeki çeşitli işlemlerinden sonra ulaşılmaktadır.

Dış duyular yâhut beş duyu, bunları birleştiren bir merkez olan "ortak duyu"da son bulur. Ortak duyudan sonra iç idrâk güçleri (el-kuvâ'l-müdrîketü'l-bâtına) gelir. Şimdi bu güçlerin adlarını ve görevlerini kısaca zikrettikten sonra bunları daha ayrıntılı biçimde incelemeye geçebiliriz.

(1) Ortak duyu (el-hissü'l-müşterek): Beş duyunun birleştiği merkez ve duyumun (ihşâs) kendisinde gerçekleştiği güçtür. (2)

³⁶ Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Armağanı*, 352; İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, 37-38; Aydın Sayılı, *agm.* 230-231.

³⁷ Aydın Sayılı, *agm.* 219.

Hayâl ve musavvire gücü (el-kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvire): Ortak duyunun idrâk ettiği sûreti koruyan güçtür. (3) Mûtehayyile ve müfekkire gücü (el-kuvvetü'l-mûtehayyile ve'l-müfekkire): Vehim ve akıl güçlerinin hakkında hüküm verip, değerlendirme yapması için hayâl ve musavvire güçlerinde bulunan sûretleri vehme ve akla sunan güçlerdir. (4) Vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye): Mûtehayyile gücünün, hayâl gücünden alarak kendisine arzettiği sûretler hakkında tekil hükümler (ma'nâ) veren güçtür. (5) Belleme ve hatırlama gücü (el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire): Vehim gücünün verdiği tekil hükümleri (ma'nâ) gerektiği zaman hatırlamak üzere saklayan güçtür.³⁸ İç idrâk güçlerini kısaca tanıttıktan sonra, şimdi her birini ayrıntılı olarak incelemeye geçebiliriz. Ancak iç idrâk güçlerini incelemeye geçmeden önce, cismin beş duyunun hepsi tarafından idrâk edilen özelliklerinden söz etmek yerinde olacaktır.

f. Cismin Beş Duyunun Hepsini Tarafından İdrâk Edilen Ortak Nitelikleri (el-mahsûsâtü'l-müştereke)

Düşünürümüze göre her bir duyu gücü cismin belli bir niteliğini idrâk ederken aynı zamanda o cismin “büyüklüğünü, küçüklüğünü, konumunu, durumunu, sayısını, hareket edip etmediğini, yakınlığını ve uzaklığını” da idrâk eder. İbn Sînâ'ya göre dış duyunun hepsi cismin bu niteliklerini idrâk ederler, bu niteliklerin idrâki için beş duyunun dışında başka bir idrâk gücünün varlığına gerek yoktur. Bu nitelikler arasında en açık olarak idrâk edileni sayılardır. Yâni biz, dokunduğumuz, tadıp kokladığımız ve işitip gördüğümüz cisimlerin aynı zamanda kaç tane olduğunu da idrâk ederiz. Çünkü hissettiğimiz renk, soğukluk-sıcaklık ve benzerinin resimleri hayâlimizde sayısız, şekilsiz, konumsuz ve benzersiz bulunamaz.

Görme gücü, cismin hacmini, hareket edip etmediğini, şekil, sayı, konum ve benzerini renkler aracılığı ile idrâk eder. Ayrıca görme duyusu hareket ve hareketsizliği başka bir duyu

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 133-134.

gücünün yardımıyla idrâk edebilir. Dokunma duyusu söz konusu nitelikleri sertlik-yumuşaklık aracılığı ile arasıra da sıcaklık ve soğukluk aracılığı ile idrâk eder. Tad alma duyusu birçok yiyeceği tadarak tadılan yiyeceğin miktarını, yiyeceklerde mevcut olan pek çok tadı bularak da yiyeceklerin sayısını idrâk eder. Cismin hareket edip etmediğini, dokunma duyusunun yardımıyla ve çok zayıf olarak idrâk eder. Koku alma duyusu, koklanan cismin sûretinin tahayyül ve temessül edilebilecek biçimde, büyüklüğünü, şeklini ve hareket edip etmediğini idrâk edemez. Belki koklanan cismin sayısını hayâl edebilecek kadar idrâk edebilir. Ancak, nefis, kokuları bir anda kesintiye uğrayanın yok olduğu, kokusu devamlı olanın mevcut kaldığı tarzında bir çeşit kıyâs ve vehimle söz konusu nitelikleri idrâk edebilir. İşitme duyusu, sesini işittiği cismin büyüklüğünü idrâk edemez. Ancak bu duyuyu, her zaman geçerli olmamakla birlikte, nefse, büyük sesler büyük cisimlerden gelir şeklinde bir bilgi verebilir, oysa birçok küçük hacimli cisimlerde durum, bunun tam tersidir. İşitme duyusu, seslerini işittiği cisimlerin sayısını, seslerinin sürekli olup olmamasına göre hareket edip etmediklerini idrâk edebilir. Ancak işitme duyusuna âit bu çeşit idrâkler, nefsin önceden bildiği ve onda alışkanlık hâline gelen idrâklere dendir. Bâzen duran bir cisimden hareket hâlinde imiş gibi ses işitilebilir. Dolayısıyla işitme duyusunca elde edilen bu çeşit bilgilere güvenilmez ve bu bilgiler bir zorunluluk ifâde etmez. Belki bunlar çoğu zaman olabilen şeylerdir. İşitme duyusu, cismin değil, yalnızca sesin şeklini işitir. Nefis, kıyâs yoluyla içi boş olan bir cisimden işitilen sesteki hareketle, onun içinin boş olduğu sonucuna varabilir.³⁹

³⁹ İbn Sînâ, age. 139-141; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 164-165. Ayrıca beş duyunun ilk idrâkleri için "tabîi", ikinciler için "mükteseb" idrâkler denildiği konusunda bkz. E. Ribeau, *Rûhiyyât Dersleri*, 151; Georges Fonsegrive, *Mebâdii Felsefeden İlmü'n-nefs*, 336.

2. İç İdrâk Güçleri (el-kuvâ'l-müdrîketü'l-bâtına, el-havâssü'l-bâtına, el-meşâ'irü'l-bâtına)

a. Ortak Duyu Gücü (el-hissü'l-müşterek)

Beynin ön boşluğundaki duyu sinirlerinin başlangıç yerindeki rûhda bulunan, dış ve iç duyuları birbirine bağlayan ortak duyu gücü; beş duyu tarafından edinilen ihsâsların toplandığı bir merkezdir.⁴⁰ O halde gerçek anlamda duyumun gerçekleştiği yer burasıdır. İbn Sînâ böyle bir duyunun var olduğunu kanıtlamak için bâzı açıklamalar yapar. Sözelimi biz, gökten düşen yağmur damlalarını doğru çizgiler ve hızla döndürülen bir cismi dâire gibi görürüz. Böyle bir duyumun edinilmesi ancak tekrar tekrar görmekle mümkündür. Oysa dış duyulardan olan görme duyusu aynı anda bir şeyi iki kere göremez, bir şey nasılsa onu öylece idrâk ederler. Duyulardan gelen sûret, ortak duyuda yer eder (irtisâm) ve sonra da silinir. Bu olayda ise sûret, ortak duyudan silinmeden dış duyu (görme duyusu) onu ikinci konumunda idrâk eder. Bunun sonucu, ortak duyu görme duyusunun idrâk ettiği sûreti hep aynı yerden geliyormuş gibi idrâk eder. Bu yüzden insan hareket eden noktayı dâire veyâ peş peşe düşen damlaları doğru bir çizgi gibi görür. Düşünürümüze göre gökten düşen yağmur damlasının doğru bir çizgi, hızla dönen bir şeyin ucunun dâire gibi görülmesi, dış duyular ve musavvire gücüyle açıklanamaz. Çünkü musavvire gücü, ortak duyudan gelenleri hayâl eder. Bu itibarla görme duyusu çalışmasa bile onu her iki durumda da tasavvur, yâni hayâl edebilir.⁴¹

Kezâ İbn Sînâ'ya göre, bizde dokunma duyusu ile görme duyusunu birleştiren, yâni dokunulan cisimle görülen cismi idrâk eden aynı güç olmasaydı, nesneler dünyasında "bu, şu değildir" tarzında bir ayırım yapamaz (temyîz) ve böyle bir hükme vara-

⁴⁰ İbn Sînâ, age. 35-36; 145; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 92-93; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 71; *Fî Sırr'ı-Salât*, 208.

⁴¹ İbn Sînâ, age. 36; 146; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 92-93, 161; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 226.

mazdık. Ona göre akıl gücünün böyle bir ayrımı yaptığı farzedilse bile, aklın hüküm verebilmesi için hükmün iki unsurunu birlikte görmesi gerekir. Çünkü görülen ve dokunulan cisim duyulanabilir ve bu hâliyle akla gelmiş olması îtibariyle, akıl gücü bu ayrımı yapamaz, oysa biz bu ayrımı yapıyoruz. Yâni duyularla idrâk edilenler arasında “bu, şu değildir” şeklinde bir ayrım yapıyoruz. Öyle ise duyumların, ayrımın yapıldığı bir merkezde toplanmaları gerekir. Duyumların, duyumlandıkları hâliyle akılda toplanmaları mümkün olmayınca, başka bir güçte bulunmaları gerekir. İbn Sînâ’ya göre akli olmayan ve yalnızca şehvet güçleriyle hoş olan şeylere yönelen canlıların hayâl güçlerinde “şu sûretteki şey, hoş, güzeldir ve yenilebilir” biçiminde bir bilgi bulunmasaydı, onlar bu çeşit şeyleri görünce bunları yemeye yönelmezlerdi. Benzer şekilde “şu beyaz adam şarkıcıdır” tarzında bir bilgimiz olmasaydı, sesini işitince şahsî varlığını tespit edemezdik; bunun aksi de doğrudur. Kezâ tad ile renk arasında bir münâsebet görmeseydik bu renkteki yemeğin tadı şudur diyemezdik. O halde hayvanların duyumları ile idrâk ettikleri sûretler bir tek merkezde toplanmasaydı onların hayatta kalmaları son derece zor olurdu. Çünkü kokular ve ses onlara yiyeceği göstermese veya değneğin sûreti; kaçıp uzaklaşarak korunması gereken elemi hatırlatmasaydı canlıların yaşaması çok güç olurdu. Buna göre canlıda beş duyunun idrâk ettiği sûretleri toplayan bir gücün bulunması gerekir.

Ayrıca beş duyumuzla idrâk etmediğimiz halde dönen cisimleri tahayyül etmemizden dolayı her şeyi dönüyor olarak görmemiz ortak duyuya âit bir organın bulunduğunu gösterir. Çünkü baş dönmesi beyindeki buharın hareketinden ve oradaki rûha âriz olan dönmeden dolayıdır. Bu yüzden dönen bir cismi çokça düşünmek (teemmül) insanda baş dönmesini meydana getirir. Yine bunun gibi, dış duyu organları bozulmuş ve gözünü yuman bir kimsenin gözüyle görmediği şeylerin görüntülerini (şebah) hayâl etmesi (teemmül) yâni görüyor gibi olması, dışardan gelmeyen sesleri işitmesi, ortak duyuda meydana gelen

duyumlar (teemmül) sebebiyledir. Uyuyan bir kimsenin gördüğü hayâlleri ve gözüne mil çekilmiş birinin tahayyül ettiği renkleri açıklamak, ancak dış duyuların başlangıç yeri (mebde) olan bir iç gücün varlığını kabul etmekle mümkündür. Şöyle ki, vehim gücü, iç idrâk güçlerini denetim altına alınca, uyanık halde bile, musavvire ve hayâl gücündeki sûretleri ortak duyuya sunmaya başlar; daha önceden duyulanmış olan bu hissî sûretler ortak duyuda iyice yer edince (irtisâm), bunlar müşâhede olunan sûretler, yâni beş duyudan gelen sûretler gibi olur. Buna göre, sûret ister beş duyudan ve ister başka bir yoldan gelsin farketmez; ortak duyuda görününce (temessül) müşâhede edilmiş olur. Şeyin sûretinin ortak duyuda bulunması müşâhede edilmesi için yeterlidir. Çünkü gerçek anlamda “hissî idrâk”, bütün dış duyuların merkezi olan bu güçte gerçekleşir. Bütün duyular, bu güçten dokunma, tad alma, koku alma, işitme ve görme duyusu olarak dallara ayrılır. Her bir duyu kazandığını buraya getirir ki, böylece hissî sûretleri saklayan musavvire gücünün de yardımcıyla duyulara âit farklı tecrübeler bu güçte birleşir.⁴² Görüldüğü üzere, ortak duyu hissî idrâkin gerçekleşmesi için, nereden gelirse gelsin (sûretler beş duyudan veyâ hastalık ve mütehayyile gücünün faâl oluşu gibi sebeplerle iç idrâk güçlerinden gelebilir) sûretin kendisinde bulunması (irtisâm) zorunlu olan bir levha, yâni ekran gibidir. İşte bu ekrana sûret, iç duyulardan yansıdığı zaman dış gerçekliği olmayan cisimler görülüp, sesler işitilebilir.⁴³ Bu açıklamalardan sonra ortak duyunun görevlerini şöylece sıralayabiliriz:

- (1) Beş duyunun her birisine âit hissî idrâki gerçekleştirmek,
- (2) Beş duyunun idrâklerini birleştirerek deney ve tecrübenin oluşmasını sağlamak, duyuları yararlı hâle getirmek,

⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 145-147; bkz. Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 166; *'Uyûnu'l-hikme*, 38; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 92-93, 161; M. O. Necâti, *el-İdrâkû'l-hissî 'inde İbn Sînâ*, 156, 161, 166-171.

⁴³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 162; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 230.

(3) Beş duyuyu kullanmaksızın hissî idrâkleri gerçekleştirmektedir. İleride inceleneceği üzere, ortak duyunun bu özelliği; rüyâ görme, ilham veyâ vahiy almada daha çok görülür.

b. Hayâl ve Musavvire Gücü (el-kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvire)

Beynin ön boşluğunun arka kısmındaki rûhta yer alan hayâl ve musavvire gücü, ortak duyunun beş duyudan aldığı ve idrâk ettiği sûretleri saklar. Beş duyunun idrâk ettiği cisimler kaybolrsa bile, onlara âit hissî idrâkler bu güçte saklı kalır. Duyuların kazandığı tecrübeler hayâl ve musavvire gücünde korunduğu için herhangi bir şeyin tekrar duyumlanmasına gerek kalmaz.⁴⁴ Ortak duyunun duyum ve duyuma dayalı hükümlerini koruyan hayâl ve musavvire gücü, ortak duyunun idrâki sırasında fiilen duyuma katılarak ortak duyu ile birlikte hissî sûreti tasavvur eder. Bu itibarla ortak duyu önceden idrâk edilmiş hissî bir sûretle şimdi idrâk edilmekte olan bir sûretin arasını birleştirerek duyulara dayalı bir hüküm verir. İşte hayâl ve musavvire gücü ile ortak duyu gücünün bu özelliklerinden dolayı, daha önce beş duyu tarafından hissettiğimiz bir niteliği şu anda hissetmekte olduğumuz bir nitelikle birleştirebiliriz.⁴⁵

Görüldüğü gibi, ortak duyu ile hayâl ve musavvire güçleri, biri diğeri olmaksızın çalışamayacak iki güç gibidir. Bu yüzden düşünürümüze göre ortak duyunun idrâk ettiği hissî sûretleri saklamak, hayâl ve musavvire ile mütehayyile güçlerinin işidir. Ancak ona göre hayâl ile mütehayyile güçleri farklı güçler olmakla birlikte ortak duyu ile hayâl gücü bir tek güç gibidir. İki güç arasındaki ayırım duyum konusundadır. Hayâl ve musavvire gücünün işi, ortak duyudan aldıkları hissî sûretleri koru-

⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 36, 148, 150; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 159; *Uyûnu'l-hikme*, 38; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 226; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 71; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 92-93. Filozof bazen bu güce, hâfıza gücü (el-kuvvetü'l-hâfıza) de der, bkz. *Hayy b. Yekzân*, 332.

⁴⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 92-93; *eş-Şifâ*, en-Nefs, 36.

maktır, onlar hakkında herhangi bir hüküm vermek değildir. Hayâl ve musavvire gücü, olsa olsa sakladığı hissî sûretlerin kimlerin ve nelerin sûretleri olduğunu idrâk edebilir. Yâni kendisinde bulunan sûretlerin kime ve neye âit olduğuna hükmedebilir. Oysa ortak duyu ile birlikte beş duyu bir bakıma hissî sûretler hakkında bir çeşit hüküm verebilir.⁴⁶ Hayâl ve musavvire gücü, hissî sûretlerin en son durağıdır. Hayâl ve musavvire gücü bir yönüyle ortak duyuya, başka bir yönüyle mütehayyile ve müfekkire güçlerine bakar. Bu güç, ortak duyunun kendisine verdiği sûretleri korur. Ancak hayâl ve musavvire gücüne sûretler, yalnızca ortak duyudan gelmez. Mütehayyile ve müfekkire güçleri, farklı amaçlar için, hayâl ve musavvire gücündeki hissî sûretleri alarak, kendilerine özgü bir işlemde geçirip (terkîb ve tafsîl) hayâl ve musavvire gücünde bulunmayan yeni hissî sûretler üretirler. İşte hayâl ve musavvire gücü, bu yeni üretilmiş ve bir bakıma müfekkire gücü tarafından soyutlanmış olan sûretleri de korur. Çünkü hayâl ve musavvire gücünün işi, kendisine gelen sûretleri korumaktır; sûretin dış veyâ iç idrâk güçlerinden gelmesi bir şey değiştirmez. Zâten mütehayyile ve müfekkire gücünün bir çeşit tecrîdle (terkîb ve tafsîl, tahlîl) ürettiği sûret, bu hâliyle ortak duyu yoluyla beş duyudan gelmiş olsaydı, hayâl ve musavvire gücü bu sûreti veyâ sûretleri yine de koruyacaktı.

Düşünürümüze göre, hayâl ve musavvire gücüne, iç idrâk güçlerinden gelen sûret, mütehayyile ve müfekkire güçlerinden veyâ metafizik etkilere (et-teşekkülâtü's-semâviyye) ileri gelebilir. Ancak bu durum, nefsin akıl gücünü kullanmadığı sırada olur. İşte o zaman hayâl ve musavvire gücünde bulunan (temesül eden) ve iç idrâk güçlerinden gelen bu sûret, ortak duyuda yer edebilir (irtisâm). Bu yüzden hissî idrâk, ortak duyuda gerçekleştiği için herhangi bir dış gerçekliği ve sebebi bulunmayan bir takım renkler, yâni görüntüler görülür ve sesler işitilir.

İbn Sînâ'ya göre yukarıda sözü edilen türden hissî idrâklerin meydana gelmesi, akıl gücünün durgunluğu veyâ vehim gücünün bilgisizliği (gaflet) yâhut nefsin, mütehayyile ve vehim güçlerini denetlememesi sırasında olur. Böyle bir durumda hayâl ve musavvire gücü ile mütehayyile güçleri kendi özel fiillerinde güçlü bir konuma geçerler ve hayâl ve musavvire gücü, mütehayyile gücünün verdiği sûretleri, ortak duyudan gelen sûretler gibi, kabul (temessül) eder. İbn Sînâ bu tür idrâklerin meydana geliş sebeplerini şöyle açıklar. Ona göre, öncelikle bilinmeli ki bütün güçler tek bir cevher olan nefse âit ve onun yardımcılarıdır. Bu durumda nefis, herhangi bir gücünün fiiliyle ilgilenirken, öteki güçlerin doğru bir şekilde işlevlerini yerine getirmesini sağlayamaz. Aslında nefsin güçleri ve fiilleri açısından gerçekliği (şe'niiyeti) şu demektir. O, iç ve dış idrâk güçlerinin birisiyle ilgilenirken diğerinden habersiz kalır. Şehvânî güce yönelince gazabî gücün, gazabî güce yönelince de şehvânî gücün fiilleri kınılır. Yâni idrâk güçlerine yönelince muharrik güçlerin (el-kuvâ'l-muharrike), muharrik güçlere yönelince de idrâk güçlerinin fiilleri zayıflar. İşte bu bağlamda nefis, güçlerinden herhangi birisiyle ilgilenmiyor, yâni kendisiyle güçleri arasında bir boşluk bulunuyorsa, o zaman güçlerinden en işlek olanı öne geçerek nefsi kendisine çeker ve nefis o gücün fiiliyle ilgilenmeye başlar. Sözü edilen sebeplerden dolayı nefis, en çok işlek olan gücü tarafından oyalanınca, belli bir boşluk geçmesine ve gücün çok işlek duruma gelmesine rağmen, o, akıl veyâ vehim gücü ile haddi aşan gücünü denetim altına alarak, onu tabîi fiiline döndürür. İbn Sînâ'ya göre bir veyâ birkaç gücün fiilini denetleyememe türünden nefste meydana gelen bu gibi durumlar, bir "kazâ"dan (âfet) kaynaklanabilir.⁴⁷ Meselâ hayâl ve musavvire gücünün organı olan beynin ön kısmı bir kazâyâ uğrayınca o zaman dış duyulara âit tasavvurlar bozulur ve hayâl ve musavvire gücü dış gerçekliği olmayan şeylerin sûretlerini tahayyül etmeye başlar veyâ kendisine gelen hissî sûretleri koruması zorla-

şır.⁴⁸ Söz konusu durum, hastalık ve korku hallerinde olduğu gibi, nefsi yetkinleşmekten (kemâl) alıkoyan bir “zaaf”tan, uyku- da olduğu gibi “dinlenme”den veyâ bir güce, onu öteki güçleri kullanmaktan alıkoyacak kadar “fazla önem vermesi”nden olabilir.⁴⁹ İşte bu ve benzeri sebeplerden dolayı hayâl ve musavvire gücünde gerçekten beş duyudan gelmeyen hissî sûretler de bulunabilir ve bunlar ortak duyuda yer edince gerçekten duyumlanıyormuş gibi olurlar. Görüldüğü üzere hayâl ve musavvire gücünün işi, nereden gelirse gelsin, hissî sûretleri korumaktır. Bu güç işlevi gereği, ortak duyu gücü ile mütehayyile ve müfekkire güçleri arasında yer almaktadır.

c. Hayâl Kurma ve Düşünme Gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-müfekkire)

Beynin ortasındaki beyin kurtçuğunun yanında bulunan rûhta yer alan bu güç, hayâl ve musavvire gücündeki sûretler ile belleme ve hatırlama gücünde (el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire) bulunan anlamları (ma'nâ) birbirleriyle birleştirir (terkîb) ve ayırır (tafsîl). Ayrıca bu güç, sûret ile sûreti, mânâ ile mânâyı ve mânâ ile sûreti birbirleriyle birleştiren ve ayıran bir güçtür. Eğer bu birleştirme ve ayırma işlemini yapan gücü, vehim gücü kullanırsa, buna “mütehayyile”, akıl gücü kullanırsa, “müfekkire” denir. Müfekkire gücünü, akıl gücünü incelerken göreceğimiz için, burada yalnızca mütehayyile gücünü açıklayacağız. Mütehayyile gücü, birleştirme ve ayırma yoluyla üretmiş olduğu yeni sûretlerin bir dış gerçekliğinin olup olmadığına bakmaz.⁵⁰ Bir yönüyle hayâl ve musavvire gücüne, bir başka yönüyle de belleme ve hatırlama gücüne bakan mütehayyile gücü, sûretlerden veyâ mânâlardan başlayarak bu sûret veyâ mânâlara, benzer yâhut

⁴⁸ İbn Sînâ, age. 148.

⁴⁹ İbn Sînâ, age. 153; bkz. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 161; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 230.

⁵⁰ İbn Sînâ, age. 36, 147; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 166-167; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 71; *'Uyûnu'l-hikme*, 38-39; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 227-228; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 93.

karşıt yeni sûret ve mânâlar üretir durur.⁵¹ Meselâ bu güç, uçan kanatlı bir insan veyâ zümrüt bir dağ tahayyül edebileceği gibi, kurt ile kuzu arasında bulunan düşmanlık ve nefret yerine dostluk ve sevgiyi tahayyül edebilir.⁵² Denilebilir ki, bu îtibarla mütehayyile, nefsin en işlek olan gücüdür.

Düşünürümüze göre mütehayyile gücünü şu ya da bu sûret ve mânâlara benzer veyâ karşıt yeni sûret ve mânâlar üretmeye götüren sayılamayacak kadar cüz'î sebepler vardır. Ona göre temel sebep şudur: Nefs, idrâk ettiği mânâlar ile sûretler arasındaki uyumu sağlayınca, mânâlardan ona en yakın ve uygun gelen sûretlere geçer. Sûretten mânâ, mânâdan sûrete geçiş ya genel olarak bu yolla olur ya da nefis, ortak duyu veyâ vehim gücünde mânâ ile sûreti birleştirmek isteyince, bu durumu mânânın müşâhede edilmiş zamanının yakınlığı belirler. Kezâ bu durum sûretten mânâyâ geçmek için de geçerlidir. Filozof mütehayyile gücünü bu türden faaliyetlere yönlendiren dört temel sebep sayar: (1) Duyular, (2) vehim gücü, (3) akıl gücü ve (4) metafizik kökenli bir etkidir (emrû'n semâvî). Duyulardan ve fizik ötesinden (semâvî) gelen sebeplerin sürekliliği, mütehayyile gücünü yeni sûretler üretmeye yönlendirir. Kısaca bu sebepler (a) alışkanlık, (b) sûret ve mânâların idrâk edilmiş zamanlarının birbirine yakınlığı, (c) metafizik kökenli etkiler ve (d) mütehayyile gücünü ilk kez yönlendiren sebebi, duyular ve akıl gücünden ardarda gelerek destekleyen sebeplerdir. Bir başka yerde bu sebepler (a) nefsin idrâk güçleri ve (b) bedenin maddî yapısı (mizâc) olarak ikiye ayrılır. Filozofumuza göre bütün bunlara rağmen mütehayyile gücünün işlevini etkileyen mâhiyetini anlamadığımız daha birçok cüz'î sebepler vardır.⁵³

⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 135; 'Uyûnu'l-hikme, 39; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 164.

⁵² İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 71-72; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 228.

⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 155; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 164; bkz. 'Uyûnu'l-hikme, 39; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 228.

Bu kadar işlek olan mütehayyile gücü, ancak duyular ve akıl gücü tarafından denetim altına alınabilir.

(1) Nefs, dış duyuları kullanınca ortak duyu gücü ile hayâl ve musavvire gücü, mütehayyile gücüne yardım edemezler; dolayısıyla sözkonusu iki güçle ilişkisi kesilen mütehayyile gücü devre dışı kalır. Çünkü dış duyuların yâhut beş duyunun idrâki-ne ortak duyu gücü tamamen, hayâl ve musavvire gücü de belli ölçüde katılır. Böylece nefis, dış duyu güçlerini kullanırken mütehayyile gücünü kullanarak hayâlî sûretler üretemez.

(2) Nefs, mütehayyile gücünü düşünme (temyîz ve fikir) fiil-lerinde kullanarak, yâni düşünme gücünü (el-kuvvetü'l-müfekkire) çalıştırarak denetleyebilir. Bu da iki şekilde olur: (1) Nefs, kendine âit doğru (sahîh) bir amaç konusunda sûretleri nesneleriyle ('ayn) birleştirmek (terkîb) ve çözümlemek (tahlîl) için mütehayyile gücünü denetleyerek ortak duyu gücü ile birlikte kullanır. İşte bu sırada mütehayyile gücü, tabiatı gereği kendine özgü işleri yapamaz. (2) Nefs, mütehayyile gücünü, herhangi bir düşünme (fikir) fiilinde kullanmaksızın, doğrudan dış gerçekliği olmayan hayâller kurmaktan alıkoyar. Onun dış gerçekliği olmayan hayâlî sûretlerini, anlamsız ve saçma bularak işlerliğine son verir; dolayısıyla mütehayyile gücü, gereksiz benzetmeler (teşbîh ve temsîl) yapmaktan vazgeçer.⁵⁴ Ayrıca mütehayyile gücü, duyular ve akıl gücü ile engellenmesinin yanısıra, herhangi bir hastalıktan, organı olan rûhun çözülmesinden veyâ çok fazla hayâl kurmaktan zayıflar ve durağan hâle gelir, yâni boş kalır.⁵⁵

Ancak, ne var ki, duyular, vehim veyâ akıl gücü, her zaman mütehayyile gücünü denetleyemez. Bizzât nefsin kendisine ve bedene âit bâzı durumlar, duyuları ve akıl gücünü dışlayarak mütehayyilenin güçlenmesine zemin hazırlarlar. Bu durumda bağımsız hâle gelen mütehayyile gücü, hayâl ve musavvire gücü

⁵⁴ İbn Sînâ, age. 153; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 162; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 232.

⁵⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 163.

ile işbirliği yaparak daha da güçlenir. Böylece hayâl ve musavvire gücü, mütehayyileden aldığı güçle, kendinde bulunan sûretleri ortak duyu gücüne verir. O zaman dış gerçekliği olmayan bu sûretler ortak duyu gücünde yer edince (irtisâm) sanki dış gerçeklikleri varmış gibi müşâhede edilirler.

Çünkü gerek hayâl ve musavvire gücü gibi iç duyulardan ve gerekse dış duyulardan gelsin, idrâk edilen şey; ortak duyu gücünde bulunan (temessül) şeydir. Sâdece ortak duyu gücünde, idrâk edilenin dış ve iç duyulara nisbeti farklıdır. Gerçek anlamda hissedilen ve müşâhede edilen şey, ortak duyu gücünde bulunan (temessül) şey olunca iç duyulardan bu güce gelenlerin durumu, dış duyulardan gelenlerinki gibi olur.

Ortak duyu ve mütehayyile güçlerinin sözkonusu özelliklerinden dolayı, mütehayyile gücü son derece işlek olan deli (mecnûn), korkak, zayıf bedenli, uyuyan ve benzeri bâzı kimşeler, gerçekten sağlıklı durumlarında gördükleri gibi, karşılarında duran bir takım görüntüler görüp sesler işitirler. Ancak akıl gücü bu görüntülerden herhangi bir şeyi yakalayıp mütehayyile gücünü uyararak denetleyince müşâhede edilen sûretlerin kaybolduğu görülür.

Yukarıda mütehayyile gücünün kendi başına kalarak işlek duruma gelmesinin bizzât nefsin kendisinden ve bedenden kaynaklandığını söylemiştik. İşte nefsten ve bedenden kaynaklanan bu durumlar kısaca şunlardır: (1) Bedene âit durumların ilki uykudur, uyku sırasında beş duyu çalışmaz ve dolayısıyla mütehayyile gücü, dış duyu güçlerince denetlenemez. (2) Besinlerin sindirimi sırasında nefis, bedenle ilgilenirken mütehayyile gücü işlek hâle geçer. (3) Akıl gücünü düşünmekten (temyîz) alıkoyan ve bedeni zayıflatan hastalıklar sırasında mütehayyile gücü faâl hâle geçerek ürettiği hayâlî sûretleri ortak duyu gücüne verir ve bu sûretler de böylece müşâhede edilir hâle gelir. (4) Nefsi zayıflatan korku sırasında, nefis olmayacak şeyleri olabilir görür. Kendi zayıflığından veyâ bedene birşeyler olacağından dolayı bütü-

nüyle akıl gücünü bırakır ve böylece akletmeyi ve akla göre davranmayı bırakmış gibi olur. (5) Kalb ve beyin gibi temel bir uzvun hastalanması sırasında nefis bütünüyle ona yöneldiği için mütehayyile gücünü denetleyemez. (6) Akıl gücü zayıflar ve şehvet gücü (el-kuvvetü'l-şehvâniyye) güçlenirse mütehayyile gücü onun isteklerine uygun gelen şeylerin sûretlerini tahayyül etmeye başlar.⁵⁶

Ancak mütehayyile gücü her zaman yukarıda sayılan sebeplerden dolayı hayâlî sûretler üretmez. Bâzen fizik ötesinden gelen etkilerden dolayı da hayâlî sûretler üretebilir. Ne var ki, düşünürümüze göre, bu durumu bilmeyen “mülhid tabiatçı” filozoflar vahyi, mûcizeyi, gözdeğmesini (el-'ayn), gayba âit bilgiler vermeyi (kehânet, 'urâfet) ve nefsin cisimlere etki etmesini (el-vehmü'l-'âmil) kabul etmezler. Oysa bu filozoflar varlığını gizleyemedikleri cisimlerde bulunan tabîî güçleri, iyileştirme ve hastalandırmayı, gazab, korku ve benzeri nefse âit halleri hayâl etmedikleri gibi, hayâl yoluyla başkalarına da anlatamazlar.⁵⁷ Sonra kaldı ki hayatında gaybe âit bilgi vermeyi (tesâmu' ve ta'âruf) tecrübe etmeyen hiç kimse yoktur. İşte filozofa göre, bütün bunlar ve mütehayyile gücünün yukarıda anlatılan her türlü etkiye açık olma özelliği dikkate alındığında, uykuda veyâ uyanıkken nefse fizik ötesi âlemden bilgi gelebileceğini göstermektedir. Eğer ortada fizik ötesine açılmaya engel bir durum varsa, bu, beden sağlığının bozukluğundan veyâ mütehayyile ile hatırlama (tezekkür) güçlerinin iyi çalışmamasından ileri gelebilir.⁵⁸

O halde yaratılıştan bâzı kimselerin mütehayyile güçleri son derece güçlü olabilir. Öyle ki bu kimselerin mütehayyile gücünü, dış duyular denetleyemediği gibi, hayâl ve musavvire gücü de ona karşı koyamaz, ayrıca bu özellikteki nefslerin beş duyu gücü-

⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 153-154; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 162-163; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 231-232.

⁵⁷ İbn Sînâ, *er-Risâle fi'l-Ecrâmi'l-'ulviyye*, 36-37.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 160.

nü kullanması, onların akıl gücüne yönelmesine engel olmaz. İşte bu özellikte yaratılmış olan kimseler, başkalarının rüyâda gördüklerini uyanıkken görebilirler. Kezâ bu özellikteki kimseler rüyâlarında da gördükleri gibi gerçekleşen veyâ gerçekleşecek şeylerin sembolleri (misâl) ile geleceğe (gayb) âit durumları idrâk edebilirler. Uyanık iken geleceğe veyâ fizik ötesi âleme âit şeyleri idrâk ederken, sözkonusu özellikte yaratılmış bâzı kimseler kendilerinden geçip bayılabilecekleri gibi, çoğu zaman böyle olmayabilir de. Çoğu kez rüyâlarında birşeyi bulunduğu hâl üzere görebilecekleri gibi, herhangi bir sebepten dolayı onun benzerini de hayâl edebilirler. Bâzen bu kimselerin önlerinde bir görüntü belirir ve bundan ezberlenip okunabilecek sözler işitirler. İbn Sînâ'ya göre mütehayyile gücünün bu özelliği, bu güce âit "nübüvvet"tir, yâhut nebînin mütehayyile gücü bu özelliktedir, denilebilir.⁵⁹ Görüldüğü üzere nefsin fizik ötesi âlemden bilgi alması, çok güçlü bir konuma geçerek duyular ve akıl gücü ile mütehayyileyi denetlemesiyle mümkündür. Zaten nefis, güçlendikçe duyulara olan ilgisi azalır ve fizik ötesi âleme yönelişi artar. Nihâyet, İbn Sînâ'ya göre nefis, kendisinden hoşnut olunan (murtazâ) bir makâma gelip bu makâma uygun düşmeyen davranışlardan kaçınırsa öteki âlemden etkilenmeleri de artar. Duyulardan gelen ve diğer engeller iyice azalınca, bir an olsun nefis, mütehayyile gücünden kurtularak metafizik âleme ('âlemü'l-kuds) yönelebilir. İşte nefsin fizik ötesi âleme bir an olsun yönelişi sırasında, oradan bir bilgi (nakş) gelerek nefste yereder (intikâş). Bu bilgi nefsin kendisinden, yâni akıl gücünden mütehayyile gücüne, buradan da ortak duyu gücüne gelip yereder (intikâş). Böylece ortak duyu gücünden sonra metafizik âleme âit bir idrâk gerçekleşmiş olur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu bilgilenme rüyâda veyâ duyuları alıkoyan ve mütehayyile gücünü zayıflatan bir hastalık sırasında da olabilir. Düşünürümüze göre nefis, hem fizik hem de metafizik âlemden bilgi kazanabilecek özelliktedir. Ancak bu bilginin gelişi

⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 154; bkz. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 164.

yolu farklıdır. Fizik âleme âit bilgiler duyulardan nefsin kendisi demek olan akıl gücüne doğru giderken, metafizik kökenli idrâkler önce bizzât nefsin kendisince yapılmakta, sonra mütehayyile ve ortak duyu gücüne doğru inmektedir.⁶⁰ Nitekim biz rüyâda birşey görünce önce akleder, sonra tahayyül ederiz. Çünkü bu bilgilerin kaynağı olan Faal Akıl, bilgiyi önce akıl, sonra mütehayyile gücümüze feyezân eder, yeni birşey öğrenirken önce tahayyül edip sonra aklettiğimiz gibi.⁶¹

Bu durumda, düşünürümüze göre, rüyâda veyâ uyanıkken herhangi bir şekilde fizik ötesi âlemden yâhut metafizik kaynaklı bilgi edinmeyen hiç kimse yoktur. İnsan nefsinde bir anda gelen ilhamların (havâtır) sebepleri, nefsin şuûrunda olmadığı birtakım mânevî iletişimlerdir (ittisâlât). Söz konusu iletişimlerin sebebi şöyle dursun, insan nefsi bâzen bizzât iletişimin bile şuûrunda olmayabilir. İşte bu mânevî etkilenmenin başını, sonunu ve sebeplerini bilemeyen nefis bu bilgileri (havâtır) bırakıp, başka şeylerin idrâkine yönelir. Bâzen nefse ârız olan sebeplerden dolayı bu bilgiler sanki bir çalıntı gibi olup arasına ortaya çıkan kararsız parıltılar (tecelliyât) ve görüntüler gibi olur, ki nefis bunları iyice belleyip (hıfz) hatırlamaya (zıkr) çalışır. Çoğunlukla nefsin bu esnada yaptığı iş, mütehayyile gücünü, kendisinin sâhip olduğu bilgilere uygun gelmeyen ve bu bilgilerle münâsebeti bulunmayan türden hayâller kurmaktan alıkoymaktır. İbn Sînâ'ya göre nefsin metafizik âlemden edindiği bu bilgiler, onun yetenek (istîdâd), alışkanlık ('âdet) ve huyuna (hulk) göre her cinsten olabilir. Sözelimi bunlar metafizik alana âit bilgiler (ma'kûlât), gelecekte olabilecek şeylerden uyarıcı bilgiler (inzârât), şiirle ilgili ilhamlar (şi'ir) ve başka şeyler olabilir.

İnsan nefsi, mütehayyile gücünün de yardımıyla fizik ötesi âlemden bilgi edinmekle birlikte, mütehayyile gücü bâzen tabiatı gereği akıl gücünü (el-fikrû'n-nutkî) yanıltıp şaşırtabilir. Bu itibar-

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 162-163.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 233 (476).

la nefis, mütehayyile gücünü bir amaca yönelik olarak herhangi bir şeyin sûretini tahayyül etmek için kullanınca o derhal konuyla ilgisi olmayan başka bir sûrete, bundan da bir başkasına geçerek, nefsin üzerinde durduğu ve tahayyül etmesini istediği sûretle ilgisi olmayan bir dizi sûreti tahayyül eder, yâni bir dizi hayâl kurar. Mütehayyile gücünün yaptığı bu işin sonucu olarak nefis, ilk kez hangi şeyin sûretinden, nereden ve neden işe başladığını unutur. İşte bu bağlamda nefis, mütehayyile gücünü geriye doğru çalıştırarak, filozofumuzun deyimiyle “tahlîl ve te’vîl” yaparak ilk kez ne üzerinde düşündüğünü ve bilgisine konu olan şeyi hatırlamaya (tezekkür) çalışır.

Bu durumda uyanırken veyâ rüyâda insan nefsinin metafizik âlemden (âlemü'l-melekût) bilgi edinme imkânı doğar ve mütehayyile gücünü de konuyla ilgisi olmayan hayâller kurmaktan alıkoyarak denetlerse nefis, bu bilgileri iyice ezberleyebilir, yani hâfıza ve zâkire gücünde tutabilir. İşte o zaman nefis, bu bilgiyi uyanırken almışsa “hatırlamaya” (tezekkür), rüyada almışsa “yorumlamaya” (ta’bîr), eğer bu bilgi apaçık bir vahiyse “te’vîl” etmeye gerek duymaz. Nefis, fizik ötesi âlemden gördüklerini iyice ezberleyememiş ve mütehayyile gücü, nefsin gördüğü şeylere benzer veyâ karşıt şeyler tahayyül etmişse nefsin öte âlemden gelenleri tesbit etmesi, hayâl ve musavvire gücü ile hatırlama (mütezekkire) gücünün mütehayyile gücünden gelenleri tesbit etmesinden daha zayıf olur. Meselâ mütehayyile gücü fizik ötesi âlemden görülen müfred bir şeye mürekkeb, mürekkeb olana benzeyen müfred sûretler tahayyül edebilir. Böyle bir konumda hatırlama gücü (zîkr) öte âlemden gelen bilgilerin yalnızca benzerlerini tesbit edebilir. Bu durum ise bilginin türüne göre “te’vîl ve ta’bîr”i kaçınılmaz kılar. Bâzen ise nefis, fizik ötesi âlemden baş (re’s) veyâ başlangıç (mebde’) gibi bir şey görür, fakat mütehayyile gücü hemen araya girerek onun gördüğü şeyi iyice görmekten alıkoyar ve görülen şeye benzeyen çeşitli hayâller kurmaya başlar. Ancak nefis, bu hayâlî sûretlerden hiçbirisini daha önce gördüklerine benzetemez. Dolayısıyla ilk gördüğü

şeyin baş mı, başlangıç mı olduğunu bir türlü hatırlayamaz. Çünkü artık görüntü kesilmiş ve metafizik âlemle olan iletişim (ittisâl) kopmuştur. İbn sînâ'ya göre bu çeşit rüyâların çok azı yorum konusu, gerikalanı karışık rüyâlardır (adgâsü ahlâm). Mütelayayla gücünün etkisi bulunduğu halde, yorumlanması zorunlu olan rüyâlar da vardır. Ancak filozof bunların ne tür rüyâlar olduğunu açıklamaz.⁶²

İmdi, İbn Sînâ'ya göre nefsin fizik ötesi âlemden aldığı bilgileri başlıca dört dereceye ayırabiliriz.

Birinci derece: Uyanırken veyâ rüyâda fizik ötesinden nefse gelen bilgi (eserü rûhânî) hayâl ve belleme (zıkr) gücünde kalıcı bir etki yapamayacak kadar az olur.

İkinci derece: Nefse metafizik âlemden gelen bilgi, biraz daha etkili olup mütelayayla gücünü harekete geçirebilir. Ancak mütelayayla gücü başka sûretler tahayyül etmeye başlar, bu yüzden öte âlemden gelenleri açıkça ortaya koyamaz. Bu arada belleme ve hatırlama gücü (zıkr) ise nefse gelen mânâları değil, mütelayayın ürettiği benzer sûretlerin mânâlarını ezberler.

Üçüncü derece: Bu derece nefse, metafizik âlemden gelen etkinin (eserü rûhânî) öncekilere göre daha çok güçlü olduğu bir derecedir. Böylece nefis bu mânâyı belleme gücünde iyice ezberler ve mânânın sûreti de hayâl gücünde iyice yereder (irtisâm).

Dördüncü derece: Nefsin metafizik âlemden gelen bilgiye fazlasıyla önem verip ilgi duyduğu bir derecedir. Nefis, bu bilgi ile öyle bir ilgilenir ki, o, belleme gücünde iyice yerleşir (irtisâm) ve mütelayayın tahayyül ettiği başka sûretler ve bunların içerdiği mânâlar arasında kaybolup gitmez.

Hangi derecede olursa olsun uyanırken veyâ rüyâda nefse metafizik âlemden gelen ve belleme (zıkr) ve hayâl gücünde yeretmiş (irtisâm) olan bu bilgiler eğer apaçık bir ilham ve rüyâ

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 155-157; *et-Ta'likât*, 83. Bunlar muhtemelen hastalıkların teşhisi için yorumlanması gerekli rüyâlar olabilir. Bkz. *el-Kânûn fi't-tıbb*, II, 9; M. O. Necâî, *age*. 213-214.

ise “yorum” (ta’bîr), vahiyse “te’vîl”i gerekmez. Bu bilgilerin kendileri kaybolmuş, fakat belleme (hâfıza) ve hayâl gücünde bunların benzerleri ve sonra gelen bilgiler kalmışsa, o zaman rüyânın ta’bîri, vahyin te’vîli gerekir. Ancak İbn Sînâ’ya göre rüyânın yorumu, vahyin te’vîli zamana ve rüyâyı gören, vahyi alan kişilere göre değişir.⁶³

Düşünürümüze göre rüyânın yorumu bâzen yine rüyâda görülebilir. Aslında rüyâda görülen bu yorum bir çeşit hatırlamadır (tezekkür). Şöyleki mütehayyile gücü, aralarındaki münâsebetten dolayı bâzen bir şeyin “asl”ından “benzer”ine geçebileceği gibi, benzerinden aslına da geçebilir, yâni bir şeyin kendisini tahayyül edebileceği gibi, ona benzeyen bir şeyi de tahayyül edebilir. Bu îtibarla rüyânın rüyâda yorumlanması, bir çeşit hatırlamak demek olan mütehayyile gücünün şeyin benzer sûretini aslı, yâni kendi sûretine döndürmesi demektir. Bâzen de mütehayyile gücü tahayyül ettiği sûreti başka bir kez daha tahayyül eder ki nefis, kendisine birisinin hitap ettiğini görüyormuş gibi olur. Çoğu kez de böyle olmayabilir ve nefis, fizik ötesi âlemle (âlemü’l-melekût) iletişime (ittisâl) girmeksizin yorumlamak istediği şeyi gerçekten müşâhede ediyormuş gibi olur; oysa onun müşâhede ettiği şey mütehayyile gücünün şeyin sûretine benzer olarak tahayyül ettiği sûrettir. İşte bu durumda müfekkire gücü bu sûrete bakarak şeyin aslî sûretine gidebilir ve böylece nefis rüyânın doğru yorumuna ulaşır. Bâzan doğru rüyâlar, başka bir gücün yardımı olmaksızın yalnızca mütehayyile gücünün etkisiyle görülebilir. Mütehayyile gücünün yardımıyla rüyâda görülen şeyin bir aslı varsa, yâni görülen sûret herhangi bir şeyin benzeri ise mütehayyile gücü onun aslını bulabilir ve asıl da rüyânın yorumu olur. Arasına mütehayyile gücü rüyâda görülen şeylerin sûretlerine yaptığı benzetmelerle yetinmeyip onların benzerinin benzerini de tahayyül edebilir. Böyle bir rüyâyı yorumlayan

⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 164-165; bkz. *el-Kerâmât ve’l-mu’cizât ve’l-e’âcib*, 233-234; *Risâle fi’l-Fi’l ve’l-infi’âl ve aksâmihümâ*, 5-6; *Risâle fi’n-Nefs ve bekâiha ve meâdihâ*, 118-119.

kimsenin rüyânın yorumunun da yorumunu yapması gerekir. Ancak bu çeşit rüyâlar ve yorumları, her zaman geçerli bir kurala bağlı olan rüyâlar ve yorumlardan değildir.

İbn Sînâ'ya göre rüyânın yorumunu yine rüyâsında görenlerin çoğu, uyanırken düşüncesi rüyâda gördüğü şeylerle meşgul olan kimselerdir. Daha önce gördüğü rüyâsını düşünerek uyan kimselerin mütehayyile güçleri, üretmiş olduğu hayâlî sûretlerden vazgeçerek aslî şeyin sûretine geri döner, yâni mütehayyile gücü geriye doğru hayâlî sûretler üreterek ilk baştaki sûrete ulaşılır ve böylece rüyânın gerçek yorumu yapılmış olur.

Bâzıları yaratılışları gereği nefsleri soylu (şeref) ve güçlü (kuvvet) oldukları için mütehayyile ve hatırlama (mütezekkire) güçlerinin yardımıyla uyanırken bile, fizik ötesi âlemden bilgi edinebilir. Çünkü bu özellikteki kimselere dış duyularından gelen bilgiler, mütehayyile ve hatırlama (mütezekkire) güçlerinin fiillerini engellemez. Kezâ, akıl gücünü (temyîz) kaybetmiş bâzı kimse-ler de aynı şekilde fizik ötesinden birtakım bilgiler alabilirler. Çünkü filozofumuza göre akıl gücü kaybolunca mütehayyile gücü son derece güçlü bir konuma gelir ve bunun sonucunda böyle kimseler uyanırken fizik ötesi âlemden gaybla ilgili bâzı bilgiler edinebilirler. Görüldüğü üzere nefsin fizik ötesinden gelen bilgileri (feyezân) alabilmesi için iki bakımdan iç idrâk güçlerinin yardımı gerekir. Birincisi oradan alınan cüz'î mânâların belleme (zıkr) ve hayâl güçlerince tasavvur edilebilecek kadar korunabilmesi, ikincisi nefsin istediği biçimde gerektiğinde bu güçleri kullanabilmesi içindir. O halde nefsin fizik ötesinden bilgi alması bağlamında biri nefis, fizik ötesi âlem ve mütehayyile gücü, diğeri nefis ile mütehayyile gücü arasında olmak üzere iki çeşit ilişkiden (münâsebet) söz edilebilir. İbn Sînâ'ya göre yalnızca dış duyular ve akıl gücü tarafından denetlenen mütehayyile gücü bir ayna gibidir. Mütehayyile gücünü alıkoyan, duyular veyâ akıl gücü olsun farketmez; ayna gibi olan bu güç ne tarafa yönelirse, daha önce karşı taraftan kendisinde yereden (irtisâm) görüntüler yâni sûretler silinir. Bu itibarla dış duyular veyâ akıl gücünden birisi

mütehayyile gücünü denetlemezse, az önce sözü edilen “nefs, mütehayyile gücü ve fizik ötesi âlem” arasındaki iki çeşit ilişki gerçekleşir ve mütehayyile gücünde metafizik kökenli bilgiler (mâ'nâ) içeren sûretler ortaya çıkar.⁶⁴ İşte nefsin ve mütehayyile gücünün bu özelliğinden dolayı baygın, saralı ve başı dönen kimselerin gelecekle ilgili verdiği haberler aynen vukû' bulur.⁶⁵

Düşünürümüze göre sırf akıl gücünü kaybetmiş kimseler değil, bâzı özel tabiatla yaratılmış kimseler de dış duyu güçlerini şaşırtıp hayâl güçlerini durdurarak kendi istek ve gayretleriyle metafizik kökenli bilgiler edinebilirler. Duyular ve hayâl gücü durdurularak metafizik âlemden bilgi alan mütehayyile gücüne gerekli imkân tanınmış ve vehim gücü de aynı amaca yönelmişse insana fizik ötesi âlemden gaybî bilgi verilir (tahsîs edilir). Mesela Türkler gelecekle ilgili bir karar almak istedikleri zaman din adamlarına (kâhin) başvururlar. Bu din adamı ise dilini dışarı çıkarıp derin derin nefes alarak bir çeşit baygınlık hâline geçer ve bâzı şeyler söylemeye başlar. Bu sırada çevresindekiler onun söylediklerini yazarlar ve gelecekle ilgili kararlarını (tedbîr) bu bilgilere (ma'rîfet) göre verirler.⁶⁶ Görüldüğü üzere soydaşı Fârâbî gibi, İbn Sînâ'nın da metafizik kökenli bilginin nasıl edinildiğini nefis görüşü içinde açıklaması ve konuyla ilgili olarak Türk geleceğinden bir misal vermesi, ayrıca bu meselenin düşünce tarihinde ilk kez Fârâbî tarafından ele alınması; her iki düşünürü de böyle bir görüşe yönlendiren sâikin, tevârüs ettikleri İslâmlıktan önceki Türk toplum gelenekleri olabileceğini düşündürmektedir.

Kezâ aynı şekilde İbn Sînâ'ya göre donuk ve parlak şeylere bakarak görme gücünü şaşırtan, hayâl gücünü donduran ve mütehayyile gücünü âdeta zorla harekete geçiren bâzı kimseler iç düşünce (teemmül) yoluyla metafizik kökenli bilgiler edinebilirler. Ancak bu gibi kimselerin çoğu, çocuklar ve aptal (bülh) kimselerde olduğu gibi, dehşete düşebilecek yaratılıştan ve karma

⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 157-158.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâiha ve meâdihâ*, 121.

⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 165-166.

karşık sözleri hemen kabul edebilecek özellikte olanlardır. Bu türden metafizik kökenli bilgileri edinmeye; karmakarışık konuşmaya dalmak, cin çarptığını vehmetmek, şaşırtmak ve dehşete düşüren durumlarda bulunmak da yardım eder. Böyle bir durumda vehim gücü iyice zayıflayınca çok geçmeden fizik ötesi âlemle iletişim gerçekleşir. Fizik ötesinden edinilen bu bilgi bâzen cinniden gelen bir hitâba veyâ gâibden bir sese benzer. Bâzen gözün önünde bir belirti gibi belirir. Bâzen de gâib olan bir şeyin sûreti tamamen müşâhede edilebilir.⁶⁷

İbn Sînâ, insan nefsi için metafizik kökenli bilgi edinmenin imkânını, ikinci bölümde (II. 3 ve 4) incelediğimiz metafizik görüşleri çerçevesinde temellendirmeye çalışır. Ona göre bu konuyu ayrıntılı olarak incelemek metafiziğin (el-felsefetü'l-ûlâ) konusudur. Ancak burada şu durumun bilinmesi yeterlidir. Düşünürümüze göre geçmiş, şu ânı ve geleceği içine alacak biçimde yeryüzünde olup-biten herşey tamamıyla Tanrı'nın (Bârî) bilgisinde (ma'nâ, nakş) mevcuttur. Aynı şekilde bunların bilgisi, küllî olarak Gök Akılları'nda (el-melâiketü'l-'akliyye, el-'ukûlu'l-mufâraka, el-'âlemü'l-'aklî) ve hem küllî hem de cüz'î biçimde Gök Nefisleri'nde (enfüsü'l-melâiketi's-semâviyye, el-enfüsü's-semâviyye, el-'âlemü'n-nefsânî) bulunmaktadır. Ancak yeryüzündeki şeylere âit bilgilerin yâhut buradaki şeylerin Tanrı, Gök Akılları ve Nefisleri tarafından bilindiğini anlamak yalnızca metafizik (el-hikmetü'l-müte'âliye) biliminde derinleşmiş (râsihûn) olanlara mahsustur. Öte yandan insânî nefislerin varlık açısından Gök Akılları ve Nefisleriyle olan ilişkisi (münâsebet) cisimlerle olan ilişkisinden daha ileridir. İnsânî nefsin yaratılıştan gelen özel bir yetengi (istidâd) ve yüce varlıklarla aralarındaki perdeyi kaldırma yönünde bir gayreti varsa, onlar nefse yeryüzüne âit bilgileri vermekten kaçınmazlar. Onlar için bir cimrilik sözkonusu değildir, yeter ki insan kendine âit yetenekleri geliştirsin.⁶⁸

⁶⁷ İbn Sînâ, *age.* 165-166; bkz. *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 235; *Risâle fi'l-Fi'l ve'l-infi'âl ve aksâmihümâ*, 7.

⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 158-159; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 160.

İbn Sînâ'ya göre rüyâların yâhut mütehayyile gücünün sûretler üretmesinin sebepleri yalnızca nefis üzerindeki fizik ötesinden (semâvî) gelen etkiler değildir. Bunun yanı sıra insan bedeninin maddî yapısından (mizâc) dolayı (tabiî sebep) ve bizzat nefsin kendisinden ötürü (irâdî sebep) mütehayyile gücü sûretler üretebilir yâni rüyâ görebilir.

Düşünürümüze göre rüyâ görmenin maddî (tabiî) sebebi, musavvire ve mütehayyile güçlerini taşıyan rûhu oluşturan sıvıların (hılt, ahlât) mizâcından kaynaklanır. Mütehayyile gücü öncelikle bu rûha benzeyen sûretler tahayyül eder. Kezâ mütehayyile gücü arasına bedendeki "elem ve araz"lara benzeyen sûretler üretebilir. Meselâ bedendeki fazlalıkları dışarı atan (dâfia) güç, fazla meniye boşaltacağı zaman mütehayyile gücü, insanın cinsel birleşme yapabileceği bir şeyin sûretini tahayyül edebilir. Aç bir kimsenin mütehayyile gücü, rüyâda yiyecek şeyleri, tuvalet ihtiyacı olanınki tuvaleti tahayyül eder. Uyurken herhangi bir uzvu üşüyen veyâ ısınan bir kimsenin mütehayyile gücü, rüyâda o uzvun ateşe konulduğunu veyâ soğuk suyun içine daldırıldığını tahayyül eder. İlginçtir ki, fazla meniye dışarı atmak için beden faaliyete geçince mütehayyile gücü hayâlî sûretler üretebilir. Herhangi bir sebepten ötürü cinsî birleşmeye uygun birşeyin sûreti mütehayyile gücünde ortaya çıkınca, bu durum, beden meniyi toplamasına ve cinsel organın uyanmasına sebep olabilir. Bazen bu durum meninin boşalmasına yâni cinsel tatminin gerçekleşmesine sebep olabilir. Bu durum her zaman bir arzu ve heyecanı içermemekle birlikte hem uykuda hem de uyanırken meydana gelebilir. İbn Sînâ, beden maddî yapısının sebep olduğu bu çeşit rüyalara "karışık rüyâlar" (adgâsü ahlâm) der ve bunların metafizik kökenli rüyâlarda olduğu gibi yorumlarının (ta'bîr) yapılması gerekmediğini ifâde eder. Ancak daha önce de temâs edildiği üzere bu nevi rüyâları, hastalıkları teşhis etmek üzere tıpla ilgili yazılarında inceler.

İdrâk güçlerinden dolayı rüya görmekse bizzat nefsin kendisinin sebep olduğu rüyâlardandır. Meselâ uyanırken nefsin niyyetinde (himmet) herhangi bir işi yapma düşüncesi (tedbîr) bulu-

nabilir. Daha sonra insan uyuyunca rüyâda mütehayyile gücü, nefsin niyetinde bulunan şeyin veyâ o şeye benzeyenlerin sûretlerini tahayyül etmeye başlar. İbn Sînâ'ya göre nefsin kendisinden kaynaklanan bu tür rüyâlar, nefsin uyanıkken sâhip olduğu düşüncelerinin devamıdır. Kezâ, ona göre insânî nefsin Gök Nefsleri ve Cisimleriyle aralarında mevcut olan münâsebetten dolayı Gök Cisimlerinin etkisiyle de rüyâ görülebilir. Ancak bu çeşit rüyâlar, gerçek anlamda gelecekle ilgili bir uyarmayı (inzâr) ve metafizik (gayb) âleme âit herhangi bir şeyin bilgisini (sûret) içermezler. Bu itibarla filozofumuz bu çeşit rüyâlar üzerinde fazla durmaz.

Düşünürümüze göre rüyânın doğru (sahîh) olması ve yorumunun (ta'bîr) yapılabilmesi için rüyâyı gören kimsede bulunması gereken bâzı şartlar vardır. Çünkü görülen her rüyâ, doğru rüyâ olmadığı gibi, mütehayyile gücünün rüyâda tahayyül ettiği her sûret de nefse fizik ötesi (melekût) âlemden gelmiş değildir. Ayrıca mütehayyile gücünün fizik ötesi âlemden gelen (feyezân eden) sûretlere yaptığı benzetmelerin çoğu, kendine çok yakın şeyler için ürettiği hayâllerden uzak kaldığı zaman olur. Bu itibarla rüyânın doğru olmasının başlıca şartları şunlardır:

(1) Bedenin sağlıklı (mu'tedilü'l-mizâc) olması gerekir. Rüyâsı en doğru olan, beden sağlığı en iyi olandır. Kuru mizâclı beden aldığını iyi korusa bile, iyi kabul edemez. Islak mizâclı çabuk kabul eder, fakat çabuk terkeder, hiçbir sûreti alıp korumamış gibi olur. Sıcak mizâclının hareketleri karışık, soğuk mizâclı ise aptaldır. O halde rüyânın doğruluğu için bedenin sağlıklı olması gerekir.

(2) Nefsin doğruluğu alışkanlık haline getirmesi ve mütehayyile gücünü gerçek olmayan hayâller kurmaktan alıkoyması gerekir. Yalan söylemeye ve kötü düşüncelere alışık olmak ve niyetin kötü olması; mütehayyile gücünü aklın düzeltmeyeceği derecede gerçek olmayan hayâller kurmaya yöneltir. Böylelerinin mütehayyile güçlerinin durumu, beden sağlığı son derece bozulmuş kimse-lerin durumu gibidir. O halde nefsin olgun (kâmil), şehvet ve korkudan uzak, sâlih amelli ve iyi niyetli olması gerekir.

(3) Doğru rüyâların sabaha karşı seher vaktinde görülmesi gerekir. Bu vakitte görülen rüyâ daha doğrudur. Çünkü bu vakitte nefse gelen bütün ilhamlar (havâtır) durur, görüntülerin hareketleri sâkinleşir, mütehayyile gücü bedenle ilgisini keser, yâni bedenin mizâcından dolayı hayâlî sûretler üretmez, fakat musavvire ve belleme (hâfıza) güçleriyle ilişkisini güçlendirir ve böylece mütehayyilenin nefse yardımı daha güzel ve verimli hâle gelir. Zîrâ, nefse fizik ötesinden gelen bilgiler konusunda mütehayyile gücünün yardımı gereklidir. Nefse fizik ötesi âlemden gelenlerin bizzât kendi sûretleri veyâ benzerleri mütehayyile gücünde en iyi biçimde seher vaktinde yereder (irtisâm).

Düşünürümüz yukarıdaki şartlar altında görülen doğru rüyâları nübüvvetin bir parçası ve görülmesi emrolunmuş bir rüyâ çeşidi olarak değerlendirir. Bu itibarla doğru olmayan rüyâlar, bir dış sebepten meydana gelseler ve bir çeşit bilgi içerseler bile, şâir, yalancı ve kötü kimselerin, sarhoş, hasta, baygın, beden sağlığı ve niyeti son derece bozuk olanların rüyâları çoğunlukla kabul edilip yorumlanmaz. İbn Sînâ'ya göre doğru rüyâ ile fizik ötesi âlemden edinilen bilgiler, öncelikle rüyâyı gören kimsenin kendisini, sonra sırasıyla yakınlarını, ülkesini ve bölgesini (iklîm) ilgilendirir. Bir çeşit hatırlama (tezekkür) olan rüyâların pekçoğu, rüyâyı gören ve çevresinde ona yakın olan kimseleri ilgilendirir, yâni onları bağlayıcıdır.

İbn Sînâ'ya göre doğru rüyâda edinilen bilgi, rüyâyı görenin niyeti (himmet) ile ilişkilidir. Bu bakımdan kimin niyeti metafizik alana âit bilgiler (ma'kûlât) edinmekse rüyâsında ona akıl yoluyla bilinen varlıklar zâhir olur. Kimin niyeti toplumun düzeni (islâh) ve yararı (menfe'ât) ise rüyâsında ona toplumun yararına olan şeyler gösterilir (hidâyet olunur). Çünkü "ilâhî inâyet", toplumun yararına ve âlemin îmârına yönelik olduğu için adâletli ve güzel ahlâklı yöneticilere gerçek bilim adamı ve bilgelere, uyanıkken çözemedikleri bâzı meselelerin çözüm yolları rüyâlarında gösterilir.⁶⁹

⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 159-160; *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 119, 209; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 238 (492); *el-Vasiyye*, 99; *Nüşatü Ahd ahide linef-*

Filozofumuz rüyâları ve mütehayyile gücünün rüyâ görme-deki etkinliklerini açıkladıktan sonra rüyâların gerçekleştiği ortam olan “uyku” hakkında da bâzı açıklamalar yapar. Ona göre uyanıklık (yakaza) nefsin dış duyuları ve zorunlu olmaksızın (kasrî) kendi isteği ile dış organları hareket ettiren muharrik gücü kullanmasıdır. Uyku ise sözkonusu durumların yokluğu, yâni nefsin dış duyulardan iç duyulara yönelmesidir. Bu durumun başlıca sebepleri şunlardır:

(1) Birincisi yorgunluktur, yorgunluktan dolayı nefsin güçle-rini taşıyan rûh çözülür, zayıflar ve bedenin iç uzuvlarına doğru çekilir. Bunun sonucu zorunlu olarak nefsanî güçler bu rûha uyarak içe çekilirler. Nefsin güçlerini taşıyan rûhun yorulması ise bâzen bedenin tabîi hareketlerinden, bâzen düşünceler (fikir) ve korkudan dolayı olabilir. Ona göre korku, bâzen değil uyku, ölüme bile sebep olabilir. Bâzen aşırı derecedeki fikrî faaliyetler beynin mizâcının ısınmasına ve bu nedenle uykuya sebep olur-lar. Beyin ısınınca, bedenin diğer uzuvlarındaki ıslaklıklar oraya toplanarak beyni doldururlar ve beynin sulanması sonucu da uyku meydana gelir.

(2) İkincisi, bir iç uzuvda toplanan besinler (gıdâ') ve ıslak-lıkların uyku meydana getirmesidir. Şöyle ki, besinlerin iyice sindirilmesi için nefsin güçlerini taşıyan rûhun bedendeki tabîi (garîzî) sıcaklığın hepsiyle birlikte besinlerin sindirilmesiyle ilgi-lenmesi gerekir. İşte bu sırada dış duyular ve uzuvlar boş (âtl) kalır, sinirler sindirim bitinceye kadar kendisine giren buhar ve besinlerle dolup kapanır veyâ aşırı ıslanmadan dolayı rûhun sinirlerdeki hareketi yavaşlar ve zorlaşır; dolayısıyla bu yüzden uyku hâli meydana gelir.

Uyku hâlinin zıddı olan uyanıklık ise mizâcın kuruluk ve sı-caklığından, yeterli dinlenme ve sindirimin sona erip rûhun be-dene yayılmasından, nefsi iç duyulara yönelmekten alıkoyup

dışa açılmaya çağıran kötü bir hâl ve yakın zamanda olmuş bir şeyin korkusundan veyâ ona olan öfkeden (gazab) ve nefsin bedene elem veren bir maddeyle mücadelesinden meydana gelebilir. Düşünürümüze göre uyumak ile uyanık olmak arasında bir denge kurulmalıdır. Çünkü uzun süre uyumak nefse, çok az uyumaksa duyulara, yâni bedene zararlıdır.⁷⁰

İbn Sînâ'nın nefis görüşünde mütehayyile gücünün unutulmuş şeylerin hatırlanmasında, daha sonra görüleceği üzere, hatırlama (mütezekkire) gücüne yardım etmesi gibi, başkaca görevleri de vardır. Kezâ, akıl gücünün orta deyimleri (el-haddü'l-evsat) bulmasındaki fikrî sıçramalar, yâni hayâlî sûretler arasındaki karşılaştırmalar mütehayyile gücü ile yapılır.⁷¹ Zâten akıl gücü incelenirken görüleceği gibi, ona bu yönüyle düşünme gücü (el-kuvvetü'l-müfekkire) denir. Mütehayyile gücü doğruyla yanlışın, gerçek ile gerçek olmayanın ve aklî olanla hissî olanın arasını ayırmasa bile, bâzen bu gücün verdiği bilgiler (terkîb) içinde doğru ve gerçek olanları da bulunabilir. Bâzi yönleriyle mütehayyile gücü zararlı görünse bile, nefsin onu tamamen bırakması ve onsuz en üst derecedeki idrâkleri dahi gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu güç, nefsin ortak duyu (el-hissü'l-müşterek) üzerindeki gözcüsü ve cüz'î bilgilerden küllî bilgileri yakalama konusunda nefsin câsûsudur. Kısaca mütehayyile gücü, aklın sermayesi olan küllî kavramları ve mâhiyetleri bulmada nefsin yardımcısıdır.⁷²

İbn Sînâ mütehayyile gücünün ürettiği bilgilere (sûret) mantık biliminde hayâlî (muhayyelât) önermeler (kazâyâ) der. Ona göre insan nefsi bu önermelerden etkilenir ve bunlar doğruluk derecelerine göre bedenine gevşeme (bast) ve gerilemesine (kabz) sebep olur. Meselâ acı bir şeye benzetilerek "bal acıdır" denildiğinde insan nefsi ondan tiksindir ve uzaklaşır. Çoğu insan-

⁷⁰ İbn Sînâ, age. 160-161; *el-Urcûze fi't-tıbb*, 67 (853).

⁷¹ İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 159; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 162.

⁷² İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 324-325.

lar, mütehayyile gücünün etkisiyle, nefsin bir zan ve bilgiye (reviyye) dayanmayan bu tutumundan dolayı yapıp yapmadıkları şeylere karşı geri çekilme ve ileri atılma konumuna geçerler. Bu önermelerin hepsinin bir dış gerçekliğinin bulunması gerekmez. Şaşırtma veyâ ilginç bir sözden dolayı bu çeşit bilgi ile nefsi harekete geçirmek, mütehayyile gücünün ürettiği sûretlerin güzel gösterilip (istihsân) iyi dile getirilmesinden, doğruluk gücü ve meşhur olmasından ileri gelebilir.⁷³

Kezâ insanın bilim ve sanat etkinliklerinde bulunması da mütehayyile gücü ile mümkündür. İbn Sînâ'ya göre muhayyile gücü güçlü olan, bilim ve sanat alanındaki çalışmalarında daha çok başarılı olur. Bu açıdan mütehayyile gücü neredeyse akıl gücüne benzer. Bu yüzden zafer ve başarı kazanmak için çeşitli mekanik yollar artaya koyanlara, güzellik, yetkinlik ve itidâl ehlinin başarılarına hayretle bakılır.⁷⁴ Bu güç, dış gerçekliği olmayan hissî sûretler tahayyül etmiş olmasaydı ressamalar (musavvirler) bilfiil dış gerçekliği olmayan şeylerin sûretlerini tasvîr edemezlerdi.⁷⁵ Ayrıca düşünürümüze göre insanların mesleklerindeki başarıları, mütehayyile güçlerinin meslek alanlarına giren nesnelerin sûretlerini iyi tahayyül etmesine ve onlara benzer yeni sûretler üretmesine bağlıdır. Mütehayyilenin sözkonusu alanda güçlenmesi ise ilgili nesnelerin dış duyular yoluyla elde edilen sûretlerinin hayâl ve musavvire gücünde iyice saklanmasına bağlıdır. Bâzı insanlar bu konuda tam bir güce sâhiptirler; meselâ kâğıt üzerindeki çizili şekle bir kez bakmakla onunla ilgili soruları doğru sonuca ulaşana kadar çözümleyen uzman (hâzık) mühendisler vardır. Kezâ mûsikî ile uğraşanların sesler (nağme) ve aşçıların tadlar karşısındaki durumları da böyledir.⁷⁶

⁷³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 45.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Fi'l-'İşk*, 255.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 331.

⁷⁶ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, III, 284 (Roma baskısından nakleden M. O. Necâtî, age. 201); *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 231 (467).

d. Vehim Gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye, el-mütevehhime)

Beynin tamamında ve özellikle orta boşluğundaki rûhta bulunan “vehim gücü” beş duyunun idrâk etmiş olduğu cismânî sûretlerde mevcut olan, ancak beş duyuya idrâk edilmeyen “cüz’î mânâlar”ı idrâk eder. Vehim gücünün idrâk ettiği bu mânâlar; daha önce hiç görmediği halde koyunun, kurdun sûretinden korkması ve ondan uzaklaşmasının zorunlu olduğu biçiminde idrâk ettiği mânâ gibi, ya hiçbir zaman duyular tarafından idrâk edilmeyen mânâlardır veyâ balın renginin acı bir şeye benzetilmesinden dolayı, bal hakkında acı hükmünün verilmesinde olduğu gibi; vehim gücü cismânî sûretlerden bir mânâ çıkarırken bu mânâ dış duyularca idrâk edilmemektedir. Meselâ bal örneğinde tad alma duyusu gerçekten balı tadmış ve vehim gücü de onun acı olduğu konusunda bir yargıya varmış değildir. Düşünürümüzün sözünü ettiği bu güç, akli olan ve olmayan bütün canlılarda mevcuttur.⁷⁷ İbn Sînâ’ya göre vehim gücünün varlığında asla kuşku yoktur. Çünkü bir vâkıa olarak biz, dış duyularla idrâk ettiğimiz cismânî sûretlerden onlarla idrâk edilmeyen birtakım mânâlar çıkarıyoruz, oysa bunlar tabiatları gereği duyularla idrâk edilen şeyler değiller veyâ en azından bu mânâların çıkarımı sırasında dış duyular onları hissetmiyor. Kurdun sûretinden koyunun idrâk ettiği nefret, çirkinlik ve düşmanlık gibi, onu kurttan uzaklaştıran ve sâhibine dostça (mûnîsce) yaklaştıran mânâlar, tabiatı gereği koyunun dış duyularıyla idrâk etmiş olduğu mânâlar değildir. Duyuların hiçbirinin idrâk edemediği bu mânâları idrâk eden güç, nefsin (en-nefsü'l-hayvâniyye) vehim gücüdür. Kezâ sarı renkli bir cismi gördüğümüzde, her ne kadar tatmasak bile ondan “bal mânâ”sını çıkaran vehim gücüdür. Ancak, yine de vehim gücünün cismânî sûretten çıkardığı bu mânâlar dış duyularca idrâk edilebilecek cinstendir. Şüphesiz bir çeşit tecrübeyle ulaştığımız ve vehim gücünce idrâk edilen bu mânâlar konusunda çoğu kez yanılırız.

⁷⁷ İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 36-37; ‘Uyûnu’l-hikme, 38; el-Kânûn fi’t-tıbb, I, 72; el-Kerâmât ve’l-mu’cizât ve’l-e’âcib, 227; el-İşârât ve’t-tenbîhât, 92-93.

Görüldüğü gibi dış duyular cismin sûretlerini, vehim gücü bu sûretlerin içerdiği mânâları idrâk eder. Bu itibarla dış duyuların idrâk ettiğine “sûret”, vehim gücünün idrâk ettiğine “mânâ” denilir.⁷⁸ Hayâl ve musavvire gücünde bulunan sûretlerden belli mânâlar çıkarmak için vehim gücü mütehayyile gücünü onlar üzerinde işlem (terkîb ve tafsîl) yapmak üzere kullanmış olmasından ötürü, ona bâzen mütehayyile gücü de denilir.⁷⁹

İbn Sînâ’ya göre vehim gücü, yukarıda sözü edilen mânâlara -ki bunlar cismânî sûretlerin içerdiği “yararlı-zararlı” veya “lezîz-elîm” gibi mânâlardır- “yaratılıştan gelen bir sezgi” (el-ilhâmü’l-garîzî) ve “tecrûbe”yle ulaşır.

(1) Yaratılıştan gelen sezgiler (el-ilhâmâtü’l-garîziyye)

Ona göre bu tür sezginin kaynağı bütün varlığı kuşatan “ilâhî inâyet”tir (el-rahmetü’l-ilâhiyye). Bebeğin doğar doğmaz annesinin memesine sarılması, biraz büyüyüp ayağa kalkmaya çalışınca düşmek üzereyken bir yere tutunmaya çalışması, gözüne çöp ve benzeri birşey gelince ne yapacağını bilmeden ve onun ne olduğunu anlamadan gözlerini kapaması; ilâhî ilhâmın onun nefsinde var kıldığı bir “garîze”den dolayıdır. Aklî irâdeye (ihtiyâr) dayanmayan bu tür ilhamlar sanki nefsin tabiatı (garîze) gibidir. Yaratılıştan gelen bu çeşit sezgiler insanların dışındaki canlılarda da bulunur. Hayvanlardaki bu tür içgüdülerin (el-ilhâmâtü’l-garîziyye) sebebi, nefsleri ile nefslerinin ilkeleri (mebâdî) arasında mevcut olan münâsebetlerdir. Bunlar rastgele ve arasıra olan münâsebetler değil, aksine sürekli ve kesintiye uğramayan “münâsebetler”dir. Sözkonusu içgüdülerin hepsi bu münâsebetten kaynaklanır. İşte, vehim gücü bu ilhamların yardımıyla cismânî sûretlerin içerdiği yararlı ve zararlı mânâları idrâk eder. Bu yüzden, daha önce hiç görmediği ve kendisine bir zararı dokunmadığı halde, her koyun kurttan korkar, kaçır

⁷⁸ İbn Sînâ, *age.* 147-148; *el-Kânûn fi’t-tıbb*, I, 72.

⁷⁹ İbn Sînâ, *age.* 37; *el-Kânûn fi’t-tıbb*, I, 72; bkz. Mebhas ani’l-kuvâ’n-nefsâniyye, 159.

ve kendisini korur. Önceden hiçbir tecrübesi bulunmaksızın bütün canlılar arslandan, bütün zayıf kuşlar yırtıcı kuşlardan kaçarlardı ve onları çirkin bulurlardı.

(2) Tecrübe

Vehim gücü, nefsin daha önce sâhip olduğu tecrübeden dolayı cismânî sûretlerde mevcut olan “cüz’î mânâlar”ı idrâk edebilir. Hayvanlar, duyularıyla kendilerine lezzet veyâ elem yâhut yarar veyâ zarar veren bir cismin sûretiyle birlikte (mukârin) bu mânâlara sâhip olmayan başka bir cismin sûretini de idrâk etmişlerse, bu her iki cismin sûreti “hayâl ve musavvire gücü”nde birlikte yereder (irtisâm). Ayrıca bu iki cismin sûretleri arasındaki “münâsebet” ve elem veyâ lezzet yâhut zarar veyâ yarar ihtivâ eden cismânî sûretin bu mânâları belleme ve hatırlama gücünde (hâfıza ve zikir) korunur. Bilâhare vehim gücünün yarar veyâ zararı içeren cismin sûretiyle aralarında “münâsebet” kurduğu diğer cismin sûreti, dış duyularca idrâk edilerek mütehayyile gücünün işlem yapması için zâhir olunca mütehayyile gücü, musavvire gücü üzerinde etkinliğini göstererek ikinci cismin sûretiyle birlikte birinci cismin içerdği zarar veyâ yararlı mânâları da ortaya koyar. Zâten mütehayyile gücünün tabiatı belleme (zikir) gücünde bulunan mânâları ve hayâl ve musavvire gücündeki bu mânâlarla şöyle yâhut böyle münâsebeti olan sûretleri vehim gücüne sunmaktır. İşte böyle bir konumda vehim gücü, o anda dış duyulardan gelen ikinci cismin sûretiyle birlikte; bunun daha önce birinciyle birlikte idrâk edilmesinden dolayı, bu birinci cisim duyularla idrâk edilmediği halde; birinci cismin sûretinin içerdği mânâları (yarar-zarar) da idrâk eder. Vehim gücünün sözü edilen bu tür mânâları idrâk etmesi, her ne kadar şu andaki bir tecrübeye dayanmasa bile, daha önceki bir tecrübeden kaynaklanmaktadır. Meselâ köpeklerin insanların elinde gördüğü taş, sopa ve benzerinden korkmaları, vehim gücünün bu özelliğindendir.

Bu güç, bâzen “benzetmeler” (teşbîh) yoluyla da cismânî sûretler hakkında cüz’î hükümler verebilir. Bütün cisimleri içine alacak biçimde küllî ve zorunlu olmamasına rağmen, bir şeyin, vehim gücünün idrâk ettiği mânâyı içeren sûretinin bâzı cisimlerde bulunmasından dolayı vehim gücü bu sûretin mânâsına yönelebileceği gibi, bu cismin sûretinden uzaklaşabilir de. Meselâ vehim gücü “benzetme” yoluyla acı bir şeye benzeterek “bal acidır” hükmünü verince (cüz’î mânâ), akıl gücü bu hükmü yalanlamazsa nefis, vehim gücünden etkilenir ve insan baldan tiksindir. İnsanın dışındaki canlılarda da en büyük hüküm gücü olan vehim gücünün verdiği bu çeşit cüz’î hükümler, doğru olup olmadığı incelenerek verilmiş hükümler değildir. Vehim gücünün bu hükmü yalnızca mütehayyile gücünün kendisine sunduğu herhangi bir cismânî sûrete dayanır. Bu itibarla da cüz’îdir.⁸⁰ Kesin bilgi içermediği için bâzen “zânne gücü” de denilen ve hayvânî fiillerin çoğunun kendisinden sâdir olduğu vehim gücünün cüz’î hükümlerinin mantıkî bir ayrımı (faslı) yoktur. Onun hükümleri dış duyuların idrâk ettiği sûretlere dayalı (mukârin) tahayyülî hükümlerdir.⁸¹

İbn Sînâ, vehim gücünün cüz’î önermelerine “vehmiyyât” der. Bu gücün gerekli gördüğü önermeler dış duyuların idrâk ettiği cismânî sûretlere dayanır. Bu yüzden vehim gücü, herşey boşlukta (halâ) sona erer veyâ doluluk (melâ) sonsuzdur gibi yanlış hükümler de verebilir. Kezâ bir cisim aynı anda iki yerde vehmedilemez önermesinde olduğu gibi, bu gücün bâzen akılca doğruluğu kabul edilen önermeleri de vardır. Çünkü akıl gücü de bir cismin aynı anda iki yerde varolduğunu akledemez. Filozofumuza göre vehim gücünün önermelerinin gerçek olmadığı akıl gücü tarafından ortaya konulmuş olsa bile, bunların etkileri kolay kolay zihinden silinmez. İlk bakışta vehim gücünün önermeleri ile akıl gücüne âit bedîhî önermeler arasındaki fark göze çarpmaz. Düşünürümüze göre bu durum, nefsin yaratılışının (fıtra) aklın

⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 162-164; bkz. *İsbâtü'n-nübüvât*, 60.

⁸¹ İbn Sînâ, *age*, 148; *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 167.

önergelerini müşâhede ettiği gibi, vehim gücünün önergelerini de müşâhede etmesinden kaynaklanır. Ona göre nefsin yaratılıştan (fıtra) gelen özelliği şudur: Eğer bir insan bir defada ve tek başına yâni toplum içinde olmaksızın, akıl bâliğ olarak ve hiçbir metafizik bilgiye (re'y) sâhib olmadan, ayrıca hiçbir dîne (mezheb) inanmamış ve siyâset bilimini de öğrenmemiş olarak yaratıldığını vehmetmiş olsa, işte o zaman nefis, sâdece dış duyularıyla idrâk ettiği şeyleri müşâhede etmiş olur ve bilgisi cisimlerden alınan hayâlî sûretler seviyesinde kalır. İşte böyle bir konumdaki insan nefsine dış duyularla idrâk edilmeyen birşeyin bilgisi sunulursa, nefis bu bilginin gerçekliğinden ve bu bilgiye konu olan şeyin varlığından şüphelenir ve bu andan itibâren insan nefsi için şüphelenmek mümkün hâle gelir. Eğer insan nefsi için şüphelenmek imkân alanında olmasaydı insanın yaratılışı (fıtrat) bu duruma şehâdet etmezdi. O halde hangi konuda olursa olsun şüphelenmek, insan fıtratının gerektirdiği bir şeydir. Ancak fıtratın gerektirdiği herşey doğru değil, aksine pekçoğu yanlıştır. Nefsin yaratılışının bütünü içinde yalnızca akıl gücünün fıtratı doğrudur.⁸² İşte bizzât insan nefsinin yaratılışından kaynaklanan bu güç, insanın (nefs), sûretini tahayyül edemediği şeylerin var olabileceğini imkânsız (mümteni') görmesine sebep olur.⁸³

İbn Sînâ, vehim gücünün tabii varlıklara benzeterek metafizik varlıklar konusunda yaptığı kıyâslara "muğâlata" denildiğini ifâde eder.⁸⁴ Ona göre akıl, vehim gücünün kendisine yardım ettiği ve karşı çıkmadığı öncüllerden başlayıp onun fıtratının gerektirmediği sonuçlara varınca vehim gücü kabul edilmesi gereken gerçeği (hakikat) kabulden kaçınmaya başlar. Böylece metafizik konularda vehim gücünün fıtratının bozukluğu ve ona güvenilemeyeceği anlaşılmış olur. Bunun sebebi onun varolan herşeyi, dış duyularla idrâk edilen şeylerin sûretinde tasavvur etmek istemesinden kay-

⁸² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 115-118.

⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 148.

⁸⁴ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, 12; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 43, 64-66.

naklanır. Ancak vehim gücünün fıtratı gereği, hissî bilgilerinin doğru olması bakımından cisimler ve özellikleri konusundaki hükümleri geçerlidir. Bu itibarla bu alandaki bilgileri akılca kabul edilen vehim gücü, bir bakıma dış duyuyla idrâk edilen cisimler konusunda akıl gücünün bir organı gibidir. Fizik ötesi şeylerin varlığını kabule yanaşmayan vehim gücü, onların varlığını kabul etse bile, onları tabî' cisimlere benzeterek tasavvur etmeye çalışır. Bu yönüyle de vehim gücünün fıtratına güvenilemez.⁸⁵ Bâzen "uçan boynuz" olarak sembolize edilen bu güç meselâ, eğer Tanrı'nın varlığını kabul etmiş olsa bile, O'nu yıldızlar feleği (felekü'l-kevâkib) gibi tabîî veyâ putlar (sanem) gibi sun'î bir cisme benzetir. Tabiatı gereği bu güç, nefsin bekâ, me'ad ve sevâbını kabul etmez. Âlemin kendi başına varolan ve varlığının bir sebebi bulunmayan bir "Müdebbir"i olduğunu inkâr eder.⁸⁶ Ne var ki her türlü metafizik bilgiye karşı çıkan vehim gücü, herşey bir tarafa bizzât "kendi varlığını ve fiilleri"ni bile idrâk edemez (temessül, tahayyül). O halde vehim gücünün metafizik konularda haddini bilmesi gerekir. Ancak vehim gücünün önermeleri duylara dayandığı ve nefste çok etkili olduğu için akıl gücü tek başına vehim gücünün hakkından gelemez. Bu itibarla vehim gücünün etkinliğini (şöhret) ancak gerçek dinler ve felsefî bilimler (ed-diyânâtü'l-hakîkiyye ve'l-'ulûmu'l-hikemiyye) kırabilir. Değilse akıl gücü, kendi başına vehim gücüyle başa çıkamaz. İbn Sînâ'ya göre vehim gücünü durduracak olan en güçlü silah dindir. Dinin koyduğu kurallar olmasaydı vehim gücünün önermeleri (vehmiyyât) herkesçe kabul edilen (meşhûr, meşhûrât) önermeler gibi olurdu.⁸⁷

Düşünürümüz İbn Sînâ'ya göre, mantık ve metafizik alanında güvenilmeyen vehim gücüne, aynı şekilde ahlâk konusunda da güvenilmez. Bu bakımdan vehim gücünün bilgilerine (vehmiyyât, zanniyyât) ve arzularına (hevâ) itibar ederek ahlâkî dav-

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 115-118; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 93; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 158 (187).

⁸⁶ İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 332.

⁸⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 43.

ranışta bulunmamak gerekir. Ona göre ancak hayvanlar vehim güçlerine göre davranırlar, bu itibarla vehim gücüne uyan insanlar da hayvanlar (behâim) seviyesinde görülür. Dolayısıyla ahlâkî açıdan vehim gücünün arzularına göre davranmak insanı mutsuzluğa (helâk) götürür. Bu yüzden insanın vehim gücünü değil, akıl gücünü tercih etmesi gerekir.⁸⁸ Her ne kadar vehim gücü ve diğer iç idrâk güçlerinin akıl gücü ile beraber (mukârin) olmasından dolayı vehim gücünün bilgileri mantıkî yâhut aklî gibi görünse bile, yine de bu gücün bilgileri (hüküm) içgüdüden kaynaklanan bir tarzdadır (sebîlü inbi'âsün mâ). Zâten bu yüzden insan, hayvanlardan ayrı olarak renk, tat, koku ve sesleri kendi aralarında birleştirerek yenilerini elde edebilir. Kezâ insan ümit (recâ) ve temenni sahibi olabilir. Çünkü aklın (nutk) ışığı (nûr) iç idrâk güçlerini sürekli aydınlatmaktadır (feyezân). Nitekim mütehayyile gücünü, hayvanlarda yalnızca vehim gücü kullanırken, insanlarda hem bu güç hem de akıl gücü kullanmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen yine de akıl gücünün bilgileriyle aklî bir görünüm arzeden vehim gücünün önermelerinin arasını ayırmada dikkatli olmak gerekir.⁸⁹ İnsânî nefsin güçleri arasında akıl gücünün tam karşısında bulunan vehim gücü, bâzı filozof ve araştırmacıların da ifade ettiği gibi⁹⁰, İbn Sînâ'ya özgü bir bakıştır.

e. Belleme ve Hatırlama Gücü (el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire, ez-zikr, el-mütezezzekire)

Beynin arka boşluğundaki rûhta bulunan belleme ve hatırlama gücü (hâfıza ve zâkire), vehim gücünün idrâk ettiği cüz'î mânâları gerektiğinde hatırlamak üzere saklayan bir güçtür.⁹¹ Bu

⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 162; el-Kânûn fî't-tıbb, I, 72; İsbâtü'n-nübüvvât, 56, 59; bkz. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 118; Fî Sırrı's-Salât, 220-221.

⁸⁹ İbn Sînâ, *age*, 162.

⁹⁰ Bkz. İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, 210; M. O. Necâtî, *age*, 181; A. M. Goichon, İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, 106; F. Rahmân, *Avicenna's Psychology*, 106.

⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 37, 148-149; Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 159, 157; el-Kânûn fî't-tıbb, I, 72; 'Uyûnu'l-hikme, 38; el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib, 227; el-İşârât ve't-tenbîhât, 92-94; Hayy b. Yekzân, 332.

güce, vehim gücünün idrâk ettiği mânâları saklayıp koruması bakımından belleme (hâfıza) ve gerektiği zaman tekrar îade ettiği için hatırlama (mütezekkire) gücü denmektedir. Düşünürümüze göre belleme ve hatırlama gücünün, özellikle hatırlama işlevi, diğer iç idrâk güçlerine nisbetle biraz daha karmaşıktır. Hatırlama işi, vehim ve mütehayyile güçlerinin de yardımıyla gerçekleşir. Bu itibarla hatırlama şu şekilde gerçekleşir: Vehim gücü, şeylerin sûretlerini sanki müşahede ediyormuş gibi bir konuma geçebilmesi için mütehayyile gücüne yönelince bu güç, hayâl ve musavvire gücünde mevcut olan sûretleri mütehayyile gücüne sunmaya (arz) başlar; işte bu sırada kaybolan ve hatırlanmak istenen mânâyı içeren sûret de vehim gücüne sunulmuş olur. Böylece vehim gücü söz konusu sûretin içerdiği mânâyı ikinci kez, daha önce dış duyulardan gelen sûretin mânâsını idrâk ettiği gibi, idrâk eder. Keza aynı şekilde belleme gücü de bu mânâyı ikinci kez beller (tesbit eder). İşte vehim gücünün ikinci kez idrâk ettiği bu mânâyı aynı şekilde belleme gücünün ikinci defa bellemesi hatırlamadır ve bu itibarla da belleme gücü, hatırlama gücü olur. Görüldüğü gibi hatırlama vehim gücünün isteği üzerine gerçekleşmektedir. Ayrıca hatırlama ne tek başına mânâ ne de sûretle gerçekleşmektedir. Ancak birisinden hareketle ikisinin birden yeniden idrâk edilmesiyle “hatırlama” işlemi gerçekleşmektedir. Bu itibarla filozofumuza göre çoğu kez hatırlama, “mânâ”dan başlayarak “sûret”e doğru giden bir yolla mümkün olmaktadır. İşte bu şekildeki bir hatırlamada belleme gücünde bulunan ve hatırlanmak istenen mânânın diğer mânâlarla olan ilişkileri (münâsebet, nisbet) değil fakat hayâl gücündeki sûretle olan ilişkisi aranır. Mânâ ile sûret arasındaki ilişkiyi bulmak yâhut yeniden idrâk etmek demek olan bu şekildeki hatırlama ise iki biçimde olur.

(1) Birincisi belleme (hâfıza) gücünde bulunan mânâlara dönmekle olur. Bu hatırlamada mânâ, zorunlu olarak ihtiva edildiği sûretle birlikte ortaya çıkar ve böylece onunla sûret arasındaki ilişki (nisbet) ikinci kez hayâl gücündeki sûrete geri gelir. Meselâ, insan mânânın, önceden bildiği sûretle olan ilişkisini (nis-

bet) unutursa, o zaman bu münasebetten kastedilen “fiil”i, düşünce (teemmül) yoluyla bularak ona hangi tür tad, şekil, renk ve benzeri niteliğin uygun geldiğini bilip, “mânâ ile sûret” arasındaki unutulmuş olan ilişkiyi tesbit eder. Sonra mânâ ile hayâl gücündeki sûret arasında ilişki kurarak bulmuş olduğu bu ilişkiyi mânâ ile birleştirmiş ve ikisini birden yeniden belleme gücünde ezberlemiş olur. Çünkü burada sözü edilen ve mânâ ile sûret arasındaki ilişkiyi bulmamıza yarayan “fiil” de mânâ cinsindendir. Bu itibarla o da belleme ve hatırlama gücünde saklanır.

(2) İkinci yolla mânâyı hatırlamak, tekrar dış duyulara dönmekle olur. Eğer birinci yolla mânâ ve sûretin hatırlanması zorlaşırsa bu kez dış duyular cismin sûretini yeniden idrâk ederler ve böylece sûret, hayâl gücünde iyice yer eder (irtisam). Böylece vehim gücü, sûretin içerdiği mânâyı ikinci kez idrâk eder ve mânâ da belleme gücünde iyice ezberlenir.⁹²

Görüldüğü üzere vehim gücü, bâzı fiillerinde dış duyulara ve hatırlama (zıkr) gücüne, hatırlama gücü ise hayâl ve musavvire gücüne gerek duymaktadır. Düşünürümüze göre hatırlama gücü (zıkr) hem insanda hem de diğer canlılarda mevcuttur. ancak onun “tezekkür” deyimiyle ifâde ettiği “irâdeli hatırlama” yalnızca insanlarda bulunmaktadır. İbn Sînâ’ya göre bunun sebebi, insanın akıllı bir varlık olmasıdır. Çünkü geçmişte olan birşey hakkında istidlâlde bulunmak, akıl (nutkiyye) gücüne âittir. Geçmişle ilgili olan bu istidlâli, akıldan başka bir güç yaparsa yine de bu güç akılla aydınlanmış (müzeyyen) olan vehim gücüdür. Bu yüzden insanın dışındakiler başkası tarafından hatırlatılırlarsa hatırlayabilirler, değilse hatırlayamazlar yâhut hatırlamak istemezler. O halde hatırlama arzû ve isteği (şevk ve taleb) yalnızca insanda bulunan bir özelliktir. Ona göre irâdeli hatırlama (tezekkür) geçmiş zamanda nefste bulunan duruma (emr) eklenen (muzâf) bir şeydir. Bu itibarla irâdeli hatırlama bir açıdan öğrenmeye (teallüm) yâhut akıl yürütmeye benzetmekle

⁹² İbn Sînâ, age. 149.

birlikte, başka bir açıdan ondan ayrılır. Buna göre irâdeli hatırlama dış ve iç idrâk güçlerinin idrâk ettiği şeylerden başka şeylere “geçmek”tir (intikal). Bu bakımdan bu çeşit hatırlama, öğrenmeye benzer. Kezâ öğrenme de bilinenden (ma'lûm) bilinmeyene (meçhûl) bir sıçramadır (intikal). Ancak irâdeli hatırlama, geçmişte kazanılan bilginin bir benzerini gelecekte de elde etmek istemektir. Ne var ki, bu nevi hatırlamada, hatırlanacak olan şeylere hatırlatıcılardan gidiş zorunlu değildir. Bu demektir ki hatırlatıcı işâretler zorunlu olarak hatırlatmayı gerçekleştirme-yebilirler. İrâdeli olarak hatırlamak yâhut hatırlatmak amaca en yakın işâretler (işârât, alâmât) mevcut olunca gerçekleşir ve ancak böyle bir durumda nefis hatırlanacak olan şeyleri hatırlar. Eğer ortam uygun değilse, en yakın işâretin sûret ve mânâsı hatırlatıcı olsa bile, hatırlatılmak isteneni hatırlatmak zorunlu olarak gerçekleşmez. İnsanın hayâl ve musavvire gücünde bulunan herhangi bir kitabın sûretinden, o kitabı kendisine okutan hocayı hatırlamasında olduğu gibi, herkesin bu kitabın sûretinin mânâsını hatırlayarak onu kendisine okutan hocayı hatırlaması gerekmez. O halde işâretle, hatırlatılmak istenen şey arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Oysa öğrenmede bu durumun aksine, bilinenden bilinmeyenin bilgisine ulaşmak zorunludur. Bilinenden bilinmeyene geçişi zorunlu kılan şey tanım (hadd) ve akıl yürütmedir (kıyâs).

İbn Sînâ'ya göre bâzı kimselerin yeni birşey öğrenmesi, daha önce öğrenmiş olduğunu hatırlamasından daha kolay olur. Çünkü bunların yaratılışı (tabi'ât) bilinenden bilinmeyene geçişi zorunlu kılan şeyleri almaya daha uygundur. Bâzılarının durumu ise bunun tam tersidir. Kezâ, bâzılarının ezberlemesi (zıkr) güçlü, hatırlaması (tezekkür) zayıf olur. Ona göre bu fark bedenin maddî yapısından (mizâc) kaynaklanır. Meselâ ezberlemesi güçlü olanın beyni kuru mizâclıdır ve idrâk ettiklerini kolayca ezberler. Ayrıca bu mizâcdaki madde, mütehayyile gücünün gereksiz hayâl kurmasına ve bu hayâlî sûretleri vehim gücüne sunmasına (arz) uygun değildir. Bâzı kimselerin durumu bunun tam tersidir.

En iyi hatırlayanlar, işâretleri en iyi kavrayan ve anlayanlardır. Gerçek anlamda işâretler duyularla idrâk edilen şeylerden idrâk edilemeyen ve kendilerinden başka olan mânâlara geçişi sağlarlar. O halde işâretler konusunda zekî olan bir kimsenin onların gerisindeki mânâyı hatırlaması (tezekkür) hızlı olur. Bâzılarının kavrayışları (fehm) güçlü, fakat anladıklarını ezberleyip hatırlamaları (zikr) zayıftır. Bu îtibarla neredeyse anlayıp kavramak ile ezberlemek birbirinin zıddı gibidir. İyice anlayabilmek için iç idrâk güçlerince idrâk edilen sûretlerin güzelce yer edebileceği (irtisâm) beynin maddesinin “ıslak mizâc”lı olması gerekir. Oysa bellemek için beynin mizâcının olabildiğince kuru olması gerekir, ki böylece idrâk edilen (temessül) şey belleme gücünden kolayca silinip gitmesin. Bu durumda kuru ve ıslak mizâcın arasını birleştirmek zordur; dolayısıyla bir insanda iki özelliğin mükemmel olarak birleşmesi kolay değildir. Ona göre bir konuda hâfız olanların ve ezber yapanların çoğu, hareketleri az olan, çeşitli düşünce ve niyetleri bulunmayanlardır. Çünkü çeşitli düşünce ve niyetlere sâhip olanlar ve hareketli kimseler iyi ezber yapamazlar. Zîrâ iyi bir ezber yapabilmek için beynin mizâcının uygun olmasıyla birlikte, nefsin başka şeylerle ilgilenmeksizin ezberlenecek olan “mânâ”ya tam bir azim ve kararla yönelmesi gerekir. İşte bu yüzden ıslak mizâclı olmalarına rağmen çocuklar büyüklere göre daha iyi ezber yaparlar. Çünkü büyüklerin nefslerini ilgilendiren şeylerle küçüklerin nefsleri ilgilenmez. Bu yüzden, başka şeyler, çocukları ilgilendiği şeylerden alıkoyamaz. Gençler ise kuru mizâclı olsalar bile, sıcak kanlı, ateşli ve kımıl kımıl olmalarından dolayı, bir konuyu ezberlemeleri henüz bülûğ çağına gelmemiş çocukları gibi değildir. Öte yandan mizâclarının çok ıslak olmasından ötürü ileri derecedeki yaşlılar önlerinde müşâhede edip durdukları şeyleri bile ezberleyip hatırlayamazlar.

Bâzen nefis, “gazap, hüzn, gam” ve benzeri “nefsânî durumları” (el-avârızü’n-nefsâniyye) meydana getiren sebepleri hatırlayınca (tezekkür) bu durumların daha önce nefste olduğu sıradaki haller, onda tekrar meydana gelir. Geçmişte olmuş bit-

miş bir olay hakkında gamlanıp hüznülenmenin ve öfkelenmenin (gazab) sebebi ise bu olaya sebep olan şeyin sûretinin “hayâl ve musavvire” gücünde, mânâsının ise “belleme ve hatırlama” gücünde saklı kalmasıdır. Bu durumda nefis, kendisini öfkeliendiren, hüzneliendiren, gamlandıran olaylara sebep olan şeylerle karşılaşınca onda geçmişteki etkilenmenin (infiâl) aynısı veyâ ona yakın bir şey meydana gelir. Kezâ, “emân ve recâ” gibi durumlar da nefse aynı etkiyi yaparlar. Düşünürümüze göre “recâ” ile “ümniyye” aynı şey değildir. “Recâ” çoğunlukla gelecekte olabilecek herhangi bir şeyi veyâ bir durumu aklî (hüküm) veyâ vehmî (zânn) olarak tahayyül etmektir. “Ümniyye” ise gelecekte olacak olan şeyden veyâ durumdan haz (lezzet) alacağını tahayyül ve arzu etmektir. “Korku” (havf) birbirinin tam karşıtı olmak anlamında “recâ”nın zıddıdır. O halde “recâ” geleceğe âit güven duygusu olmalıdır. Nitekim filozofumuzun “karamsarlığı” (yeis) recânın yokluğu (adem) olarak tanımlaması bunu göstermektedir.⁹³ Öfkenin (gazab) ileri bir derecesi olan “kin (hıkd) ve intikam” duygusu ise ezâ veren şeyin sûretinin hayâl ve musavvire gücünde, mânâsının ise belleme ve hatırlama gücünde iyice yer etmesinden (irtisâm) kaynaklanır. Öfkelenmeye sebep olan şeyin sûreti gelip geçici olup hayâl gücünde iyice yer etmezse “kin” meydana gelmez. Ancak düşünürümüze göre bütün bu nefsânî durumlar (el-avârizu’n-nefsâniyye) her ne kadar belleme ve hatırlama gücü ile mütehayyile gücünün yardımıyla meydana gelmiş olsalar bile, bunlar vehim gücüne âit durumlardır (ahkâm).⁹⁴

Filozofumuza göre yukarıdan beri anlatılan ve beyinde gerçekleşen iç idrâk güçlerinin hepsi aslında bir tek güçtür. Ancak bu güçler değişik işlevlerinden dolayı değişik adlar almaktadırlar. Mesela bu bir tek olan güç, sûret ile mânâları birbirleriyle ve kendi aralarında birleştirerek (terkîb) bir “hükm”e ulaşmak için çalışması itibarıyla bulunduğu yer (mevzû) bakımından vehim

⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 164-166.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Eduyeyi Kalbiye*, 9-15; *eş-Şifâ*, en-Nefs, 166.

gücüdür (el-kuvvetü'l-vehmiyye). Bunun yeri, sûret ve mânâlara kolayca ulaşabilmesi için beynin tam ortasıdır. Aslında vehim gücü aynı zamanda bizzat mütehayyile ve hatırlama (mütezekkire) güçlerinin kendisidir. Bu güç, özü bakımından hükmedici (hâkime), fiil ve hareketleri açısından “mütehayyile ve mütezekkire” güçleridir. Yani sûret ve mânâlar üzerindeki işlevinden dolayı mütehayyile, bu işin (terkîb) sonucunun kendine dayanması bakımından mütezekkiredir. Mânâları saklayan belleme (hâfıza) gücü ise vehim gücünün deposudur (hızâne). Sûretler ise “hayâl ve musavvire” gücünde saklanır. O halde vehim gücü özü (zâtı) itibariyle hüküm veren ve hayâl kuran (hâkime-mütehayyile) bir güç, hareketleri itibariyle ise hayâl kuran ve hatırlayan (mütehayyile-zâkire) bir güç de olabilir.⁹⁵ Filozofun hayvânî güçler (el-kuvâ'l-hayvâniyye) deyimiyle ifâde ettiği dış ve iç idrâk güçlerinin hepsi bedende gerçekleşirler ve ancak fiile çıktıkları kadıyla vardırırlar. Bu demektir ki fiile çıkmada bedene bağlı olan bu güçler, nefis bedenden ayrıldıktan sonra yok olacaktırlar (adem).⁹⁶ İleride görüleceği üzere bizzat nefsin kendisiyle bâkî kalan güç ve fiil “akıl gücü ve akletme fiili” dir.

B. Akli İdrâk Güçleri (el-kuvvetü'n-nutkiyye, el-kuvvetü'n-nefsi'n-nâtıka, el-kuvvetü'l-âkile, el-kuvâ'l-insâniyye, el-kuvâ'l-'akliyye)

Düşünürümüzün nefis görüşünde kavram benzerliği dikkate alınarak, hem bilme (âlîme, nazarî) hem de yapma, yani eylemde bulunma (âmîle, amelî) güçlerinin her ikisine birden “akıl” denmektedir. İbn Sînâ'nın yalnızca insânî nefse âit olan akıl gücünü “nazarî ve amelî” olarak ikiye ayırması nefsin mânevî bir cevher olduğu görüşüne dayanır. Bu anlayışa göre gayri maddî bir cevher olan ve bedenle beraber bulunan insan nefsinin hem fizik hem de metafizik âlemlle ilişkisi vardır. Nefsin, fizik ötesi âlemlle (fevk-ulvî) olan ilişkisinden “bilgiler” (‘ulûm) doğar. An-

⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 150.

⁹⁶ İbn Sînâ, *age*. 178.

cak onun bu bilgileri kazanması, ileride görüleceği üzere, kendisini metafizik kökenli etkilere açmasına ve oradan gelenleri kabul etmesine bağlıdır. Nefsin fizik (taht, süflî) âlemle olan ilişkisinden “ahlâk” doğar. Varlık açısından böyle bir konuma sâhip olan nefsin fizik ötesi âlemle ilişkilerini düzenleyen gücü “nazarî”, fizik âlemle ilişkilerini düzenleyen (tanzim) gücü ise “amelî” akıl gücü adını alır.⁹⁷ İbn Sînâ, ne nazarî akıl ve ne de amelî akıl gücü nefsin kendisi değildir o bizâtihi kâim olan bir cevherdir demekle birlikte yine de küllî hakikatleri (maânî) bilen nazarî akıl gücü ile nefsin kendisi demek olan “ben”ini bir ve aynı kabul etmektedir.⁹⁸ Nazarî akıl gücü ile nefsin zâtının bir ve aynı kabul edilmesi, bu gücün; bir dereceye kadar bedenî bir organla gerçekleşen diğer güçleri kullansa bile; bizzât nefsin kendi varlığında fiil hâline gelmesinden ve gerçekleşmesi için bedene gerek duymamasındandır.⁹⁹

1. Nazarî Akıl Gücü (el-’aklû’n-nazarî)

Bilmeye (nazar) yönelik olan nazarî akıl gücü nefsin ilk gücüdür. Nefsin bilmekle ilgili bu fiili “akıl”, bu fiili ortaya koyan güç ise “nazarî akıl” gücüdür.¹⁰⁰ İbn Sînâ’ya göre tümel bilgilerin (es-suverü’l-küllîyye el-mücerrede) kendisinde yer ettiği nazarî akıl gücü, hissî idrâk güçlerinden farklı olarak, doğrudan (bizzat) nefsin kendi varlığı için gerekli olan bir güçtür. Ancak nefsin kendi yetkinliğini (kemâl) kazanması ve metafizik (fevk) âlemin bilgisine yükselebilmesi için fizik âleme âit bilgilere, dolayısıyla bedene gerek duyulur. Nefsin bizâtihi sâhip olduğu bu yetenek (isti’dâd) nazarî akıldır.¹⁰¹ İnsan nefsindeki aklî varlıkları (ma’kûlât) bilerek yâhut metafizik yaparak kendi varlığını yetkinleştirme arzusu (şevk) onun

⁹⁷ İbn Sînâ, *age.* 37-38; ‘Uyûnu’l-hikme, 42.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mübâhasât*, 221 (423); eş-Şifâ, en-Nefs, 185.

⁹⁹ İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 185-186.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *age.* 185; *Mebhas anî’l-kuvâ’n-nefsâniyye*, 170.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *age.* 39, 186.

yaratılışından (garizî) kaynaklanır.¹⁰² İnsanın (nefs), tamamen soyut (mücerred) olan küllî hakikatleri (ma'nâ) kavraması (tasavvur) ve önermeler (tasdikât) yaparak bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisini çıkarması, onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliğidir. O halde insanı diğer canlılardan ayıran “akletme”, küllî bilgiye ulaşmak ve küllî konular üzerinde çalışmaktır (tasarruf).¹⁰³

a. İdrâkın Tanımı ve Varlık Açısından İdrâk Edenle Edilen Arasındaki İlişki

Düşünürümüze göre “idrâk” yâhut “bilmek” hangi derecede -hissî, hayâlî, vehmî, aklî- olursa olsun, herhangi bir biçim ve açıdan idrâk edilenin, yani bilmeye konu olan şeyin “sûret”ini almaktır. Şayet bilmeye konu olan “maddî” bir şeyse onun idrâk edilmesi “sûret”inin bir çeşit soyutlama (tecrîd) ile maddeden alınmasıdır.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere “bilmek”le eş anlamlı olan “idrâk” kavramı, İbn Sînâ'nın nefis görüşünde en genel ve en çok kullanılan kavramlardan biridir. Bu bağlamda akıl için sözkonusu olan idrâk, ileride temas edileceği üzere, nefsin kendi varlığında aklî bilgiye konu olan (ma'kûlât) şeylerin sûretini mücerred olarak alması, yani onların sûretinin mücerred hâle gelmesi demektir. O halde aklî idrâk, şeyin “sûret” veyâ “mâhiyet” kavramlarıyla ifâde edilen “hakikat”ının nefsin yanında bulunması (temessül) ile birlikte nefsin onu “müşâhede” etmesidir. Bu durumda nazarî akıl gücü, şeyin madde ve maddeye ilişkin özelliklerinden mücerret mâhiyeti demek olan hakikatını müşâhede eden güçtür. Öyle ise aklî idrâk, şeyin sûret, mâhiyet ve hakikat kavramlarıyla ifâde edilen mücerred hakikatını kavramaktır.¹⁰⁵

¹⁰² İbn Sînâ, *fi'l-İşk*, 264; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 94.

¹⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 184; bkz. Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 168.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *age*. 50.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *age*. 212; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 91; *‘Uyûnu'l-hikme*, 42; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 228; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 124 (13), 183 (301), 126 (25), 183 (302), 217 (411), 222 (425).

İbn Sînâ, varlık açısından bilenle bilinen arasındaki ilişkiyi gayet açık bir şekilde ortaya koyar. Buna göre bir şeye âit hakikatın (mâhiyet) akıl gücünde bulunması sonucu, bu şey idrâk dılmış olsa bile, varlık bakımından bilenle bilinen şey, bir tek varlık hâline (ittihâd) gelmiş olmaz. Bu durumda bilenle bilinen arasında varlık açısından bir değişiklik söz konusu değildir. Bu demektir ki gerek bilenin gerekse bilinenin varlığında bir artma ve eksilme veyâ ikisinin birleşerek bir tek varlık oluşturmaları gibi bir durum yoktur. Bu itibarla nefsin kendi varlığını (zât) bilmesi ile başkasını bilmesi aynı bilgi değildir. Nefsin kendi varlığını kavraması, onu “bilen, bilgi ve bilinen” (âkil, akıl ve ma’kul) kılar, fakat varlık bakımından kendinden başka olan aklı sûretleri (ma’kûlât) kavraması (tasavvur) ise aynı neticeyi vermez. İnsan nefsi bâzı durumlarda bilfiil kendi varlığını akıl seviyesinde bilse bile, bedenle beraber olduğu sürece kendi varlığına (cevher) ilişkin bu bilgisi hep bilkuvve akıl hâlinde kalacaktır. Bu da gösteriyor ki, nefsin varlığının idrâk (tasavvur) ettiği sûretlerle (ma’kûlât) aynı olması imkânsızdır. Zâten nefsin varlığını, akıl gücü ile tasavvur ettiği şeylerin sûretleri olarak açıklamak metafizik açıdan imkânsızdır.¹⁰⁶ Filozofa göre nefsin varlığı ile özdeş olmayan ve idrâk edilen hâricî şeyin hakikati, idrâk edildiği zaman, bir dış varlık kazanması mümkün olan pek çok geometrik şekillerde olduğu gibi, bilfiil dış (hâricî) varlığı olmayan bir çeşit hakikat (hakikatün mâ) olabilir. Veyâ idrâk edilen şeyin hakikatinin benzeri, idrâk edilen dışarıda bâkî kaldığı halde, idrâk olunana aykırı düşmeksizin, idrâk edenin varlığında (zât) bulunabilir (irtisâm). İdrâk edilen hakikatin varlık bakımından durumu zikredilen iki şekilde olur.¹⁰⁷ Buna göre nazarî akıl gücüne idrâk yoluyla gelen şeylerin varlıkları değil, mâhiyetlerinin mânâlarıdır.¹⁰⁸

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 212-213; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 135.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 91; bkz. *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 217 (411), 183 (302).

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyat*, I, 143-144.

b. İdrâkın (tecrîd) Dereceleri

İbn Sînâ'ya göre aklî idrâke konu olan sûret mücerred olabilir veyâ olmayabilir. Eğer sûret, kendi varlığı gereği (bizâtihi) mücerredse, nazarî akıl gücü onu tecrîd etme işleminde girişmeksizin, yani doğrudan doğruya idrâk eder. Meselâ nefsin kendi varlığını ve kendisine benzeyenleri idrâk etmesi gibi. Eğer idrâke konu olan maddî bir sûretse, akıl gücü onu madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tecrîd ederek idrâk eder.¹⁰⁹ O halde İbn Sînâ'nın idrâk görüşünde "maddî sûret" in idrâki için yapılan "tecrîd" işlemi, sûreti "madde ve nitelik, nicelik, yer, durum" (keyf, kem, eyn, vaz') gibi "maddeye ilişkin" (alâikü'l-madde, gavâşün garîbe) özelliklerinden çekip almaktır. Meselâ "İnsânî sûret ve mâhiyet" bütün insanlarda mevcut olan ortak bir tabiattır. Bu insânî mâhiyetin çoğalması madde sebebiyledir. Eğer Ahmet'in insan oluşu, insan olmasından ötürü sâdece ona âit bir özellik olsaydı, o zaman Ali'nin insan oluşundan söz edilemezdi. "İnsan oluş" (insâniyye) veyâ "insânî mâhiyet" maddeyle beraber bulununca hissî idrâk güçleri bu mâhiyeti belli bir nicelik, nitelik, yer ve konum içinde hissedebilir. O halde insan olmanın tanımına (hadd) bu nitelikler katılmış olsaydı, bütün insanların söz konusu nitelikler açısından birbirine benzemeleri gerekirdi. Öyle ise insânî sûrete ilişkin bu nitelikler ona maddeden dolayı ilişmektedirler, yoksa onun varlığı bu nitelikleri gerektirmez. Tecrîd yoluyla insânî mâhiyet, bu nitelikler arasından çekilip alınınca bu durum onun varlığını ve gerçekliğini etkilemez. İbn Sînâ'ya göre herhangi bir şeyin mâhiyetini tecrîd etmenin "hissî, hayâlî, vehmî ve aklî" (el-hâkimü'l-hissî, el-hâkimü'l-hayâlî, el-hâkimü'l-vehmî, el-hâkimü'l-aklî) olmak üzere dört derecesi vardır. İdrâk etmek, bir çeşit tecrîd olduğuna göre, bunlar aynı zamanda idrâk dereceleridir.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 212, 39.

(1) Hissî İdrâk (el-idrâkü'l-hissî, el-hâkimü'l-hissî)

Dış idrâk güçleri sûreti madde ve maddeye ilişkin özellikleriyle birlikte idrâk eder. Madde ve sûretin birlikte olması anlamına gelen cisimle duyu güçleri arasında belli bir nisbetin olması gerekir. Bu durum, cismin duyu güçlerinin idrâk edebileceği bir alan içinde bulunması demektir. Meselâ karşımızda duran bir kimseyi görür ve müşâhede ederiz. Ancak bu kimse bizden uzaklaşınca onu tekrar göremeyiz ve sanki hiç görmemiş gibi oluruz. Onu yeniden görebilmemiz için gözümüzün önüne gelmesi gerekir. Bu bakımdan dış duyular seviyesindeki idrâkta bir tecrîd söz konusu değildir.

(2) Hayâlî İdrâk (el-idrâkü'l-hayâlî, el-hâkimü'l-hayâlî)

Mütehayyile gücü şeyin sûretini maddesinden tecrîd eder, fakat maddeye ilişkin özelliklerinden tecrîd edemez. Şeyin sûretinin hayâl seviyesinde idrâk edilebilmesi için, onun dış duyuların yanında bulunmasına gerek yoktur. Ancak dış duyular vasıtasıyla cisimden alınan ve hayâl gücünde saklı bulunan sûretin yine de cisimle belli bir ilişkisi vardır. Bu itibarla hayâl gücündeki sûret belli nitelik, nicelik, yer ve konumla birlikte bulunmaktadır. Bu yüzden, meselâ hayaldeki sûret bütün insan fertlerini içine almaz, o yalnızca bir tek insana âittir. Dolayısıyla dışarıda sûreti tahayyül edilmeyen, fakat tahayyül edilebilecek olan daha pek çok insan vardır.

(3) Vehmî idrâk (el-idrâkü'l-vehmî, el-hâkimü'l-vehmî)

Vehim gücünün soyutlaması önceki iki dereceye göre biraz daha ileridir. Vehim gücü, kendiliğinde maddî olmayan, fakat madde ile birlikte ortaya çıkan (ârız) “iyi (hayr), kötü (şerr), dostluk (muvâfık) ve düşmanlık (muhâlif)” gibi “mânâ”ları idrâk eder. Ancak vehim gücünün yaptığı tecrîd, dış duyular ve hayâl gücüne göre biraz daha “derin ve basît” olmasına rağmen, o idrâk ettiği sûreti “maddeye ilişkin özellikler”den tamamen tecrîd edemez. Bu itibarla da onun idrâk etmiş olduğu mânâlar

“cüz’î”dir. Bu demektir ki, vehim gücünün idrâk etmiş olduğu her bir mânâ, maddeye ilişkin özelliklere sâhip olan hayâlî bir sûretle birlikte bulunur. Yâni vehim gücü genel anlamda iyiyi-kötüyü yâhut yararlı ve zararlıyı değil, sûreti hayâl gücünde bulunan bir şeyin iyi mi-kötü mü veyâ yararlı mı-zararlı mı olduğunu idrâk eder. Ancak bu mânâlar akıl gücünce de idrâk edildiği için özü itibariyle maddî değildirler.

(4) Aklî İdrâk (el-idrâkü’l-aklî, el-hâkimü’l-aklî)

Filozofa göre, daha önce de temas edildiği gibi, akıl gücünün idrâkine konu olan sûretler özü itibariyle (bizâtihi) mücerret yâni maddî olmayan ve maddeyle birlikte bulunmayan sûretlerse, akıl gücü bunları kolayca idrâk eder. Bizâtihi, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden mücerred olan şeylerin varlığı kendileri için de aklî idrâka konudurlar (ma’kûl). Akıl gücü bu özellikteki bir şeyi bilebilmek için bir soyutlama işlemine girişmez, belki yalnızca onu (sûret) “akletmeye yönelmek” için bir hazırlık yapabilir. Eğer aklın idrâkine konu olan sûret, maddî veyâ madde ile birlikte (mukârin) bulunuyorsa akıl gücü, onu madde ve maddeye ilişkin özelliklerinden tamamen soyutlayarak idrâk eder. Böylece akıl gücü dış duyuların idrâk etmiş olduğu sûreti belli bir işleminden geçirerek akledilir (ma’kûl) hâle getirir. Meselâ Ahmet’in hayâl gücünce idrâk edilen sûretinden akıl gücü insânî mâhiyeti (ma’nâ) tecrîd yoluyla kavrayınca (tasavvur) o, “akıl seviyesinde idrâk edilmiş” (ma’kûl) olur.¹¹⁰ Görüldüğü gibi, akıl gücü maddî sûretleri ve maddeyle birlikte bulunanları yani cismânî varlıkları ancak “tecrîd” dediğimiz bir işleminden sonra idrâk edebilmektedir. O halde şimdi tecrîd işlemine biraz daha açıklık getirmemiz yararlı olacaktır.

İbn Sînâ’ya göre soyutlama (tecrîd) akıl gücünün kendi yaratılışı (garîze) gereği yaptığı bir iştir. Akıl gücü (nefs) bu işi, mütehayyile ve vehim güçlerinin de yardımıyla hayâl ve musavvire gücündeki “sûretler” ile belleme (hâfıza) ve hatırlama gücünde

¹¹⁰ İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 50-53; el-İşârât ve’t-tenbîhât, 91-92.

bulunan “mânâlar”ı kendi üzerine çekerek (arz) yapar. Görüldüğü gibi “soyutlama” işleminde iç idrâk güçlerinin hepsi belli ölçüde nefse yani akıl gücüne yardım etmektedir. Akıl gücü “küllî” bir bilgiye ulaşmak için “sûretler ve mânâlar” üzerinde soyutlama işlemini yaparken (1) bunların kalıcı (zâtî, lâzım) ve (2) geçici (arazî, gayri lâzım) özellikleri ile (3) birbirine benzeyen ve (4) benzemeyen yönlerini göz önünde bulundurmak zorundadır. Akıl gücü, soyutlama işleminde uyulması gereken bu kuralları göz önüne alarak “kıyâs” yoluyla bu sûret ve mânâların birbirine “benzeyen” yönlerinden “bir tek mânâ”, “benzemeyen” yönlerinden ise “bir çok mânâ”yı elde eder. Görüldüğü üzere akıl gücü kendine özgü işleviyle bir çok mânâdan bir tek mânâ ve bir tek mânâdan da bir çok mânâ çıkarabilir. Şöyle ki, hayâl gücündeki sûretlerin içerdiği sayı bakımından birbirinden ayrı olan bir çok mânâ, tanım (hadd) açısından aynı iseler akıl gücü bunlardan bir tek mânâ çıkarır veyâ akıl gücü bunları “cins ve fasıl”lara ayırarak bir tanım (hadd) altında birleştirip (terkîb) tanım açısından bir tek mânâ elde eder. Başka deyişle akıl gücü kavram veyâ önermeler yoluyla bir çok mânâyâ ulaşır. Mânâların çoğaltılması ise akıl gücünün bunun aksi yönde çalışmasıyla olur.

Dış duyular ortak duyu yoluyla hayâl gücüne, hayâl gücü de mütehayyile gücünün yardımıyla akıl gücüne herhangi bir şeyin sûretini verince akıl gücü bu sûretten bir mânâ çıkarır. Şayet aynı türden ve sayı bakımından başka sûretler akıl gücüne verilince artık akıl gücü onları tekrar bir değerlendirmeye tâbi tutmaz yani yeniden bir soyutlama işleminden geçirmez. Belki sâdece onu kendisine veriliş açısından dikkate alabilir. Bu demektir ki akıl gücü sûretin anlamını bir kez soyut olarak, bir kez de kendisine sunuluşu ile birlikte alır. Meselâ insan olarak Ahmet ve Ali’nin sûretlerinden alınan mânâ bir tektir. Ancak her ikisinde de aynı mânânın mevcut olması, her ikisinin insan olmalarıyla birlikte ortaya çıkan şahsî özelliklerinin birbirinin aynı olduğu anlamına gelmez. Bu durumda varlık açısından insan olmanın mânâsı, dışarıda pek çok olarak mevcut olduğu halde, Ahmet ve Ali’ye âit insanlık mânâsı bir tek varlıkmış gibi görünmektedir.

Halbuki varlık açısından dış dünyada Ahmet ve Ali'nin insanlıklarının iştirak edebilecekleri, Ahmet ve Ali'den bağımsız "kendi başına insanlık" (insâniyyet) diye bir şey yoktur. Bu demektir ki akıl gücü (nefs), duyular yoluyla Ahmet ve Ali'nin sûretinden ilk önce hangisi gelmişse ondan insanlık mânâsını çıkarır. Dolayısıyla daha sonra gelen, akıl gücü için bir şey ifâde etmez. Akıl gücünde yer eden (irtisâm) mânâ ilk idrâk edilenin hayâlî sûretinden alınmadır. Çünkü her iki sûretten birinin önce idrâk edilmesi ve akıl gücünde (nefs) aynı etkiyi yapması mümkündür.¹¹¹ Bu durumda filozofa göre "külli kavramlar"ın bir dış gerçekliği mevcut değildir. Görüldüğü üzere "külli"lik akıl gücünün idrâk ettiği mânânın bir niteliğidir.

İbn Sînâ'ya göre akıl gücü (en-nefsü'n-nâtika) hissî idrâk güçlerinin yardımıyla dört çeşit bilgi elde eder. (1) Öncelikle yukarıda anlatılan soyutlama yoluyla hayâlî sûretlerin mânâlarından küllî müfred mânâları yani küllî kavramları çıkarır. Bu tecrîd işleminden sonra akıl gücünde kavramanın yani kavrama ulaşmanın ilkeleri (mebâdiü't-tasavvur) meydana gelir. Aslında bunlar, tecrîd sırasında akıl gücünün riâyet etmek zorunda olduğu kurallardır. (2) İkinci olarak akıl gücü bu küllî müfred kavramlar arasında olumlama (îcab) veyâ olumsuzlamayla (selb) münâsebetler kurarak yeni önermeler teşkil eder. Bu önermelerin bir kısmı nefsin doğrudan kavrayabileceği apaçık (evveliyün beyyinün binefsihi) önermeler olur. Bir kısmının kavranması ise orta deyim (vâsıta) bulunmasına bırakılır. (3) Üçüncü olarak nefis, bu tecrîd sonucu "deneyle ilgili öncülleri" (el-mukaddemâtü't-tecrübiyye) kazanır. Şöyle ki, bu önermeler, ister olumlu (îcab), ister olumsuz (selb) ister bitişik şartlı olumlu veyâ şartsız olumsuz, isterse ayrık şartlı ('inâd) olumlu veyâ olumsuz olsun; nefis duyular yoluyla, herhangi bir yüklem (mahmûl) özneye (mevzû') varlık bakımından dâima lâzım geldiği sonucunu çıkarabilir. Tesadüfî (ittifak) olmaksızın söz konu-

¹¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 197, 209-210; bkz. *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 169-170; *Uyûnu'l-hikme*, 41-42; *et-Ta'likât*, 57, 64.

su özne ile yüklem arasında bir ilişkinin (nisbet) bulunduğu, öznenin tabiatının bu yüklemi gerektirdiğine veyâ gerektirmediğine kanaat (sükûn) getirebilir. Böylece bu önermeler filozofa göre duyular (hiss) ve akıldan (kıyâs) kazanılmış kesin bilgiler (itikâd) olur. (4) Dördüncü olarak nefis, duyular vasıtasıyla “tevâtür derecesinden” dolayı doğruluğu kabul edilmesi gereken (tasdîk) bilgiler (ahbâr) kazanır.¹¹²

İbn Sînâ'ya göre nefis yâhut akıl gücü, duyular yoluyla yukarıda zikredilen bilgileri kazandıktan sonra, bunları yeniden idrâk etmek için duyulara ihtiyacı kalmaz. Bundan sonra o, kendi varlığına (zât) döner. Eğer hissî idrâk güçlerinden birisi herhangi bir sebepten dolayı nefis için engel olursa, onu kendine özgü işlevinden alıkoyar; değilse nefis kavram ve önermelerin ilk ilkelerini (mebâdiü't-tasavvur ve't-tasdîk) kazandıktan sonra hissî idrâk güçlerine gerek duymaz. Ancak bâzı zaman ve durumlarda akıl gücünün (nefs) hissî idrâk güçlerinden hayâl ve mütehayyileye dönerek özellikle bunları bir kez daha kullanma ihtiyacı doğabilir. Bu durum (1) akıl gücünün henüz kazanmadığı ilkeleri (mebâdi') kazanması, (2) veyâ öğrenmek istenilen bir bilginin (garaz) hayâl ve mütehayyile güçlerinin yardımıyla kendisinde iyice yer etmesi (temessül) için olabilir. Ancak akıl gücünün hissî idrâk güçlerine dönmesi ilk başlarda olur, daha sonra ise çok az olur. Filozofa göre insan nefsi yetkinleşip (kemâl) güçlenince gerçek anlamda kendine özgü fiilleriyle başbaşa kalır. İşte bu seviyede nefsin hissî idrâk güçlerine yönelmesi onu kendine özgü işlevinden alıkoyar. Ona göre nefsin bu durumu, belli bir yere gitmek isteyen insanın binek ve âletlere ihtiyaç duymasına benzeyebilir. Binek ve âletlere olan ihtiyaç, amaca ulaştıktan sonra binek ve âletlere ihtiyaç kalmaz. Artık bunlar ihtiyaç değil külfet olmaya başlar. Hissî idrâk güçleriyle nefsin durumu da böyledir. Nefs başlangıçta bu güçlere ihtiyaç duyar, fakat kendi özüne âit yetkinliğini kazandıktan sonra bu güçler nefis için külfet

¹¹² İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 197; bkz. Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ, 87-88; el-İşârât ve't-tenbihât, 40-46.

ve yetkinliğinin gerektirdiği işleri yapmaya engel olmaya başlar.¹¹³ Bu açıklamalardan sonra akıl gücüne âit idrâkin hangi yollarla gerçekleştiğini görmeye çalışalım.

c. Düşünme ve Sezgi (fikir ve hads)

İbn Sînâ'ya göre akıl gücünün idrâkına konu olan şeyin bilinmesi düşünme veyâ sezgi yoluyla olur. Daha önce anlatılan tecrît yani hissî idrâk güçlerinden gelen sûret ve mânâların arasını birleştirmek (terkîb) ve ayırmak (tafsîl) anlamına gelen düşünce, müfekkire gücünün işidir. Mütehayyile ile aynı olan bu güç, akıl gücü tarafından kullanılınca "müfekkire" adını almaktadır. İşte bu bağlamda filozofa göre düşünmek, aklî bilgiye konu olan "orta deyim" (el-haddü'l-evsat) ve benzerini bulmak için çalışmaktır. Çünkü akıl gücü (nefs) bilinenden bilinmeyene ancak orta deymi bularak gidebilir. Bu itibarla insan bir şeyi bilmek isteyince (icmâ') zihninde hazır bulunan kavram ve önermelerden "ilmî, zannî, vaz'î ve teslîmî" denilen yeni önermeler oluşturarak bilmek istediği şeyin bilgisine ulaşmak ister. Ne var ki "düşünmek" demek olan bu "istek" her zaman gerçekleşmeyebilir. O halde düşünmek bilmek değil, "orta deymi" bulma isteğidir. Bilmek ancak orta deymi bulmakla mümkündür. Her zaman sonuç vermeyen düşünce yoluyla orta deymi bulmak için çok çok çalışmak gerekir. Bu durumda orta deymi bulmak için düşüncenin gerekli, fakat yeterli olmadığı söylenebilir. İşte bu noktada İbn Sînâ orta deymi akıl gücüne nefsin dışında bulunan bir ilkenin (mebâdî) verdiğini söyler.¹¹⁴ Düşünürümüzün sözünü ettiği bu ilke, ikinci bölümde görüldüğü üzere, aynı zamanda nefsin varlığının da ilkesi olan Fa'âl Akıl'dır (el-aklû'l-küllî).¹¹⁵ Bilmek orta deymi bulmak olduğuna ve bu da ancak Faal Aklın aydınlatmasıyla (feyz) mümkün olduğuna göre, bütün düşünmeler (efkâr ve teemmülât) nefsi bu Akıldan (el-cevherü'l-mufârak) gelecek ışığı

¹¹³ İbn Sînâ, *age.* 198.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 93-95, 1; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 199 (359), 231 (467).

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 169.

almaya hazırlayıcı (mu'id) faaliyetlerdir.¹¹⁶ Aslında nefis, düşünmeksizin de Faal Aklın feyzini (el-feyzü'l-ilâhî) alarak orta terimleri bulabilir. Ancak onun bedenle beraber bulunması Faal Aklın feyzini alması için düşünmesini zorunlu kılmaktadır. Bu itibarla nefsin Faal Akılla olan iletişimine (ittisâl) engel, bizzat nefsin kendisi ve Faal Akıl değildir. Bu engel nefsin bedenle beraber var olmasındandır. İbn Sînâ'ya göre nefis, bu engeli, ittisâl için Faal Akla yalvarmak (tazarru') anlamına gelen düşünmekle aşabilir. Eğer nefis Faal Akılla iletişime (ittisâl) geçemiyorsa, bu durum onun bedenle birlikte bulunmasından ötürü kirlenmesinden ve eğitiminin (riyâzât) azlığından ileri gelir. O halde nefis bir konuda Faal Akılla ittisâle geçebilmesi için o konu üzerinde çok çok düşünmesi gerekir. Onun bir konu üzerindeki düşünceleri ne kadar çok olursa, o konuyla ilgili orta deyimleri (el-haddü'l-evsat) bulması da o kadar kolay olur. Buna göre düşünme gücü; bilme gücü, bilgiyi isteme gücüdür (el-kuvvetü't-tâlîbe).¹¹⁷

İbn Sînâ'ya göre bilmenin bir diğer yolu da sezgidir (hads). Ona göre bilmeye konu olan şeyi bilme ve öğrenme ('ilim ve te'allüm) hususunda insanların yetenekleri (isti'dâd) farklıdır. Bâzılarının bir şeyi kavrama (tasavvur) yeteneği son derece gelişmiştir. Çünkü bunların fiilen bilmeden önceki bilme (ta'allüm) yetenekleri (isti'dâd) son derece güçlüdür. Filozofumuza göre söz konusu olan insandaki bu güçlü bilme ve öğrenme yeteneği sezgidir (hads). "Düşünme"de olduğu gibi, sezgi de "orta deyim" (el-haddü'l-evsat) bulma işidir. Görüldüğü gibi, ona göre sezgi bilinenden bilinmeyenin bilgisini çıkarmadır. Ancak sezgi "düşünmeksizin" (fikir ve teemmül) orta deyim bir anda (def'aten) nefste (zihin) bulunmasıdır (temessül). Orta deyim nefste bulunması, yani akıl gücü tarafından kavranması, düşünmeye girişmeden bilme isteğinin (şevk ve taleb) hemen peşinden meydana gelebileceği gibi, herhangi bir düşünce (fikir) ve istek

¹¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 208; el-İşârât ve't-tenbîhât, 97; Kitâbü'l-Mübâhasât, 239 (499).

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 202 (364), 231 (467), 232 (468).

(iştîyâk) olmaksızın da orta deyim ve benzeri akıl gücüne (zihin) gelebilir (temessül). İbn Sînâ'ya göre bilmek, düşünce yoluyla Faal Akıl ile iletişim kurarak (ittisâl) ondan bilgi almak (feyz) olduğuna göre sezgi de, düşünmeksizin Faal Akıl ile bir çeşit iletişim kurmak (ittisâl) olmalıdır.¹¹⁸ Düşünürümüze göre bâzı kimselerin sezgi yeteneği, Faal Akıl ile iletişim kurması için fazla bir çabaya (tahrîc ve ta'lîm) gerek kalmayacak kadar güçlüdür. Onların yaratılıştan gelen bu yeteneği, sanki sonradan kazanılmış ikinci bir yetenek gibidir. Sezgi için gerekli olan yeteneğin en üst basamağında bulunan bu kimseler her şeyi kendiliğinden biliyor gibidirler. Ona göre güç halindeki aklın (el-aklû'l-heyûlânî) yaratılıştan gelen bu yeteneğine "kudsî akıl" (el-aklû'l-kudsî) denmesi gerekir. Herkese nasib olmayan en üst seviyedeki bu sezgi yeteneği "bilmeleke akıl" (el-aklû bilmeleke) cinsindendir. Aslında Faal Akıl demek olan "Kudsî Rûh"un (er-rûhu'l-kudsiyye) bu bilgilerinin (ef'âl) bir kısmı, daha önce de temas edildiği üzere, nefsin kendi varlığında güçlü bulunması ve bedenle gerçekleşen güçlerini (el-kuvâ'l-bedeniyye) denetim (isti'lâ) altına alması sebebiyle mütehayyile gücüne gelebilir (feyz). Sonra mütehayyile gücü bunları işitilen, görülen ve dokunulan hayâlî sûretler (misaller) olarak tahayyül eder (mühâkât).

Düşünürümüze göre yukarıda sözü edilen aklî sezgi imkânsız görülmemelidir. Çünkü ona göre akıl gücünün, bilmesine konu olan şeylere (ma'kûlât) "kıyâs"taki "orta deyim"i (el-haddü'l-evsat) kazanarak ulaşmış olması, "sezgi"nin (hads) gerçek olduğunu gösterir. O halde kıyâstaki orta deyimde bâzen sezgi ile ulaşılır. Bu durumda sezgi, akıl gücünün (zihin) kendi kendisinde orta deyim bulma (istinbât) işidir. Ona göre nefsin sezgi yeteneğinin derecesi (güç) "zekâ"dır. "Zihin" ise nefsi, bilgi kazanmaya hazırlayan gücüdür.¹¹⁹ Buna göre "zihin" deyimiyile akıl gücü aynı anlama gelmektedir. Bilmeyi gerektiren "orta

¹¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 219; Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika, 196; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 95; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 231 (467).

¹¹⁹ İbn Sînâ, *age.* 219; *Kitâbü'n-Necât*, 169.

deyim" ise bir şeyin varlığı veyâ yokluğu sebebiyle bu böyledir veyâ değildir şeklinde önerme yaparak hüküm vermemizi sağlayan açık bilgidir (ed-delilü'l-mu'arref). Kısaca orta deyim önermenin içerdiği hükmün sebebidir.¹²⁰ Gerçek anlamda bilmeye konu olan orta deyim bazen başkasının öğretmesiyle de (ta'lîm) kazanılabilir. Ancak düşünürümüze göre incelendiğinde görülecektir ki, öğretmenin ilkeleri de (mebâdiü't-ta'lîm) en sonunda, erbâbının istinbât ederek öğrenmek isteyenlere (müte'allim) verdiği sezgilere dayanacaktır. Ona göre bu durumda her yeni bilgi bir sezgiye dayanmaktadır. Şu halde düşünürümüze göre herhangi bir eğitim ve öğretim sürecinden geçmeden insanın bir gerçekliği sezmesi ve kendi zihninde bir kıyâs yaparak ('akd) sonucu bilmesi mümkündür.

Ancak sezgi yoluyla bilgi edinme konusunda hem nicelik (kem) hem de nitelik (keyf) açısından insanlar birbirinden farklıdır. Nicelik açısından bâzılarının orta deyimleri sezgisi çok fazla olabilir. Nitelik açısından ise bâzı kimseler en kısa zamanda sezgiyi gerçekleştirirler. Filozofa göre sezgi konusunda bu türden görülen farklılıklar bir tanım altına alınamaz. Bu itibarla sezginin ileri derecesi her çeşit öğrenme ve düşünceden (te'allüm ve fikir) müstağnî kalma imkânına kadar yükselebilir. O halde sezgi az veyâ çok olabilir. Az olan taraf hiçbir konuda sezgisi olmayan kimseye kadar gidebileceği gibi sezgisi çok olanların da hemen her konuda veyâ en azından çoğu konuda ve en kısa zamanda sezgi sahibi olan kimseye kadar gitmesi gerekir. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre, herhangi bir kimsenin nefsinin "seçilmiş" (müeyyed) ve "ahlâklı" olması (safâ), ayrıca Faal Akılla (el-mebâdiü'l-akliyye) yüksek seviyede "iletişim" (ittisâl) kurmasından ötürü sezgisel aydınlanmanın (işti'âl) doruğunda bulunması "mümkün"dür. Böyle bir sezgiye sâhip olan kimsenin istediği her an ve hemen (defaten), "taklîdî" olmaksızın, orta deyimleri içeren bir şekilde (terkîb) her konuda Faal Akıldan bilgi alması ve on-

¹²⁰ İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 196; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 62-64.

daki bu bilgilerin (suver) kendi nefsinde yer etmesi (irtisâm) “mümkün”dür. Filozofa göre bir konu hakkında “sebebler” ve “taklîd” yoluyla kazanılan bilgi “yakînî” bilgi değildir.¹²¹ Ona göre bilginin “yakîn” niteliğini alması orta deyimın nefste (zihin) bulunup kavranmasıyla (temessül ve tasavvur) olur. Bu bilginin nefste “alışkanlık” (meleke) halini alması “müşâhede”dir. Bilginin müşâhede seviyesinde, bilenle bilinen yüz yüze geldiği için araya başkaları giremez. Müşâhededede orta deyim bulunmakla birlikte ona gerek yok gibidir. Oysa yakînî bilgide kısmen mütehayyile gücünün de yardımı görülür.¹²² İbn Sînâ’ya göre burada sözü edilen sezginin en ileri derecesi, nübüvvetin bir bölümü (cüz’), belki de nebevî güçlerin en üstünüdür. O, buna “kudsî güç” (el-kuvvetü’l-kudsiyye) denilmesinin uygun olacağını belirtir. Sâdece Tanrı elçilerine âit olan akıl gücünün bu seviyesine sâhip olan nefs için bâzen, o, “mukaddes rûh” (rûhün mukaddes) ve “kudsî nefis gücü” (el-kuvvetü’n-nefsü’l-kudsiyye) ve nefsin bu özelliğine “kutlu kılınmışlık” (takdîs) da demektedir. Kezâ filozofa göre “Neredeyse onun yağı ateş dokunmasa bile tutuşacak, o, nur üstüne nurdur.” (Nûr, 35) âyetindeki “tutuşmak üzere olan yağ ve ateş” kelimeleriyle peygamberin kudsî akıl gücüne ve Fa’âl Akla işâret edilmektedir.¹²³ “Sana bilmediğini öğretti.” (Nisâ, 113), “Böylece sana emrimizden bir “Rûh” vahyettik, oysa sen kitâp ve iman ne olduğunu bilmiyordun.” (Şûrâ, 52) ve “sana okuyacağız, öyle ise unutma!” (‘Alâ, 16) ve benzeri âyetlerde de ümmî olan nebînin nefsinin kutlu (kudsî) kılındığına, herhangi bir eğitim sürecinden geçmeden kendisine Faal Akıl demek olan Rûh vasıtasıyla Tanrı ve âlem hakkında bilgi verildiğine işâret edilmektedir.¹²⁴

¹²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 219-220; *Risâle fi’n-Nefs ve bekâihâ ve me’âdihâ*, 122-123; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 95; *Kitâbü’l-Mübâhasât*, 231 (476).

¹²² İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mübâhasât*, 123 (6), 217 (413).

¹²³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 94-95; *Risâle fi’l-Fiil ve’l-infiâl ve aksâmi-hümâ*, 3-4.

¹²⁴ İbn Sînâ, *Risâle fi’l-Fiil ve’l-infiâl ve aksâmi-hümâ*, 3-4; *el-‘Alâ*, 98.

İbn Sînâ “hadsıyyât” terimiyle ifâde ettiği sezgisel önermelerle tecrübî önermeler (tecrübiyyât) sınıfından sayar. Bu önermelerdeki hükmün dayanağı (mebde’) aklın (nefs) güçlü sezgisidir. Bu sezgi nefsteki kuşkuyu giderir ve zihin de sezginin verdiği hükmü kabul eder. Bir kimsenin sezgi yoluyla kazanılan bilgiyi kabul etmemesi, sezgi gücünün gerekli gördüğünü iyi değerlendirememekten veyâ sezginin verdiği bilgiyi tahkik edememekten ileri gelebilir. Filozofa göre böyle bir kimse bilmezlikten gelerek sezgiyi kabul etmez. Meselâ ayın değişik evrelerine bakarak hemen ışığını güneşten aldığı sezgisine ulaşmamız gibi; işte bu gerçeği tahkik edemeyen bir kimse ayın ışığını güneşten aldığını kabul etmez.¹²⁵ Netice itibariyle aklî seviyede bilmek, iki şey veyâ olay arasındaki bağlantı anlamına gelen orta deymi bulmaktır. Bu da düşünme veyâ sezgi yoluyla Faal Akılla ittisal sonucu gerçekleşmektedir. Bu itibarla düşünce belli bir zaman içinde meydana gelen sezgi olmaktadır. Şimdi bilmenin insan nefsi açısından olan yönünü inceledikten sonra Faal Akıl incelemeye geçebiliriz.

d. Faâl Akıl (el-’aklû’l-fa’âl)

İbn Sînâ’yı aklî bilgiyi edinme konusunda tek başına insan nefsinin yetersiz görmeye ve nefsin dışında mânevî bir varlık olan Faal Akıl dediği bir cevherin varlığını kabul etmeye götüren sebep, bizzat insanî nefsin kendi varlık yapısıdır. Ona göre şimdi ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz nefsin üç özelliği, Faal Akılın varlığını gerektirmektedir.

(1) Filozofu, Faal Akılın varlığına götüren ilk sebep, nefsin bilkuvve akleden (âkil) bir cevher olmasıdır. Ona göre insan nefsinin varlık açısından başlangıçta güç hâlinde iken sonradan fiil hâlinde (bilfiil) bilen bir cevher olduğu apaçık bir gerçektir. Bu durumda genel bir kural olarak kuvveden fiile çıkan her şeyin, onu bu hâle çıkaran “bilfiil” bir sebebin bulunması gerekir. Bu kural gereğince insan nefsinin aklî bilgiler (ma’kûlât) konu-

¹²⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 41; *Kitâbü’n-Necât*, 169.

sunda, ona aklî bilgileri (es-suverü'l-'akliyye) vererek kuvveden fiile çıkaran bir sebep vardır. İşte bu sebep, nefsi güç halinden fiil haline çıkaran sebeptir. O halde bu sebep aklî bilgilerin ilkelelerine (mebâdiu's-suveri'l-mücerredeti'l-'akliyye) sâhip olan "fiil halindeki akıl" (el-'aklû bilfiil) olmalıdır. Filozof insânî nefslerle bu bilfiil akıl arasındaki münâsebeti, Fârâbî'de olduğu gibi, görme duyusu ile güneş ışınları arasındaki münâsebete benzetir. Nasıl güneş, bizâtihi görülür ve ışınlarıyla cisimleri görünür hale getirirse Faal Akıl da kendisi bizâtihi ve başka şeyler ise onun aydınlatmasıyla (feyz) akıl düzeyinde bilinir. Bu itibarla İbn Sînâ'ya göre daha önce sözü edilen soyutlama (tecrîd) olayı bu Akıl'ın aydınlatmasıyla gerçekleşir. Şöyle ki, nazarî akıl gücü hayâl ve musavvire gücünde bulunan sûretlere "muttalî olup" Faal Akıl'ın ışığı (nûr) bunlar üzerine doğunca (feyezân) bu sûretler, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden sıyrılıp soyut (mücerred) hale gelirler ve akılda (en-nefsü'n-nâtika) iyice yer ederler (irtisâm). Ona göre bu soyutlamadan hayâl gücündeki sûretlerin aynen akıl gücüne geçtiği anlaşılmamalı ve bu hayâlî sûretlerin bizzat kendilerinin sâhip oldukları mânâyı ortaya koyduğu söylenmemelidir.

Oysa akıl gücünün bilgisine konu olan "mânâ" bizâtihi mücerred olan bir mânâdır. Bu demektir ki, filozofa göre hayâl ve musavvire gücünde bulunan sûretler kendiliklerinden akıl gücünü kuvveden fiile çıkarmaya yeterli değildir. Buna göre Faal Aklın aydınlatmasının anlamı, hayâl ve musavvire gücündeki sûretlerin "mütâlaa"sının nefsi, ondan gelecek mücerred mânâyı (feyezân) alacak biçimde hazırlamasıdır. Faal Aklın aydınlatması (feyezân) sonucu mücerred sûretle nefis arasında bir çeşit ilişki doğunca akıl gücünde (en-nefsü'n-nâtika) Faal Akıl'dan, bir bakıma sûretin "cinsine" benzeyen, bir başka bakımdan onun cinsine benzemeyen bir şey meydana gelir. Nitekim ışıkla aydınlanmış cisimlerin görme gücünde meydana getirdiği etkiler bütünüyle cismin kendisinden kaynaklanmaz. Ayrıca aydınlanma sonucu cisimden duyulara gelen etki (eser), varlık açısından

cismin sûretinin aynısı değildir; aksine bu etkilenmeye açık olan duyu gücünde cismin sûretine benzeyen başka bir şey meydana gelir. O halde filozofa göre “bilkuvve ma’kûl sûretler”, bizzat hayâlî sûretlerin kendisi değil, onlardan alınan ve bilfiil akledilir (ma’kûl) olan şeylerdir. Bir cismin sûretinin duyulanması olayında olduğu gibi, akıl gücü (en-nefsü’n-nâtıka) hayâl gücündeki sûretlere muttali olup Faal Akılın aydınlatmasına (feyezân) kendisini açınca (ittisâl) hayâlî sûretlerin içerdiği mücerret mânâyı idrâk edebilir.¹²⁶ Bu durumda Faal Akıl, insan nefesine, “küllî mânâlar”ı idrâk etmek demek olan soyutlama alışkanlığını (meleketü’t-tecrîd) kazandırmaktadır. Bilindiği üzere İbn Sînâ’nın metafiziğinde bütün Gök Akılları (el-’ukûlu’l-mufâraka) “faal” özelliğe sâhiptirler; ancak “Faal Akıl”la insan nefesine en yakın olan Gök Akılı kast edilmektedir. Onun “faal” sıfatını alması, bizâtihi maddeden ayrı oluşu, insan neflerini aydınlatarak (işrâk) kuvveden fiile çıkarması ve hep “bilfiil” olmasındandır.¹²⁷ Daha önce de akli sezgiyi (hads) açıklama vesilesiyle temas ettiğimiz gibi, “Ateş değmese de onun yağı neredeyse aydınlatacak...” (Nûr, 35) âyetinde “ateş” (nâr) terimiyle Kur’ân’da varlığına işâret edilen Faal Akıl, insan nefisini aydınlatarak (feyz) ona metafizik yapmanın imkânını veren ve böylece onu Tanrı’ya yaklaştıran bir cevherdir.¹²⁸

Filozofun bâzen “nakşeden kalem” (el-kalemü’n-nakkâş) ve “korunmuş levha” (el-levhu’l-mahfûz) terimleriyle de dile getirdiği bu Akıl, “din”de, Allah’ın kelâmını Nebîsine getiren “vahiy meleği” ile ifâde edilen varlıktır.¹²⁹ Bu durumda düşünürümüzün

¹²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 208-209; *Kitâbü’n-Necât*, 394-396; *Risâle fi’n-Nefs ve bekâihâ ve me’âdihâ*, 111-113; *Mebhas ani’l-kuvâ’n-nefsâniyye*, 176-177; *’Uyûnu’l-hikme*, 43; *el-Kerâmât ve’l-mu’cizât ve’l-e’âcib*, 229.

¹²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mebde’ ve’l-me’âd*, 98, 102; *el-Hudûd*, 241.

¹²⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 94-95; *İsbâtü’n-nübüvât*, 52; *Hayy b. Yekzân*, 335.

¹²⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-’Arşîyye*, 30; *el-Kerâmât ve’l-mu’cizât ve’l-e’âcib*, 229; *Risâle fi’l-Kelâm ‘ala’n-nefsi’n-nâtıka*, 197.

anlayışına göre Faal Akıl insan nefsinin hem “varlık”ının, ikinci bölümde incelendiği üzere, hem de “bilme”sinin sebebidir. İbn Sînâ’ya göre gerçek bilgiyi kazanmanın Faal Akıl ile iletişim (ittisâl) kurma sonucu olacağını ileri süren bu görüş, “doğuluların” (el-meşrîkiyyûn) görüşüdür. Bu görüşe göre nefis, Faal Akılla iletişim (ittisâl) kurma alışkanlığını (meleke) kazanıp bir engelle karşılaşmazsa, istediği zaman kendisini onun ışığına açabilir. Çünkü bu iletişimde Faal Akıl açısından bir cimrilik değil, aksine başka şeylere yönelerek nefsin kendisini bu ışıktan mahrum etmesi söz konusudur.¹³⁰ Düşünürümüz gerçek bilginin kaynağı saydığı Faal Akıllı, bize şöyle tavsîf eder. O, sırf Akıl ve mahza pâktır (safâ). Ona yakınlaştıkça yakınlaşma isteği (şevk) artar, istek arttıkça bu kez onunla beraber olma (ittihâd) isteği artar. Bu isteğin kaynağı onunla bizim aynı cinsten olmamız ve aydınlatılmasının ışığıyla (nûrun min feyzihi) kuvveden fiile, eksiklikten kemâle yükselmek arzusudur. Işık (feyz) vermek ondan, almak (ittisâl) bizdendir. Bizi kuvveden fiile çıkarmak ondan, üzerimizdeki etkisini kabullenmek bizdendir. Ünsiyet ve tanıtmak ondan, yakınlık ve tanımak bizdendir. Onun adı “Hayy b. Yekzân”dır. Kendinden sonra gelen varlıkların ondan sudûr etmesi anlamında “Hayy”, kendi varlığını başkasından almış olması anlamında “İbn Yekzân”dır. Onun işi, kendi varlığını ve kendine varlığın bütün bilgisini veren Tanrı’yı (el-mebdeü’l-ûlâ) akletmektir.¹³¹ İbn Sînâ’yı Faal Aklın varlığına götüren birinci sebebi ve bu Akıllı inceledikten sonra ikinci sebebe geçebiliriz.

(2) İbn Sînâ’ya göre Faal Aklın varlığını gerektiren ikinci sebep, “mantığın apaçık ilkeleri ve tümevarımla (istikrâ) bilgi kazanmanın durumu” ve bu bilginin doğruluğuna ilişkin “güven”in (sika) oluşmasıdır. Ona göre insan nefsi kendiliğinde ne mantığın ilkelerine (el-ma’kûlâtü’l-ûlâ) ulaşabilir ne de tümevarımla

¹³⁰ İbn Sînâ, *et-Ta’likât ‘alâ Havâşî Kitâbi’n-Nefs*, 95; İbn Sînâ’nın “ışrâk, meşrik ve meşnkî hikmet” görüşü üzerindeki tartışmaların hûlasası için bkz. Zeyneb Mahmûd el-Hudeyrî, *İbn Sînâ ve Telâmizihu’l-lâtin*, 53-75.

¹³¹ İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 323-324.

kazandığı bilgilerin her zaman geçerli olduğuna güvenebilir. O halde akıl yürütmenin dayandığı ilkeleri insan nefesine veren Faal Akıldır. Çünkü ona göre duyular ve deney yoluyla kazanılan bilgiler zorunluluk içermez. Düşünmeye temel oluşturan mantığın ilkeleri delil (burhân) ve deneye gerek kalmadan nefse Faal Akıldan gelir (feyezân eder). Tanım (hadd) ve kanıt (kıyâs) sonucu kazanılan kesin bilgi de ('itikâd) bu Akl'ın aydınlatmasıyla (feyz) olur.¹³²

(3) Filozofu Faal aklın varlığına götüren üçüncü sebep, akıl gücünün bilgisine konu olan şeylerin (el-ma'kûlât, es-suverü'l-akliyye) bilindikten sonra nefste saklı kalmamasıdır. Daha önce görüldüğü üzere dış idrâk güçlerince idrâk edilen sûret, hayâl ve musavvire gücünde saklı kalır. Nefs, duyular yoluyla onu idrâk etmekten vazgeçince o, bu güçte korunur. Kezâ mütehayyile gücünün üretmiş olduğu sûretler de burada korunur. Ancak düşünürümüze göre sûretin hayâl ve musavvire gücünde korunması (hıfz) onun idrâk edildiği anlamına gelmez. Çünkü bir sûreti idrâk etmekle, onu hayâl ve musavvire gücünde korumak farklı şeylerdir. İdrâk etmek, bir bakıma sûret hakkında "hüküm" vermektir. Bu itibarla akıl (nefs) veyâ vehim gücünden biri bu sûreti idrâk etmek isteyince onu hayâl ve musavvire gücünde hazır (hâsıl) bulurlar. Akıl ve vehim güçleri sûreti hayâl ve musavvire gücünde bulamazlarsa onu daha önce anlatılan, irâdeli hatırlama (tezekkür) yoluyla veyâ dış idrâk güçleriyle yeniden idrâk ederek hayâl ve musavvire gücüne getirebilirler. Düşünürümüze göre tahayyül edilen sûretler, ikinci kez bu şekilde idrâk edilmeseydi zorunlu olarak her nefis, önce idrâk edip sonra unuttuğu (gafllet) sûretin bilkuvve veyâ bilfiil varolup olmadığı ve onu yeniden idrâk edip edemeyeceği konusunda şüpheye düşerdi. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre cüz'î sûretlerin gerektiğinde yeniden idrâk edilmesi için bedende "hissî idrâk güçlerinin" her birisine âit özel bir organ

¹³² İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 176-177; *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 99.

yaratılmıştır. Bunlar arasında hem sûretleri hem de onların mânâlarını saklayan birer güç vardır. Bâzen vehim gücü bunları önceden idrâk ettiği halde unutulabilir. Çünkü o, sûret ve mânâları koruyan değil, hüküm veren bir güçtür. Bu güç, sûret ve mânâları saklandıkları güçler içinde müteâllâ edebileceği gibi, bâzen onlardan vazgeçebilir. İbn Sînâ, hissî idrâk güçlerinin durumuna kısaca temas ettikten sonra nazarî akıl gücüne ve onun idrâk ettiği kavramların durumuyla ilgili açıklamalarına geçer. Akıl gücünün bu kavramları ikinci kez nasıl idrâk ettiğini ve onların nerede saklandığını incelemeye koyulur. Ona göre bu konuda üç ihtimalden söz edilebilir. Bu ihtimaller şunlardır:

(1) Bu aklî bilgiler (el-ma'kûlât) bilfiil akıl gücünde (nefs) bulunabilirler ki, o zaman akıl gücü bunları bilfiil bilmekte olur. Kezâ bu bilgiler ikinci kez idrâk edilmek üzere nefsin kendisinde veya bedenî bir organda saklanmış olabilirler. Bir kere bu sûretler (el-ma'kûlât) bedeninin herhangi bir yerinde korunmuş olamazlar. Çünkü, ona göre ne bedeninin yapısı buna uygundur ve ne de bu bilgiler cismânî yani konuma (vaz') sâhip bir şeydir. Onların bedenle ilişkileri düşünülünce aklî sûret olmaktan çıkarlar.

(2) İkinci bir ihtimal olarak her aklî sûretin bizâtihi haricî bir varlığı bulunduğu ve birer tür olarak kendi başına kâim olduğu düşünülebilir. Yani her küllî kavramın hâricî bir varlığının bulunduğu ve akıl gücünün (nefs) bâzen onlara baktığı (nazar), bâzen onlardan yüz çevirdiği düşünülebilir. Bu ihtimale göre akıl gücü, sûretlere yönelince onlar akılda yer eder (temessül), yüz çevirince silinirler. Bu durumda nefis ile aklî sûretler arasındaki ilişki, ayna ve aynaya görüntüsü akseden cisimler arasındaki münâsebet gibi mekanik bir ilişki olur. O zaman sûretlerin idrâk edilmeleri demek olan nefste görünmeleri, nefsin sûretlere ilişkin nispetlerine göre değişir.

(3) İbn Sînâ'nın düşündüğü üçüncü ihtimale göre "Faal Akıl" (el-mebdeü'l-fa'âl) nefsin isteğine ve çalışmasına (taleb) göre aklî sûretleri birer birer ona verir (feyezân). Nefs, ondan yüz çevirince bilgi alış verişi (feyezân) kesilir. Aklî sûreti idrâk etmek

bu şekilde olunca idrâk edilen bir sûretin ikinci kez idrâk edilmesi için her defasında yeniden öğrenilmesi (te'allüm) yani düşünce yoluyla ona yeniden ulaşılması gerekmez.

Düşünürümüze göre aklî sûretlerle nefis arasındaki ilişki, zikredilen üçüncü ihtimale göre olmaktadır. Çünkü aklî sûretin bilfiil nefste bulunup da akıl gücünün onu idrâk etmediği söylenemez. Ona göre aklî sûretin bilinmesi demek, onun nefste bilfiil mevcut olması demektir. Bu sûretler nefste veyâ bedende saklanmış olamazlar. Onun nefste saklanması demek, nefsin onunla ilgilenmesi ve onu idrâk etmesi demektir. Oysa hayâl ve musavvire gücü ile belleme ve hatırlama gücünün durumu böyle değildir. Bunlar kendilerinde bulunan sûret ve mânâları sâdece saklarlar, onların idrâki başka güçlere âittir. Dolayısıyla hayâl edilen (mutasavver) "sûret" ile hatırlanan "mânâ"nın bir yerde bulunması onların idrâk edilmesi demek değildir. Nitekim dış idrâk güçlerinin idrâk ettiği sûretlerin cisimlerde veyâ cismânî bir şeyde bulunmuş olması onların cisim tarafından idrâk edildiği anlamına gelmez. Tersine idrâk etmek, idrâk gücüne sâhip olması açısından, idrâk edilen sûretle bir çeşit tabiatlanma özelliği bulunan şeye âittir. Dış idrâk güçlerinin idrâk ettiği sûretler ve mânâlarının musavvire ve belleme güçlerinde saklanması tarzında bir açıklama akıl gücü için değil, idrâk edilmesi içindir. Kezâ, bu sûretler varlık bakımından da dışarıda bizâtihi kâim şeyler değildir.

Bu durumda İbn Sînâ'ya göre "öğrenme ve bilmek" (te'allüm); düşüncenin ilkelerini (el-aklû'l-basît) kazanmak için Faal Akıl (el-mebdeü'l-fa'âl) ile tam bir iletişim (ittisâl) kurma yeteneğini (isti'dâd) istemek demektir. Bu ilkelerden düşünme (fıkr) gücü aracılığı ile nefse aklî sûretler, önermeler halinde (mufassal) feyezân eder. O halde bilmenin gerçeği şudur: Bilinmek istenen sûretle birlikte (ittisâl) bulunan şey akla (bâl) gelince, nefse de Faal Akıldan soyutlama yapma (kuvvetü'l-akli'l-mücer-rid) ve peşinden önerme kurma (tafsîl) gücü gelir (feyezân). Nefs, bu iletişimden vazgeçer ve Faal Akl'ın feyzinden yüz çevirirse, eski haline döner, aklî sûrette bilfiile yakın bilkuvve idrâk

edilmiş bir şey olur. Ona göre aklî sûreti ilk kez bilmek gözün iyileştirilmesine (muâlece) benzer. Nitekim göz bir kez iyileştikten sonra istediği zaman görmek istediği cisme bakar ve onu görebilir. İşte insan nefsi ile aklî sûretler arasındaki durum da böyledir. Ancak bedenle beraber (mukârin) oldukları sürece bir anda Faal Akl'ın aydınlatmasını (feyezân) göre-bilmeleri imkânsızdır.

Yukarıda yapılan açıklamalar ışığında İbn Sînâ'ya göre bir kimsenin aklî sûretleri biliyor olmasının ('âlimü'l-ma'kûlât) anlamı, istediği zaman onları aklında bulundurabilmesidir (hâzır). Bunun anlamı aklî sûreti tasavvur edebilmek için isteyince Faal akılla iletişim (ittisâl) kurabilmektir. Bu durum aklî sûretin her zaman akıl gücünde (zihin) bulunduğu ve aklın onu kavradığı (tasavvur) anlamına gelmez. Fakat aklî sûretin hiç bilinmeden önceki durumu gibi de değildir. İbn Sînâ'ya göre "bilfiil akıl" nevinden olan iletişim (ittisâl) kurma yeteneğini kazanmak, nefsin istediği zaman bilme gücünü kazanması demektir. Nefs istediği zaman Faal Akılla iletişim kurup ondan aklî bilgiyi (es-sûretü'l-ma'kûle) alabilirse (feyz) bu bilgi "müstefâd akıl"dır. Buna göre nefsin kazanmış olduğu "iletişim kurma gücü" "bilfiil akıl", bu özelliğin nefis için bir "yetkinlik" (kemâl) olması "müstefâd akıl"dır. Ona göre nefsin hissî sûretleri tasavvur etmek için hayâl ve musavvire gücüne yönelmesi fizik âleme (esfel, el-cânibü'l-hissî) bakması (nazar) demektir. Aklî sûretleri kavraması ise metafizik âleme (fevk, el-cânibü'l-kudsî) bakması demektir. Ancak nefsin Faal Akıl ile tam bir ittisâli bedenden ayrıldıktan sonra mümkündür. İşte o zaman nefis, ileride temas edileceği üzere, fizik ötesi âlemdeki mânevî güzelliği (el-cemâlü'l-aklî) görecek ve ebedî hazzı (el-lezzetü'l-sermedî) tadacaktır.¹³³

e. Aklî İdrâkin Dereceleri

İbn Sînâ'ya göre akıl gücü, aklî sûretleri idrâki açısından "bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd" deyimleriyle ifâde edilen üç dereceye sâhiptir. Şimdi bu dereceleri görmeye çalışalım.

¹³³ İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 216-219; bkz. el-İşârât ve't-tenbihât, 94-97.

(1) Aklî idrâkin ilk derecesi “bilkuvve akıl” (el-aklu bilkuvvê, el-aklû'l-maddî, el-aklû'l-heyûlânî) seviyesidir. Bilkuvve akıl, nefsin mutlak bilme yeteneğidir (isti'dâd). Nefsin bu yeteneği istisnasız olarak insan türünün bütün fertlerinde mevcuttur. Nefsteki bu yetenek Faal Akıl ile iletişim kurmanın (ittisâl) uzak sebebidir. Bu itibarla bilkuvvê akıl, Faal Akıl'dan etkilenen anlamında “münfa'il akıl”dır. Bu akla, her tür aklî sûreti “bilebilecek” bir yetenek olmasından ötürü, maddenin her tür sûreti almaya yatkın (isti'dâd) oluşuna kıyasla, “maddî akıl” da denilir. Ancak buna “maddî akıl” denmesinden bu akla sâhip olan insan nefsinin maddî bir cevher olduğu anlaşılmamalıdır. Kur'ân'daki “mişkât” (Nûr, 35) (lamba) deyimiyile kendisine işâret edilen bu akıl, fiil haline çıkmamış salt bilme yeteneğidir.¹³⁴

(2) Aklî idrâkin ikinci derecesi “bilmeleke akıl”dır (el-aklû bilmeleke). Nefsin, varlığın çeşitli alanlarına âit bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan “ilkeler”i (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ, el-mukaddemâtü'l-ûlâ, el-ârâû'l-âmmiyye, el-ma'kûlâtü'l-bedîhiyye, bidâyetü'l-'ukûl, el-'ulûmu'l-evveliyetü'l-garîziyye, el-evveliyât, el-mukaddemâtü'l-evveliyye, el-mukaddemâtü'l-fitriyye) kazanmasıdır. Yani aklın tanım (hadd) yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi (kıyâs) için mantığın ilkelerini öğrenmesidir. Bu itibarla bilmeleke akıl, nefse “ikinci ma'kûller” (el-ma'kûlâtü's-sevânî) deyimiyile ifâde edilen bilgileri kazandıran bir “güç ve yapı”dır (kuvve ve hey'et).¹³⁵ Bilmeleke akıl gücüyle nefsin kazandığı bu ilkeler, “bütün (küll) parçadan (cüz') büyüktür; bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir ve bir şey aynı zamanda iki yerde bulunamaz yâhut hem var hem

¹³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 39, 186; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 168; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; *et-Ta'likât 'alâ Havâşî Kitâbi'n-nefs*, 101; *Kitâbü'n-Necât*, 394-396; 'Uyûnu'l-hikme, 42; el-İşârât ve't-tenbîhât, 94-97.

¹³⁵ İbn Sînâ, *age.* 39, 186; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195-196; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 168; *Kitâbü'n-Necât*, 168-169; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 94-95; *et-Ta'likât*, 140.

yok olamaz” önermeleriyle ifâde edilen klasik mantığın “özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı” gibi temel kurallardır.¹³⁶

Nefs, bilmeleke akıl seviyesinde kazandığı ve düşünmeye (hadd ve kıyâs) ilke olan bu önermeleri, herhangi bir kıyâs yapmaksızın yaratılışı gereği kendiliğinden bilir. Bunların doğruluğu hakkında bir şüpheye düşmeyeceği gibi, başka türlü olacağını şuûrundan bile geçirmez. Nefs, yaratılışı (tabiat) gereği bu önermelerin doğruluk derecelerinin hep aynı kaldığına kesin gözüyle (i'tikâd) bakar. Kıyâs, deney ve tümevarım yoluyla kazanılmayan, aksine bu yollarla kazanılmış bilgilerin doğruluğuna güvenmemizi sağlayan bu önermeleri her nefis kolayca kavrayabilir (tasavvur). Bir dış sebep olmadan yaratılışı (garîze) gereği bu önermeleri kavrayan akıl gücü, “sarîh akıl”dır. Akıl gücünün bunların tanımını (hadd) tasavvur etmesiyle yargıda bulunması (tasdîk) eş zamanlıdır.¹³⁷ Akıl gücünün bu derecesi; bâzen filozofun “firâset ilmi” de (ilmü'l-firâse) dediği; doğru ile yanlışın, gerçekle gerçek olmayanın arasını ayırmada ve bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisini çıkararak gerçeğe (hakk) ulaşmada nefse yardımcı olacak mantık ilminin kurallarıyla donatılmış akıldır.¹³⁸ Düşünürümüze göre bilkuvv ve akla kıyasla kendisine bâzen “bilfiil akıl” da denilen bilmeleke akıl, öğrenme yaşındaki çocuğun yazabilmesi için kalem tutmasını ve hece harflerini öğrenmesine, defter ve silgiyi tanımasına benzer. Ona göre akıl gücünün bilmeleke derecesi çok güçlü ise buna “ateş dokunmasa bile onun yağı (zeyt) neredeyse aydınlatacak, o aydınlık (nûr) üstüne aydınlıktır” (Nûr, 35) âyetiyle işâret edilen “Kudsî güç” (el-kuvvetü'l-kudsiyye) denir. Aynı âyetteki “zücâce” deyimini ile

¹³⁶ İbn Sînâ, age. 40; *Kitâbü'n-Necât*, 121-122; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 168.

¹³⁷ İbn Sînâ, age. 39; *Kitâbü'n-Necât*, 121-122, 168; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 168; *Risâle fi's-Sa'âde*, 13; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 40.

¹³⁸ İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 324.

sezginin (hads) biraz daha zayıfına işâret edilir. Bilmeleke aklın zayıf hâli, mezkûr âyetteki “zeytin ağacı” ile işâret edilen ve ikinci ma’kûlleri düşünceyle (fikir) kazandığını gösteren hâlidir. Bunların her üç hâli de (düşünce, zayıf sezgi, güçlü sezgi) akıl gücünün bilmeleke derecesidir.¹³⁹

(3) Aklî idrâkin üçüncü ve son aşaması “bilfiil ve müstefâd akıl” derecesidir. Aklî idrâkin bu derecesinde nefis, bilmeleke akıl dediğimiz gerçeği öğrenme gücüyle mantık, fizik ve metafizik ile ilgili bütün bilgileri (el-ma’kûlâtü’s-sevânî, el-ma’kûlâtü’l-müktesebe) kazanır. Bu durumda “bilfiil akıl”, Faal Akılla iletişim kurarak (ittisâl) varlığın bütün alanlarına dâir bilgiyi nefse kazandıran güçtür. İttisâl sonucu kazanılan bu bilgiler ve nefsin bu bilgilerle kazanmış olduğu yetkinlik (kemâl) “müstefâd akıl”dır (el-aklû’l-müstefâd). Nefis, akıl gücünün bu seviyesinde hiç değilse gayri maddî cevherleri (el-mufârakât) kavrayabilir, kendisini bilir ve kendisini bildiğini ve başka şeyleri bildiğini bilebilir. İsteddiği zaman Faal Akılla iletişime geçerek aklî sûretleri (el-ma’kûlât) tasavvur edebilir. Düşünürümüze göre “bilfiil ve müstefâd akıl” (el-aklû bilfiil ve’l-müstefâd) aklî idrâkin en son aşaması olduğu için, bu dereceye ulaşmak nefis için bir gâyedir. İnsanî nefis, kendisini ve mücerred cevherleri kavrayabileceği bir seviye demek olan “bilfiil ve müstefâd akıl” seviyesine yükselince varlığın ilk ilkeleri (el-mebâdiu’l-evveliyetü li’l-vücûd küllihi) olarak bilinen Gök Akılları ve Gök Nefslerine benzer.¹⁴⁰ Görüldüğü üzere aklî idrâkin belli derecelerini gösteren “bilkuvv, bilmeleke ile bilfiil ve müstefâd akıl”lar bizâtihi kâim olan güçler değil, tersine nefsin aklî idrâk gücüne ilişkin hallerdir.¹⁴¹

¹³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 39-40; *Risâle fi’l-Kelâm ‘ala’n-nefsi’n-nâtika*, 195; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 94-95.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *age.* 40; *Risâle fi’l-Kelâm ‘ala’n-nefsi’n-nâtika*, 195-196; *Mebhasani’l-kuvâ’n-nefsâniyye*, 168-169; *Kitâbü’l-Mebde’ ve’l-me’âd*, 99-100; *‘Uyûnu’l-hikme*, 43; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 94-96, 133; *Kitâbü’l-Mübâhasât*, 146 (111), 210 (379), 209 (378).

¹⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mübâhasât*, 181 (294).

Buna göre bilkuvve akıl nefsin “bilebilme yeteneği”, bilme-leke akıl, hangi konuda olursa olsun nefsin bilebilmesi için gerekli olan “yöntem ve donanımı” kazanmış hâli, bilfiil ve müstefâd akıl ise nefsin varlığın bütün alanlarıyla ilgili bilgileri düşünce veya sezgi (hads) yoluyla, önceden sâhip olduğu yöntem ve donanımı kullanarak kazanmasıdır.

f. Nefsin Aklî Sûretleri kavrama Biçimleri

İbn Sînâ'ya göre nefs, aklî sûretleri (ma'kûlât) üç şekilde kavrar (tasavvur eder). (1) Filozofumuzun sözünü ettiği bu aklî tasavvurun ilki, akılda (nefs) fiilen mevcut olan önermeler yoluyla (mufasssal ve munazzam) yapılan tasavvurlardandır. Ancak bu çeşit tasavvurlarda önermenin birinci ve ikinci deyimini yâhut özne ile yüklem arasındaki bağ her zaman “zorunlu” olmayabilir. Meselâ, “her insan hayvandır” şeklindeki önerme “her hayvan insandır” şeklinde değiştirilince, nefs her iki halde de önermenin birinci ve ikinci deyimlerini küllî birer kavram (ma'nâ) olarak akıl gücünde tasavvur edebilir. Ona göre bu şekildeki kavrama ve önerme kurma (tanzîm, tafsîl) bir bakıma hayâl gücünde görülmüş olsa bile, bu durum onların işitilmiş olması açısından, yoksa akledilmiş olması açısından değildir. İnsan ve hayvan kavramlarını akıl ve hayâl güçlerinin idrâk etmesi birbirinden farklıdır. Aklî sûretlerin bu çeşit tasavvuru, önceden idrâk edilmiş kavramların gerektiğinde kutudan çıkartıp birer birer kullanılması gibidir. Kezâ, bu tasavvur, önerme kurulunca (tertîb, tafsîl) mükemmel olan düşünceye âit (fikrî) bilgidir. (2) İkinci tür tasavvur, akıl gücünün, bir çok aklî sûreti aynı anda ve def'aten tasavvur edememesinden dolayı, nefsin gerçekleştirmiş olduğu bâzı tasavvurları bırakarak başka şeylerin tasavvuruna geçmesidir. Akıl gücünün önce idrâk ettiği aklî sûretleri (kavramlar) bırakıp daha yenilerinin idrâkine yönelmeleridir. Sonra bu çeşit tasavvurda akıl gücü önceden idrâk ettiği kavramları gerektiğinde kullanmak üzere bir yerde saklamaktadır. Bu tür tasavvurla idrâk edilenler (basît bilgi) önerme değil, ancak ileride kurulacak önermelere (fikrî bilgi) temel oluştura-

caklardır. Bu, düşünme yoluyla bilgi kazanmaya temel olan bilgilerdir. O halde basît bilgisi (kavramları) olmayanın fikrî (nefsânî) bilgisi (önergeleri) de olmaz. Ona göre bu bilgiler akıl gücü, bilfiil akıl seviyesine çıkarak Faal Akıl'a benzeyen nefslere âittir. (3) Aklî sûretin üçüncü tarz tasavvuru, insana bildiği veya bilmek üzere olduğu bir şey sorulunca, cevabın akıl gücünde (zihin) ortaya çıkması (hazır bulunması) sırasında oluşan tasavvurdur. Bu sırada insan, akıl gücünde önerme kurmaya (tafsîl) girişmeden soruları cevaplandırıyor olduğunu da bilir. Böyle bir tasavvurda soruların cevapları yakînen bilindiği için akıl gücünde önermelerin kurulmasıyla (tertîb ve tafsîl) onların sözlü olarak dile getirilmesi, aynı anda gerçekleşir. Üçüncü tarz tasavvurda, önceden idrâk edilmiş aklî sûretler yeniden idrâk edilmekte, fiilen ve yakînî olarak akıl gücü onları bilmektedir. Bu tasavvurda akıl gücünde doğan bilgileri başkasına öğreten, onları ikinci kez yeniden kendisi de öğrenmiş olmaktadır. Aklî sûret, akıl gücünde sözlü olarak kurulan (tafsîl) bir önermeye dönüşmektedir.

İbn Sînâ, insânî nefsin akıl gücünün "aklî sûretleri" kaç şekilde tasavvur ettiklerini açıkladıktan sonra Tanrı'nın (el-Aklü'l-Mahz) ve Gök Akılları'nın (el-mufârakâtü'l-mahz) söz konusu sûretleri nasıl tasavvur ettiklerine de temas eder. Ona göre Tanrı asla önermeler kurarak akletmez ve O'nun için kavram ve önerme tarzındaki bilgidен söz edilemez. Aksine nefse gelen (feyz) bütün bilgilerin (sûret) ilkesi (mebde') O'dur. Kezâ, Gök Akılları'nın şeyleri akletmesi de böyledir. Bunların bilmesi, sûretleri içeren bir bilgi değil, aksine onları yapan (fa'âl) ve yaratan (hallâk) bir bilgidir. Fakat Gök Nefsleri'nin (en-nefsü'l-letî li'l-âlem) bilgisi (tasavvur) her açıdan basît değil, önerme tarzındaki (el-mürettebü'l-mufasssal) bir bilgidir. Her aklî idrâk, madde ve maddeye ilişkin arazlardan mücerred (mufârak) olan sûret ile bir çeşit ilişki (nisbetü'n-mâ) olduğuna göre, nefis sûreti alan ve ondan etkilenen (münfail) bir cevherdir. Nefsin sûreti alıp tasavvur etmesi onun bilfiil akıl olması demektir. Akıl ise

fâil ve yaratıcı ilke olan bir cevherdir. Bu durumda aklın bu sûretlerin ilkesi olması, onları bilfiil bilen olması demektir.¹⁴² Şu halde İbn Sînâ'ya göre "cevheri, akıl" olan bir şeyin bilmesi yaratması, "cevheri, nefis" olan bir şeyin bilmesi ise verileni kabul etmesidir.

g. Aklî İdrâkla Hissî İdrâk Arasındaki Farklar

Aklî idrâkle hissî idrâk arasındaki farkları yâhut herbirine âit özellikleri aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

(1) Aklî idrâkler hissî idrâklerden daha umumîdir. Hissî idrâk güçleri, idrâk ettikleri şeylerin hem varlığını hem yokluğunu idrâk edebilirler. Bunlar idrâk ettikleri şeyin varlığını doğrudan (bizzât) ve bilfiil, yokluğunu dolaylı olarak ve bilkuvve idrâk ederler. Meselâ görme gücünün karanlığı, işitme gücünün sesliği idrâk etmesi bilkuvve bir idrâktir.¹⁴³ Ayrıca duyular kendilerinin "idrâk ediyor olduklarını" idrâk edemezler. "İdrâk fiili" görülecek bir renk, işitilecek bir ses değildir ki idrâk edilsin. Ancak akıl gücü kendi fiilini idrâk edebilir.

(2) İdrâk ettikleri şeylerle aralarındaki ilişki zorunlu olan hissî idrâk güçleri, idrâk alanına giren her çeşit uyarıcıdan etkilenirler. Bu yüzden hissî idrâk güçleri "edilgen"dir (münfa'ile). Buna mukâbil akıl gücü, aklî sûreti, istediği zaman tecrîd edip idrâk ettiği için "etken"dir (fâ'ile).¹⁴⁴

(3) Hissî idrâk güçleri cisimleri, nasılsalar öylece yâni dış görünüşleriyle idrâk ederler. Akıl gücü kendine özgü işlemleri yoluyla (tecrîd ve tafsîl) onların özüne âit (zâtî) gerçeklikleri idrâk eder.¹⁴⁵

(4) Akıl gücünün idrâki "sâbit ve küllî" olduğu için, onun aklî sûreti (ma'kûl) idrâki, hissî idrâk güçlerinin hissî sûretleri idrâkından daha güçlüdür. Çünkü akıl gücü idrâk ettiği sûreti en

¹⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 214-216; *et-Ta'likât*, 193-194.

¹⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 57.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 209.

derin temelinde idrâk ederek bir bakıma onunla birleşir (ittihâd) ve aklî sûretin kendisi (hüve hüve) olur. Oysa hissî idrâk güçlerinin durumu böyle değildir.¹⁴⁶

(5) Amelî bir konuda bile olsa kesin bilgi ('itikâd) akıl gücüne âit küllî durumlar (el-umûru'l-küllîyye) için geçerlidir. Meselâ evin nasıl yapılacağını küllî olarak bilen bir kimsenin bu bilgisinden, ilk anda herhangi özel bir evin yapımıyla ilgili cüz'î bilgiler çıkmaz (sudûr). Evin yapımıyla ilgili işler birçok cüz'î şeyleri içine alır. Ve onun yapımıyla ilgili işler de cüz'î bilgilerden (el-ârâu'l-cüz'îyye) doğar. Çünkü küllî bilgi bu haliyle herhangi özel bir şeye tahsîs edilmiş değildir.¹⁴⁷

(6) Akıl gücü, kendinde “öncelik ve sonralık” durumu bulunan şeyleri idrâk ederken bununla birlikte “an” içinde zamanın kendisini de idrâk eder. Ancak akıl gücünün önerme kurması (terkîb, kıyâs) zaman içinde, sonucu (hadd) kavraması (tasavvur) ise bir anda (def'aten) olur.¹⁴⁸

(7) Akıl gücü varlığın zirvesinde bulunan şeyleri idrâk etmekten âciz olduğu gibi, o, varlığı son derece zayıf olan hareket, zaman, madde ve benzeri şeyleri çok zor kavrar. Kezâ akıl gücü bilfiil mutlak yokluğu ('adem) idrâk edemez. Yokluk ancak idrâk dışı kalmakla idrâk edilebilir. Yokluk olarak yokluk ve kötülükten (şerr) idrâk edilen şey, yetkinliğin (kemâl) yokluğu ve bilkuvve bir şeydir. Akıl gücü kötülüğü idrâk edebiliyorsa, kendisine bilkuvve olarak kötülük izâfe edildiği için idrâk edebiliyordur. O halde İbn Sînâ'ya göre bilkuvve hâle sâhip olmayan Gök akılları “yokluk ve kötülüğü” ('adem ve şerr) yokluk ve kötülük olarak asla tasavvur edemezler. Kaldı ki varlık açısından mutlak kötülük diye bir şey yoktur. Düşünürümüze göre akıl gücünün varlığın en üst derecesinde bulunan aklî varlıkları (ma'kûlât) tasavvur etmekten âciz kalması ve bazı ma'kûlleri maddeden tecrîd konu-

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 369.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 184; *et-Ta'likât*, 54.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *age.* 210; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 239 (497, 500).

sunda zorlanması, ne bu şeylerin varlığından ne de akıl gücünün yaradılışından (garîze) ileri gelir. Tersine bu durum nefsin bedenle beraber (mukârin) bulunmasından ve onunla ilgilenmesinden kaynaklanır. Ona göre nefis birçok konuda bedene gerek duyduğu için kendi yetkinliğinden uzaklaşır. Nefs, bedenden ayrılınca aklî varlıkları kavraması ve bundan haz (lezzet) duyması son derece açık olur. Ona göre bu konularda nefsin durumuyla ilgili yapılan açıklamalar, onun bedenle beraber bulunması itibâriyledir, yoksa kendiliğindeki durumuna göre değildir.¹⁴⁹

h. Akıl Gücünün İdrâk Ettiği Kavram ve Önermelerin Yapıları (hey'et)

İbn Sînâ'ya göre akıl gücünün idrâk ettiği önermeleri birbirinden ayıran onlara âit bazı özellikler vardır. Önermelerin bu özellikleri (hey'et) çeşitli açılardan onları birbirinden ayırır. Kısaca bunlar şunlardır.

(1) Önermelerin “açı”sı (cihet) bakımından birini diğerinden ayıran özellikler. Bunlar önermenin başına gelerek onun anlamını sınırlayan, özel anlamlar yükleyen veyâ mevcut anlamı pekiştiren “ancak, ancak ve ancak..., her ne zaman..., ya...ya da...” gibi sözlerdir.¹⁵⁰

(2) Varlık açısından özne (mevzû') ile yüklem (maḥmûl) arasındaki “bağ”ın durumuna göre onları birbirinden ayıran özelliklerdir. Önermelerin “madde”si deyimiyle ifâde edilen bu bağın varlığı zorunlu olabilir veyâ olmayabilir. Öyle ise önermelerin “madde”si deyimiyle ifâde edilen sözkonusu bağın varlığı “vâcib, mümkün veyâ mümteni” olabilir.¹⁵¹

(3) Önermelerin “nitelik” açısından sâhip olduğu özellikler, onların “doğru veyâ yanlış” (sâdık-kâzib), “olumlu” (mûcibe) veyâ “olumsuz” (sâlibe) olmalarıdır. Gerek nazarî gerekse amelî

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 210-211.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 21-22.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *age.* I, 260-261; *eş-Şifâ*, en-Nefs, 185; *'Uyûnu'l-hikme*, 12; imkânın özel durumları için bkz. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 22-23.

akıl gücüne âit olsun doğruluğu veyâ yanlışlığı kesin (i'tikâd) bilgilere “ârâ” (rey’in çoğulu), doğruluğu veyâ yanlışlığı kesinleşmemiş bilgiler ise “zann”dır. Bilginin doğruluğu veyâ yanlışlığı konusunda “yakîn” ifâde eden “i'tikâd” deyiminin karşılığı “şekk”dir.¹⁵²

(4) Önergelerin “nicelik” bakımından edindikleri özellikler ise tümel (küllî) veyâ tikel (cüz’î) olmalarıdır.¹⁵³

i. Nazarî Akıl Gücünün İdrâki Açısından el-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Yazılış Tarzı

İbn Sînâ hayatının sonlarında yazmış olduğu ve felsefesinin özünü içeren *el-İşârât ve't-tenbîhât* mantık, fizik (tabiîyyât) ve metafizik (ilâhiyyât) bölümlerinden oluşmaktadır. Ayrıca bu kitabın mantık bölümü “yöntem” diyebileceğimiz on “nehc”den, fizik ve metafizik bölümü ise herbiri kendi içinde belli bir bütünlük oluşturduğu için “konu” olarak çevirebileceğimiz on “nemat”tan meydana getirilmiştir. *el-İşârât ve't-tenbîhât*’ın özellikle fizik ve metafizik bölümlerinin paragraf başlarında sık sık “işâret, tenbîh, vehim, vehim ve tenbîh” deyimleri görülür. Bu kitabın içinde geçen “nehc ve nemat” deyimleri bir bakıma anlaşılmaktadır. Ancak paragraf başlarında sık sık görülen “işâret, tenbîh, vehim, vehim ve tenbîh” ve benzeri deyimlerle düşünürümüzün ne demek istediği ve hangi kurala göre paragraf başlarına bu deyimleri koyduğu iyice anlaşılmış değildir.¹⁵⁴

Ancak biz daha önce birinci bölümde (I. 2) nefsin varlığını isbatlarken, onun “güçlü bir işâret”le (işâretü’n-şedîde) uyarılması yoluyla (alâ sebîlî’t-tenbîh ve't-tezkîr) kendi varlığının şuûruna varacağını ve buradan kendisinin bedenden ayrı bir

¹⁵² İbn Sînâ, *age*. I, 304; *eş-Şifâ*, en-Nefs, 185, 27; *Kitâbü'n-Necât*, 168-169.

¹⁵³ İbn Sînâ, *age*. I, 304.

¹⁵⁴ Bu konuda İbn Sînâ’nın felsefesini araştırmakla tanınan ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*’ı Fransızcaya çeviren A. M. Goichon, özellikle kitabın adını çevirmede çok zorlandığını her işâret ve tenbîhin bilindiği farzedilen birer teorem içerdiğini ve çoğu kez bunların muğlak olduğunu söyler. A. M. Goichon, *Livres des Directives Et Remarques*, 68, 70.

cevher olduğunu bilebileceğini İbn Sînâ açısından ifâde etmiştik. Kezâ ikinci bölümde (II. 2) akıl gücünün (nefs) varlığı kavramasını incelerken, bunun bir işâretle (alâmet, münebbih) akıl gücünün uyarılması (tenbîh) sonucu meydana geldiğini açıklamıştık. Ancak uyarılma (tenbîh) sonucu gerek nefsin kendisini bilmesinde, gerekse akıl gücünün varlığı kavramasında yeni bir bilgi öğrenilmediğini, yalnızca nefste veya akıl gücünde zaten mevcut olan bilginin farkına varıldığını özellikle belirtmiştik. Diğer taraftan üçüncü bölümde (III. 2. B.) aklî idrâk güçlerini incelerken akıl gücünün idrâkine konu olan iki tür aklî sûret bulunduğunu, bunlardan birinin bizâtihi mücerred ve doğrudan, diğerinin akıl gücünün tecrîd etmesiyle mücerred hâle gelerek idrâk edildiğini söylemiştik. Özellikle bizâtihi mücerred olanın idrâki için akıl gücünün sadece ona yönelmesinin yeterli olduğunu vurgulamıştık. Bizâtihi mücerred sûretlerin metafizik alana, diğerlerinin ise fizik alana âit olduklarını açıklamıştık.

Yukarıda yapılan açıklamalar ışığında *el-İşârât ve't-tenbîhât* 'ın "işâret, tenbîh, vehim, vehim ve tenbîh" başlıkları altındaki paragraflar incelendiği zaman, "işâret" başlığını taşıyan paragrafların fizik âleme, "tenbîh" başlığı taşıyan paragrafların ise metafizik âleme ait bilgiler içerdiği görülür. "Vehim" başlığını taşıyan paragraflar ise hangi varlık alanına âit olursa olsun, başkalarınca dile getirilen yanlış bilgileri içerir. "Vehim" başlığının çoğunlukla "vehim ve tenbîh" şeklinde gelmiş olması, insanların en çok metafizik alan hakkında yanlış bilgi sahibi olduklarını ve bu durumun onların bu alanda yetersiz olan vehim gücüne uyduklarını göstermektedir. İnsânî nefsin kendi varlığına ilişkin şuûru incelenirken görüldüğü üzere, akıl gücünün metafizik alanın bilgilerini edinmesi için fizik alana âit bilgileri kazanması ve vehim gücüne uymaması gerekir. Çünkü onun fizik alanla ilgili edindiği bilgiler, onu metafiziğin bilgisine götürecek uyanışı (tenbîh) gerçekleştirecek birer "işâret"tirler (alâmât, münebbihât). Ancak metafizik bilgiyi kazanmada "gerekli" olan işâretler alanının bilgisi, metafizik bilgiyi kazandırmada "yeterli" değildirler. Bu du-

rumda nefsin veyâ akıl gücünün fizikten metafiziğe geçebilmesi için belli bir çaba göstermesi gerekir. Ancak bu çaba hiçbir zaman aklî bir tecrîd olayı değil, aksine metafizik âleme bir yönelme (nazar etme) çabasıdır.

2. Amelî Akıl Gücü (el-aklû'l-'amelî, el-kuvvetü'l-âmile)

İbn Sînâ'nın nefis görüşünde “amelî akıl gücü” kavramı, nefsin bedenle beraber bulunmuş olmasının gerektirdiği bir güç olarak, onun “bedende veyâ bedenle gerçekleşen” bütün güç ve fiillerini içine alan bir kavramdır. Bu itibarla daha önce gördüğümüz nefsin “nebâtî güçleri”, idrâk güçlerinden “hissî idrâk güçleri” ve ileride göreceğimiz “nefsin muharrik güçleri”, amelî akıl gücünün muhtevâsına dâhildir. Ancak amelî akıl gücüne dâhil olan söz konusu güçlere, insanın dışındaki diğer canlılar ve bâzılarına bitkiler de sâhip oldukları için filozofumuza uyararak bu güçleri ayrı başlık altında incelemeyi tercih ettik. Ayrıca bunların yanı sıra amelî akıl gücünün muhtevâsına bilim, san'at ve ahlâkla ilgili güç ve fiiller de dahildir. İşte bu bakımdan amelî akıl gücüne İbn Sînâ üç açıdan bakılacağını belirtir.

(1) Nefsin irâde gücüne (el-kuvvetü'n-nuzûiyye) bağlı olarak onda oluşan “utanma, kızarma, korkma, gülme, heyecanlanma ve benzeri özellikler (hey'et) ve bunların sonucu insanın “etki” (fiil) ve “tepki”de (infi'âl) bulunması gibi nefsânî haller, amelî aklın muhtevâsına dahildir.

(2) Nefsin, mütehayyile ve vehim güçlerini kullanarak oluş ve bozuluş (el-kâinâtü'l-fâside) âlemindeki olaylarla ilgili (umûr) yasaları (tedâbîr) çıkarması (istinbât), insana ait san'atları ortaya koyması, yani ilmî keşifler yapması da amelî akıl gücünün muhtevâsına dâhildir.

(3) Üçüncü ve en önemlisi nazarî akıl gücünden de yardım alarak nefsin neyin (1) “yararlı veya “zararlı” (2) yahut “güzel (cemîl), çirkin (kabîh) ve mübâh” olduğunu (3) veya “iyi (hayır)-kötü (şerr)” olduğunu belirlemesi de amelî akıl gücünün muhtevâsı içindedir. İşte amelî akıl gücüne âit her türlü eylemin,

eylem olarak değerini ifâde eden bu yargıların temel ilkelerini (el-mukaddemâtü'l-mahmûde) amelî akıl, nazarî akıl gücünden alır. Bu yargıların temel özelliği nefsin yapması gerekli olan “fiiller”le ilgili olmasıdır.¹⁵⁵ Şimdi amelî aklın ahlâkla ilgisi olan bu yönünü biraz daha açalım.

İbn Sînâ'ya göre amelî akıl gücünün bilgi alanı gelecekte olması mümkün olan şeylerle ilgilidir. Çünkü zorunlu (vâcip) ve imkânsız (mümteni') olanı var veya yok etmek ya da mâzide olup biteni geri getirmek için bilgi (reviyye) edinmeye gerek yoktur. Çünkü sözkonusu şeyler amelî akıl gücünün vüs'ati dışındadır. Amelî akıl gücü gelecekte olabilmesi mümkün olan doğru (sahîh) veya yanlış (sakîm) amacı gerçekleştirmek için bir çeşit düşünce (teemmül) ve kıyâsla bilgi kazanır. Onun bu cüz'î bilgisine dayanarak nefis, bedenden dolayı ortaya çıkabilecek kötülüklerden (âfet) korunur ve olayların akışını yani bedenle olan münâsebetini kendi lehine çevirir. O halde “amelî akıl gücü” nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi (alâka) “düzenleme (tanzîm) yeteneği”dir (isti'dâd). Bedende ve bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiiller amelî akıl gücünden doğarlar. Bu itibarla amelî akıl gücü, söz konusu bedene bağlı güçlerin reîsidir.¹⁵⁶ Bu durumda amelî akıl gücünün, nazarî akıl gücünden aldığı değer yargılarına göre bedenî güçleri denetlemesi (tasallut) ve onlardan etkilenmemesi, aksine onları etkilemesi gerekir. Amelî akıl gücü, nazarî akıldan yardım alır ve onun istediğini yaparsa, kendisinde bedenî güçlerden dolayı bedene bağımlılık özelliği (hey'etü'n inkiyâdiyyetün) oluşmaz ve bunun sonucunda nefis kötü ahlâk (el-ahlâkü'r-rezîliyye) sâhibi olmaz. Aksine onun bedenî güçleri denetlemesi, kendisinde iyi ahlâkın (el-ahlâkü'l-fazîliyye) oluşmasını sağlar. Şu durumda amelî akıl gücünün meyvesi olan ahlâk, manevî bir cevher olan nefsin fizik âlemle (taht, esfel) olan ilişkisinden doğar. Görüldüğü üzere nefsin fizik

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 37-38, 184-186; *et-Ta'likât*, 82.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *age*. 184-186.

âlemle ilişkisini (alâka) düzenleyen amelî akıl gücünün işi bedeninin yönetimidir (siyâset).¹⁵⁷ Filozof bedenin tabiatının gerektirdiği bir güç ve fiilden dolayı nefste oluşan özelliği (hey'et) şöyle açıklar. Ona göre insan bir uzvu ile bir şeyi hisseder, tahayyül eder, ona şehvet duyar veya gazablanırsa, bu güçlerle yani beş duyu, mütehayyile, şehvet ve gazab güçleri ve onların fiillerine konu olan şey arasındaki ilişki (alâka) onun nefsinde bir yapı (hey'et) olarak yereder. Öyleki bu ilişkinin tekrarlanmaları sonucu nefste bir çeşit bağımlılık (iz'ânün mâ), alışkanlık (âdet) ve huy (hulk) meydana gelir ve bu durum nefste alışkanlıkların (meleke) yerleştiği gibi yerleşir. Bazen de nefsin bizzât kendisinden başlayarak kendisinde ortaya çıkan aklî bir yapı (hey'etün mâ aklîyyetün) oluşur. Ona göre bu özelliğin etkisi önce nefsin bedenî güçlerinde sonra da uzuvlarda görülür. Mesela insan Allah'ın varlığının (cânib Allah) şuûruna varıp O'nun yüceliğini (ceberût) düşününce (fıkr) tüyleri diken diken olur ve kendisinden geçer. İşte bu durum nefste duyulardan kazanılan bir karakterin değil, nefsin kendisini manevî etkilere açarak kendisinde tutkularına boyun eğmeyen bir yapının oluşacağını gösterir. Düşünürümüze göre nefste meydana gelen bu etkilenmeler (infî'âlât) ve alışkanlıklar (melekât) bazen çok güçlü (akvâ) bazan de çok zayıf olabilir. Şayet nefste oluşan bu özellikler alışkanlıklar (âdet) oluşmasaydı, yani sonradan kazanılmış olmasaydı, bazı kimseler diğer bazılarına göre daha çabuk kızmazlardı.¹⁵⁸

Düşünürümüze göre amelî akıl, insanın aklî irâdesine göre cüz'î fiilleri için gerekli ve maddesi "güzel (cemîl)-çirkin (kabîh) ve mübâh" olan önermeleri nazarî akıl gücünden alır. Ona göre bu önermeler sırf mantikî önermelerden farklıdır. Amelî akıl gücü herhangi bir delil (burhân) getirmeksizin bunları kabul eder. Bunları mantikî olarak delillendirmek yani doğruluğuna

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *age.* 38; bkz. Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 170-171; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 94; *'Uyûnu'l-hikme*, 42.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 91.

burhân getirmek nazarî akıl gücüne aittir. Filozofumuz amelî aklın davranışlarına temel oluşturan “yalan çirkindir (kabîh) ve zulmetmek çirkindir” gibi ahlâkî önermeleri “zâî’a, meşhûre, mukaddemâtün evveliyeye, tecrübiyye, el-mukaddemâtü’l-mahmûde, meşhûrât, makbûlât, maznûnât, et-tecrübiyyâtü’l-vâhiyye” gibi vasıflarla nitelendirir.¹⁵⁹ Görüldüğü üzere ahlâkî önermelerin bağlayıcılığı, sırf mantikî bir zorunluluktan dolayı değil, güzel görülmesinden, herkesçe kabul edilmesinden ve tecrübeye dayanmasındandır. Amelî akıl açısından düşünürümüz yargıları, daha önce gördüğümüz dört yargı (hüküm) derecesini değiştirerek; “hissî, tahayyülî-vehmî, nazarî ve amelî yargılar” şeklinde tasnîf eder. Dolayısıyla bir eylemi meydana getiren irâde (el-kuvvetü’l-icmâiyye) “vehim ve hayâl güçlerini, amelî akli, şehvet ve gazabı” içermektedir.¹⁶⁰ Düşünürümüzün burada vermek istediğini şöyle açabiliriz.

(1) Vehim ve hayâl gücü eylemle ilgili cüz’î bilgiyi belirler.

(2) Şehvet ve gazap güçleri vehim ile hayâl gücünün belirlediği şeyi isteyip istememeyi belirler.

(3) Amelî akıl gücü nazarî akıl gücünden yardım alarak, güzel-çirkin, iyi-kötü, yararlı-zararlı olması bakımından eylemin değerini belirler.

(4) Bütün bunları kapsayan irâde gücü (el-kuvvetü’l-icmâiyye) de kesin kararını vererek bedeni harekete geçirir veya geçirmez.

Şimdi amelî aklın davranışlarını belirleyen önermelerin durumunu mantikî açıdan biraz daha açıklamaya çalışalım. Filozofun “meşhûrât” dediği bu önermelerin bir kısmı herkesin kabullenmesi (umûmü’l-i’tirâf) itibarıyla kabul edilmesi zorunlu olan önermelerdir (evveliyât). Bir kısmı ise temeli (umdesi) şöhrete dayanan ve bu itibarla da “meşhûra” vasfını alan bilgilerdir (ârâü). İbn Sînâ’ya göre insan mücerred akli, vehmi ve

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 37, 185-186; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 94.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *age*. 185.

hissiyle başbaşa kalmış olsaydı bu “meşhûr” önermeleri kabul etmezdi (i'tirâf). Keza cüz'îlerle ilgili bilgilerinin çokluğu ve vehim gücünün güçlü zannı sebebiyle insan nefsi tümevarım (istikrâ') yöntemiyle de bu çeşitten bir hükme varamazdı. Yine ona göre aynı şekilde insanın tabiatında mevcut olan “acıma, utanma, dostluk, gurur” ve benzeri duygular da bu önermeleri kabullenmeyi gerektirmezdi. Öyle ise insanın ahlâkî değer ifâde eden önermeleri kabulü, onlara bağlı kalması, “aklından, vehminden veya hissinden” dolayı değildir. Meselâ “insanın malını elinden almak ve yalan söylemek çirkindir” gibi hükümlerimizin, sırf aklî önermelerde olduğu gibi, aklî bir öncüle dayanması gerekmez. Sözgelimi, her ne kadar din (şer') engellemiş olsa bile, çoğu insanlar yaradılışlarındaki (garîze) acıma (rikkat) duygusundan hareketle hayvan kesmenin çirkin bir davranış olduğunu vehmeder, çünkü sırf akıl (el-aklû's-sâzic) hayvanın kesilmesini gerektirmez.

Çünkü filozofumuza göre eğer insan bir defada akıllı olarak ve ahlâkî (edeb) bir kural duymadığını, nefsânî veya ahlâkî bir tepkide bulunmayarak yaratılmış olduğunu vehmetse bu nevi ahlâkî önermelerden hiçbirisine ulaşamaz, onları bilme-yebilir ve onları kabul etmeyip çekimser davranabilir (tavakkuf). Zîrâ bu önermelerin durumu “bütün (küll) parçadan (cüz') büyüktür” önermesine benzemez. Bu itibarla “meşhûr” denilen bu ahlâkî önermeler bazen doğru (sâdık) bazen yanlış (kâzib) olabilir. Filozofa göre bunların doğruluğu, her ne kadar akılca güzel (mahmûde) görülse bile, mantığın ilkelerine (evveliyât) ve benzerine nisbet edilmesinden ve ilk akılca (el-aklu'l-evvel) apaçık olmasından değil, “nazar ve fikir”le açıklanmasındandır. Çünkü doğru (sâdık) ile güzel (mahmûd), yanlış (kâzib) ile çirkin (şenî') farklı şeylerdir. Nice çirkin şeyler vardır ki gerçektir (hakk), nice güzel şeyler de vardır ki yanlıştır (kâzib).¹⁶¹

¹⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 42-43; bkz. *Kitâbü'n-Necât*, 118-120.

III. NEFSİN MUHARRİK GÜÇLERİ (el-kuvâ'l-muharrike)

Şimdi burada, daha önce sözünü ettiğimiz ve amelî aklın muhtevâsına giren bilgi, irâde ve eylem arasındaki ilişkileri incelemeye çalışalım. İbn Sînâ'ya göre bilgi, irâde ve eylem arasında, ileride görüleceği üzere, zorunlu fakat yeterli olmayan bir ilişki vardır. Ona göre, hayvan bir şeyi istemediği (iştiyâk) sürece, sâhip olduğu isteğin ve istediği şeye âit tahayyülün şuûrunda olsun veya olmasın, bedenini hareket ettirerek elde etmek istediği şeye yönelmez. O halde hareketi doğuran istek (şevk) idrâk güçlerinin hiçbirine âit değildir. Onların işi yalnızca idrâk etmek ve hüküm vermektir. Bu durumda, bilmek, istemek demek değildir. Yani dış idrâk güçleri veya vehim gücü bir şeyi idrâk edip hakkında hüküm verdikleri zaman o şeyi istemeleri (iştiyâk) gerekmez. Nitekim birçok insan aynı şeyleri his ve tahayyül edebildikleri halde hepsi aynı şeyi istemez. Onların istekleri birbirinden farklıdır. Bazen bir kişinin bile idrâk ettikleri ile istedikleri arasında farklılıklar görülebilir. Meselâ bir insan aç iken tahayyül ettiği bir yiyeceği istediği (şevk) halde aynı yiyeceği tok iken istemez. Kezâ güzel ahlâklı bir kimse hoş gitmeyen lezîz yiyecekleri tahayyül edince onu yemek istemez, fakat aynı şeyi kötü ahlâklı birisi yemek isteyebilir. İbn Sînâ'ya göre bilgi ile irâde arasındaki bu ilişki yalnızca insanlar için değil, bütün canlılar için geçerlidir.

İbn Sînâ hareket gücünü (el-kuvvetü'l-muharrike) kendi içinde hareket için gerekli "irâdeyi doğuran" (el-kuvvetü'l-bâ'ise) ve "eylemi yapan" güç (el-kuvvetü'l-fâ'ile) olarak ikiye ayırır. Keza hareket için gerekli irâdeyi doğuran ve "el-kuvvetü'n-nuzû-iyyetü's-şevkiyye" denilen güç de irâdenin eyleme sebep olmayacak kadar zayıf (el-irâdetü'l-mümîle) ve eyleme sebep olacak kadar güçlü (el-irâdetü'l-câzime) olmasına göre ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi "şevkiyye gücü"dür (el-kuvvetü's-şevkiyye) ki işi, yalnızca istemektir. İkincisi ise "nuzû'iyye veya icmâ'iyye gücü"dür (el-kuvvetü'n-nuzû'iyye veya el-kuvvetü'l-icmâ'iyye) ki işi, istenilen şey hakkında kesin irâdeyi (icmâ') ortaya koyarak

eylemi yapan gücün (el-kuvvetü'l-fâ'ile) harekete geçmesini sağlamaktır. Kezâ şevkiyye deyimiyle ifâde edilen "istek gücü" de "şehvânî ve gazabî güç"ler (el-kuvvetü's-şehvâniyye ve el-kuvvetü'l-gazabiyye) olarak ikiye ayrılır. Bunlardan "şehvânî güç" lezîz ve yararlı olarak tahayyül edilen şeyleri isteyen, canlıları yahut insan nefsinin onlara doğru yaklaştırmak isteyen güçtür. "Gazabî yani öfke gücü" ise hayvana zarar ve elem veren şeyleri kovmak ve onlardan korunmak için onlara karşı üstün gelmeyi (galebe) ve bu yönde nefsin bedeni hareket ettirmesini isteyen güçtür. "Nuzû'îyye gücü"nün kesin irâdesini (icmâ') eyleme dönüştüren "fâil güç", beyinden sinirler vasıtasıyla kas ve kırılganlığa ulaşan ve onları kasarak veya gevşeterek uzuvları ve bedeni harekete geçiren güçtür.¹⁶² Nefsin muharrik güçlerini şu şekilde maddeleştirebiliriz.

el-Kuvvetü'l-muharrike;

I. el-Kuvvetü'l-bâ'ise (el-kuvvetü'n-nuzûiyyetü's-şevkiyye)

II. el-Kuvvetü'l-fâ'ile,

I. el-kuvvetü'l-bâ'ise de,

1. el-kuvvetü'n-nuzû'îyye veyâ el-kuvvetü'l-icmâ'îyye ve

2. el-kuvvetü's-şevkiyye şeklinde ikiye, el-kuvvetü's-şevkiyye de

1. el-kuvvetü's-şehvâniyye ve

2. el-kuvvetü'l-gazabiyye kısımlarına ayrılır.

Ancak düşünürümüze göre fâil gücü harekete geçiren irâde her zaman şehvânî güçten kaynaklanmaz. Bazı canlılarda bu güçten kaynaklanmayan fakat hareket sebebi olan irâdeler (in-bi'âsât) görülür. Meselâ annenin yavrusuna ilişkin meyli (nizâ'), eğitilmiş bir hayvanın sahibine yönelik dostluğu (ülfet), kezâ hayvanların kafes ve bağlardan kurtulma isteği (iştiyâk) bu çeşitlendirdir. Filozofa göre bunlar, her ne kadar şehvânî gücün isteği

¹⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 33, 172-173; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 159-160; *Uyûnu'l-hikme*, 39; el-Kânûn fi't-tıbb, I, 39, 72; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 101, 114-115, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 174; *et-Ta'likât*, 82.

olmasalar bile, hayâl ve mütehayyile gücüne âit bir tür istektir. Çünkü idrâk güçleri, idrâklerine konu olan şeylerden haz (lezzet) alırlar. Dolayısıyla idrâk edilen şey kaybolunca bu durum onda bir elem meydana getirir ve tabîî olarak bu güçte, kaybolan şeye karşı bir istek (iştiyâk) doğurur. Bunun sonucunda “nuzû’iyye yahut icmâ’iyye gücü” (el-kuvvetü’l-icmâ’iyye) kesin irâdesini (icmâ’) ortaya koyarak fâil gücün, bedeni idrâk edilen şey yönüne doğru harekete geçirmesini sağlar. Aynı şekilde kesin irâde gücü demek olan icmâ’iyye gücü, yalnızca hayâl ve mütehayyile gücünün idrâk ettiği şeyler için değil, nazarî akıl gücünün idrâk ettiği aklî varlıklar (ma’kûlât) nevinden güzel (cemîl) şeyler için de kesin irâdeyi (icmâ’) ortaya koyarak akıl gücünün bunlara yönelmesini sağlar.

Filozofumuz “nuzû’iyye” ile şehvânî ve gazabî gücü içeren “şevkiyye” gücü arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar. Lezîz bir şeye karşı duyulan “şiddetli istek” (şevk) şehvânî güce, bu lezîz şeyi elde etmek için eyleme geçiren ve eylemle birlikte bulunan “kesin irâde” (icmâ’) ise nuzû’iyye gücüne âittir. Keza korkulan şeye karşı üstün gelme isteği gazabî güce, bu isteği (şevk) yerine getiren kesin irâde nuzû’iyye gücüne âittir. Aynı şekilde mütehayyile gücünün idrâk ettiğini istemek ona, onu tahayyül etmek için kesin irâdeyi ortaya koymak nuzû’iyye gücüne âittir. Filozofa göre “icmâ’iyye gücü”, “şehvânî ve gazabî” güçlere tâbidir, bu iki gücün istekleri (nizâ’) şiddetlenince bu güç eylemin içinde mevcut olan kesin irâdeyi (icmâ’) ortaya koyar. Başka deyişle onların isteklerine katılır. Ayrıca bu üç gücün vehim gücüyle de ilişkisi vardır. Bazen bunlar vehim gücüne, bazen de vehim gücü bunlara uyar. Çünkü İbn Sînâ’ya göre istek (şevk), isteğe konu olan şeyin vehim gücünde vehmedilmesinden yani tahayyül edilmesinden sonra meydana gelir. Ancak vehim gücünce tahayyül edilen her şey isteğin (şevk) doğmasına sebep olmayabilir. Bazen ise bedenin tabiatı bedenî elemelerin giderilmesi için vehim gücünü yani bir bakıma mütehiyyile gücünü tahayyül etmeye zorlayabilir. Bu durum ise “şevkiyye, nuzû’iyye ve fâil”

güçlerin, vehim gücünü kendilerinin gerektirdiği biçimde yönlendirmeleri demektir. Nitekim çoğu kez vehim gücü, tahayyül ettiği sûretlere bu güçleri yönlendirir. Filozofumuza göre insanın dışındaki canlılarda (hayvân) idrâk güçleri içinde vehim gücü, muharrik güçler içinde şehvânî ve gazabî güç en etkin (sultan) güçlerdir. İcmâ'yye ve fâil ise bu güçlere tâbidirler.

Düşünürümüz “korku, gam, hüzn” ve benzeri nefsânî hallerin (avâriz) idrâk güçleriyle olan müşâreketinden dolayı “gazabî güç”ten kaynaklandığını belirtir. Gazabî gücün aklî veya hayalî bir tasavvura uymasından “korku” meydana gelir, bu güç korkmazsa güçlenir. Gazabî güç öfkelendiği şeyi kovalamaz veya öfkelendiği şeyin tekrar ortaya çıkmasından korkarsa bu güce keder (gamm) ârız olur. Kezâ nefse ârız olan sevinç (ferâh) hâli de üstün gelme (galebe) türünden ve gazabî gücün amaçlarındandır. Aynı şekilde “behîmî şehvânî güç”e de (el-kuvvetü'l-behîmiyyetü's-şehvâniyye) “hırs, nehm, şehvet ve şebk” gibi bazı nefsânî haller ârız olabilir. Bunlardan “hırs” aşırı derecede mal ve mülk düşkünü olmaktır. “Nehm” ise çok yeme tutkusu ve oburluktur. “Şehvet” kadınların erkeklere karşı aşırı cinsî arzu duyması, “şebk” ise erkeğin kadınlara karşı ileri derecede arzu duymasıdır. “Sürûr, ünsiyet” ve benzeri haller idrâk güçlerinin arazlarındandır, yani idrâk güçlerinden doğarlar.¹⁶³

Görüldüğü üzere nefsânî bir hareket üç temel ilkeye dayanmaktadır. Bunlar kısaca şunlardır.

(1) Hareketin uzak ilkesi olan bilgi, bu bilgi de üç idrâk gücünden doğar ve üç amaç (gâye) içerir. Hayâlî veyâ tahayyülî bilgi amacı “abes”, vehmî bilgi amacı “zannî” ve aklî (fikrî) bilgi amacı “hakk”tır.

(2) Hareketin ikinci ilkesi sözkonusu bilgilerden doğan irâde güçleridir (el-kuvvetü'n-nuzû'iyetü's-şevkiyye yani şehvânî, gazabî ve icmâî güçler).

¹⁶³ İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 173-174.

(3) Hareketin üçüncü ve en yakın ilkesi, kaslarda ve sinirlerde mevcut olan ve hareketi yapan güçtür (el-kuvvetü'l-fâile).

Düşünürümüz idrâk güçleri ile irâde güçleri arasında olduğu gibi, irâde güçleri ile irâdeye konu olan amaç (gâye) arasında da bir ilişkinin bulunduğunu söyler. Ona göre buradaki “amaç” (gâye) irâde gücünün istediği şey, yani sûreti, hayal kurma (mütehayyile) veya düşünce (müfekkire) gücünde yereden şeydir. Bazen idrâk güçlerindeki sûret nefsânî hareketi sona erdiren amacın kendisi olur. Mesela insan bazen bulunduğu ortamdan sıkılır ve rahat edebileceği başka bir yeri hayâl edip oraya gitmek ister. İnsan oraya varınca hareket durur ve orası muharrik güçlerin son bulduğu yer olur. Bazen ise amaç bizzat hareketle gidilen yerin kendisi olmaz, ancak amaca o yere gitmekle ulaşılır. Dolayısıyla nefsin hareketi mekânda sona eren bir amaç değil, hareketle ulaşılabilen veya hareketin çevresinde dönüp durduğu bir amaçtır. Meselâ insan bir arkadaşıyla buluşmayı hayâl edip onunla buluşmak isteyince, buluşmalarının mümkün olduğu yere gider. İşte bu olayda öncelikle hareketin kendisi amaç değildir ancak amaca hareketsiz ulaşılmamaktadır. Bu durumda irâdeye konu olan amaç ya bizzât hareketin kendisi ve onun sona erdiği yer veya hareketin sonunda kazanılan başka bir şeydir.

Bu durumda İbn Sînâ'ya göre amaçlar doğrudan (bizzât) ve dolaylı (bilaraz) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Filozofumuz dolaylı amacı, doğrudan amacın gerçekleşmesi için gerekli görür ve bu amacı kendi içinde irâdeyi doğuran idrâk gücüne göre bazı kısımlara ayırır. Buna göre harekete sebep olan irâdenin kaynağı mütehayyile gücü ise bu amaç, “abes”tir. Aynı şekilde amacı “abes” olan bu fiil kendi içinde “cüzâf, tabiî veya zarûrî kask ve âdet” kısımlarına ayrılır. Irâde (şevk) yalnızca hayâl gücünden doğuyorsa nefsin fiili “cüzâf”tır. Hayâl gücünde ortaya çıkan irâdeye, insanın nefes alıp vermesinde ve hasta bir kimsenin hareketinde olduğu gibi, beden mizâcî sebep olmuş ise nefsin bu fiiline “tabiî veyâ zarûrî kask” denir. Hayâl gücün-

de ortaya çıkmış olan irâdeye nefsin daha önceden sahip olduğu bir alışkanlık (meleke) sebep olmuşsa onun bu fiiline “âdet” denir. Çünkü “huy” (hulk) fiillerin tekrârıyla nefste yerleşir ve bunun sonucu oluşan şey de “âdet”tir.¹⁶⁴

Ancak burada fiilin “abes” niteliğini alması, fiilin “amaçsız ve bâtil” olduğu anlamına gelmez. Filozofa göre fiilin bâtil niteliğini alması, hareketin sonunda irâde gücünün (el-kuvvetü’ş-şevkiyye) ulaşmak istediği amaca ulaşamamasıdır. Meselâ bir insanın arkadaşıyla görüşmek istediği bir yere gidip de onunla görüşmemesi, hareketi yapan güç (el-kuvvetü’l-fâile) değil, fakat irâde gücü açısından amaç gerçekleşmediği için “bâtil bir fiil”dir. Şu halde nefsânî bir fiilin amacına ulaşamaması yahut amaçsız olması, hareketin ilkesi olan güce göredir, rastgele bir şeye göre değildir. Sözelimi bir insanın sakalını kaşması, amaçsız yahut irâdeye dayanmayan bir fiil değildir. Bu fiilde hareketi yapan bir güç ve hayâl gücünden doğan bir irâde (şevk) mevcuttur. İnsanın sakalını kaşması fiilinde akıl gücüne âit (fikrî) bir amaç olmasa bile yine de tahayyülî irâdeye dayanan bir amaç vardır ve bu amaç gerçekleşmiştir. Düşünürümüze göre mutlaka her nefsânî fiilin temelinde mütehayyile gücünden doğan ve onunla beraber bulunan bir çeşit irâde (şevk, taleb) mevcuttur. Ancak çoğu kez mütehayyile gücü seviyesinde istenen amaç kalıcı olmadığı, yani gelip geçici olduğu için nefis irâdesinin, başka deyişle istediği şeyin şuûrunda olamaz. Tahayyül etmekle, tahayyül ettiğinin şuûrunda olmak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bir şeyi tahayyül edip istemekle bu tahayyül ve isteğin şuûrunda olmak farklı şeylerdir. Her tahayyülü bir şuûr izlemiş olsaydı bunun sonsuzca gitmesi gerekirdi. O halde bir şeyi tahayyül etmek ve tahayyül ettiğinin şuûrunda olmak ve bu şuûru belleme ve hatırlama (hâfıza ve zikr) gücünde saklamak farklı şeylerdir. Bu demektir ki tahayyüle âit şuûrun yokluğu ve bu şuûrun hatırlama gücünde saklanmaması, nefsânî fiilin temelin-

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, I, 174; II, 284-287; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 101, 103; *et-Ta’likât*, 83.

deki tahayyülî irâdenin varlığını inkâr etmeyi gerektirmez. Çünkü mütehayyile gücünden doğan cüz'î irâdeleri hatırlama gücünde tutmak zordur. Tahayyülî irâdenin gerçek sebebini belirlemek zor olduğu için de bu irâdeyi gerçekleştiren fiile “abes” demek daha yerinde olmaktadır. Ama her hal ve durumda abes fiil bir irâdeden doğmayan ve bir amaç ihtivâ etmeyen fiil değildir.¹⁶⁵ İbn Sînâ, “abes” denilen fiili ortaya koyan ve mütehayyile gücünden doğan bu irâdenin (şevk) sebebini “alışkanlık, sıkıcı bir hâli terketme isteği ve hissî idrâk güçleri ile muharrik güçlerinin fiillerini yenileme isteği” olarak açıklar. Ona göre nefis, bu sebepler sonucu meydana gelen fiil neticesinde bir “hazz” (lezzet) duyar. Ancak bu lezzet hayvanlara âit olduğu ve akıl gücü tarafından yönlendirilmediği için abes fiil sonucunda ulaşılan amaç, gerçek bir iyilik (hayr) değil, zannî bir iyiliktir (el-hayru'l-maznûne). Abes fiil sonucu ulaşılan iyiliğin zannî oluşu, özü (zât) itibariyle iyilik olmayışındandır. Bu iyilik bizzât iyiliğe (el-hayr bizzât) götüren, ayrıca bizzât iyilik için gerekli fakat yeterli olmayan ârizi (bılaraz) iyiliktir. Çünkü gerçek iyiliğe (el-hayru'l-hakîkî) ulaştıran fiili ortaya koyan irâde, akıl gücünden doğmaktadır. O halde düşünürümüzün deyimiyile muharrik güçler insanın dışındaki canlılarda beden için gerekirken, insanda bizzât nefsin kendisini (en-nefsü'n-nâtika) düzeltmek (ıslâh) için gereklidir. Yani insan irâdesi en sonunda gerçek iyilik demek olan metafizik bir amaca dayanmalıdır.¹⁶⁶

Bu durumda nefsin hareketine sebep olan irâdeyi “hissî ve aklî” olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Buna göre hissî gerçeğe (ma'nâ) hissî irâde, aklî gerçeğe (el-ma'nâ'l-aklî) aklî irâde yönelmektedir. Ancak aklî bilgi küllî bir bilgi ve bu bilgiden doğan irâde ve amaç da küllî bir irâde ve amaç olduğu için, nefsi küllî amaca ulaştıran fiiller, cüz'î fiiller yani hissî irâdeyle ortaya çıkan fiiller içinde mevcuttur. Bu itibarla hayvanlardan ayrı olarak

¹⁶⁵ İbn Sînâ, age. II, 287-288; el-İşârât ve't-tenbîhât, 103; Uyûnu'l-hikme, 51.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, age. II, 288-289, 296; el-İşârât ve't-tenbîhât, 103; Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 160; et-Ta'likât, 63.

insanların cüz'î irâdeleri küllî irâdenin tahsîs edilmiş şekilleri ve küllî bir amacı gerçekleştirmeye yöneliktir. Küllî amacı belirleyen akîl bilginin şu ya da bu şeye tahsîs edilmesi vehim ve mütehayyile güçlerinin yardımıyla olur. Tek başına küllî bilgi ve irâdeden bir eylem meydana gelemez. O halde küllî bilginin kendi başına ve cüz'îlerde mevcut olmayan bir dış gerçekliği olmadığı gibi, küllî irâdenin de cüz'î irâdenin ihtivâ etmediği bir dış gerçekliği yoktur. Çünkü insan fiilleri küllî bilgilerden değil, cüz'î bilgilerden doğar.¹⁶⁷

Bilgi, irâde ve eylem ilişkisini inceledikten sonra irâde güçlerinin, başka deyişle nefsin, beden ve cisimler üzerinde meydana getirdikleri değişiklikleri incelemeye geçebiliriz. Düşünürümüze göre şehvânî ve gazabî güçlerin fiilleri ve bu güçlerden dolayı nefse ilişen korku, keder ve hüzn gibi haller (a'râz) bedenle birlikte var olmalarından dolayı nefse ilişen arazlardır. Bir açıdan bu "fiil ve arazlar"ın varlığına beden sebep olduğu ve bedenle birlikte hâdis oldukları için bunlar beden mizâcını değiştirirler. Ona göre nefsin gazabî ve şehvânî güçlerdeki yetenekleri, başka deyişle şehvet ve öfke yetenekleri (isti'dâd) bedenlerinin mizâclarına bağlıdır. İşte bu yüzden bazı mizâclar gazab, bazıları şehvet, diğer bazıları ise korkaklık ve ödlelik yeteneğine (isti'dâd) sahiptir. Bu itibarla bir kısımları yaratılıştan seciyye sâhibidir ve çok çabuk öfkelenir. Bazılarının durumu ise bunun tam tersidir, sanki onlar korkutulmuş ve ürkütülmüş gibidirler. Dolayısıyla çok çabuk korkar ve ürkerler.

İbn Sînâ, bedenle birlikte bulunmasından dolayı nefste ortaya çıkan bu halleri (avârizu'n-nefsâniyye) üç kısma ayırır. (1) Birincisi "uyku, uyanıklık, hastalık, sağlık" ve benzeri gibi öncelikle, beden nefs sahibi olmasından dolayı, bedene âit hallerdir. Bunlar öncelikle bedene âit ve bedenden kaynaklanan hallerdir. Fakat bu hallerin bedendeki varlığı beden nefsle beraber var olmasındandır. (2) İkincisi "tahayyül, şehvet, gazab" ve

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 102-103; eş-Şifâ, en-Nefs, 184.

benzeri gibi öncelikle bedenle birlikte bulunmasından dolayı, nefse ait olan hallerdir. Bu haller bedenın bir nefis sahibi olması açısından da bedene âittirler, ancak böyle olmaları, onların beden tarafından yapıldığı anlamına yahut bunlar bedene âit güçler olduğu anlamına gelmez. Kezâ “keder (gamm), üzüntü (hemm), hüzn, zikir” gibi haller de salt bedenden dolayı bedene ilişkin şeyler değildir. Ancak bunlar bedenle beraber (mukârenet) oluşu sırasında nefse ârız olan hallerdir. Bunlar, nefsin bedenle birlikte olmasından dolayı mevcut olmuş olsalar bile yine de nefsânî hallerdir. (3) üçüncüsü vurma veya dövmeden dolayı bedenın “mizâcının değişmesi” ve bunun sonucu nefsin “elem” duymasında olduğu gibi, eşit seviyede beden ve nefse âit olan hallerdir. Bedenin yaralanması (teferruka’l-ittisâl) ve mizâcın değişmesi, beden olarak bedene âittir. Bundan dolayı ortaya çıkan elemin duyulması ise nefse âit ve duyuda (his) mevcuttur. Ancak elemin duyuda mevcut olması bedenden dolayıdır. Filozofa göre açlık ve cinsî şehvet duyumunun oluşması da bu çeşittendir.

Düşünürümüze göre “tahayyül, korku, gam, gazab, şehvet” ve benzeri öncelikle nefste daha sonra da bedende ortaya çıkan etkilenmelerdir (infi’âlât). Ancak “gazab ve gam” salt gazab ve gam olarak bedene elem veren bir etkilenmeyi (infi’âl) doğurmuş olsalar bile, bunlar önceleri bedenın mizâcını değiştiren yahut bedene elem veren etkilenmelerden değildir. Şurası da bilinmeli ki gazab ve gam gibi nefsânî haller sonucu, beden ısısının yükselmesi ve düşmesi gibi mizâc değişiklikleri bizzât gazab ve gammın kendisi değildir. Tersine bunlar gazab ve gamdan sonra meydana gelen bedene âit hallerdir. Bunlar, bedenle beraber var olmasından dolayı nefse âit olan fakat kendilerini mizâc değişikliği gibi bedene âit infiallerin izlediği hallerdir. Kezâ mütehayyile gücünün herhangi bir sûreti tahayyül etmesi tarzındaki “idrâk” da öncelikle bedene âit bir etkilenme değildir, ancak bu hayalî sûretten dolayı bedenın mizâcında ıslanma, mide de gaz (rîh) oluşması gibi bazı değişiklikler yani etkilenmeler

meydana gelir; bu değişiklik herhangi cismânî bir dış etkiden dolayı değildir. Görüldüğü üzere burada nefsânî bir infiali, cismânî başka deyişle mânevî bir etkilenmeyi maddî bir etkilenme izlemektedir.

O halde filozofumuza göre herhangi cismânî bir etki ve tepki (fiil ve infîâl) olmaksızın insan nefsi bedeninin mizâcında değişiklikler meydana getirebilir. Böylece bir dış etki olmaksızın nefis, bedeninin ısısının yükselmesine veya düşmesine sebep olabilir. Sözelimi mütehayyile gücü bir sûreti tahayyül eder ve sûret hayâl ve musavvirede yani nefste iyice yerederse çok geçmez bedeninin mizâcı, buna uygun düşen bir sûret veya niteliği kabul eder. Ona göre insan nefsinin maddeyi etkilemesi, onun, cisimleri kâim kılan sûretleri maddeye giydiren ve varlığın ilkeleri olan cevherler türünden bir cevher olmasındandır. Ancak nefsin madde üzerinde değişiklik meydana getirmesi bu yöndeki yeteneğini (isti'dâd) iyice geliştirmesinden sonra mümkün olur. Ne var ki çoğu kez nefsin bu ve diğer konulardaki yeteneklerini belirleyen durum, bedeninin mizâcının niteliğidir. Çoğu zaman bedeninin mizâcının niteliği ise değişmeyi gerçekleştiren zıt niteliklerle değişir. Ancak maddeye, türe âit sûretleri giydiren varlığın söz konusu ilkeleri aralarındaki kararlaştırılmış belli bir münâsebetten dolayı cismânî bir fiil ve infial olmadan cisme maddî nitelikleri de verebilir.

Filozofumuz hiçbir şüpheye yer vermeden nefsteki "sûret" in maddede meydana gelen şeyin ilkesi (mebde') olduğunu belirtir. Bu itibarla tabîbin nefsindeki iyileştirme sûreti (es-sûretü's-sıhhiyye) iyileştirme nevinden hastanın bedeninde meydana gelen değişikliğin ilkesidir (mebde'). Kezâ marangozun nefsindeki divan sûretinin durumu da böyledir. Ancak bu sûretin gerektirdiği şeyi âletsiz ve araçsız ortaya koymak mümkün değildir. Burada âetlere duyulan ihtiyaç çaresizlik ve zayıflıktandır. Şimdi, diyor düşünürümüz, tabîb ve marangozun durumu böyle iken iyileştirdiğini vehmeden hasta bir kimsenin durumu ile hastalandığını vehmeden sağlam bir kimsenin durumunu sen düşün!

Düşünürümüze göre çoğu zaman vehim gücünde, yani nefste sûretin varlığı iyice güçlenince, bundan beden maddesi etkilenerek hastalık veya sağlık durumu meydana gelir. Bu durum tabîbin aletlerle yaptığı şeylerden daha açıktır. Kezâ nefisle beden arasındaki bu ilişkiden dolayı insan bir çukur üzerine konulmuş bir kalas veya dalın üzerinden hızla geçmeye cesaret edemez ve yavaş yavaş dikkat ederek geçmek ister. Çünkü insan, nefsinde düşmenin sûretini o denli güçlü olarak tahayyül eder ki bu sûrete beden tabiatı ve uzuvların gücü uymak zorunda kalır; onun tabiatı aslâ bu durumun zıddına uymaz.

İbn Sînâ'ya göre bütün bu tecrübeler gösteriyor ki sûretler nefste iyice yerleşip ve gerektirdikleri şeyin var olması kesin bilgi hâlini alınca madde bundan etkilenir ve bundan yeni bir şey oluşur (tekevvün). Bu bilgi, yâni sûret Gök Nefsi'nde (en-nefsü'l-küllîyye elleti li'l-âlem ve's-semâ) bulunursa bütün varlığın (küll) tabiatını etkiler; herhangi bir insan nefsinde (en-nefsü'l-cüz'îyye) bulunursa cüz'î tabiatı etkileyebilir. Ona göre kötü gözlü (el-'aynû'l-'âine, el-isâbetü bi'l-'ayn, kuvvetü'l-'ayn) ve etkin vehimli (el-vehmü'l-âmile) kimselerin durumlarında olduğu gibi, çoğu kez insan nefsi başkalarının bedenlerini de etkileyebilir.¹⁶⁸ Filozofumuz yaratılış itibariyle her nefsin başka bir bedene etki edebileceğini, ancak fiilen etki etmenin çalışmakla kazanılacağını söyler.¹⁶⁹ Halk arasında "göz değmesi" veya "nazar" olarak tâbir edilen insan nefsinin bakarak bir cismin mizâcını etkileyip bozması, nefsin nâdir olan bir şey üzerindeki taaccübü ve hayretinden ileri gelir. Nefs bu özelliği ile onun yokolmasına ve azalmasına sebep olur.¹⁷⁰ Etkin vehim (el-vehmü'l-âmil) ise mütehayyile ve vehim güçleri güçlü olan bazı kimselerin bu güçleri zayıf olan çocuk ve akıllı kıt olan (bülh) bazı kimseleri etkilemeleridir. Bir

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 174-177; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 167; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 237.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Risâle fi'l-fiil ve'l-infiâl ve aksâmihi*, 8.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 168; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 238.

çeşit telkinle onların irâdelerine hâkim olmalarıdır. Başkalarının etkin vehminin tesirinde kalan kimseler, dış varlığı olmayan bir şeyi sanki varmış gibi, var olanı da yokmuş gibi, aynı şekilde hareket edeni hareketsiz, duran bir şeyi de hareket ediyormuş gibi tahayyül ederler. Ancak bazı kimselerin vehim gücü yaratılıştan güçlü olabileceği gibi, bazıları da belli bir eğitim (riyâzât) ve öğretim sonucu güçlenerek insan tabiatlarını iyi veya kötü yöne çevirecek seviyeye gelebilir.¹⁷¹

Bu durumda düşünürümüze göre insan nefsi güçlü ve soylu olup (kaviyyetün şerîfetün) Gök Akılları'na ve Nefsleri'ne (el-me-bâdî') benzeyince bu âlemdaki unsûrî madde kendisine boyun eğer. Madde bu özellikteki bir nefsin tesirini kabul eder ve bu nefsin tasavvur ettiği her şey maddede meydana gelir. Çünkü insan nefsi bedenın doğası değil (gayrû'l-muntabîa' fi'l-madde), bedenden ayrı bir cevherdir. Ancak nefsin bu yeteneğini geliştirememesi ilgisini (himmet) bedene yönelmiş olmasındandır. Şimdi insânî nefsin varlık açısından kendisi ile beden arasında mevcut olan bu ilişki (ta'alluk) bedenın tabiatını değiştirebiliyorsa gerçekten çok güçlü ve soylu, bedenın ilgisine iyice gömölüp kalmamış (ingimâs) ve kendi tabakasında yüce ve bu melekesinde son derece güçlü olan bir nefis, başka nefslere âit bedenleri etkileyebilir. Demek ki insânî nefis çalışarak ve arınarak (zekâ) mânevî (mücerred) bir cevher hâline gelir ve maddeye etki etme yeteneğini geliştirmiş olur. Nitekim düşünürümüze göre Allah'ın iyi dostlarının (evliyâullâhu'l-ebrâr) durumu böyledir. Muharrık güçlerinin yeteneğini (isti'dâd) bu seviyeye çıkarmış olan insan nefsleri başka kimseleri iyileştirebilir, kötü ahlâklı kimseleri (eşrâr) hastalandırabilir, unsûrî maddeleri değiştirerek ateşi toprak, toprağı başka bir şey yapabilir. Böyle bir nefis istediğı zaman güçlü irâdesiyle, kıtlık, vebâ, yağmur, yeşillik, deprem, zelzele, yıldırımlar gibi tabîî olayları meydana getirebilir. Yırtıcı kuşları ve hayvanları kendisine itaat ettirebilir. Kezâ bu özellikteki bir nefis

¹⁷¹ İbn Sînâ, Risâle fi'l-fiil ve'l-infiâl ve aksâmühümâ, 6-10.

kendi irâdesiyle maddede istediği değişikliği meydana getirebilir. Maddenin böyle bir nefsin etkisini kabul etmesi, kendisine zıt niteliğe sahip başka maddelerin yapacağı etkileri kabul etmesinden daha kolaydır. İşte bütün bu özellikler düşünürümüze göre nübüvveti büyük olan (el-'azîmü'n-nübüvve) Nebî'nin "hayvânî muhamrik ve icmâiyye" güçlerine (el-kuvâ'l-hayvâniyyetü'l-muhamriketü'l-nuzû'iyye) âittir.¹⁷² Filozof bir başka yerde bunları "ârif mütenezzih"ın özellikleri olarak zikreder. Ona göre yaratılıştan bu özelliğe sâhip, hayırlı, reşid ve müzekkî olan bir kimse nebilerdense "mu'cize", velîlerdense "kerâmet" gösterebilir. Yaradılıştan bu özelliğe sâhip ve kötü ahlâklı (şerîr) olan, ayrıca nefsinin bu özelliğini kötü işlerde kullanan bir kimse ise "kara büyücü"dür (es-sâhirü'l-habîs). İbn Sînâ'ya göre bütün bu açıklamalar gösteriyor ki, çok az görülmüş olsa bile, herhangi bir nefsin kendi irâdesiyle başka nefslere, bedenlere ve maddeye etki etmesini akıl imkânsız görmez, aksine akıl bu durumun "imkân" alanında bulunduğunu gösterir.¹⁷³

İbn Sînâ'ya göre nefsin varlığını, mâhiyetini ve bedenle birlikte yok olmayıp bâkî kaldığını, onun güçlerini ve fiillerini inceledikten sonra, ölüm sonrası nefsin durumunun ne olacağını ele alabiliriz.

¹⁷² İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 177-178; el-İşârât ve't-tenbîhât, 167-168; el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib, 237-238; et-Ta'likât, 48.

¹⁷³ İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, 167-169; el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib, 238-239.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
NEFSİN ÖLÜMDEN SONRAKİ
DURUMU

İbn Sînâ'ya göre nefsin varlığı ile mâhiyetini ve nasıl varlığa geldiğini, güçleri ve fiillerini inceledikten sonra, yine ona göre, nefsin ölümden sonraki durumunu incelemenin, filozofun nefs konusundaki görüşüne bir bütünlük kazandıracağı açıktır. Zira daha önce ikinci bölümde nefsin varoluşunu incelerken onun ölümsüz, yâni bedenin bozulmasıyla (fesâd) yok olmayan bir cevher olduğunu ve onun için başka bir bedene geçmek anlamına gelen tenâsühün de mümkün olmadığını görmüştük. Şu halde ölümsüz bir cevher olan nefsin, bedenden ayrıldıktan (mufârakât) sonra ne olacağını, bu durumun onun için iyi mi yoksa kötü mü olacağını incelememiz ve bedenle berâber olduğu durumunun ölüm sonrası durumuyla ilişkisinin nasıl olduğunu anlamamız gerekir.

I. İYİ VE KÖTÜ

Nefsin ölümden sonraki durumuna geçmeden önce genel olarak İbn Sînâ'nın iyi (hayr) ve kötü (şerr) hakkındaki görüşlerini ve bu görüşlerin nefsin ölümden sonraki durumu ile ilişkisini ve onun için gerçek mânâda iyi ve kötünün ne olduğunu açıklamamız gerekecektir. Düşünürümüz bu konudaki görüşlerini bir açıdan metafizik, bir başka açıdan nefis görüşü temelinde açıklamaya çalışır. Metafizik açıdan bakıldığında filozofa göre varlık basamağının en üstünde bulunan Tanrı'nın ve Gök Akılları'nın (el-'ilelü'l-'âliyye) aşağı basamakta bulunan varlıklar üzerinde herhangi bir amacı yoktur. Yâni onlar aşağı basamaktaki varlıklar için bir şey yapmazlar. Böyle olmakla birlikte ona göre âlemde kabul edilmemesi imkânsız olan bir düzen (nizâm) ve âhenk vardır. Daha önce zikredildiği üzere, âlemde olabilecek en güzel şekildeki bu düzenin kaynağı Tanrı'nın inâyetidir (el-inâyetü'l-ilâ-

hiyye). İlâhî inâyet ise Tann'ın varoluşa sebep olan ve varolanları kuşatan bilgisidir. Nefs görüşü açısından bakıldığında filozofa göre “bilgisizliğe (cehil), noksanlığa, yaratılıştan gelen kusurlara”, herhangi bir sebepten dolayı bir çeşit idrâk demek olan “elem ve üzüntü”ye (gamm), “çirkin ahlâkî fiiller ve ilkelerine, şeyin zâtî kemâlinin eksikliğine ve kendine âit özelliğinin yokluğu”na şerr denilmektedir. Bütün bu kötülüklerin ortak özelliği bir çeşit idrâkle birlikte bulunmaları yâni nefsin idrâkine konu olmalarıdır. Bu îtibârla kötülük (şerr), iyiliğe karşıt olan, onun ortaya çıkmasına engel olan ve yokluğunu gerektiren bir sebeptir.

Ancak filozofa göre iyiliğe engel olan bu sebep, zarar görenin idrâk edemeyeceği kadar uzak olabilir. Meselâ güneş ışınlarıyla yetkinleşecek bir şey için bulutların bunlara engel olması gibi. Burada güneş ışınlarından yararlanılamadığı idrâk edilmekte, fakat bulutların engel oluşu idrâk edilmemektedir. Bu tür idrâkte, idrâk eden bir elem (ezâ) duymamakta ve zarar görmemektedir. Ancak elem başka bir açıdan yapılan idrâkte mevcuttur. Sağlığın yokluğu demek olan hastalık hâlinin idrâkinde olduğu gibi, bâzen zarar gören kimse kendisine elem (ezâ) veren idrâk eder. Meselâ ateşin yakması olayında insan nefsi hem uzvun kayboluşunu hem de ateşin varlığını idrâk eder. Uzun yok oluşunu idrâk etmekle elem (ezâ) duyar, ama ateşin kendisini idrâk etmekle elem duymaz. Şu halde zarar verenin idrâk edilmesiyle ilgili bu ikinci idrâk, esas îtibâriyle birisi “yokluk” (adem), diğeri “varlık”la (vücûd) ilgili iki çeşit idrâki içermektedir. Yanma olayına iyilik ve kötülük açısından bakıldığında varlığı idrâk edilen ateş, bizâtihi değil, fakat yakmasından dolayı yanan uzva göre kötüdür. Ne var ki, bâzen gözün görmemesi demek olan körlük olayında görüldüğü üzere, başkasına göre değil de bizâtihi şerr olan durumlar da vardır. Daha sonra görüleceği üzere bu tür şerr yaratılıştan gelen bir eksikliktir. Düşünürümüz bu açıklamalardan sonra kötülüğü, varlık (zât) bakımından “yokluk” (adem) olarak tanımlar. Ancak her yokluk kötülük değil, yalnızca şeyin tabiatının ve türünün gerektirdiği “güç ve

fiiller” demek olan “ikinci yetkinlikler”in (el-kemâlâtü’s-sâniyye) yokluğu kötülüktür. Mutlak yokluk olmadığına göre kötülük “ârizî”dir. Mutlak yokluğun (el-ademü’l-mahz) bir çeşit varlığı olsaydı kötülük her şeyi kuşatırdı. Şu halde mutlak yokluktan kaynaklanan hiçbir kötülük yoktur. “Ârizî” olan “kötülük” ise şeyin ikinci yetkinliğinin yok edilmesi (i’dâm) veyâ onun bilfiil varolmasına engel olan şeydir.

Filozofa göre “elem ve üzüntü” (gamm) gibi kötülük denilen nefsânî durumlar, mânâları varlıkla ilgili şeyler oldukları için yokluk değildirler. Bu nevi nefsânî durumlardaki kötülük demek olan yokluk, bunların fiilen ortaya çıkmasıyla yetkinliğini (kemâl) kaybedene göredir. Meselâ zulmetmek ve dinî-ahlâkî yetkinliğin yokluğu demek olan gayri meşrû’ cinsî ilişki (zinâ), bu fiillerin kaynağı olan gazabî ve şehvânî güçlere göre değil, bizzat nefsin kendi yetkinliğini ortadan kaldırdığı için kötüdürler. Ona göre gazabî ve şehvânî güçlerin fiilleri, yapana (fâil) göre yetkinlik ve iyilik olurken, onlardan etkilenene (münfa’il) göre kötü olmaktadır. Tabiatı gereği zulmetmek ve üstün gelme (galebe) gazabî güç için bir yetkinlik ve iyiliktir. Mağlûb ve mazlûma göre zayıf olmak kötülüktür. Daha sonra görüleceği üzere gazabî gücü dengelemek nefsin (en-nefsü’n-nâtika) bizâtihi yetkinliği ve iyiliği, dengeleyememek ise kötülüğüdür. İleride inceleneceği üzere, körlük olayında olduğu gibi, yaratılıştan gelen bedenî kötülük ise yaratandan değil, maddeden kaynaklanır.¹

Görüldüğü üzere düşünürümüz âlemde kötülüğün bulunduğunu fakat “ârizî ve izâfî” olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda âlemde aslolan iyiliktir. Ona göre âlemde mevcut olan ârizî kötülüğün kaynağı, tabiatında bilkuvvelik ve yokluk (adem) bulunan “madde”dir. Ancak madde bir kötülük Tanrısı değildir. Çünkü İbn Sînâ metafiziğinde Tanrı’nın dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıklardır. Bu îtibârla O’nun dışındaki her şeyde kötülük bilkuvve olarak mevcuttur. Ne var ki kötülüğün bilfiile çık-

¹ İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, II, 414-416, 419-420.

tiği yer maddî ve maddeyle ilişkisi bulunan varlıklar alanıdır. İşte bu yüzden bâzı dış sebeplerden dolayı maddede yâni bedende kötülük ortaya çıkar ve onun bir özelliği (hey'et) hâline gelirse, bu durum nefis için gerekli olan “iyilik yeteneğine” (isti'dâd) engel olur. Meselâ bedenin maddesine mizâcını bozan bir şey ârız olursa, madde bedenin mizâcı için gerekli kıvamı alamaz, bu îtibârla da bedenin yaratılışı kusurlu olarak tezâhür eder. Bu ise beden için bir eksiklik ve kötülüktür. Ancak bu nevi kötülüğün Tanrı'dan kaynaklandığı zannedilmemelidir. Filozofa göre bedenin maddesine dışardan gelen kötülük, meyvelerin olgunlaşması için gerekli olan ışığa yüksek dağların ve bulut kümelerinin engel olması gibi, bedeni yetkinliğinden uzaklaştırıcı ve alıkoyucu olabilir veyâ yetkinleşmek üzere olan bitki ve meyveleri soğuğun dondurarak yeteneklerini bozması gibi, bedenin yetkinliğine zıt ve onun yetkinliğini eksiltten bir şey olabilir. Şu halde filozofumuza göre iyilikle berâber ve ârizî olarak mevcut olan kötülüğün iki temel sebebi vardır. Bunlardan biri “yokluğu ve sûret”i eşit derecede kabul etme özelliği olan madde, diğeri ise fâil sebeptir. Ancak ona göre fâil sebebin kötülük için sebep oluşunu şöyle anlamak gerekir. Fâil sebepten maddî şeylerin varoluşu ve maddenin varlığının vâcip varlık (vâcibu'l-vücûd) gibi olmayıp, hem yokluğu hem de sûreti eşit biçimde kabul edici olarak yaratılması zorunludur. Ayrıca maddenin bütün etkilere açık olup, faâl güçlerin ise (el-kuvâ'l-faâle) tabiatları gereği yapacakları fiillerin aksini yapmaları mümkün olmayınca ateşin yakma özelliği bulunmaksızın yaratılması düşünülemez.² Netîce îtibârıyla varlığı zorunlu ve ârizî olan kötülük, imkânın en yoğun olarak bulunduğu maddeden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ kötülüğün bilfiil mevcut oluşuna göre varlıkları iki kısma ayırır. Bunlardan birincisi asıl olarak her türlü kötülük ve fesâttan uzak olan Gök Akılları (el-cevâhirü'l-akliyye) ve Nefs-

² İbn Sînâ, age. II, 416-417, 420; *fî'l-İşk*, 224; *el-Felâk*, 116; *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 39; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 149; *et-Ta'likât*, 21; bkz. Cemil Salîbâ, “Nazariyyetü'l-hayr İnde İbn Sînâ”, *el-Mehrecân li İbn Sînâ*, 196.

leri'nin bulunduğu alandır. Ona göre varoluşun (feyezân) ilkesi (mebde') olan Tanrı mutlak cûd sâhibi (el-cûdu'l-mahz) olunca, O'ndan kendilerinde hiç kötülük bulunmayan varlıkların feyezânı zorunlu olur. Kötülüğün fiilen mevcut olmadığı bu metafizik varlıklar alanı, Tanrı'nın "kazâ" yoluyla yaratmış olduğu Ayüstü âlemdir. Kötülüğün bilfiil mevcut olduğu bölge ise Tanrı'nın "kader" yoluyla yaratmış olduğu Ayaltı âlemdir (felekü tahte'l-kamer). Bu bölgede bulunan varlıkların erdemli (fazîlet) olmaları ancak cisimlerin hareketlerinin çokluğu-çeşitliliği ve buna bağlı olarak çatışmaları (müsâdemât) sonunda kendilerine bir çeşit kötülük (şerrün mâ) ilişmekle mümkündür.³

Öte yandan İbn Sînâ'ya göre Ayaltı âlemdeki kötülük, bütün fertleri kaplamış değil, o yalnızca belli zamanlarda bâzı şahıslara ilişmiştir. Böylece türler korunmuştur. Ayaltı âlemdeki şahıslara ilişkin kötülük ise bizzat değil, ârizî bir kötülüktür. Bu âlemde mevcut olan yokluk (adem) anlamındaki kötülük, zorunlu veya zorunluya yakın yararlı bir şeye göre ya da çok az mümkün olan durumlara göredir. Ona göre eğer "çok az mümkün" (nâdir) olan kötülük fiilen mevcut olsaydı bu "ikinci yetkinlikler"den sonra gelen yetkinliklere âit olurdu ki bu, mümkün varlığın tabiatının gerektirdiği bir kötülük olmazdı. O, nâdir olan bu kötülüğü gerçek anlamda bir kötülük olarak görmez. Çünkü bu, insanın "felsefe ve mühendisliği" bilmemesinde olduğu gibi, bizzat türün tabiatının gerektirdiği bir şeyin yokluğu değildir. Belki bunları bilmemek, bizzat insan olarak değil ama toplum düzeni açısından yahut iyiliğe götüren yararlı (menfa'at) bir şey olması açısından bir kötülüktür. Ona göre gerçek kötülük, insânî nefsin gerektirdiği şeyler demek olan "ikinci yetkinlikler"in yokluğudur. Bu durumda şahıslarda mevcut olan kötülük çok azdır.⁴ Ayaltı âlemde sürekli (dâimî) ve çoğunlukta olan (ekserî) durum, tabiatta istenilen iyiliğin mevcut olması yönündedir. Şöyle ki, çoğun-

³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 140; *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 417, 439-440; *et-Tabiyyât*, 116; *el-Felâk*, 116; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 33.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 417.

luk açısından bakılınca, bir türe dâhil olan şahısların çoğu ateşin yakmasından korunmuş durumdadır. Süreklilik açısından bakılınca birçok şeyin varlığının devamı ateşin varlığına bağlıdır. Ateşin sebep olduğu âfetler çok az, yararı ise daha çoktur. Bu durumda düşünürümüze göre varlığın bütününe göre azınlıkta kalan kötülükten dolayı, çoğunlukta (ekserî) olan iyiliği terketmek güzel bir şey değildir. Ona göre Tanrı bu tür kötülükleri ârizî yâhut dolaylı olarak istemekle birlikte, esas îtibârıyla öncelikle bunlardan doğacak iyilikleri istemektedir. Çünkü kötülüğün varlığı zorunlu olunca ondan kaçınılamazdı. Düşünürümüz iyilik ve kötülük açısından bir şey hakkında beş durumun vehmedilebileceğini ifade eder. Buna göre (a) mutlak olarak varlıkları iyi olanlar ki bunlar mevcuttur. (b) Mutlak olarak kötü olanlar ki bunların mevcûdiyeti imkânsızdır. (c ve d) İyilik ve kötülüğün eşit olduğu veyâ kötülüğün çoğunlukta olduğu varlıklar ki bunların da mevcûdiyeti yoktur. Çünkü azıcık iyilik için daha çok olan kötülüğü yaratmak daha büyük bir kötülüktür. (e) İyiliğin kötülükten çok olduğu varlıklar ki bunların yaratılması gerekir. Çünkü az bir kötülükten dolayı çok olan iyiliği terketmek daha büyük bir kötülüktür. Bu durumlar dikkate alınınca âlemde kötülüğün varlığı nâdirdir.⁵

İbn Sînâ kötülüğün az olduğunu bir başka açıdan şöyle açıklar. Ona göre insanların pek çoğu metafizik açıdan bilgisiz (câhil), ahlâkî açıdan gazabî ve şehvânî güçlerine uyarlar, dolaşısıyla öteki âlemde kurtulan (selâmet) çok azdır, denilebilir. Ona göre öncelikle bedenî mutluluk (es-sa'adetü'l-'âciletü'l-bedeniyye) açısından bakılınca insanlar güzellik ve sıhhati tam olanlar, orta halli olanlar ve hastalar ve çirkinler olmak üzere üçe ayrılır. Orta halli olanlarla tam sıhhatli ve güzel olanlar toplanınca beden açısından kötü olanlar azınlıkta kalır. Filozofa göre bedenî mutluluk için geçerli olan bu karşılaştırma uhrevî mutluluk (es-sa'adetü'l-uhreviyye) için de geçerlidir. Burada da nefslar

⁵ İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, II, 420, 421; er-Risâletü'l-'Arşıyye, 39-40.

üçe ayrılır. Birinciler aklî ve ahlâkî fazîletin (hulkî) zirvesinde olanlar, bunlar en mutlu (es-sa'adetü'l-kusvâ) nefslerdir. İkinciler metafizik (ma'kûlât) konuda tam bir bilgiye sâhip olmayanlar, bunların da uhrevî mutluluktan payları vardır. Üçüncüler ise aklî ve hulkî açıdan olumsuz özelliğe sâhip olanlardır (muskâm ve sakîm) ki bunların uhrevî payları "ezâ"dır. Filozofa göre her iki uçta bulunanların sayısı çok az, ortadakiler ise çoğunluktadır. Bunlara mutluluğun zirvesinde olanlar da eklenince uhrevî açıdan kurtulanlar çoğunluktadır. O halde uhrevî bakımdan olan kötülük de azdır. Kaldı ki İbn Sînâ'ya göre uhrevî mutluluk tek bir çeşit değildir. Metafizik bilgi (ilim) ile kazanılanı en değerli olmakla birlikte, mutluluğa, yalnızca metafizik bilgide yetkinleşmekle ulaşılmaz ancak ahlâkî eksiklikler (hatâ) de tamâmen uhrevî kurtuluşun yolunu kapayıcı değildir. Ona göre ebedî mutsuzluğun (el-helâkü's-sermedî) sebebi metafizik bilgisizliktir (cehâlet). Bu durumda olanların sayısı oldukça azdır. Öte âlemdaki sınırlı azap ahlâkî kusurdan (rezîlet) dolaydır. Fakat yine de bu azap ve kusurun belli bir sınırı vardır. Bu durum ise çok kişide mevcuttur. Ebediyyen kurtuluştan dışlananlar metafizik bilgiye sâhip olmayan ve ahlâksız olanlardır (ehlü'l-cehl ve'l-hatâyâ).⁶ Şu halde bedenî açıdan olduğu gibi, nefsânî açıdan da kötülük azdır.

İbn Sînâ'ya göre izâfî ve az olan kötülüğün varlığı zorunludur. Çünkü bu az kötülük, zorunlu olarak iyiliğe duyulan ihtiyaçtan kaynaklanır. Maddî unsurlar arasında bir zıtlık olmasa ve çok olan unsur kendindeki tabîî güçlerle az olan unsuru etkilemeseydi bu âlemdeki bitki, hayvan ve insan gibi değerli türler meydana gelmezdi. İşte bu yüzden varlığın bütünü içerisinde ateş, dış sebepler hâsıl olup soylu kişinin elbisesine dokununca yakıcı bir özellikte yaratılmıştır. Bu demektir ki, esas îtibârıyla ateş insanları yakmak, su boğmak için değil, insanların yararı ve âlemin ıslâhı için yaratılmışlardır. Şu halde ateş, su ve benzeri

⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 141.

şeylerdeki iyiliğin belli bir kötülükle birlikte bulunması veyâ kötülükten sonra iyiliğin meydana gelmesi zorunludur. Bu durumda az ve zorunlu olan bir kötülükten dolayı çoğunlukta olan iyiliği terketmek gerekmez. Çünkü az bir kötülük için çok iyiliği bırakmak daha büyük bir kötülüktür. Maddenin tabiatının gerektirebileceği şey yok olunca iki yokluk bir yokluktan daha büyük bir kötülük olur. İşte bu yüzden akıllı bir kimse elem duymamak ve ölümden kurtulmak şartıyla elbisesinin yanmasını tercîh edebilir. İbn Sînâ'ya göre söz konusu olan bir çeşit iyilik terk edilseydi ateşin var olmasıyla meydana gelen kötülükten daha büyük bir kötülük olurdu. Âlemdaki iyilik düzeninin varoluşunu kuşatıcı olarak bilen bir akıl, mümkün varlıkların zorunlu olarak bu nevi kötülükle berâber varolmaları gerektiğini bilir. Akıl, varlığın bu kısmının kötülüksüz var olamayacağını zorunlu görür. O halde mümkün varlıkların belli bir kısmında kötülüğün feyezânı zorunludur.⁷

Düşünürümüze göre varlıktan kötülüğün tamâmen kaldırılması âlemin başka bir biçimde yaratılmasını gerektirir ki bu durum mümkün değildir. Âlemde iyilik ile kötülük birlikte bulunmasalardı âlemin düzeni tamam olmazdı. Âlemde sırf “salâh” olsaydı bu âlem varolmaz başka bir âlem varolurdu, fakat yine de bu başka âlemde “fesâd” varolacaktı. Bu demektir ki âlemde “fesâd ve salâh” yâhut oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) içiçe ve birlikte varolup durmaktadırlar. Düşünürümüze göre âlemin bütünü içinde “bozuluş”un olmaması daha büyük bir kötülük olarak görülmektedir. Bu durumda varlığın feyezân ettiği şeyden kötülüğün feyezânı zorunlu olmaktadır. Âlemde az bir kötülüğün zorunlu olmasına ve varlıkların imkân alanında bulunmasına rağmen âlem mümkün olan en güzel biçimde yaratılmıştır. Sâhip olabilecekleri yetkinliklerden kendilerine verilmeyen hiçbir şey kalmamıştır. Âlemin şu anda olduğundan

7

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 418; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 140; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 41.

daha mükemmel olması mümkün olsaydı o, yine de şu andaki âlemden başka bir âlem olmazdı. Ayalıtı âlemindeki bütün varlıklar yakan ve yanabilen, kaynayan ve kaynatabilen tarzında etki eden (faâil) ve etkilenen (münfa'il) olarak yaratılmasaydı yetkinleşmeleri mümkün olmazdı. Ateşin dindar (âbid) bir kimşenin uzvunu yakmasında olduğu gibi, iki zıt şeydeki yarar veren amacı bâzen bir kısım âfetlerin izlemesi kaçınılmazdır. Beden (madde) her türlü etkiye açık ve birçok yönden yetkin olmamakla birlikte nefis yine de kendi yetkinliğini onunla kazanmaktadır. Âlemin düzeninin işleyişi zorunlu olarak bu şekilde olunca dâimî, üstün ve çoğunlukta olan iyiliği, şahsî ve az olan kötülük karşısında terketmek daha büyük bir kötülük olacağı için "ilâhî hikmet"e (el-hikmetü'l-ilâhiyye) uygun düşmezdi. Âlemin bu şekilde yaratılması ve âlemin belli bir kısmında az bir kötülüğün zorunlu olması hikmetten hâlî değildir. Çünkü kötülüğü yaratan da varlıkları iyilik olan şeylerdir. Bu yüzden iyiliğin bittiği yerde kötülük ortaya çıkar veyâ gizli kalır. Şu halde az bir kötülükten dolayı bütün iyiliği terketmesi Tanrı'nın cömertliğine yakışmaz. Çünkü zorunlu ve az olan kötülük âlemin düzenine sebep olan bilgiye ilişen (lâzım) bir şeydir. Bu durumda varlığa az bir kötülük lâzım gelmiştir, çok ve büyük olan iyilik karşısında az bir kötülüğe göz yummak daha büyük bir iyiliktir.⁸

Bütün bu îzahlar gösteriyor ki iyilik doğrudan (bizzat), kötülük ise dolaylı (bi'l-araz) olarak istenmiş ve sanki bir bakıma onun varlığına rızâ gösterilmiş gibidir. Nitekim filozofumuza göre "Allah şüphesiz her şey için bir ölçü (kader) kıldı." (Talâk, 3) âyeti de bu duruma işâret etmektedir.⁹ Netice itibâriyle İbn Sînâ'ya göre insan için iki çeşit kötülük vardır. Bunlardan biri bedene diğeri nefse âit kötülüktür. Nefse âit kötülük de kendi

⁸ İbn Sînâ, *age.* II, 419-421; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 37-38, 40; *Fî Sırrı'l-kader*, 303; *Fî'l-İşk* 255.

⁹ İbn Sînâ, *age.* II, 421; *el-Felâk*, 116; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 140-141; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 40, 42.

içinde nazarî (akîde) ve amelî (hulkî) akla âit olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sînâ esas itibâriyle bedenî kötülüğü gerçek anlamda bir kötülük olarak görmez. Ona göre gerçek iyilik ve kötülük bizzat nefsin özüyle ilgili olan iyilik ve kötülüktür. Çünkü ölümden sonra nefse âit olan iyilik ve kötülüğün karşılığı görülecektir. Ancak nefsin bedenle berâber olmasından dolayı düşebileceği “akîdevî ve ahlâkî” hatâlardan korunması ve yetkinleşmesi mümkündür. Nitekim İbn Sînâ’ya göre “her şey ne için yaratılmışsa o şey ona kolay gelir” (*Müslim*, Kader, 1) hadîsi bu duruma işâret eder. İnsanın dikkatsizliğinden dolayı bedeninin hastalanması gibi, nefsin ölümden sonraki cezâsı da (ikâb) kendi hatâlarının bir sonucudur (lâzıme). Nefsin yetkinleşecek biçimde yaratılmasına rağmen bâzı nefisler metafizik açıdan bilgisiz kalabilir, ki çok az bir nefis için geçerli olan bu duruma “şunlar cennetlik, bunlar cehennemlikmiş ben ne yapayım” (*Müsned*, V, 239) hadîsi de işâret eder. Şu halde nefsin Ayaltı âlemde bedenle birlikte var olması ve bedenden ayrılması kendi irâdesi dâhilinde değil, fakat ölümden sonrası için gerekli yetkinliği kazanması ve yetkinliğini kazanmaması demek olan kötülükten uzaklaşması kendi irâdesi dâhilindedir. Dolayısıyla nefis, irâdesi dâhilinde bulunan şeyden sorumludur. Bu durumda bedenle berâberken nazarî ve amelî akıl güçlerine âit yetkinlikleri kazanmış olan bir nefis için, sonsuz mutluluğa açılan bir kapı demek olan ölümla bedenden ayrılması, bir kötülük değil, aksine kazanılan yetkinliklerin karşılığının alınması itibâriyle bir iyiliktir. Ancak ölüm, yetkinleşmemiş nefisler için bir kötülüktür ki, zâten düşünürümüze göre bunların sayısı çok azdır.¹⁰ Sonuç olarak nefsin bedenle berâber varolması varlık açısından bir kötülük değildir, ancak kendi tabiatının gerektirdiği ikinci yetkinlikleri kazanamaması bir kötülüktür. Nefis için iyilik ve kötülüğün ne olduğunu gördükten sonra, bunların bir başka açıdan îzâhı demek olan haz (lezzet) ve elem görüşünü inceleyebiliriz.

¹⁰ İbn Sînâ, *age*. II, 422; *es-Semâü't-tabîî*, 40, 73, 76; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 140-142, 66, 157; bkz., *et-Ta'likât*, 47.

II. HAZ VE ELEM

İyi ve kötüyü idrâk güçleriyle ilgili olarak açıklayan İbn Sînâ, haz (lezzet) ve elemi de idrâk güçlerine bağlı olarak açıklar. Bu bakımdan filozofun haz ve elem görüşünü kavrayabilmek ve bu görüşün nefsin ölümünden sonraki durumuyla ilgisini anlayabilmek için nefsin idrâk güçleri ve fiilleri konusundaki açıklamalarını gözönünde bulundurmak gerekir. Ona göre nefsin herbir idrâk gücünün, idrâkına konu olan şeyle kendi arasında bir uygunluk (mülâim, muvâfık) veyâ uygunsuzluk mevcuttur. İşte herbir idrâk gücü kendi tabiatına uygun gelen şeyin bilfiil idrâkinden “haz”, uygun gelmeyen idrâkinden “elem” duyar. İdrâk gücü kendine haz veren şeyi idrâk etmekle yetkinleşir, idrâk edememekle eksilir veyâ yetkinliğini kaybeder. Ancak söz konusu haz ve elem idrâkin bilfiil mevcut olduğu sırada duyulur. Bu durumda idrâk gücünün bilfiil haz duyması onun mutluluğu (saâdet), elem duyması ise mutsuzluğudur (şekâvet). Kezâ idrâk gücüne haz veren ve onu yetkinleştiren şey, onun için “iyi” (hayr), ona elem veren ve onu eksiltiren şey ise onun için “kötü”dür (şerr).¹¹ Bu durumda “uygunluk, haz, yetkinlik ve mutluluk” ile “uygunsuzluk, elem, eksiklik ve mutsuzluk” kavramları, çeşitli açılardan “idrâk gücü” ile onun idrâkine “konu olan” (müdreke) şey arasındaki ilişkileri açıklayan kavramlardır.

Sözgelimi dış idrâk güçlerinden dokunma duyusu için yumuşak ve mûtedil şeyler, tad alma duyusu için hoş (tayyib) yiyecekler, işitme duyusu için güzel sesler, şehvânî güç için açlık ve susuzluğun giderilmesi ve cinsî ilişkide bulunmak, gazabî güç için öç almak ve üstün gelmek (galebe) veyâ öfkelenmediği şeyden duyduğu elem ve ezânın şuûrunda olmak, iç idrâk güçlerinden vehim gücü için ümit (recâ) etmek, belleme ve hatırlama gücü için diğer güçlere haz veren şeyleri hatırlamak, mütehayyi-

¹¹ İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, II, 369-370, 424; el-Kânûn fî't-tıbb, I, 110; el-Adhaviyye fî 'l-me'âd, 145-148; 'Uyûnu'l-hikme 59; el-İşârât ve't-tenbihât, 145, 147; et-Ta'likât, 87.

le gücü için şehvet gücünün istediği güzel sûretleri tahayyül etmek; bu güçler için bir haz ve mutluluk kaynağıdır. Ancak bunların hepsi nefsin bedenle berâberken hissettiği hazlardır. Dolayısıyla bu hazları idrâk eden güç ve fiillerin varlığı bedene bağlı olduğu gibi, bunları hissetmek de bedene bağlıdır. Bu itibarla bunlar hissî idrâk güçlerine âit hissi hazlar, kezâ karşıtı olan elemeler de hissî yâni bedenî elemelerdir.¹² Bu demektir ki nefis, bedenden ayrılınca bunlar onunla birlikte kalıcı olan haz ve elemeler değildir. İleride görüleceği üzere gerçek haz ve elem aklî idrâk gücüne âit olanıdır. Şimdilik şunu söyleyebiliriz ki, nefsin (en-nefsü'n-nâtika) akıl gücünün nazarî kısmına haz veren şey “hakk”, amelî kısmına haz veren ise “cemîl”dir. Bu demektir ki nefse özü itibâriyle haz veren şey, metafizik bilgi (hakk) ve güzel ahlâktır (cemîl). O halde insan nefsi için “iyi” (hayr) metafizik bilgi ve güzel ahlâktır. Onun yetkinliği ise akıl gücünün idrâkine konu olan şeyi bilfiil bilen olmasıdır (el-âlimü'l-aklî).¹³ Bu durumda nefsin idrâk güçlerinde olduğu gibi, nefis için söz konusu olan haz ve elemeleri de, “hissî ve aklî” olmak üzere iki kısma ayırabiliriz.

Düşünürümüz aklî idrâk gücüne âit haz ve elemelerin varlığını hissî haz ve elemelerden hareketle isbatlamaya çalışır. Çünkü nefis, bedenle berâberken hissî haz ve elemelerin herhangi bir çeşidini her an tecrübe edebildiği halde aklîleri tecrübe etmek kolay olmamaktadır. Ancak bu durum aklî hazların varlığını inkâr etmeyi ve hazların yalnızca hissî olduğunu vehmetmeyi gerektirmez. Ona göre insan hissî hazlara bakarak Tanrı'nın ve Gök Akılları'nın haz duymadığını zannetmemelidir. Biz onların duyduğu hazzı duymayız ancak kıyâs yoluyla tahayyül ve müşâhede edebiliriz.¹⁴ Düşünürümüze göre yalnızca hissî ve aklî hazlar arasında bir ayırım yoktur, aynı şekilde hissî idrâk güçle-

¹² İbn Sînâ, age. II, 423, 370; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 145-147; *'Uyûnu'l-hikme*, 59; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 145, 147.

¹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 145; *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 369-370.

¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 424-425; 369-370.

rinin hazları da kendi içinde farklılık arzeder. Ona göre iç idrâk güçlerinin hazları, dış idrâk güçlerinin hazlarına nisbetle daha değerli ve tercihe şayândır. Meselâ soylu bir nefis (kerîmü'n-nefs) zor bir mesele üzerinde düşünürken kendisine şehvânî hazlar sunulsa onları tercihe değer bulmaz. Filozofa göre aynı durum sıradan insanlar için de geçerlidir. Bunlar üstün gelme (galebe) arzusundan veyâ utanma ve rezîl olma korkusundan dolayı şehvânî hazları bırakıp yaralayıcı elem ve belâları tercih ederler. Bu nevi durumların bir kısmı; tabîî olarak tercih edilmesi gerekene karşılık tercih edilir veyâ tabîî olarak mekrûh görülenlere karşı ise sabredilir.¹⁵ Bu durumda halkın (avam) hissî hazların en üstün, diğerlerinin zayıf olduğunu vehmetmeleri, gerçek dışı hayallerdir. İnsana en çok haz veren şeyler, yiyecek ve içecekler ile cinsî münâsebet değildir. Mesela tavla ve satranç oynayan birisine yiyecek içecekler ve cinsî ilişki teklif edilse, vehim gücünün galebe arzusundan dolayı o, bunları terkeder. Kezâ bâzen sağlıklı bir kimse haşmetli davranarak “iffet ve riyâzet”i tercih eder, yeme-içme ve cimâ gibi hissî hazlardan vazgeçer. Şu halde haşmetli davranmak; bu hissî hazlardan daha büyük bir haz vermektedir. Aynı şekilde nice kahramanlar, ölümünden sonra bile olsa “övlme” hazzına ulaşabilmek için, kendilerini ölümü göze alarak tehlikeye atarlar. Sanki onlar ölmüşken bile bu hazza kavuşacak gibidirler. Bu durumda iç idrâk güçlerine âit hazların dış idrâk güçlerinininkinden daha üstün olduğu apaçıktır. Bu hâl yalnızca insanlar için değil, diğer hayvanlar için de geçerlidir. Mesela eğitilmiş bir av köpeği, kendisi açken bile, avını yakalayınca onu yemeyip sâhibine getirir. Kezâ süt emziren anne hayvanlar, kendi canlarını yavrularına tercih edip, bâzen onları korumak için canlarını bile tehlikeye atabilirler. Bizzat tecrübe edilen iç idrâk güçlerine âit hazlar dış idrâk güçlerinin hazlarına nisbetle daha değerli bulunup tercih edildiklerine göre aklî idrâk güçlerinin hazları her ikisinden daha değerli ve tercih edilmeye daha çok lâyıktır. O halde filozofa göre yiyip içip, cimâ yapama-

¹⁵ İbn Sinâ, *age*. II, 427.

yacağımız bir durumda iken bizim için ne tür bir mutluluk (saâdet) olur diyenin görüşünü ciddiye almamak gerekir. Eğer hazlar yalnızca hissî olsaydı Tanrı ve Gök Akılları için sevinme (ibtihâc) ve haz alma söz konusu olmamalıydı. Oysa metafizik varlıkların haz ve sevinçleriyle diğerleri arasında bir karşılaştırma bile yapılamaz.¹⁶ Bu durumda bütün haz ve elemeler hissî değildir, hissî idrâk güçlerinin ulaşamadığı haz ve elemeler de vardır. Buna göre mutluluğun yalnızca “hissî hazlar ve dünyevî riyâsetler” olduğunu söylemek bir “zan”dan ibârettir.¹⁷

Gerçek anlamda iyilik (hayr) ve kötülük (şerr) bizzat nefsin kendisine âit olduğu gibi, gerçek haz ve elem de yine nefsin kendisine âittir. Sonra kaldı ki etkileri bedende görülen “üzüntü (gamm), elem, behcet, şefkat, buğz, ülfet ve âdet” gibi nefsânî haller de nefisle berâber bulunmasından dolayı bedene âit iyilik ve kötülüklerdir. Aslında nefis, varlık bakımından bedenden ayrı bir cevher olduğu için, iyilik ve kötülük yalnızca nefse âittir. Bu demektir ki bedenî olan haz ve elemeleri hisseden de nefstir. O halde bedensiz kalınca nefsin hiçbir şekilde haz ve elem duymayacağı zannedilmemelidir. Ona göre nefsin, bedenden ayrılınca bırakmış olduğu hissî haz ve elemelerin durumu, bir insanın arkadaşının duyduğu haz ve elemeleri kaybetmesi, onlara ilgi duymaması gibidir. Söz konusu haz ve elemeler insanın kendisine ulaştığı zaman bizzat haz ve elem duyanın kendi nefsi olduğunu bilir. Haz ve elem konusundaki bu gerçeklik; nefsin ölümden sonraki durumu (me’âd) için de geçerlidir. Ancak ne var ki, nefsin, bedeni çokça idrâk etmesi ve bu yüzden onu kendi varlığı (hüviyyet) olarak tahayyül etmesi, ona kendi varlığını unutturmuş, böylece insan, kendini başkası, başkasını da kendisi, bedene âit iyilik ve kötülükleri gerçekten kendisine âitmiş gibi zanneder hâle gelmiştir. Dahası insan, bedeni yok iken iyilik ve kötülükten yâhut mutluluk (saâdet) ve mutsuzluktan (şekâvet) uzak kalacağını, bu durumların kendisi için söz konusu olmayacağını

¹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 144-155.

¹⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 145; *Risâle fi's-Sa'âde*, 3.

zanneder. Sanki onun bu zannına göre “mükâfat” (sevâb) ve “cezâ” (‘ikâb) gören bizim nefsimiz değil de, el ve ayak gibi bedenî uzuvlarımızdır. Düşünürümüze göre nefse âit bir “sevâb ve ‘ikâb”ın olup olmayacağına ilişkin bu “zan”, bütün nefsleri şaşırtıp yanıltan bir durumdur.¹⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ’ya göre gerçek mutluluk ve mutsuzluk, aklî haz ve elemlerdir. Ancak bu durumun bilfiil ve tam olarak gerçekleşmesi, nefsin bedenden ayrılmasından sonradır. Bu durumu bedende iken tecrübe edememek; yokluğunu gerektirmez. Filozof aklî hazların tecrübe edilebilirliğini, hissî lezzetlerden hareketle açıklamaya çalışır. Her şeyden önce her haz (lezzet), bir iyilik ve yetkinliği, ayrıca idrâk gücü tarafından idrâk edilmeyi içerir. Bu yüzden hazzı, bilfiil duyabilmenin şartı, idrâk gücünün kendisi için iyi olanı idrâk etmesi ve onu idrâk etmekte olduğunun şuûrunda olmasıdır. Filozofumuzun deyişiyle “husûl ve şuûr”un birlikte bulunmasıdır. Ancak bâzen duyumlanan şeyler, duyularda iyice yerleşince, yâni haz veren duyum uzun süre devam edince nefis, bu duyumdan meydana gelen (hâsıl olan) hazzın şuûrunda varamayabilir. İşte bu yüzden, son derece sağlıklı olma hallerinde olduğu gibi, bâzı iyilik ve yetkinliklerin haz vermediği, bu durumlardan tatlı ve sâire yiyeceklerinkine benzer haz alınmadığı zannedilmemelidir. Oysa uzun süre hasta olan birisi yavaş yavaş sıhhatine kavuşurken büyük bir haz duyar.¹⁹ Bu demektir ki haz veyâ elem duymakla, haz ve elem duyduğunun şuûrunda olmak farklı şeylerdir. O halde herhangi bir idrâk gücüne âit haz ve elemin şuûrunda olmamak, o güç için haz ve elemin olmadığı anlamına gelmez. Bu îtibârla herhangi bir idrâk gücünün yetkinleşmesi (kemâl) için bilkuvveden bilfiil duruma çıkması, ancak kendi yetkinliğinin neyin idrâkinde olduğunu ve kendisi için neyin haz verici (lezziz) olduğunu bilmesiyle mümkün olur. Aksi takdirde kendi yetkinliği hâsıl olmadıkça idrâk gücü onun nasıl olduğunu tasavvur edip ondan haz

¹⁸ İbn Sînâ, *age*. 128-131; *et-Ta’likât*, 114.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 145-146.

duymanın şuûruna varamaz. Hazzın şuûruna varılmadıkça da, başka deyişle haz veren şeyin haz verici (lezîz) olduğu yakînen bilinmekle birlikte, bu haz fiilen “tadılmamış”sa (zevk) idrâk gücü ona karşı istek (şevk) duymayabilir. Mesela cinsel gücü zayıf olan kimse (innîn) cinsî ilişkinin (cimâ’) gerçekten haz verdiğini bildiği halde, bu hazzı tadmadığı için bu ilişkiden doğan hazzı karşı arzu ve istek (işthâh ve şevk) duymaz. Aslında idrâk gücünün kendisine haz veren şeyi (mülâim) idrâk etmesi ve yetkinleşmesi kolaydır, ancak bir engelden dolayı nefis, ondan tiksindir ve onun zıddını tercîh eder. Mesela bâzı hasta kimselerin hoş (tayyîb) yiyeceklerden tiksiniş (istikrâh) hoş olmayan (kerîh) yiyeceklerle karşı arzu duyması gibi.²⁰

Bâzen de idrâk gücü, bir engel söz konusu olmaksızın haz veren şeyi idrâk eder, fakat sağlıklı (sâlim) ve boş (fârîğ) değilse hazzın şuûrunda olmayabilir. Mesela midesi hasta olanın hoş bir yiyeceği istememesi, “sağlıklı” olmamaya; doygun bir kimsenin lezîz bir yiyeceği yemek istememesi, “boş olmamaya” bir örnektir. Her duruma âit engel ortadan kalkınca haz ve şehvet duygusu geri gelir ve idrâk gücü daha önce hoşuna gitmeyen şeyin yokluğu ile büyük bir elem duyar. Aslında sağlıklı ve boş olma durumunda iyi olanın yokluğu değil, aksine onun iyi olarak duyulanmaması ve verdiği hazzın şuûrunda olunmaması söz konusudur.²¹ Kezâ bâzen korkan bir kimsenin durumunda olduğu gibi, hoş gitmeyen bir durum olmaksızın haz veren şeyden (mülâim) haz duyulmayabilir. Korkak kimse zaferi (galebe) kazanıp hazzı ulaştığı halde zaferinin şuûrunda olup ondan haz duyamaz. Bâzen ise idrâk gücü, bir belâyâ marûz kaldığı için kendisine elem veren şey mevcut olduğu halde bu elemi duymaz. Fakat idrâk gücü aslî tabiatına (garizî) dönüp engel de ortadan kalkınca büyük bir azap ve ezâ duyar. Mesela midelerinde

²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 424-425, 369; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 146; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 150-151.

²¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 146.

ekşime olanlar iyileşinceye kadar yiyeceklerden haz duymazlar, iyileştiklerinde ise bedeninin mizâcına ters düşen durumlardan uzaklaşırlar. Kezâ his, duyarsız ve hasta olunca ateşin veyâ zemheri soğğunun verdiği elem duyulmayabilir, fakat uzuvlar iyileşince büyük bir elem duyulur. Aynı şekilde bâzen bir çeşit elem (ezâ) varolduğu bilindiği halde belli bir seviyeye (mukâsât) ulaşmadığı için ondan gereği gibi uzaklaşmaz. Uzun zaman yüksek ateşli hasta olan birinin sıcak bir şeyde mukâyese yapamaması gibi. Hissî idrâk güçlerine âit haz ve elemelerin bu durumu gösteriyor ki varlığı kesin olarak bilinmekle birlikte ne olduğu tasavvur edilemeyen ve tadılamayan hazların inkâr edilmesi gerekmez.²²

Haz ve elem konusunda hissî idrâkler için söz konusu olan durumlar aklî idrâkler için de geçerlidir. Buna göre aklî idrâk güçlerinin kendileri için haz veren şeylere “istek” (şevk) duymaları; ancak nefsin aklî idrâk seviyesinde kendi yetkinliğinin (kemâl) ne olduğunu bilmesi, bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisini kazanması ve kendisinin bilfiil yetkinliğe ulaşabilecek özellikte olduğunu isbatlamasından sonra meydana gelir. Çünkü nefis ilk yaratılıştaki bu bilgilere sâhip değildir. Bu yüzden idrâk güçlerinin pek çoğu kendi yetkinliğine ilişkin şuûra bâzı sebeplerden sonra ulaşır. Bu îtibârla idrâk güçleri kesin bir bilgi ile kendi yetkinliklerine ilişkin “isteği” (şevk) kazanmadıkları sürece yetkinliğe konu olan (mevzû) bir madde gibidirler. Çünkü yetkinleşme isteği mutlaka sonradan kazanılır ve nefsin cevherinde yereder (irtisâm). Üçüncü bölümde geçtiği üzere istek (şevk) bilgiye (re’y) tâbidir, oysa bilgi nefste öncelikle varolan bir şey değil, sonradan kazanılan bir durumdur. O halde bilgi kazanılınca, “istek” (şevk) zorunlu olarak nefse lâzım gelir. Bu durumda filozofumuza göre nefsin gerçek anlamda kendi yetkinliğinin ne olduğunu bilmesini sağlayacak bilmeleke aklın ilkeleri (evâil)

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 425; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 146; *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 149-150.

nefs, bedenle berâberken kazanılabilir. Bedenle berâberken bunları kazanmamış olan nefsin, bedenden ayrıldıktan sonra onları kazanması mümkün değildir. Ayrıca bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedene dönmesi de mümkün değildir.²³

Görüldüğü üzere bizzat nefsin kendi varlığı için gerekli olan akıl gücüne âit bu yetkinlik beden için gerekli olan ve hissî idrâk güçlerine âit olan yetkinliklerden daha üstündür. Bu demektir ki, nefs hem kendisini hem de bedenini yetkinleştirme gücüne sâhiptir, ancak bedene göre kendisini yetkinleştirmesi daha değerli olduğu için öncelikle kendisini yetkinleştirmesi gerekir. Ancak bu durum, ileride görüleceği üzere, nefsin bedenin yetkinliğini terk etmesi ve onunla ilgilenmemesi anlamına gelmez. Her iki yetkinliğe sebep olan “aklî hazla hissî hazlar” arasındaki fark, aklî idrâkle hissî idrâk arasındaki fark gibidir. Bu itibârla bir şeyin idrâk edilişi ne denli gerçek olur ve onun künhüne inilirse ve idrâk edilen ne kadar mükemmel ve şerefli olursa idrâk gücünün onu sevmesi ve ondan haz alması o kadar çok olur. Akıl gücünün Tanrı’yı (el-Hakku’l-Evvel) ve Gök Akılları’nı idrâkinden aldığı hazzın nisbeti, şehvânî gücün tatlı yiyeceklerden aldığı hazzın nisbetine benzer. Çünkü akıl gücünün kendi yetkinliğini idrâki “bilfiil, en tam, en fâzıl, en çok, devamlı, yetkinliğe en kolay ulaşıcı, en mükemmel, yakînî, zarûrî, ebedî sevinç (sürûr) verici, küllî, şiddetli ve güçlü”dür. Akıl gücünün idrâkine konu olanlar “rûhânî, rabbânî, latîf ve mukaddes”dir. Hissî idrâk güçlerinin idrâki ise “dış görünüşe âit (zâhirî), cüz’î, kaybolucu ve sayıca az”dır. Bunların idrâkine konu olan şeyler “kirlilik, bilkuvvelik, yokluk (adem) ve kesîflikle karışık” şeylerdir.²⁴ İşte bu durumda düşünürümüze göre aklî idrâkin sonucunda kazanılan haz ve yetkinlik, hissî idrâkle kazanılan haz ve yetkinliklerden mukâyese edilemeyecek kadar üstündür. Çünkü bu nevi bir haz ve yetkinlik meleklerle özgüdür. O halde meleklerle hayvanların

²³ İbn Sînâ, *age.* II, 428-429.

²⁴ İbn Sînâ, *age.* II, 369, 424, 426; *el-Adhaviyye fî ‘l-me’âd*, 147-149; *‘Uyûnu’l-hikme*, 59; *Risâle fî’s-Sa’âde*, 3; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 147.

(behâim) ve yırtıcı kuşların haz ve yetkinlikleri karşılaştırılmaz. Kuşkusuz aklî bir cevher (sûret) olan insânî nefs, kendi cevherine özgü yetkinliğini kazanınca meleklerden olacaktır. Bu durumda bizim, her türlü hissî haz ve iyiliğin üstünde olan aklî haz ve iyilikleri tercîh etmemiz gerekir. Çünkü azıcık bir düşünce (teem-mül, tezekkür) ile aklî hazzın daha değerli olduğu görülecektir.²⁵

Daha önce birinci ve üçüncü bölümlerde görüldüğü üzere, insânî nefs, varlık açısından bedenden ayrı bir cevher olduğuna ve kendisini akıl gücüyle idrâk ettiğine, bir bakıma akıl gücünün kendisi nefisle özdeş olduğuna göre onun bedenden ayrıldıktan sonraki haz ve elemi de aklî olacaktır. İbn Sînâ'ya göre basît ve kendisinin bilincinde olan nefs, bedenle berâberken ne ise bedenden ayrıldıktan sonra da o olarak bâkî kalacaktır. O, bedenle berâber bulunduğu hâlimden başka bir hâle dönüşmeyecektir. Düşünürümüze göre biz şimdi ne isek, bedenden ayrıldıktan sonra da o olarak bâkî kalacağız. Bu îtibârla bedenden ayrılma-mız, bizim dışımızda olan giysilerimizden soyunmamız (tecerrüd) gibi birşey olacaktır. O halde insânî nefs, bedenden ayrıldıktan sonra idrâk eden bir cevher olması îtibâriyle ya “dinlenme” (müsterîh) hâlinde veyâ “elem” (müteellim) ya da “haz duyar” (mütelezziz) bir halde bulunacaktır. İnsânî nefs, dinlenme hâlinde iken hüznü (mahzûn) olamaz, yalnızca sevinçli (mugtabit) olur. Sevinç hâli ise haz veren (mütelezziz) bir hâldir. Bu durumda nefs, ölümünden sonra öteki âlemde ya “haz” veyâ “elem” duymaktadır. Onun için üçüncü bir durum söz konusu değildir. Buna göre nefsin ölümünden sonra duyacağı ebedî haz (el-lezzetü's-sermedî) onun mutluluğu (saâdet), ebedî elem (el-elemü's-sermedî) ise mutsuzluğudur (şekâvet). Onun için başka bir durum söz konusu değildir, o, ya mutlu (sa'îd) veyâ mutsuz (şakîy) olacaktır. Filozofa göre “nefsin me'âdı” (me'âdü'n-nefs) kavramıyla anlatılmak istenen durum budur. Şu halde ölümünden sonraki (me'âd) “haz” veyâ “elem” yâhut “mutluluk” veyâ

²⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 149-150; *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 369, 426.

“mutsuzluk” bedene değil, yalnızca “nefse âit”tir.²⁶ Çünkü nefis, ölümden sonra da kendi varlığının (zât) ve bir şahıs olarak kendisine lâzım gelen yapıların (hey’ât) şuûrundadır. Kezâ ona göre nefsin ölümden sonraki varlığına ilişkin bu şuûru, bedenle gerçekleşen bir şuûr değildir. Öyle ise onun yetkinlik veyâ eksikliğinden dolayı öteki âlemden duyacağı haz veyâ elem (ezâ) kendi varlığı (zât) ile olacaktır.²⁷

Nefsin akıl gücüne âit yetkinliğin ne olduğu ileride açıklanacaktır. Ancak şunu belirtelim ki, filozofumuza göre akıl gücü kendi yetkinliğini (kemâl) kazandığı halde, nefis melek tabiatlı (sûret) olmasına rağmen, hâlâ aklî bir haz alamıyor ve ona karşı bir arzu ve istek (işthâ ve şevk) duymuyorsa, bu durum nefsin şehvânî, gazabî ve vehmî gibi bedende gerçekleşen ve bedene ilişen hazlara daha çok ilgi duymasından kaynaklanır. Nefsin aklî hazlar karşısında bedenle berâberken sâhip olduğu bu durum, onun hissî hazlar karşısında bedeninin hasta olduğu zamanki durumuna benzer. Bu yüzden o, bedenle berâberken kendisini unuttuğu için aklî hazları tatmayı sağlayacak sebepler mevcut olsa bile onu tadamaz.²⁸ Ancak bu demek değildir ki, nefsin aklî hazza karşı istek duymaması (şevk) bizzat bedeninin kendisinden kaynaklanır. Aksine bu durum, açıklanacağı üzere, bedenle berâber olmasından dolayı nefsin kazanmış olduğu bâzı özelliklerden ileri gelir, yâni bizzat nefsin kendisinden kaynaklanır. Çünkü nefsin bedendeki durumu, maddî sûretin maddedeki durumu gibi değildir.²⁹

Nefis, kendine âit yetkinlik ve mutluluğun ne olduğunu bildiği halde, onu mutluluğuna karşı istek duymaktan ve ona ulaşmak için çalışmaktan alıkoyan şey, “şehvânî ve gazabî güçler”den etkilanmesinden (infiâlât) dolayı kazanmış olduğu kötü ahlâkî özellik-

²⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî ‘l-me’âd*, 126, 128-131, 143-144, 148-149.

²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mübâhasât*, 223 (427), 172 (258).

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 369, 426; *el-Adhaviyye fî ‘l-me’âd*, 149-150.

²⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 147; *el-Adhaviyye fî ‘l-me’âd*, 151; *et-Ta’likât*, 65.

dir (el-hey'etü'l-iz'ânî). Nefsin mutluluğuna engel olan bu kötü özellik, onun için en büyük elem (ezâ) sebebidir. Yetkinliğini ve mutluluğunu bildiği halde bu kötü özelliği bırakmamış olan nefis, İbn Sînâ'ya göre, bedenden ayrıldıktan sonra sanki bedenle berâber imiş gibi olur. Bu yüzden nefis, büyük bir elem duyar. Ancak hissî hazlara aşırı ilgi duymak anlamına gelen bu özellik ebediyyen nefste kalıcı değildir. Bu durum nefsten bir süre sonra silinir ve mutluluk gerçekleşir. Görüldüğü üzere bedendeki hastalıkların hissî hazlara engel olması gibi, nefsin hissî hazlara takılıp kalması anlamına gelen bu kötü ahlâkî yapı (hey'et) aklî hazların duyulmamasına veyâ az duyulmasına sebeptir. Bu durumda insânî nefis, bedenle berâberken kendisi için istenilen (ma'sûk) yetkinliğin bilincine varmış (tenbîh) fakat yetkinliğini kazanmamışsa, bedenden ayrıldıktan sonra, bilmiş olduğu aklî hazlar miktarınca, bedenle birlikte iken kazanmadığı yetkinliğinden ötürü, elem duyar. Oysa nefis, tabiatı gereği kendi yetkinliğinin ne olduğunu bilfiil bilince ona istek duyar (şevk). Ne var ki, bedenle ilgilenmiş olması ona kendi yetkinliğini ve varlığını (zât) unutturmaktadır. Söz konusu ahlâkî eksikliğinden dolayı, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra duyacağı bu elem, ateşin yakmasına ve zemheri soğusunun üşütmesine benzemeyen bir mutsuzluk ve ezâdır (ukûbet). Başka deyişle nefsin mutluluğuna engel olan bu elem, cismânî ateşin fevkinde olan "rûhânî elem ateşi"dir. Düşünürümüze göre nefis, bedenle berâberken kendi özüne âit eksiklikten dolayı bilfiil elem duymuyorsa da, bedenden ayrıldıktan sonra büyük belânın (el-belâü'l-azîm) farkına (şuûr) varacaktır. Şu halde nefis bedenle berâberken kazanmış olduğu aklî yetkinliğin hazzını veyâ kaybettiği aklî yetkinliğin elemi tam olarak hissedememektedir. Ancak bedenden ayrıldıktan sonra gerçek mutluluk olan aklî hazla, mutsuzluk olan aklî elem duyumlanabilecektir. Tekrar söylemek gerekirse ölümünden sonraki geçici elem, bedenle berâberken yetkinliğinin ne olduğunu bildiği halde onu kazanmayan nefslere âittir.³⁰

³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 426-428; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 151; 'Uyûnu'l-hikme, 59-60; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147-148.

Düşünürümüze göre nefsin, bedenle berâberken ölümden sonra tadılacak olan aklî hazları tadması mutlak anlamda imkânsız değildir. Nefs, hissî hazlara ilişkin ilgisini azalttığı ve metafizik âlem (âlemü'l-ceberût) hakkındaki düşüncesini (teemmül) yoğunlaştırdığı ölçüde aklî hazlardan bir parça tadabilir ve bunun sonucunda kendisini o hazları tamamlamaya yönelik bir istek (şevk) bürür. Bunun sonucunda nefis, kendisinden geçer (vecd) ve büyük bir sevinç duyar. Ancak bu durum, Allah'ın hidâyetiyle zevkî hikmet (el-hikmetü'z-zevkiyye) sâhiplerine nasip olabilecek bir hazdır. Nazarî hikmet (el-hikmetü'l-bahsiyye) sâhipleri ise yalnızca sözü edilen aklî hazzın gerçekten var olduğunu bilebilirler.³¹

Netîce îtibâriyle ölümden sonra bâkî kalan insânî nefis, ya mutlu olacak veyâ mutsuz olacaktır. Onun bu mutluluğu, kendi zâtı ile gerçekleşen aklî haz, mutsuzluğu ise aklî elem duymasıdır. Ancak nefis, söz konusu olan bu elem ve hazzı bedenle berâberken kazanır. Nefsin bedenle berâberken hazzı kazanmış hâli yetkinliği (kemâl), kazanmamış hâli ise eksikliğidir (noksân). Bu durumda nefis için “yetkinlik” bedenle bareberken, “mutluluk” ise bedenden ayrıldıktan sonra söz konusudur. Yâni nefis, bedenle birlikte iken “yetkin” (kâmil), bedenden ayrıldıktan sonra “mutlu” (sa'îd) olur.³² Şimdi bu açıklamalardan sonra nefsin yetkinlik ve mutluluğunun ne olduğunu görmeye çalışalım.

III. NEFSİN YETKİNLİK VE MUTLULUĞU

Daha önce geçtiği üzere nefsin yetkinliği, bizzat nefsin kendi varlığı ile gerçekleşen akıl gücünün yetkinliği yâni bu gücün bilkuvveden bilfiil hâle çıkması demektir. Nefsin akıl gücü “nazarî ve amelî” olarak ikiye ayrıldığına göre, bu güce âit yetkinliği nazarî ve amelî olarak iki kısımda inceleyebiliriz.

³¹ İbn Sînâ, *age.* II, 426-427; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 150-151; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147-149; *Risâle fî'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâhka*, 199.

³² bkz. İbn Sînâ, *age.* II, 370; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 150-151; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 172 (259).

A. Nazarî Akıl Gücünün Yetkinliği

Nefsin, “bilme”ye ilişkin bir gücü olan nazarî aklın yetkinliği, “bilfiil ve müstefâd” akıl (el-aklû bi'l-fiil ve'l-müstefâd) seviyesine çıkmasıdır. Onun bilfiil akıl seviyesine çıkması ise bilgisine konu olan şeyleri (ma'kûlât) “en doğru, en gerçek ve burhânî” bir seviyede bilmesiyle (tasavvur) mümkündür. Nazarî akıl gücünün bilgisine konu olan şeyler ise bu tezin birinci ve ikinci bölümlerinde incelenen konulardır, yâni metafizikle ilgili bilgilerdir. Bu noktadan olarak nefsin bizzat kendisinden başlayarak, kendi varlığını ve mâhiyetini, nasıl var olduğunu, ölümünden sonra ne olacağını, âlemin Tanrı'dan nasıl sudûr ettiğini, Gök Akılları'nın ve Nefsleri'nin durumunu, âlem içindeki kendi yerinin neresi olduğunu, kendisinin mutluluk ve mutsuzluğunun ne olduğunu aklî seviyede bilmesidir. Kısacası varlığın bütünü hakkında küllî bir tasavvura sâhip olması başka deyişle ilim ve irfân sâhibi olmasıdır. Düşünürümüz nazarî akıl gücü açısından metafizik bilincin doruğuna yükselmiş nefsleri “müteellih, müzekkî, aklî âlim, kâmil, ârif” ve benzeri sıfatlarla tavsîf eder.³³ Şu halde nazarî aklın yetkinliği nefsin kendine âit iyiliğin ve mutluluğun ne olduğunu bilmesidir. Nazarî akıl gücü metafizik bilgide derinleştikçe ölümünden sonra gerçekleşecek olan mutlu olma yeteneği (isti'dâd) artar. Nefsin fizik ötesi âleme ilişkin bilgisi ne kadar güçlü olursa hissî hazzlardan uzaklaşması o kadar çok olur. İşte nefste yer eden bu güçlü metafizik bilincin sonunda, onda ölümünden sonraki mutluluğuna ilişkin bir “istek ve aşk” (şevk ve ışk) doğar. Metafizik bilinç sonucu nefste meydana gelen bu istek ve aşk, onu hissî hazzlara yönelmekten ve onlara olduğundan fazla değer vermekten alıkoyar.³⁴ Çünkü gerçek “aşk” herhangi bir şeyin varolduğunu (huzûr) tasavvur etmekle nefste

³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 425-426, 429; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 190-191; *Risâle fî'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, 196; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 148-149; *'Uyûnu'l-hikme*, 59-60; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147; *fî'l-İşk*, 261.

³⁴ İbn Sînâ, *age*. II, 429.

meydana gelen sevinç (ibtihâc) hâlidir. “İstek” (şevk) ise, hissî sûretin hayâl gücünde yer etmesinde olduğu gibi, bir şeyin sûreti nefste yer edince (temessül) o şeye duyulan aşkı sonuçlandırma işidir. Yâni aşka konu olan şeyi elde etme isteğidir. Metafizik bilincin, nefsi ulvî şeylere yöneltmesi bu yüzdendir. Filozofa göre aşk ve şevk duyulan şeye ulaşınca istek kaybolur ve mutluluk (saa’det) denilen “sevinç” (behcet) gerçekleşir. Bu demektir ki nazarî akıl gücünün yetkinliği, kendi irâdesiyle ölümden sonra gerçekleşecek mutluluğa ilişkin “şevk ve aşk”ı kazanmasıdır. Çünkü ilâhî inâyetin gereği olarak bütün insânî nefslerde yetkin ve mutlu olma isteği (irâde) bilkuvve mevcuttur. Bu durumda Tanrı’nın civârında ebedî bir sevinç içinde olmak anlamına gelen gerçek mutluluğa götüren nazarî akıl gücünün aklî bilgisinden daha değerli bir bilgi ve bunun için çalışmaktan daha değerli bir çalışma yoktur.³⁵

İbn Sînâ, metafizik bilince ulaşmada “âriflerin” bâzı “makam” ve “derece”lerinin bulunduğundan sözeder. Buna göre ârifliğin ilk derecesi “mürîd”liktir. “İrâde” metafizik bilgiyi (irfân) kazanmanın ilk derecesidir. Burada sözü edilen “irâde” varlığı derinliğine bilmek isteyen (mustabsır) burhânî ve yakînî bilgi ile sarsılması veyâ nefsin “îmânî bir akid”le sükûn bulmasıdır. Bu durum nefsin varlığını sağlam bir temele (el-’urvetü’l-vuskâ) dayandırma (i’tilâk) isteğinden (şevk) kaynaklanır. Böylece ârif mânevî aydınlanmanın (ittisâl) rahatlığına (revh) ulaşmak için ilgisini (seyr) metafizik âleme (kuds) çevirir. Ârif, metafizik bilincin bu derecesinde bulunduğu sürece “mürîd”dir. Mürîdin metafizik bilincini geliştirmesi için “mânevî eğitim”e (riyâzet) ihtiyacı vardır. Çünkü bu mânevî eğitime üç açıdan ihtiyaç duyulur. (1) Her şeyi Tanrı (Hakk) için istemek (tercîh), dinden başka olan isteklerinden vazgeçmek için riyâzet gerekir. Ârifin bu durumu gerçekleştirmesine “gerçek zühd” yardımcı olur. Çünkü Faal Akl’ın (kuds) hidâyeti ile neyi tercîh edecekleri konusunda derin-

³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 149-150; *Risâle fi’s-Sa’âde*, 2-4.

leşenler gerçek hazzı bilirler ve onun semtine yönelirler. (2) “Emmâre nefs”in “mutmain nefs”e itâat etmesi için de riyâzet gerekir. Sözü edilen bu “itâat” mütehayyile ve mütevehhime güçlerini fizik ötesi âleme (el-emrû'l-kudsî) uygun gelen (münâsib) vehimlere yöneltmek ve fizik âleme (el-emrû's-süflî) âit şeylerle ilgili vehimlerden alıkoymak için gereklidir. Bu “itâat” işine, düşünce (fikir) boyutu olan ibâdetler, nefsin güçlerini iknâ eden ve mânevî şeyleri hayâl etmeye yönlendiren “ilâhî teren-nümler”, yâni dinî mûsikî ve ahlâklı (zekî) kimselerin yapmış olduğu samîmî, etkileyici ve dostça olan ve metafizik bilgileri kabule (tasdîk) götürücü sohbetler yardımcıdır. (3) Nefsin (sırr) “metafizik bilincine” (tenebbüh) ilişkin “duyarlılığını” (latîflik) geliştirmek için riyâzete ihtiyaç vardır. Bu işe ince bir düşünce (el-fikrû'l-latîf) ve iffetli bir aşk (el-'aşku'l-affif) yardımcıdır. Bu aşkta, ma'sûkun özelliklerine (şemâil) âşık olmak vardır, bu aşkta asla şehvete yer yoktur.

Ârif, irâde ve riyâzeti ile belli bir dereceye yükselince kendisine haz veren mânevî aydınlanmanın (nûru'l-hakk) imkânlarını kazanır. Bu aydınlanmalar (nûr) sanki âniden parlayan ve sonra sönen göz kamaştırıcı şimşekler gibidir. İşte bu arasıra ortaya çıkan aydınlanma imkânlarına (fırsat) “vakitler” denir. Her “vakit”te, birisi mânevî aydınlanmayı yaşama, diğeri geçip giden aydınlanmanın arkasından üzülmeye tarzında iki “vecd” (yâni kendinden geçme hâli) mevcuttur. Ârif, mânevî eğitimini (riyâzet) ilerlettikçe mânevî aydınlanması artar. Sonunda öyle bir hâle gelir ki riyâzet hâricinde bile “vecd” hâlini yaşamaya başlar. Gözüyle her neyi görse, ondan ötesindeki âleme (cânibü'l-kuds) geçerek o âlemle ilgili bir şeyler hatırlayıp (tezekkür) kendisini vecd hâli bürür (gavâşî). Ârif, en sonunda neredeyse Hakk'ı görür hâle gelir. Belki bu derecede ârifi örtüler (gavâşî) kaplar ve huzûru (sekînet) kaçar. Huzûru ve itminânı kaçıdığı için Tann'ya (Celîs) ilişkin bilinci (tenebbüh) artar, yâni ârif bilinçli (mütenebbîh) hâle gelir. Ancak riyâzeti uzayınca, ondaki bu vecd hâli, ârifi itminânsız bırakmaz ve içinde bulunduğu karışık hallerden kurtulur. Daha

sonra ârif yaptığı riyâzetler sâyesinde “vakt”inin “sekîne”ye dönüşeceği bir dereceye ulaşır. Ondaki gelip geçici haller, artık alışılmış şeyler olur. Ârif için azıcık bir mânevî parıltı, parlak bir yıldız, açık bir alev gibi olur ve kendisi için kalıcı ve devamlı bir “metafizik bilinçlenme” (muârefe) durumu meydana gelir. Ârifin bu metafizik bilinci, devamlı yapılan bir sohbeta benzer. Ârif bu sohbetin verdiği sevinçten (behcet) faydalanır, bu sohbetten (muârefe) yüz çevirince de üzüntü ve hüsrân içinde kalır. Belki riyâzetin bu derecesinde Hakk’a âit bâzı şeyler ârife zâhir olur. Bu bilinç (muârefe) hızla kaybolunca Hakk’ın zuhûru azalır. Sanki o, gâibken hâzır, yürürken mukîm gibi olur. Bu derecede ârifin metafizik bilinci (muârefe) bâzı zamanlarda kolaylaşabilir. Sonra ârif yavaş yavaş istediği zaman metafizik bilinci gerçekleştirebileceği bir dereceye yükselir. En sonunda ârif bütün dereceleri katederek artık metafizik bilincin oluşması için herhangi bir “meşiyet”e ihtiyaç duymayacağı bir dereceye gelir. Öyle ki ârif bir “değerlendirme” (i’tibâr) için olmasa bile, ne zaman bir şeyi mülâhaza etse, onu değil de onun gerisindeki şeyi mülâhaza eder hâle gelir. Metafizik bilincin bu derecesinde ârifin gerçek olmayan âlemden (âlemü’z-zûr) gerçek âleme (âlemü’l-hakk) yükselmesi kolaylaşır ve bu durum ârifte kararlı (mustakarr) bir hâle gelir. Onun bu hâlini bilmeyenler ise çevresinde dönüp dururlar.

Nihâyet riyâzet “vuslat”a (neyl) dönüşünce ârifin nefsi, yüzü Tanrı’ya (Hakk) dönük olarak konulup parlatılmış bir ayna gibi olur. Metafizik bilinçlenmenin bu derecesinde ârife en yüce mânevî hazlar (lezzet) feyezân eder. Hakk’ın tesirinden dolayı onun nefsi ferahlar ve birisi Hakk’a diğeri kendisine (nefsine) ilişkin iki bilgi (nazar) sâhibi olur. O, bu iki bilgi arasında bir süre gidip geldikten sonra kendisinden geçer ve yalnızca mânevî âlemi (cânibü’l-kuds) “mülâhaza” eder. Ârif, kendini “mülâhaza” etmiş olsa bile, yalnızca mülâhaza etmiş olması itibâriyle mülâhaza eder yâni akleder, yoksa nefsinin zînetinden ve güzelliğinden dolayı “mülâhaza” etmiş olmaz. Aydınlanmanın bu derecesinde “Tanrı’ya ulaşma” (vusûl) gerçekleşir.

Düşünürümüze göre metafizik bilinç karşısında nefsin, ilgi duyulmaması (tenezzüh) gereken şeylere yönelmesi bir “engel” (şuğl) ve değersiz (süflî) şeylere boyun eğmeyi alışkanlık hâline getirmesi “âcizlik”tir. Hakk için olsa bile, sırf haz olarak bu âlemin hazlarıyla sevinmek (ibtihâc) uçsuz bucaksız bir “çöl”dür (tîh). Ancak ve ancak tamâmen (bilküllî) Hakk’a yönelmek mutluluğu kazandırıcıdır (hallâs). Bu durumda “sâdık bir mürîd” için metafizik aydınlanmanın başı “tefrîk etmek, harekete geçmek, terketmek, değersiz görmek ve Hakk’ın bütün sıfatlarında derinleşmek”tir. Bu bilincin sonu “Tanrı”ya (Ehad) “varmak” ve sonra “durmak”tır (vukûf). Ancak âriflerin metafizik bilgi demek olan “irfânî bilgi” karşısındaki durum ve tavırları farklıdır. Mesela bilgiyi (irfân) sırf bilgi için tercîh edenler, kuşkusuz ikinciye kâil olmuşlar yâni Tanrı’ya değil başka şeye yönelmişlerdir. Bu bilgiyi bulan her kim sanki onu bulamamış, irfânla ma’rûfu bulmuş gibiyse, bu kimse “vusûl” denizine dalıp gitmiştir. Vusûl denizine dalıp gitmenin de sözle (makâl) anlatılamayacak birçok dereceleri vardır. Ona göre söz bu nevi metafizik tecrübeleri açıklayamaz, hayâlden başka makâl onu keşfedemez. Bunun ne olduğunu öğrenmek isteyenler, dinleyen ve konuşanlardan değil, “irfânî bilgi” konusunda “müşâhede”ye ulaşanlardan olmaya çalışmalıdır.³⁶ Görüldüğü üzere filozofumuza göre nazarî akıl gücünün yetkinliği olan, ölümünden sonraki “sevinç ve mutluluk”a (behcet ve saâdet) ilişkin “aşk ve şevk” bizzat nefsin kendisinde gerçekleşen tecrübeyle kazanılmaktadır.

B. Amelî Akıl Gücünün Yetkinliği

İbn Sînâ’nın nefis görüşünde amelî akıl gücünün muhtevâsına nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fiillerinin hepsinin dâhil olduğunu daha önce açıklamıştık. Ona göre nefis bedenle berâber varolduğu için “yaratılış”ı (cibilliyet) gereği bedene

³⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 153-156. Nefs yerine “sırr” deyiminin kullanılışı için bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî’l-Kelâm ala’n-nefsi’n-nâtıka*, 195; *İbn Sînâ’nın Tıb’dan Bir Ürcûzesi*, 137 (4).

karşı bir ilgisi (şevk) vardır.³⁷ Yâni nefis yaratılışı gereği zorunlu olarak hissî hazlara ilgi duyar, o, bedenle berâber bulunduğu sürece aklî hazlara engel olan gazabî ve şehvânî güçlerden kaynaklanan hissî hazlardan tamâmen vazgeçmesi mümkün değildir. O halde, ileride açıklanacağı üzere, amelî akıl gücünün yetkinliği hissî hazları bir ölçüye koymak olmalıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi, aklî hazlara yâni nefsin ölümden sonraki mutluluğuna engel olan kötü ahlâkî yapıyı kuran bizzat bedenin kendisi değildir. Beden, şehvânî ve gazabî güçlerden oluşan özelliklerin meydana gelmesine bir zemin hazırlayıcıdır (mu'idd). Kötü ahlâkî yapının kaynağı bizzat nefsin kendisidir. Bu itibarla nefsin, bedenin sağlığını ihmal etmesi, yâni hissî hazları terketmesi gerekmez. Aksine beden ne kadar sağlıklı (mu'tedilü'l-mizâc) olursa nefsin nazarî ve amelî akıl güçlerine ilişkin yetkinliklerini kazanması da o kadar kolay olur. Beden sağlığı arttıkça nefsin ahlâkını güzelleştirmesi (tehzîb) kolaylaşır, nazarî aklın ilâhî feyzi alma yeteneği (ist'dâd) artar. Kezâ nazarî ve amelî erdemlere (fazîlet) ilişkin alışkanlıkları (melekât) kazanma yeteneği de bedenin mu'tedil mizâcıyla birlikte artar.³⁸ Bu durumda asl olan; nefsin, gazabî ve şehvânî güçleri devre dışı bırakması değil, onları gerekli hallerde dengeli olarak kullanmasıdır.³⁹ Çünkü İbn Sînâ'nın metafiziği açısından bakıldığında varoluşun bir nevi sürekliliği demek olan "hars ve nesl" in bekâsı, nefsin gazabî ve şehvânî güçlerine âittir. Yâni şehvânî gücün kendisine ilişkin hissî hazlara yönelmesi "beden ve neslin bekâsı" ve gazabî gücün hissî hazzı demek olan "şecâat" ı ise "erdemli toplumun (el-medînetü'l-fâzıla) korunması, bekâsı, iyiliği yaymak (emrû bi'l-ma'rûf) ve kötülüğü yasaklamak (nehyü ani'l-münker)" için gereklidir.⁴⁰ Bu durumda amelî akıl gücünün yetkinliği, nefsin

³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 430.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 202-203 (365); *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, 197.

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 455; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

⁴⁰ İbn Sînâ, *age.* II, 455; *Fi'l-'İşk*, 256; *Fi Sırrı's-salât*, 209.

“ahlâk” olarak tanımlanan “dengeli davranma alışkanlığı”nı (meleketü’t-tavassut) kazanmasıdır, yoksa dengeli davranmanın bizzat kendisi değildir. Çünkü ahlâkı oluşturan “huy” (hulk), düşünme ve isteme (fikir ve reviiye) olmaksızın nefsin bir takım davranışları sergileme alışkanlığıdır. Düşünürümüze göre gazabî ve şehvânî güçler için söz konusu olan “denge alışkanlığı” nefsin kendisiyle gerçekleşen nazarî akıl gücü (el-kuvvetü’n-nâtika) ve bedenle gerçekleşen amelî akıl gücü (el-kuvâ’l-hayvâniyye) arasında da mevcuttur. Söz konusu olan bu denge nefsin amelî akıl gücünün, nazarî akıl gücünün “emirlerine uyan bir yapıyı”i (el-hey’etü’l-iz’ânî) kazanması ve nazarî akıl gücünün amelî aklı “denetleyen bir yapıya”e (el-hey’etü’l-isti’lâî) sâhip olmasıdır. Nefsin bu iki yapıya sâhip olması, bir bakıma onun her iki güç açısından yetkinliğini ifâde eder. İbn Sînâ, nefsin her iki akıl gücünün “ifrât ve tefrît” alışkanlığının bulunduğunu belirtir. Ancak nazarî ve amelî güçler için söz konusu olan ifrât ve tefrît birbirinin tam tersidir. Amelî akıl gücü için mevcut olan ifrât ve tefrît nefsin “bedenle gerçekleşen güçler”i (el-kuvâ’l-bedeniyye) için söz konusudur. Eğer nefsin amelî gücünün muhtevâsına dâhil olan güçler nefste “denetleyen bir yapıya” (el-hey’etü’l-isti’lâî) sâhip olursa nazarî akıl gücünde (en-nefsü’n-nâtika) bunların isteklerine “boyun eğen bir yapı” (el-hey’etü’l-iz’ânî) meydana gelir ve nefste hissî hazzlardan etkilenme durumu (el-eserü’l-infi’âlî) iyice yereder. Böyle bir yapı nefsin, hissî hazzlara son derece fazla ilgi duymasını ve aklî hazzlardan yüz çevirmesini gerektirir ki bu durum amelî akıl gücünün noksanlığı demektir.⁴¹ Çünkü nefsin bedenle olan ilişkisini düzenlemesi gereken amelî akıl gücü, görevini tam olarak yapamamıştır. Oysa bu gücün nefse beden arasındaki ilişkide “dengeyi sağlaması ve bu alışkanlığı” (meleketü’t-tavassut) kazanması gerekirdi. Düşünürümüze göre “denge alışkanlığı” (meleketü’t-tavassut), nefsin yaratılışı (cibillet) üzere bâkî kalmasıyla birlikte, kendisini hissî hazzla-

⁴¹ İbn Sînâ, *age.* II, 429-430; *Kitâbu’l-Mebde’ ve’l-me’âd*, 110; bkz. Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 97-105, (İbn Sînâ bölümü).

ra bağımlı kılan yapılardan (el-hey'etü'l-inkıyâdiyye) uzak tutması (tenzîh) ve hissî hazlara karşı olan ilgisini denetleyebilme yapısını (el-hey'etü'l-isti'lâî ve't-tenezzüh) kazanmasıdır. Nefsin hissî hazlarla kendisi arasındaki ilişkiyi dengelemesi demek olan "tenzîh", nefsin cevherine aykırı bir şey değildir. Ancak nefis, bu denge melekesi (meleketü't-tenzîh) ile kendi âlemine yönelebilir. Bu îtibârla gerçek anlamda "dengeli olan" (mutavassıt, münez-zih) iki aşırı uçtan (ifrât ve tefrît) aynı anda uzak kalabilendir. Yâni hissî hazlara karşı ne tamâmen ilgisiz kalmak ne de aşırı derecede onlara ilgi duymak gerekir, tersine bunlara karşı olan ilgiyi dengeleyerek bunlardan etkilenmemek gerekir. İşte bu bakımdan nefis, amelî akıl gücüne ilişkin erdemi (fazîlet) ancak "dengeli davranma alışkanlığı" (meleketü't-tenzîh) ile kazanabilir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde "tavassut, tenzîh ve adâlet" kavramları aynı anlama gelen ve dengeli davranmayı ifâde eden kavramlardır. Bu durumda nefsin gazabî ve şehvânî güçlerden doğan olumsuz yapılardan uzak durması ve ölümden sonraki mutluluğunu kazanması ancak "adâlet"le mümkündür. Şu halde "mutavassıt"ta olduğu gibi "mu'tedil" kimse de, kendi cevherini, her iki tabiattan boş kalmış olarak, ifrât ve tefrîttan uzak tutan, bu aşırı uçları kendisinden atan (selb) kimsedir. Filozofumuza göre insanların dînî bakımdan "adâlet"le emrolunmalarının sebebi nefsin öteki âlemdeki mutluluğu içindir. Görüldüğü üzere nefsin nazarî akıl gücünün yetkinliği (kemâl) "Hakk", amelî akıl gücünün yetkinliği ise "adâlet ve hayır"dır. Bu durumda nefsin dengeli davranma alışkanlığını (meleketü't-tavassut) ve hissî hazlarını denetleme yapısını (el-hey'etü'l-isti'lâî) kazanması; onun mutluluğa engel olan kötü yapılardan "arınma"sı (zekâ') ve ölümlle birlikte bedenden tertemiz ayrılması için gereklidir.⁴²

Kezâ filozofumuza göre nefsin, amelî aklın yetkinliği demek olan "dengeli davranma alışkanlığı"nı kazanması; insanın kendisi ve yaşadığı toplum düzeni için zorunludur. Çünkü söz konusu

⁴² İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, II, 430, 454; el-Urcûze fi't-tıbb, 11 (9); el-Adhaviyye fi 'l-me'âd, 151-152; Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd, 100.

dengeyin dışına çıkmak anlamına gelen amelî akıl gücünün muhtevâsına giren “şehvânî ve gazabî güçler”in “ifrât” hâli, bizzat insanın kendisi (şahıs), “tefrît” hâli ise toplum için zararlıdır. Ancak düşünürümüzce şurası iyi bilinmeli ki, amelî aklın yetkinliği demek olan “denge” yalnızca amelî akıl gücüne âittir. Bu itibarla nazarî akıl gücü için “denge” söz konusu değildir; aksine bu gücün “ifrât” hâli nefsin nazarî akıl gücüne ilişkin yetkinliği bakımından istenen bir durumdur. Bu demektir ki bâzı araştırmacıların zannettikleri gibi “denge”, nazarî akıl gücü ile amelî akıl gücü arasında olan bir durum değil, aksine amelî akıl gücünün muhtevâsına giren “şehvânî, gazabî ve tedbîrî, yâni iç idrâk güçleri”nin fiilleri arasında söz konusudur. Amelî aklın bu güçlerin fiilleri arasındaki dengeyi sağlaması, nefsin, amelî akıl gücüne ilişkin “erdem”i (fazîlet), sağlayamaması ise “erdemsizliği”dir (rezîlet). Bunun anlamı nefsin, amelî akıl gücü bakımından nazarî akıl gücüne boyun eğen bir yapıyı (el-hey’etü’l-iz’ânî), nazarî akıl gücü bakımından da amelî akıl gücünü denetleyen bir yapıyı (el-hey’etü’l-isti’lâî) kazanmasıdır. İşte bu durum nefsin, nazarî ve amelî akıl güçleri açısından erdemi, tersi ise erdemsizliğidir. Şu halde amelî akıl gücünün, nazarî akıl gücünün emirlerine uyarak “dengeli davranma alışkanlığı”nı kazanması “erdem”dir, yoksa bizzat dengeli davranma fiilinin kendisi değildir. İbn Sînâ, amelî akıl gücünün erdemini (fazîlet) kendi içinde üçe ayırır.

(1) Şehvânî gücün erdemi olan “ıffet”; “cimâ”, yeme-içme, giyinme ve rahatlık” gibi dış duyulara ve vehim gücüne âit hazzlarda dengeli davranma alışkanlığını kazanmaktır.

(2) Gazabî gücün erdemi olan “şecâat” ise “korku, öfke, gam, ünf, kin, hased, cimrilik” gibi nefsânî hallerde dengeli kalabilme alışkanlığını kazanmaktır.

(3) Yönetmekle (tedbîrî) ilgili, yâhut iç idrâk güçlerinin erdemi olan “hikmet”, hangi konumda olursa olsun insanın kendisi ile başkaları arasındaki ilişkilerde dengeli davranma alışkanlığını kazanmaktır. Yâni bu nevi ilişkilerde her türlü hileye başvurmak

ve bütün ilişkileri kendi lehine çevirmek anlamında “uyanıklık” (cerbeze) ve açık gözlülük yapmaya kalkışmamak veyâ bunun tam tersi olan dünya işlerinde beceriksizlik ve aptallık (belâhat) yapmamaktır. Kısacası insanın dünya işlerinde yararına ve zararına olan şeyi bilmesi ve başkasına zarar vermemesidir. İşte bu üç erdemin (iffet, şecâat, hikmet) toplamı “adâlet”tir. Bâzı kimselerin söylediği gibi “adâlet” dördüncü bir erdem (fazîlet) değildir, ayrıca yukarıda sözü edilen “hikmet”, nazarî akıl gücüne âit bir erdem değildir. O halde ölümden sonraki mutluluk için gerekli olan amelî akıl gücüne ilişkin yetkinlik, nefsin, “adâlet” erdemeni kazanmasıdır. Çünkü nefsin tam olarak mutlu olabilmesi için yalnızca nazarî akıl gücünün yetkinliği yeterli değildir.⁴³ Düşünürümüzce nefsin yaratılıştan gazabî ve şehvânî güçlere sâhip olması, onun metafizik âleme yükselmesini sağlamaktadır. Nefs, bu iki güce ilişkin erdemleri kazanarak Gök Akılları’na ve Nefsleri’ne benzeyip, onlara yaklaşabilir. İnsânî nefis, şehvânî gücün saçmalığını gazabî gücün mukâvemetiyle dizginleyerek ve gazabî gücü şehvânî güçle yatıştırarak her iki güçten hem bu dünya hem de ölümden sonrası için yararlanabilir.⁴⁴

İbn Sînâ, amelî akıl gücünün yetkinliğine ilişkin açıklamalardan sonra bir noktaya dikkati çekerek, dünya işlerini zekice ve akılcıca düzenlemek, kendisi, âilesi ve toplumuna âit işleri yönetme ve düzenlemede, kısaca beşerî ilişkilerde “dengeli olmak” anlamına gelen ve yönetimle (tedbîrî) ilgili iç idrâk güçlerinin erdemi olan “hikmet” ile felsefenin bir bölümü olan “amelî hikmet”i birbirine karıştırmamak gerektiğine işâret eder. Düşünüp taşınmaksızın (bilâ reviyeye) ifrât ile tefrît arasındaki dengeli fiillerin kendisinden sâdır olduğu ve ahlâkî bir erdem olan “amelî hikmet”, “nazarî ve amelî” olarak iki kısma ayrılan felsefenin bir dalı olan “amelî hikmet”ten başkadır. Alışkanlığa (meleke) ilişkin

⁴³ İbn Sînâ, age. II, 455; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 96, 109; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170-171; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 190, *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 326; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

bir erdem (fazîlet) olan “amelî hikmet”, felsefenin bir dalı olmadığı gibi, amelî felsefenin kendisi de ahlâk değil, belki ahlâkın ilmidir. Şu halde üç ahlâkî erdemden birisi olan amelî akıl gücüne ilişkin hikmet, amelî felsefeden ayrıdır. Çünkü bizzat davranışın kendisi anlamındaki amelî akıl gücüne ilişkin ahlâktan hiçbir şey, bir bilim olarak bizzat felsefenin kendisi veyâ bir bölümü değildir. Bir alışkanlık ve erdem olarak değil, fakat felsefenin (hikmet) bir bölümü olarak ahlâk ilmi, (el-hikmetü'l-ameliyye), nefsin arınması (tezkiye) için erdemleri (fazâil) ve onları kazanma yollarını, korunması için de erdemsizlikleri (rezâil) ve onlardan korunmanın yollarını bilmektir.⁴⁵

İbn Sînâ'nın nefis görüşünde, amelî akıl gücünün yetkinliği olan “dengeli davranma alışkanlığı”nı (meleketü't-tenzîh veyâ et-tavassut) kazanmak, nefsin kendi âlemine, yâni ölümünden sonraki mutluluğun gerçekleşeceği âleme kolayca yönelebilmesi için gerekli olduğuna ve nazarî akıl gücüne ilişkin yetkinliğin de bu mutluluğa yönelik “aşk ve şevk”in nefste iyice yeretmesi olduğuna göre ahlâkî fiilin “değeri”, nefse ölümünden sonraki mutluluğuna ilişkin bilincini unutturmayan, aksine onun mutluluğa yönelik aşk ve şevkini arttıran özelliğe sâhip olmasıdır. Bu demektir ki ahlâkî bir davranışın “ıffet, şecaat ve hikmet” gibi bir vasfı alması, bu davranışın, nefsin metafizik bilincine olumlu katkı yapıp yapmamasına bağlıdır. İşte bu noktada İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde onun ahlâk görüşü metafizik görüşüne dayanır yâhut metafizik görüşünün bir netîcesidir. Şu halde ahlâkî davranışlar metafizik bilincin muhâfazası için gerekli veyâ başka deyişle amelî akıl gücüne âit olan ahlâkî erdemler, nazarî akıl gücüne âit olan metafizik bilincin bir yansımasıdır. Nitekim düşünürümüzün metafizik bilincin zirvesinde olan ârîfin ahlâkî özelliklerini açıklamasında bu durum açıkça görülmektedir. Ona göre ârif, güler yüzlü, mütebessim ve mütevâzîdir. Büyükleri sayar, küçükleri sever, soylulara elini uzattığı gibi, sıradan kimse-

⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 455; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 234-236 (484); *‘Uyûnu'l-hikme*, 16.

lere de yardım eder. Nasıl güler yüzlü olmasın ki o, Tanrı (Hakk) ile sevinir (ferâh) ve herşeyi ve herkesi sever. Gerçek şu ki o herşeyde Tanrı'yı görür. Nasıl herkese eşit şekilde davranmasın? Çünkü onun nazarında herkes birdir. Zira rahmet ehli, bâtil ile de ilgilenir. Ârif, tecessüs ve tahassüsle uğraşmaz, münker olan şeyleri müşâhede ederken gazabla yanıp tutuşmaz. Çünkü o, merhâmetle dolup taşmaktadır. Doğrusu o, kadere Allah'ın sırrı ile bakar. Mârûfu emrederken yumuşaklık dolu bir öğüt ile emreder, ayıplayıp azarlayarak emretmez. Mârûfları çokça yapınca bâzen onu ehlinden gizler. Ârif, bahadır. Nasıl olmasın ki o, artık ölüm korkusunu aşmıştır. Cömerttir. Nasıl olmasın ki bâtili sevmeyi bırakmıştır. Suçluları çok çok bağışlayandır. Nasıl olmasın ki, onları yaralamayacak kadar olgun bir insandır. Kinleri unutmuştur. Nasıl olmasın ki, onun zikri Hakk'la meşgûldür. İbn Sînâ'ya göre kendisine gelen mânevî bilgilerden (vârid) ötürü ârif, yalnızca kendisini bağlayan bâzı tavır ve davranışlar sergiler. O, bu davranışlarını kendine gelen bilgilere göre yapar. Bâzen de bu bilginin etkisiyle kendinden geçer ve hukûken sorumlu olmaz. Değişik zaman ve mekânlarda değişik tavırlar sergiler. Ancak onun bu durumu herkesi bağlayıcı bir din (şariat) gibi dikkate alınmamalıdır. İşte bu durumda gâfil kimseler ârifin bu hallerine gülüp geçerler, akıllı (muhasıl) kimseler ise ibret alırlar.⁴⁶ Görüldüğü üzere düşünürümüze göre nefsin metafizik bilinci arttıkça o, ahlâkî açıdan hangi davranışın güzel (cemîl), hangisinin çirkin (kabîh) olacağını bilebilmektedir.

Düşünürümüz nefsin yetkinliği demek olan erdemini kazanmasının âlem görüşüyle de ilgili olduğunu ifâde eder. Buna göre insânî nefs, bedenle berâberken nazarî ve amelî akıl güçlerine ilişkin yetkinliğini kazanıp bedenini de mûtedil mizâclı kılınca Gök Nefslerine (es-seb'ü's-şidâd) benzer. Bu özelliğe sâhip olan nefs, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra ise Gök Akılları'na (el-'ukûlül-mücerrede) benzeyecektir. Çünkü ölümle birlikte kendisine bütün aklî hakikatler açılacaktır. Şu halde nefsin be-

⁴⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 156-157.

denle berâberken nazarî ve amelî akıl gücü açısından içinde bulunduğu yetkinleşme süreci, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra “aklî bir cevher” olmak için hazırlanma ve çalışma sürecidir. Bu durumda nefsin yetkinliği amelî akıl açısından Gök Nefsleri’ne, nazarî akıl gücü açısından Gök Akılları’na benzemesi demektir. Çünkü, bilindiği üzere İbn Sînâ’nın âlem görüşünde Gök Nefsleri, Gök cisimlerini aklî bir irâde (şevk) ile dâirevî olarak, kendi varlık sebepleri olan Gök Akılları’na benzemek amacıyla ebedî olarak hareket ettirirler. Buna göre nefsin amelî akıl gücünün beden üzerindeki tasarrufu demek olan ahlâkî davranışlar, kendisinin varlık sebebi olan Faal Akl’a benzemesinin bir göstergesi olacak şekilde olmalıdır. Yâni ahlâkî davranışlardaki amaç, metafizik bir gâyeye yönelik olmalıdır. İşte bu itibarla filozofumuza göre insânî nefsler (en-nüfûsu’l-beşeriyye) güçleri (tâkat) yettiği nisbette aklî varlıkları (ma’kûlât) tasavvur ederek ve ahlâkî açıdan âdil davranarak Tanrı’ya benzeyip ona yaklaşmaya çalışırlar. Kezâ Gök Nefsleri de (en-nüfûsu’l-melekiyye) aklî varlıkları (ma’kûlât) tasavvur edip “oluş ve bozuluş”un (kevn ve fesâd) devâmını (bekâ) sağlamak için Gök cisimlerini hareket ettirerek Tanrı’ya benzemeye çalışırlar. Çünkü Tanrı, hem Gök Nefsleri, hem de insani nefsler için “Mutlak Hayır ve Ma’sûk”tur (el-hayru’l-mahz, el-ma’sûku’l-mahz). Ancak insânî nefsler nazarî ve amelî akıl gücü için iyi olan fiillerini yalnızca gâye açısından Tanrı’ya benzeyerek yapabilirler, yoksa bu fiillerin ilkeleri açısından Tanrı’ya benzeyemezler. Şu halde insânî nefsler ancak “âkil ve âdil” olmayı gâye edinerek Tanrı’ya benzeyebilirler. Ayrıca Tanrı da (el-Melikü’l-A’zâm) onların kendisine benzemeye çalışmalarından hoşlanır. Çünkü ne kadar çok O’na benzemeye çalışsalar, mükemmel bir şekilde O’na benzemeleri imkânsızdır. Bu durumda nefsin yetkinliği demek olan kemâli ve fazîleti; “âkil ve âdil” olmak sûretiyle Tanrı’ya benzeyerek O’nun hoşnutluğunu kazanmaya çalışmaktır. Düşünürümüz amelî akıl açısından yetkin olan nefsleri “sâlih, fâzıl, âdil, münezzih ve mütenezzih” gibi sıfatlarla vasıflandırır. Her iki güç

açısından yetkinliğini kazanmış olan nefsleri ise “âlim sâlih fâzıl, âkil âdil, kâmil münezzih ve ârif mütenezzih” gibi sıfatlarla tavsîf eder. Nefsin öteki âlemdeki mutluluğuna yönelik olarak bu âlemdeki çalışma ve yaşamasını ise “erdemli yaşama” (es-sîretü'l-fâzıla) biçimi olarak niteler.⁴⁷ Netice itibâriyle bedenden ayrıldıktan sonra bâkî kalan insânî nefs, bedenle birlikte iken yetkinleşip yetkinleşmemesine yâhut erdemli olup olmamasına göre mutlu veyâ mutsuz olacaktır. Onun için bunların dışında başka bir durum söz konusu değildir. Bir bakıma insânî nefs, nazarî ve amelî akıl güçlerinin îcaplarını yerine getirerek veyâ getiremeyerek ölümden sonraki kaderini kendisi belirlemektedir. Düşünürümüzün nefs görüşünden anlaşıldığına göre nefsin bedenle birlikte varolması ve bedenden ayrılması kendi irâdesinde değil, fakat erdemli ve mutlu olması kendi irâdesindedir. Zâten onun için gerekli olan da onun bu dünyada erdemli (kâmil, fâzıl), öteki dünyada mutlu (sa'îd) olmasıdır.

IV. YETKİNLİK VE MUTLULUK BAKIMINDAN NEFSLERİN TASNÎFİ

Bilindiği üzere İbn Sînâ'ya göre gerçek mutluluk, nefsin ölümden sonra gerçekleşecek olan ve ebedî olan aklî hazlara ulaşmasıdır. Bu dünyadaki kemâl ve fazîlet ise, nefsin nazarî akıl gücü açısından aklî hazlara ilişkin “aşk ve şevk”ini arttırması ve amelî akıl gücü açısından hissî hazlara ilişkin isteklerini dengelemesi ve ölçülü tutması anlamında âdil olmasıdır. İşte bu iki güce âit yetkinlik ve bu yetkinliğin sonucu gerçekleşen mutluluk açısından insânî nefsler aynı seviyede değildirler. Bu itibarla düşünürümüz nefsleri, yetkinlik ve mutluluk açısından beş sınıfa ayırır.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, 198; A Tract Of Avicenna, 233; *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 373-392, 401; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 121, 123-124, 101-102; *Fî'l-İşk*, 263-264, 267-269; *Risâle fi's-Sa'âde*, 21; bkz., *et-Ta'likât*, 63.

A. Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Her İkisinde Yetkin Olan Nefsler

Daha önce de geçtiği üzere, nazarî ve amelî akıl güçlerine ilişkin tam yetkinliklerini kazanmış olan bu nefslere “mukaddes nefslar” (el-enfüsü’l-mukaddese), “insânî rabb” (rabbün insâniyyün), “gerçek melik” (el-melikü’l-hakîki), “kâmil münezzih ve ârif mütenezzihi” nefslar denilmektedir. İbn Sînâ bu nefslarin kendi yetkinliklerine erdiklerini (ittisâl) ve hissî hazlara yönelmekten tamâmen vazgeçtiklerini söyler. Eğer bu nefslerde ölümünden sonra nazarî (i’tikâdî) ve amelî (hulkî) akla ilişkin fizik (süflî) âleme yönelik en küçük bir alışkanlık (eser) kalsa bundan dolayı elem (ezâ) duyup en yüce mutluluğa (derecetü’l-illiyî) yükselemezler. Bu sınıfa giren nefslarin içinde en erdemlisi nebî olmaya yetkin (musta’id) olan “nebevî nefslar”dır. Nefsin nebevî özelliklerine sâhip “âkil fâzıl” bir insan, yeryüzünün hâkimi (sultan) ve Allah’ın yeryüzündeki halîfesidir. Düşünürümöze göre böyle bir kişi, “neredeyse” Allah’tan sonra kendisine tapmakta bir sakınca olmayan “rabbânî bir insan”dır. Kezâ bu insan “aklı ve ahlâkı tam” (asîlü’l-akıl ve ve şerîfü’l-ahlâk) olduğu için bu dünyada yönetici (halîfe) olma hakkına sâhiptir.⁴⁸ Bunlar fizik ötesi âlemden etkilenen (münfail) ve fizik âleme etki eden (fâil) nefslar olarak insanların en fazîletlisi ve nefsânî güçlerin en mükemmeline sâhip olmalarından ötürü “gerçek melik”tirler. İşte, “ilim, hikmet ve sâlih amel” ile yetkinleşmiş olan bu nefslar, ölümle birlikte bedenden ayrılınca, mıknaş dağının toplu iğneyi çekmesi gibi, fizik ötesi âleme (el-envârü’l-ilâhiyye, envârü’l-melâike, el-mele’ü’l-a’lâ) çekilirler. O âlemden kendisine “itminân ve sekînet” gelerek (feyezân) “Ey mutmain nefis, birbirinizden hoşnut olarak Rabbine dön ve böylece kullarım arasına ve cennetime gir!” (Fecr, 27-30) denilir.⁴⁹ Kezâ bunlar *Kur’ân*’da “sâbıkûn ve mukarrebûn” (Vâkıa,

⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 432, 435, 455, 451.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Risâle fi’n-Nefs ve bekâihâ ve me’âdihâ*, 125-126.

10-11-12) olarak nitelenen ve yine *Kur'ân*'da "sidretü'l-müntehâ" (Necm, 14) deyimiyle ifâde edilen yere kadar yükselen nefslerdir.⁵⁰

Nebevî nefslerde olduğu gibi, gerek yaratılıştan (fitrî) gerekse kazanarak olsun nazarî ve amelî akıl güçlerinde yetkinleşip ölümden sonra tam ve ebedî mutluluğa (es-sa'âdetü'l-mutlaka ve es-sa'âdetü'l-ebediyye) yükselmiş olan "kâmil münezzih" nefsler, Faal Akl'a benzedikleri için, Gök Nefsleri (el-enfüsü's-se-mâviyye) gibi bu âleme etki ederler. İşte bu yüzden düşünürümüze göre bu özellikteki nefs sâhibi kimselerin kabirleri ziyâret edilip, onlardan iyilik ve mutluluğa ulaşmak, kötülük ve mutsuzluktan uzaklaşmak üzere yardım istenebilir (istimdâd) ve bu istekler için onların kabirleri yanında duâ edilebilir.⁵¹ Çünkü "ârif mütenezzih" olan bu nefsler, ölümle birlikte, bedende iken kendilerini mutluluktan alıkoyan her şeyi tam olarak bırakmışlar ve gerçek mutluluk âlemine (âlemü'l-kuds ve's-sa'âde) ulaşmışlar ve en yüce yetkinlik ve en büyük hazzı bulmuşlardır. Ancak bu nefsler bedenle berâberken aklî hazlara aşk ve şevk duyarak (âşika ve muştâka) en üst seviyede gerçek mutluluğa imrenir (el-gıbtatü'l-ulyâ) hâle gelirler ve bu şevk sonucu olan aşktan uhrevî hayatta kurtulurlar. Kısacası bunlar karşılarında imrendikleri gerçek mutluluğa bir an önce kavuşmak için hasretle yanıp tutuşan nefslerdir. Kezâ ârif mütenezzih olan bu nefsler, bedenle berâberken bile Tanrı'nın ışığını (nûru'l-Hakk) almak için düşüncesini (fikir) fizik ötesi âleme (ceberûtu'l-kuds) çeviren nefslerdir. Çünkü bunlara göre gerçek "zühd", nefsi (sırr) Tanrı'dan (Hakk) alıkoyan her şeyden uzaklaşmak (tenezzüh) ve O'ndan başka her şeyi değersiz bulmaktır. Kezâ gerçek ibadet ise fizik âlemden (câni-bü'l-gurûr) metafizik âleme (câni-bü'l-hakk) yönelebilmek için nefsin, mütehayyile ve mütevehhime güçleri ile kendi düşünce-

⁵⁰ İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 186-188, 190-191; *Risâle fî's-Sa'âde*, 17.

⁵¹ İbn Sînâ, *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, 286-287; bkz. *el-Adhaviyye fî'l-me'âd*, 152.

sine (himmət) ilişkin bir çeşit riyâzattır. İbâdet ve zühd sonucu ârif için Hakk tecellî edince nefs (sırr) Hakk'a aykırı bir duruma düşmeyecek şekilde kurtulmuş (selâmet) olur. Bu çalışması sonucu nefs (sırr) mânevî ışıkla (şurûk) dolar, nefs arınır ve bu durum onda bir alışkanlık (meleke) hâline gelir. Bu alışkanlık sayesinde ârifin nefsi (sırr), her istediğinde düşünmeksizin (tefekür) Hakk'ın ışığına muttali olur ve artık o tamâmen mânevî hayata (sülûkü'l-kuds) katılmış olur. Bunlar bedenle birlikte iken bile beden elbisesini çıkarıp atmış (tecerrüd) gibi olurlar. Gerçek mutluluk demek olan aklî hazz, Tanrı'yı aklî olarak müşâhede etmek olduğundan ârif, Tanrı'yı (el-hakku'l-evvel) Tanrı olduğu için ister, O'nu bilmeye (irfân) başka bir bilgiyi tercih etmez. İbâdete en lâayk Tanrı olduğu için o, yalnızca O'na ibâdet eder. Çünkü ibâdet Tanrı'ya en değerli biçimde bağlanıştır. Bu itibârla, ârif, O'na cennet sevgisi (rağbet) ve cehennem korkusu (rehbet) için tapmaz. Ârif, yaratılışı gereği yalnızca O'na tapılması gerektiğini bildiği için tapar.⁵² Netîce itibâriyle nefsin, ölümünden sonra bedensiz olarak kendi benliği ile Tanrı'yı müşâhede edebilmesi ve gerçek mutluluğa kavuşabilmesi için bedenle birlikte iken tam olarak nazarî ve amelî akıl güçlerine ilişkin yetkinliğini kazanması gerekmektedir.

B. Nazarî Akıl Gücünde Yetkin, Amelî Akıl Gücünde Eksik Olan Nefslar

“Kâmil gayru münezzih” olan bu nefslar, nazarî akıl gücü bakımından gerçek mutluluklarının ne olduğunu bildikleri halde, bu mutluluğa ilişkin aşk ve şevki tam olarak kazanmak anlamına gelen hissî hazlara ilişkin isteklerinden tamâmen arınmamışlardır. İşte bu itibârla amelî akıl açısından bu nefslerde hissî hazlara ilişkin tutkular demek olan kötü bir yapı (el-hey'etü'l-bedeniyye, el-hey'etü'r-rezîle) oluşmuştur. Bu kötü yapı ise bu nefslarla gerçek mutluluk arasında bir engeldir. Her ne kadar hissî hazlara yönelik olan bu kötü yapı, nefsin özüyle ilgili olmasa da, nefsin

⁵² İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 148-152.

bedenden ayrıldıktan sonra onda bir süre kalır. Nefs, bu kötü yapının şuûrunda olarak, ölümden sonra hissî hazlara ilgi duyar ve bu itibârla sanki o, bedenden hiç ayrılmamış gibi olur ve bedenden ayrılır ayrılmaz gerçek mutluluğuna kavuşamaz. Hissî hazları istedikçe elem (ezâ) duyar ve bu elem ona amelî akıl gücü açısından ilişen bir cezâ ('ukûbet) olur. Ancak bu elem ve cezâ nazarî akıl gücü açısından olmadığı için nefsteki hissî hazlara yönelik tutkuları ifâde eden kötü yapı bir süre sonra silinir ve nefis gerçek mutluluğa kavuşur. Nefsin bir süre elem duyup mutluluğa ulaşamadığı hâl, "berzâh" hâlidir. Düşünürümüze göre "fâsık mü'min ebediyyen azapta kalıcı değildir" ve "büyük günah sâhibi mü'min ebediyyen azapta değildir" şeklindeki "sünnî görüş" de bu duruma işâret eder.⁵³ Netîce itibâriyle amelî akıl gücü açısından olan mutsuzluk ebedî değildir. Bu bakımdan o, en sonunda ebedî mutluluğa kavuşacaktır.

C. Nazarî Akıl Gücünde Tam Yetkin Olamayıp Amelî Akıl Gücünde Yetkin Olan Nefsler

İbn Sînâ'ya göre bunlar, ölümden sonraki gerçek mutluluğun hissî hazlarda olduğuna inanan nefslerdir. Bunlar, filozofumuzun "âbid ve zâhid" terimleriyle ifâde ettiği kimselerin nefslere aittir. Bu nefslerin bedenle berâberken hissî hazlardan vazgeçmeleri ve amelî akıl açısından yetkinleşmeleri, öteki âlemdaki hissî hazlara ilişkin inançlarından dolayıdır. Bunların kötülüklerden vazgeçmeleri ve ibâdetleri; cennet sevgisi ve cehennem korkusundandır, bizzat Tanrı'nın rızası için değildir. Çünkü bunlar aklî hazları tadıp, Tanrı'yı aklî olarak müşâhede etme sevincini hiç yaşayamamışlardır. Bu itibârla hep hissî hazların beklentisi içinde dirler. Ancak onların bu davranışları Tanrı tarafından hoş görül-müş ve bağışlanmıştır. Bu nefslere, ölümden sonra "muhtemelen" kendilerine vaadedilen hissî hazları bir süre Gök Cisimleri

⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 430-431; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 152-153; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 112-113; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 191; *Risâle fi's-Sa'âde*, 17; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 147-150.

(el-mevâddü's-semâviyye, el-ecrâmü's-semâviyye) aracılığı ile tadacaklar ve en sonunda Tanrı'yı aklî olarak müşâhede etmek demek olan gerçek mutluluğa ve aklî hazlara ulaşacaklardır. Herhâlükârda bunlar için elem duymak söz konusu değildir.⁵⁴

D. Nazarî Akıl Gücünde Yetkinleşme İmkânı Olmayan Nefsler

Düşünürümüze göre nazarî akıl gücünde yetkinleşme imkânı olmayan bu nefslar, yaratılışı gereği kavrayışı (fetânet) kısıt olan “bülh” kimseler ile çocukların (sıbyân) veyâ kavrayış yetkinliğine sâhip olduğu halde ölümünden sonra kendisine âit bir mutluluğun veyâ mutsuzluğun olduğu aklına gelmeyen ve kendisine bu konuda herhangi bir bilgi de ulaşmayan nefslardır. Eğer bu özelliğe sâhip olan nefslar, hissî hazlara yönelik olan kötü bir ahlâkî yapı (el-hey'etü'r-redîe) kazanmadan bedenden ayrılmışlarsa, Allah'ın rahmetiyle gerçek mutluluğa kavuşacaklardır. Çünkü bunlar bedenın yokluğundan dolayı kendilerine elem verecek bir yapıya sâhip değillerdir. Şâyet bu nefslar, hissî hazlara ilgi duyan kötü bir ahlâkî yapı ile bedenden ayrılmışlarsa bundan dolayı belli bir elem duyup ebediyyen mutsuz kalacaklardır. Çünkü artık onların hissî hazlarını gerçekleştirecekleri bir bedenleri yoktur. Ayrıca onların amelî akıl gücüne ilişkin eksikliklerini giderecek nazarî akıl güçlerine âit bir yetkinlikleri yâni gerçek mutluluğa ilişkin bir aşk ve şevkleri de yoktur.⁵⁵

E. Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Her İkisinde Yetkin Olmayan Nefsler

Filozofumuza göre bu nefslar, her iki akıl gücünde de yetkinleşme yetenekle-rine (isti'dâd) sâhip oldukları halde, bilinçli olarak yetkinleşmeyen ve yetkinleşmekten uzaklaşan nefslardır. Bunlar Tanrı'dan gelen metafizik bilgiyi (lema') inkâr edip on-

⁵⁴ İbn Sînâ, *age.* II, 431-432; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 187-191; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 151-153; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 197 (352, 355).

⁵⁵ İbn Sînâ, *age.* II, 431; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 153-154; *Risâle fî's-Sa'âde*, 16-17; *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147-149.

dan yüz çeviren ve yanlış metafizik bilgilere (el-ârâü'l-fâside) saplanıp kalan Tanrı tanımaz nefslerdir. Bu nefslar, bedenden ayrıldıktan sonra çok pişman olacaklar, fakat bu pişmanlık onlara yarar vermeyecektir. Çünkü yetkinliklerini kazanabilmeleri için artık herhangi bir bedene sâhip değillerdir. İşte bu itibârla bu nefslar, bedenden ayrıldıktan sonra ebediyyen mutsuz (el-elemü's-sermedî) kalacaklardır.⁵⁶

V. İSLÂM DİNİ VE NEFSİN ÖLÜMDEN SONRAKİ DURUMU

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'ya göre ölümden sonra kavuşulacak olan gerçek mutluluk nefsin bedensiz olarak aklî hazları tatmasıdır. Ayrıca düşünürümüz ölümden sonra nefsin Gök Cisimleri vâsıtasıyla hissî şeyleri tahayyül edebileceği ve böylece hissî hazlara ulaşacağını "mümkün" görmektedir. Burada filozofun önemle üzerinde durduğu nokta hissî hazların "maddî bir cisim" vâsıtası olmadan tadılamayacağını ve bu cismin de ölümle terketmiş olduğu bedene benzer bir cisim olmayacağıdır. Ancak düşünürümüz, nefsin ölümden sonraki hissî hazları tadabilmesi için Gök Cisimleriyle nasıl bir ilişki kurulacağını mâhiyeti üzerinde fazla durmaz. O, bu ilişkinin de "geçici" olacağını ve nefsin en sonunda cisimsiz olarak aklî hazları tatmak demek olan mutluluğa yükseleceği görüşündedir. Kezâ ölümden sonraki mutluluğun varlığını kabul etmeyen ve bunun için çalışmayan nefslar de kendilerinden hissî hazların tutkusu silinmediği ve bu hazlara yeniden kavuşma imkânları da tamâmen ortadan kalktığı için ebediyyen hissî hazlara ulaşmak arzusuyla yanıp tutuşacaklardır. Bu durum onlar için ebedî azap olacaktır. Oysa İslâm dîni ölümden sonraki mutluluk ve mutsuzluğun yâhut haz ve elemi "hissî" yâni "cismânî" olacağını bildirmektedir. Müslü-

⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 429; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 188; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 153; *Risâle fî's-Sa'ade*, 16-17; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 148.

man bir filozof olan İbn Sînâ'nın İslâm'dan habersiz olduğu söylenemeyeceğine göre, onun dînin nefsin ölümünden sonraki durumuna ilişkin haberlerini nasıl yorumladığını, genel olarak "din" ve özel olarak "İslâm dini" konusundaki görüşleri çerçevesinde, kısaca incelemeye çalışalım. Her şeyden önce şunu belirtelim ki İbn Sînâ nefsin cevher olduğunu isbatlayarak ölümünden sonraki mutluluğun yalnızca nefse âit olduğunu açıklamayı Tanrı'nın (el-Melikü'l-A'lâ) hoşnutluğunu umarak yaptığını ifâde etmektedir.⁵⁷ Bu demektir ki İbn Sînâ mutluluğun aklî yâni nefsânî olduğu görüşünü ortaya koyarken İslâm'ın bu konudaki öğretilerini bilmekteydi. Bu kısa açıklamadan sonra konumuz açısından filozofumuzun din konusundaki görüşlerine geçebiliriz.

Düşünürümüzün din konusundaki görüşlerini iki açıdan ele aldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi dînî bilginin "imkânî ve gerekliliği", ikincisi ise bu bilginin "muhtevâsı ve dile getiriliş biçimi"dir. Filozofumuza göre, bir bakıma "nübüvvetin isbâtı" (isbâtü'n-nübüvvet) da demek olan dînî bilginin "imkânî"na nefsin güçleri ve fiillerini incelerken temâs etmiş ve ona göre yaratılıştan seçilmiş bir nefsin vahyî bilgiyi almasının mümkün olduğunu açıklamıştık. Böylece bu bilgiye yâni dîne duyulan ihtiyaca gelince, düşünürümüze göre dînin varlığı toplum için "zarûrî"dir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre insanın tek başına yaşaması neredeyse imkânsız veyâ çok zordur. Yâni o tek başına bütün ihtiyaçlarını karşılayamaz ve bu îtibârla bütün insanlar, aralarında işbölümü yaparak ihtiyaçlarını karşılayabilmek için toplu halde yaşamak zorundadırlar. İşte toplum için zorunlu olarak dine duyulan ihtiyaç, toplumun fertleri arasındaki işbölümünün kurallarını düzenlemede ve toplum düzeninin bekâsında kendisini gösterir. Ancak fertler arasındaki işbölümünün düzenli olması ve toplumun bekâsı "adâlet"le mümkündür. Adâleti gerçekleştirecek kuralları (sünen) ortaya koymak ise vahyî bilgiye mazhar olan "nebi"nin işidir. Yoksa toplumun her ferdi, lehine olanın

⁵⁷ İbn Sînâ, *Risâle fi's-Sa'âde*, 4-5.

adâlet, aleyhine olan durumun zulüm olduğunu iddiâ eder. Bu îtibârla toplumun düzenini isteyen ve bunun ne ile mümkün olacağını bilen “ilâhî inâyet” içlerinden seçilmiş bir insana vahiy meleği (er-rûhu’l-kuds) vâsıtasıyla vahyî bilgiyi verir.⁵⁸

İbn Sînâ’nın dine bakış açısının ikinci yönünü, dînî bilginin muhtevâsı ve onun dile getirilişine ilişkin görüşleri teşkil eder. Düşünürümüze göre dînin biri metafizik, diğeri ahlâk olmak üzere iki temel muhtevâsı vardır. Söz konusu bu muhtevânın topluma anlatım biçimi ise kısmen sembolik bir dil iledir.

Düşünürümüzün anlayışına göre dînin metafizik yönünü, Tanrı’nın varlığına, O’nun âlemle olan ilişkisine ve nefsin ölümden sonraki durumuna (me’âd) dâir bilgiler oluşturur. Buna göre Nebî, kendi toplumuna “Bir, Kâdir ve her şeyi Bilen bir Yaratıcı”nın varolduğunu, O’nun emir ve yasaklarına uyulması gerektiğini, bunlara uyanın (itaât) ölümden sonra mutlu (saîd), uymayanlarınsa mutsuz (şakî) olacağını bildirir. Toplum ise Nebî’nin kendilerine öğrettiği şeylere uymayı kabul eder. Ancak onların çok azı gerçek bir tenzîh ve tevhîdin mâhiyetini kavrayabilir. Bu demektir ki Nebî topluma neyi bildirmişse toplum onu harfiyyen kabul eder. Bu îtibârla onlardan Tanrı’yı aklî olarak tasavvur etmelerini istemek, zihinlerini karıştırır. Belki böyle bir istek onları anlamsız metafizik tartışmaların içine çekerek toplum işlerini ihmâle ve Tanrı’nın varlığını inkâr etmeye kadar götürebilir. Bunun sonucunda onlar toplumun düzenini sarsacak yanlış inançlara saplanırlar ve Tanrı’ya (vâcibü’l-vücûd) yaraşmayan görüşlere sâhip olabilirler. Bilindiği üzere gerçek bir “tevhîd”; nicelik, nitelik, konum, durum, yer ve değişmenin ötesinde (mukaddes) bulunan bir Yaratıcı’nın (sânî’) varlığını kabul etmek, O’nun bir tek varlık olduğuna, tür bakımından benzeri bulunmadığına, varlığının maddî ve mânevî açıdan bölünemediğine, âlemin ne içinde ne de dışında olarak düşünülemediğine ve varlığına işte şuradadır diye işâret edilemediğine inanmaktır.

⁵⁸ İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, II, 441-443; el-İşârât ve’t-tenbihât, 152.

Yâni Tanrı'nın varlığına ilişkin gerçek bir inanç bu şekilde olmalıdır. Ancak ne var ki, toplumdan, bu şekilde tavsîf edilen bir Tanrı'nın varlığına inanmaları istenince, onlar görüş birliği ile, olmayan bir şeyin varlığına inanmaya çağrıldıklarını söylerler. Kısacası Nebî'nin öğretmiş olduğu din, toplumun, Tanrı'nın varlığını, birliğini, sıfatlarını, hikmet ve adâletini, O'nun her türlü eksiklikten uzak olduğunu, meleklerin varlığını, ilâhî sebebliliği, vahyî bilginin kaynağının Tanrı olduğunu kabul etmelerini ister. Kezâ din, melekleri, Tanrı'nın tavsîfinde olduğu gibi, toplumun hoşlanacağı ve tahayyül edebileceği en güzel sûrette tasvîr eder. Yalnızca filozofların kavrayabilecekleri Tanrı'ya ibâdet eden ve onu tesbîh eden rûhânî semâvî varlıklar ve sırf aklî hakikatler (ma'nâ) olarak değil.⁵⁹

Düşünürümüz, dinin; Tanrı'nın varlığına ilişkin verdiği bilgilerde olduğu gibi, topluma, nefsin ölümünden sonraki durumuna dâir bilgileri de onların anlayabileceği “misâller”le anlatması ve tasvîr etmesi gerektiğini söyler. Onlara bu konudaki gerçek biraz kapalı olarak anlatılır. Meselâ Nebî, ölümünden sonraki gerçek mutluluğa işâret ederek “Tanrı'nın sâlih kulları için hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kalbin hatırına getirmediği şeyler hazırladığını” (*Müşned*, II, 313) söyler. Kısaca Nebî, nefsin ölümünden sonra büyük bir hazla veyâ büyük bir azabla karşılaşacağını yâni insanların bu dünyada yaptıkları iyilik ve kötülüklerin Tanrı katında karşılığını göreceklarını bildirir. Ancak filozofa göre, Nebî'nin, ölümünden sonraki mutluluğun veyâ mutsuzluğun hissî olduğu tarzındaki toplumun zannını (ve-him) bir anda kaldırması mümkün değildir. İşte bu yüzden Nebîler, sevabla iyiliğe teşvîk ve ‘ikâbla kötülükten sakındırabilmek için, uhrevî mutluluk veyâ mutsuzluğun hissî haz ve elemelerle gerçekleşeceğini söylemek zorundadırlar. İbn Sînâ'ya göre dinin bu anlatım yolunu seçmedeki amacı, insânî nefsleri vehim

⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 443; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 97-98, 110-111.

gücünün etkisinden kurtarmaktır (tenzîh). Çünkü vehim gücü, ölümden sonraki âlemde beden yâni cisim olmazsa nefsin kendi benliği (ayn) ile bir “sevâb ve ‘ikâb” görmeyeceğini, dolayısıyla hissî bir haz ve elem söz konusu olmayınca hangi şeyleri yapmaktan kaçınılıp kaçınılmayacağı gerektiğinin bilinemeyeceğini zanneder. Toplumun bu özelliğinden ötürü, dînin öncelikle sevâbın karşılığı olan mutluluğu onların anlayabileceği biçimde tasvîr ederek onları sevabla müjdeleyip iyilik yapmaya yönlendirmesi ve ‘ikâbla korkutarak kötülüklerden sakındırması gerekir. Ancak bu durum, toplumun anlayabileceği biçimde uhrevî haz ve elemelerin hissî olarak anlatılmasıyla mümkündür. İşte bu yüzden *Kur’ân*’da iyilik yapmaya teşvîk edici uhrevî hazlar, “iri gözlü, tomurcuk memeli hûriler, içinde bal, süt ve şarap ırmakları akan cennetler, atlas ve ipekten yataklar” biçiminde tasvîr edildiği üzere “hissî”dirler, yâni cismânîdirler. Ancak *Kur’ân*’da bu apaçık olan hissî hazların yanısıra cennette “korku ve hüznün olmayacağını ve sevincin (ferâh)” devamlı olacağı şeklinde nisbeten nefsânî hazlara işâret eden âyetler de vardır. Ayrıca cennetliklerin “Tanrı’yı ziyâret edecekleri ve Tanrı ile onlar arasındaki örtünün kalkacağı”na dair tevâtür derecesinde dînî bir hüküm vardır. Bu demektir ki din her ne kadar ölümden sonraki mutluluğu veyâ mutsuzluğu hissî haz veyâ elemle anlatırken bile, “zımnen” öteki âlemdaki gerçek haz ve elem ve buna bağlı olarak gerçek mutluluk veyâ mutsuzluğun “aklî” yâni nefsânî olduğuna işâret etmektedir. Ancak gerçek böyle olmakla birlikte İbn Sînâ’ya göre yine de Tanrı’nın bu dünyada iyilik ve kötülük yapanlara *Kur’ân*’da tasvîr edilen hazları vermeyi vaa-detmesi, bu hazların onların hayâl edebilecekleri şekilde anlatılması, iyiler bu hazları alırken, kötülerin zebânîlerce ateşe atılıp yakılacağını, devamlı yanmaları için derilerinin yenilenip duracağını ve zemheri soğuşunda üşüyeceklerini bildirmesi gerekir.⁶⁰

⁶⁰ İbn Sînâ, *age*. II, 443; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 152; *el-Adhaviyye fi’l-me’âd*, 130, 131, 107-112.

Bu durumda dînin; Tanrı'nın yüceliğini ve büyüklüğünü (celâl ve azamet) celîl ve azîm olan şeylere benzeterek aydınlatmasında olduğu gibi; topluma metafizik gerçeklikleri "sembolik" (rumûz, remzî, misâl, emsâl, temsîl, teşbîh ve mecâz) yolla anlatması gerekir. Filozofa göre bu durum bütün dinler için geçerli olan bir kuraldır. Bu yüzden *Kur'ân*'daki tevhîdle ilgili âyetlerin çoğu "teşbîhî"dir. Ancak *Kur'ân*'da bu duruma açık olarak işâret edilmez. Aklî olarak izâh edilmesi gereken tevhîdle ilgili âyetler zâten izâh edilmiştir. Bu îtibârla Tanrı'nın tevhîdiyle ilgili âyetlerin bir kısmı apaçık "teşbîh", bir kısmı ise yorumu gerekmeyecek kadar "mutlak tenzîh" tarzındadır. İmdi düşünürümüze göre *Kur'ân*'da "teşbîhî" âyetler sayılamayacak kadar çok olmasına rağmen "meâd"ın "beden"le olduğunu söyleyenler bu durumu kabul etmek istemezler. "Tevhîd"le ilgili âyetler "teşbîhî" içerdiklerine göre acaba nefsin meâdına ilişkin diğer metafizik (i'tikâdî) konularda ne demeli? Öte yandan dinler, metafizik gerçeklikleri toplumun anlayabileceği "teşbîh ve temsîl" yoluyla anlatmamış olsaydı dînin onlar için hiçbir yararı olmazdı. Yâni din, onlar için bir anlam taşımazdı. Şu halde dînin harfiyyen ifâde edilişi (zâhiri) nefsânî mutluluğun olup olmadığı konusunda bir delil (hucet) olarak gösterilemez. Bu demektir ki nefsânî mutluluk konusunda âyetlerin zâhirî anlatım biçimi bir delil olarak ele alınırsa aynı durum Tanrı'yı tavsîf eden "teşbîhî" âyetler için de geçerli olmalıdır. Oysa Tanrı'nın tavsîfine ilişkin teşbîhî âyetleri ifâde edildiği biçimiyle anlamak mümkün değildir. Ancak ne var ki kavrayışı kıt olan kimselerin nefsânî (rûhânî) durumları "temsiller" yoluyla anlaması mümkündür. Bu îtibârla ölümünden sonraki mutluluk veyâ mutsuzluk "nefsânî" olmakla birlikte topluma, gerçek "sevâb ve 'ikâb" cismânî şeylerle "temessül ve tahayyül" ettirilerek anlatılmasaydı, onlar kesinlikle ne iyilik yaparlardı ne de kötü şeylerden sakınırlardı. Şâyet din, bedenlerin dirileceğini söylemeseydi toplum kesinlikle ne iyilik yapmaya ne de kötülükten sakınmaya yönelik bir çaba gösterirdi. İşte bu yüzden bedenî azâbın varlığını söylemek, iyiliğe teşvîk, kötülükten sa-

kındırmak için güzel bir yoldur. Çünkü sâbit olan yâni bedenle berâberken tecrübe edilen azablarla korkutmak, çoğu kimseler üzerinde daha etkili ve yararlıdır. Şu halde dînî siyâsetin gereğince topluma, nefsin ölümden sonraki durumunun (meâd, 'ikâb, hesâb ve sevâb) onların anlayabileceği “teşbîh ve temsiller”le anlatılması “zorunlu”dur. Düşünürümüze göre bu konuda en değerli ve en mükemmel din ise Hz. Muhammed’in getirdiği “İslâm” dînidir. Bu yüzden İslâm, insanlık için en son din olmaya lâyıktır. Nitekim “ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim” (*Muvatta'*, Hüsnü'l-hulk, 8) hadîsi bu duruma işâret etmektedir. Filozofa göre İslâm'ın en değerli yönü ise “meâd” konusunda verdiği bilgilerdir. İslâm dininde meâdla ilgili konular öyle bir ifâde ile ifâde edilmiş ve anlatılmıştır ki artık onun verdiği bilgilere bir şeyler eklemek mümkün değildir.⁶¹ Bu itibarla düşünürümüze göre ölümden sonra (ba's) nefse beden açısından ilâz olacak olan iyilik ve kötülükleri, mutluluk ve mutsuzluğu Hz. Muhammed'in getirdiği din (şeri'at) enine boyuna açıklamıştır. Bu bakımdan akla düşen onun verdiği haberleri kabul etmektir. Ancak biz, vehim gücünün anlayamadığı, yalnızca akıl gücünün “burhân ve kıyâs” yoluyla varlığını isbatlayabileceği nefsânî olan mutluluk ve mutsuzluğu açıklayabiliriz. Nitekim nefsânî olan bu durumu “nübüvvet” de kabul eder (tasdik). Bedenî mutluluk dinde yeterince açıklanmasına rağmen, Tanrı'ya (el-hakku'l-evvel) yakın olmak demek olan nefsânî mutluluk bedenî mutluluktan yâni aklî mutluluk hissî mutluluktan daha üstündür. Bu yüzden ilâhiyatçı filozoflar (el-hükemâü'l-ilâhiyyûn) daha çok aklî mutluluğu kazanmayı tercîh ederler.⁶²

⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 443; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 142, 152; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 97-98, 103, 109-113.

⁶² İbn Sînâ, *age.* II, 423; bkz.; Mehmet Aydın, filozofumuzun bu konudaki görüşlerini tutarlı kabul etmez. Onun hem müminleri hem de filozofları memnun etmeye çalıştığını ve bu yüzden Gazzâlî'nin eleştirisinin haklı olduğunu söyler. Ona göre İbn Sînâ'nın bu tutumu bilgi sosyolojisi açısından oldukça önemlidir. O, bu duruma “fikirlerin dile getirilmesinde

Daha önce de “nazarî akıl gücü”nde tam yetkin olmayan nefslerin ölümünden sonraki durumu incelenirken görüldüğü üzere, düşünürümüz hem bedenî hem de nefsânî mutluluğun olacağını düşünüyor. Ancak bedenî olanı geçici, nefsânî olanı ise nihâî mutluluktur. Diğer taraftan akıl, ölümünden sonraki geçici olan cismânî mutluluğu “mümkün” görmekle birlikte nefsin cismle olan ilişkisinin mâhiyetini kavrayamamaktadır. Kaldı ki cismânî bile olsa söz konusu hissî hazları duyacak olan yine de nefsin kendisidir. Netîce itibariyle düşünürümüzün açıklamalarına göre felsefenin ispatlaması gereken ve gerçek olan mutluluk veyâ mutsuzluk “nefsânî” olanıdır. Dînin anlatmış olduğu bedenî mutluluğu kabul etmek ve onu kazanmak için çalışmak da insanı en sonunda nefsânî mutluluğa götürecektir. Bu demektir ki ebedî olan nefsânî mutluluktur. Şu halde kimi nefsler, bedenle berâberken nefsânî olan ebedî mutluluğu kazanırlar ve ölümünden sonra hemen ona kavuşurlar, kimileri de cismânî mutluluğu kazandığı için bir süre cennette kaldıktan sonra nefsânî mutluluğa kavuşurlar.

Dinin ikinci önemli muhtevâsı ahlâktır. Şöyle ki dîni getiren Nebî'nin toplum için koymuş olduğu yasaların (sünen) ve onlarda oluşan Tanrı'nın varlığı ve nefsin ölümünden sonraki durumuna ilişkin metafizik bilincin “canlı ve nesiller boyu kalıcı” olabilmesi için bir siyâset (tedbîr) gütmesi gerekir. İşte bu yüzden Nebî, toplumun dinî bilincini canlı tutmak için “onların yapması gereken bâzı “fiil ve ameller”i yasa olarak koymalıdır. İşte bu fiiller, fertlerin zihinlerine, onlarda daha önce bulunan Tanrı ve meâda ilişkin bilgiyi hatırlatıcı (mütezekkir, münebbih) olmalıdırlar. Bu durum ise telaffuz edilen kelimeler, hayalde mevcut olan niyetler, bu ibâdetleri yapmanın Allah’a yakınlaştırıcı olduğu ve iyilik yapan kimselerin ölümünden sonra mükâfat göreceği insanlara söylenmekle mümkün olur. Vasıfları sayılan

bu fiiller dînen farz kılınmış olan ibâdetlerdir. Her ne olursa olsun, bu ibâdetlerin en büyük vasfı dînî bilinci “uyandırıcı” (münebbihât) olmalarıdır. Dînî bilinci canlı kılan ve nefsi ona karşı uyandıran bu şeyler (münebbihât), “namaz, oruç, hacc ve cihâd” gibi ibâdetlerdir. Bu ibâdetler nefse, Allah’ı, melekleri ve kendisinin ölümden sonraki durumunu hatırlatırlar. Bunlar içinde dînî bilinci en fazla canlı tutanı “namaz”dır. Çünkü namaz günün belli vakitlerinde, bedenî bir temizlik ve nefsanî bir huşû’ gibi birtakım ön hazırlıklardan sonra yapılması gerekir ki, bu durum nefste Allah ve meâd bilincinin iyice yeretmesini sağlar. Şu halde namaz, ebedî mutluluğu istemek üzere insânî nefsin, Gök Nefsleri’ne benzemesi ve bu itibârla Tanrı’nın huzûrunda daimî olarak ibâdet hâlinde bulunmaktır. Kısaca ibâdetin özü Tanrı’ya (vâcibü’l-vücûd) bilmekse, namaz, nefsin Tanrı’ya yalvarması (münâcât) ve O’nu aklî olarak müşâhede etmesidir. Bu durumda toplumdaki dînî bilinç ve onların dînî kurallara uymaları ancak ibâdetlerle “canlı ve kalıcı” olmakta ve nesiller geçtikçe unutulmamaktadır.⁶³

İbâdetlerin bir diğer yararı da dînin en önemli amacı olan insanın davranışlarını (el-a’mâlî’l-cüz’iyye) olgunlaştırmada görülür. İbâdetleriyle dînî bilincini koruyan insan, aynı zamanda kendisi, âilesi ve toplum için en iyi davranışları sergileyebilir. Böylece dînî ibâdetler nefsi, kötü ahlâkî davranışlardan uzak tutarak (tenezzüh) onun ölümden sonraki mutluluğunu (es-saâdetü’l-uhreviyye) kazanmasını sağlarlar. Çünkü tam bir mutluluk nefsi, kötü ahlâkî yapılardan (el-hey’etü’l-bedeniyye) arındırmakla (tenzîh) mümkün olur. Nefsin kötü davranışlardan uzak durması, ahlâkî alışkanlıklarla (melekât) kazanılır. Bu iyi ahlâkî alışkanlıklar ise nefsi, hissî hazzlardan alıkoyan özellikteki fiillerle ve ona kendi benini (ma’den) hatırlatmakla mümkün olur. Bunlar arasında nefsi, nazarî ve amelî açıdan yetkinleştiren ve ona

⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, II, 443-445; *Fî Sırrı’s-salât*, 212-213, 217; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 152; *Risâle fi’s-Sa’ade*, 20.

ölümünden sonra en çok yarar sağlayan fiil, “namaz” ibâdetidir. Nitekim “doğrusu namaz fahşâdan ve münkerden alıkoyar. Allah’ı zikretmek ne kadar büyüktür! Ve Allah yaptıklarınızı bilir” (Ankebût, 45) âyeti bu duruma işâret eder. Şu halde nefsin dînî, yâhut metafizik bilinciyle ahlâkî arınması (tenzîh) birbirine sıkı şekilde bağlıdır. Bu îtibârla nefis, kendi varlığına (zât) ne kadar çok dönerse, bedenî durumlardan etkilenmesi o kadar az olur. Ancak nefse kendi varlığını hatırlatan ve bu konuda ona yardımcı olan fiiller, insan fıtratının alışık olmadığı yorucu fiillerdir. Bu bakımdan ibâdetlerin de belli bir külfetle yapılabilecek türden olması gerekir. Böylece ibâdetler bedenle gerçekleşen nefsânî güçleri (el-kuvâ’l-bedeniyye ve’l-hayvâniyye) yorup nefsin gevşeklik ve tembellik irâdesini kırarlar, onun irâdesini riyâzete yönlendirip hissî hazlardan (el-lezzâtü’l-behîmiyye) vazgeçmesini sağlarlar.

İşte dînî bilinç ve ibâdetlerin nefsin mutluluğuna sağladığı katkıdan dolayı, o istesin veyâ istemesin, ona, Allah’ı ve melekleri zikretmesi, kendi mutluluğunun ne olduğunu bilmesi ve ibâdet özelliğine sâhip fiil ve hareketleri yapması farz kılındı. Çünkü bu fiiller sâyesinde nefste iyi ahlâkî yapı (el-hey’etü’l-isti’lâî) iyice yerleşir ve o, bedenî durumlardan etkilenmez. Nefste bu yapı iyice yerleştikten sonra, onun yapmış olduğu bedenî fiiller, bir alışkanlık (meleke) ve yapı olarak nefsi etkilemez, yâni onun mutluluğuna engel olmaz. İyi ahlâkî yapıyı kazanmış olan nefslere, isterse hep bu bedenî fiilleri yapmış ve her bakımdan onlara bağlı kalmış olsalar bile. Nitekim “iyi davranışlar (hasenât) kötü davranışları (seyyiât) siler” (Hûd, 114) âyeti de iyi ahlâkî alışkanlığı kazanmanın yararına işâret eder. Şu halde insan devamlı ibâdet etse ve ibâdet özelliğine sâhip işleri yapsa Tanrı’ya (Hakk) yönelme ve dünyadan (bâtıl) yüz çevirme alışkanlığını ve mutluluğu kazanmaya ilişkin güçlü bir yeteneği (isti’dâd) elde eder. Kısaca ibâdetlerin yararı, dînî bilinci canlı tutup, nefsin kötü ahlâkî alışkanlıklarına karşı bir kale ve kalkan

vazîfesi görerek onun Allah'a yaklaşmasını ve mutlu olmasını sağlamaktır.⁶⁴

Netîce îtibâriyle düşünürümüze göre amaçları nefsin mutluluğu olan felsefe (hikmet) ile Tanrı, nübüvvet ve meâda ilişkin bilgileri içeren ilâhî bir din başka bir deyişle sarîh bir akıl ile sahîh bir şerîat arasında asla bir çelişki yoktur.⁶⁵ Ancak din, topluma metafiziğe ilişkin gerçekleri anlatabilmek için "rumûz"la anlatım yolunu seçtiğinden Nebîler'in söylediklerinde bir anlamsızlık bulunduğu zannedilebilir. Bu îtibârla metafizikçi filozofun (el-feylesûfu'l-evvel) görevi gerçeği öğrenmek isteyen şüphecilere (el-müstersîdü'l-mütehayyirûn) burhân yoluyla bu rumûzların manâlarını açıklamaktır.⁶⁶ Kaldı ki nefsin yetkinliğini ve mutluluğunu amaçlayan felsefe (hikmet) hem nazarî hem de amelî kısmına âit ilkelerini "tenbîh yoluyla" ilâhî dinlerden alır ve metafizik ve ahlâk hakkındaki bütün açıklamalarını bu ilkeler üzerine binâ eder.⁶⁷ O halde düşünürümüzün anlayışına göre din, felsefedен önce gelmekte ve felsefenin ona karşı cephe alması değil, aksine ona yardımı söz konusudur.

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 109-110, 151-152; *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 445-446; *Fî Sırr's-salât*, 218; *Risâle fî's-Sa'âde*, 20; *Hayy b. Yekzân*, 332; bkz. *el-İşârât ve't-tenbihât*, 152.

⁶⁵ İbn Sînâ, *er-Risâle fî'l-Ecrâmi'l-'Ulviyye*, 34; el-'Alâ, 103.

⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 48-54.

⁶⁷ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, 16-17.

SONUÇ

Tıbbî metinlerde rûhun;nefsle beden arasındaki ilişkiyi sağlayan maddî bir cevher olarak tanımlanması istisna edilirse, araştırma konusu yaptığımız nefs, akıl ve rûh kavramlarının her üçü de İbn Sînâ ve öncesinde insânî mâhiyeti, çeşitli açılardan açıklayan birer kavram olarak görülmektedir. İnsan düzeyinde nefs veyâ rûh insanın; ben'ini, akıl onun bilme gücünü ifâde ederken, İbn Sînâ ve öncesi çağların metafiziğinde nefs ve akıl, Tanrı'nın yanında birer metafizik ilke olarak kabul edilmektedir.

İbn Sînâ'nın; nefs görüşünü, tecrübeden hareketle temellendirmeye çalıştığı görülür. O, öncelikle nefsin varlığını, onun iç ve dışa dönük bilgisinden hareketle ispatlayarak buradan metafiziğe geçer. Çünkü o, nefsin varlığını ispatlarken, nefsin bedenle birlikte varolduğu, bilincin hâdis ve buna bağlı olarak varlığının mümkün olduğu gibi metafizik açıdan önemli bazı temel kavramları elde eder. Kezâ metafiziğinin temelini oluşturacak varlık-mâhiyet ile vücûp-imbân ayrımına da nefsin varlığını ispatlarken ulaştığı görülür. Filozof söz konusu kavramların da çözümüyle nefsin varlığından Tanrı'nın varlığına yönelerek bütün âlemin O'ndan nasıl var olduğunu ve nefsin hangi varlık mertebesinde bulunduğunu, başka deyişle insanın âlemdaki yerini, nefsin bekâsını ve tenâsühün imkânsızlığını, nefsin varlık açısından bedenle olan ilişkisini, Tanrı ile nefs arasında bulunun Gök Akılları ve Gök Nefsleriyle münâsebetini varlık ve bilgi açısından bunlarla ne gibi ilişkisinin bulunduğunu açıklamaya çalışır.

Nefsin güçleri ve fiillerini metafizik görüşüyle bağlantılı olarak açıklayan İbn Sînâ, insânî nefs için vahyi, ilhamı, mucize ve kerâmeti mümkün gören bir görüş ortaya koymaya çalışır. Onun bu ve benzeri konulardaki görüşünün nefse ilişkin bütün

imkânları açıklayacak bir yelpazeye sahip olduğu görülür. Öncelikle bilgi, irâde ve eylem ilişkileri üzerinde fazlasıyla durarak cisimlerdeki hareketlerin en sonunda irâde sahibi bir ilkeye dayandığını açıklamaya çalışır.

Nefsin ölümden sonraki durumuna da büyük önem veren filozof, onun ölümden sonraki kaderini bu dünyada kendisinin belirlediği görüşünü açıklamaya çalışmaktadır. Kısaca İbn Sînâ'nın nefse ilişkin akla gelebilecek bütün sorulara açıklık getirmeye çalıştığı görülüyor. Bu itibarla onun nefs görüşü kendinden önceki düşünürlere kıyasla tam bir bütünlük arz etmektedir. Bu bakımdan onun nefs görüşü, felsefesinin merkezini teşkil eder. Dolayısıyla onun felsefesini doğru anlamanın yolu nefs görüşünün doğru anlaşılmasına bağlıdır.

Bu açıdan bakıldığında filozofun mantık, bilgi, metafizik ve ahlâk anlayışının nefs görüşüyle çok sıkı bir ilişkisinin olduğu görülür. Düşünürün nefs görüşünde eserleri boyunca bir değişiklik görülmez. Ancak eş-Şifâ'daki nübüvvetle ilgili kısımları, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın ilâhiyât kısmında incelediği görülür. Bu itibarla İbn Sînâ'nın biri meşşâî diğeri işrâkî olan iki yönünün bulunduğu söylenemez. O, nefs ve buna bağlı görüşlerinde ömrünün başından sonuna kadar tutarlı kalmıştır.

Ayrıca İbn Sînâ'nın nefs görüşüyle ilgili bazı kavramların muhtevasında İslâmî etkilerin ve benzerliklerin bulunduğu görülmektedir. Meselâ akıl ve vehim gücüne ilişkin açıklamalarda, nefsin varlığına ilişkin amelî ve nazarî iyilik ve kötülüğün iman ve ahlâkî iyilik ve kötülüğe benzemesinde, kezâ ârif mütenezzinin mü'min sâliha tekâbül etmesinde söz konusu etkiler ve benzerlikler açıkça görülmektedir. Şu halde İbn Sînâ'nın insan görüşü demek olan nefs görüşü, bir bakıma İslâm'ın nefs görüşüdür. Dînî bir muhtevâ arz etmesiyle onun nefs nazariyesi kendisinden sonra gerek İslâm, gerek Hristiyan dünyasında yüzyıllarca etkili olmuştur. Çünkü Eflâtun ve Aristo'nun müphem bıraktığı birçok noktaları açıklığa kavuşturmuş ve daha sistemli bir nefs görüşü ortaya koymuştur.

KAYNAKLAR

Kurân.

Abdulhamid, İrfan, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, Beyrût 1984.

Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul 1978.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-III, İstanbul 1982.

Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, I, İstanbul 1970.

Âmirî, Ebû'l-Hasen, *al-Amed Alâ al-Abad*, nşr: E. K. Rowson, Beirut 1979.

Aristoteles, *De Anima*, (*Kitâbü'n-Nefs*), çev: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kâhire 1949.

_____, *el-Hâss ve'l-mahsûs* (İbn Rüşd'ün telhîsi), nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrût 1980.

_____, *Fî'n-Nefs*, çev: İshâk b. Huneyn, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrût 1980.

_____, *Metafizik*, I (A-Z), çev: Ahmet Arslan, İzmir 1985.

Âsım Efendi, Mütercim, *el-Ukyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* (*Kâmûs Tercümesi*), I-III, İstanbul 1250.

Aster, Ernest Von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev: Macit Gökberk, İstanbul 1943.

Aydın, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sînâ Armağanı*, s. 433-451, Ankara 1984.

Barton, A. George, "Soul" (Semitic and Egyptian) *Enciclopedia of Religion and Ethics*, XI, s. 749-753, James Hastings neşri, 1934.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I, Beyrût 1983

Birand, Kâmuran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.

Briéher, Emile, *Felsefe Tarihi*, I, çev: Mirac Katırcıoğlu, İstanbul 1969.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981.

Bürgel, J. Christoph, "Beyrûnî'nin Mâ Li'l-Hind Adlı Kitabındaki Platon'un Phaidon'undan Alıntılarla İlgili Bir Kaç Yeni Malzeme", çev: Mübahat Türker Küyel, *Beyrûnî'ye Armağan*, s. 137-145, Ankara 1974.

Casartelli, L. G., "Soul" (İranian), *E. R. E.*, XI, s. 744.

Copleston, Frederick, *Aristoteles*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul 1986.

_____, *Plato*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul 1985.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986.

Crombie, A. C., "Ortaçağ Bilim Geleneği Üzerine İbn Sînâ'nın Etkisi", çev: Mübahat Türker Küyel, *İbn Sînâ Armağanı*, s. 21-39, Ankara 1984.

Çağrıncı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.

Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Armağanı*, s. 319-404, Ankara 1984.

De Boer, T. J., "Soul" (Islam), *E. R. E.*, XI, s. 744-747.

Demirci, Kürşat, "Hinduizm'de Samsara Doktrini", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1. sayı (1989), İstanbul, s. 2.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-IV, İstanbul 1981.

Ebû Rîde, M. Abdulhâdî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kâhire 1950.

Eflâtûn, *Devlet*, çev: Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul 1980.

_____, *Phaidon*, çev: Hamdi Ragıp Atademir, Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1943.

_____, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, İstanbul 1943.

_____, *Timaios*, çev: Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul 1943.

el-Hudeyrî, Zeyneb Mahmûd, *İbn Sînâ ve Telâmizihu'l-lâtin*, Kâhire 1986.

el-İskender el-Afrûdisî, "Makâle fi'l-akıl", çev: İshâk b. Huneyn, nşr: Abdurrahman Bedevî, *Şurûh 'alâ Aristû*, s. 31-42, Beyrût 1986.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm, Kâhire tr.

en-Neşşâr, Muhammed Hasân, *Fikretü'l-Ulûhiyye İnde Eflâtûn*, Kâhire 1988.

er-Râzî, Ebû Bekir Zekerıyyâ, "et-Tıbbu'r-rûhânî", nşr: Paul Krous, *Resâilü'l-Felsefiyye li'r-Râzî*, s. 1-96, Beyrût 1977.

Erbaş, Ali, *İlâhi Dinlerde Melek İnancı*, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992 (Basılmamış Doktora Tezi).

et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr: Abdulhalim Mahmûd ve Tâhâ Abdalbâkî Sürûr, Bağdâd 1960.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1987.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhan, *Fusûl al-Madanî*, nşr: D. M. Dunlop, Cambridge 1961.

_____, *Fusûlün Müntezea'*, nşr: Favzı M. Najjar, Beyrût 1971.

_____, *Kitâbü'l-Mille*, nşr: Muhsin Mehdî, Beyrût 1986.

_____, *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye*, nşr: Favzı M. Najjar, Beyrût 1964.

_____, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, nşr: A. N. Nader, Beyrût 1985.

_____, *Risâle fi'l-'Akıl*, nşr: Maurice Bouyges, Beyrût 1986.

Farquhar, J. N., "Soul" (Hindu) maddesi, *E. R. E.*, XI, s. 742-774.

Fazlurrahmân, *Avicenna's Psychology*, London 1952.

Fonsegrive, Georges, *Mebâdiu Felsefeden İlmü'n-nefs*, çev: Ahmed Naim, İstanbul 1331.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr., Süleyman Dünya, Kahire 1972.

Goichon, A. M., *Livres des Directives Et Remarques*, Paris 1951.

_____, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev: İsmâil Yakıt, İstanbul 1986.

Guthrie, Kenneth Sylvan, *The Pythagorean Sourcebook*, Michigan 1987.

Hâlid, Gassân, *Eflûtîn*, Beyrût 1983.

Hucvîrî, Osman el-Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-Mahcûb)*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, II, VI, XI. Beyrût tr.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Telhîs Kitâbi'n-nefs*, nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kâhire 1950.

_____, *el-Hâss ve'l-mahsûs* (İbn Rüşd'ün telhîsi), nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrût 1980.

İbn Sînâ, "A Tract of Avicenna", (Hutbe), nşr: Ahmed Main Akhtar, *Islamic Culture*, IX, s. 218-233, Haydarabad, Deccan 1935.

_____, "A Unique Treatise On the Interpretation of Dreams", nşr: Mohd. Abdul Muid Khan, *Avicenna Commemorative Volume*, s. 255-307, Calcutta 1956.

_____, *Divânü İbn Sînâ*, nşr: Husain Ali Mahfûz, München 1957.

_____, "Edviyei Kalbiye", nşr: (Türkçe çevirisiyle birlikte) Kilisli Rifat Bilge, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ*, Tercemeler Bölümü, çeviri, s. 1-16, metin, s. 1-55, İstanbul 1937.

_____, "el-Felâk", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 116-120, Beyrût 1983.

_____, "el-Hudûd", nşr: Abdul-amîr al-a'sam, *el-Mustalahü'l-felsefî inde'l-arab*, s.229-263, Bağdat 1985.

_____, *el-Kânûn fî't-tıbb*, c. I-III, Beyrût tr.

_____, *el-Kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık*, Kâhire 1910.

_____, "el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 225-240, Beyrût 1983.

_____, *el-Urcûze fî't-tıbb*, nşr: Henri Jahier ve Abdulkader No-uredine, Paris 1956.

_____, "el-İhlâs", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 106-113, Beyrût 1983.

_____, *el-İşârât ve't-tenbîhât, (et-Tenbîhât ve'l-İşârât* olarak yayınlandı) nşr: Mahmûd Şihâbî, Tehrân 1960 (1339)

_____, “el-'Alâ”, nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lüga-tü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, s. 96-103, Beyrût 1983.

_____, “en-Nâs”, nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lüga-tü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, s. 123-125, Beyrût 1983.

_____, “er-Risâle fî'l-Ecrâmi'l-'Ulviyye”, *Tisa' Resâil*, s. 27-40, Kostantiniyye, 1298.

_____, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, nşr: İbrâhim Hilâl, Kahire 1980.

_____, “et-Tayr”, nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lüga-tü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, s. 336-343, Beyrût 1983.

_____, *et-Ta'likât*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Kâhire 1973.

_____, “et-Ta'likât 'alâ Havâşi Kitâbi'n-nefs”, nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde'l-arab*, s.75-116, Kâhire 1947.

_____, eş-Şifâ,

a. el-Mantık,

1. *el-Medhal*, nşr: Georges C. Anawati, Mahmûd Hudeyrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952.

2. *el-Makûlât*, nşr: G. C. Anawati, M. Hudeyrî, A. F. el-Ehvânî, Saîd Zâyid, Kahire 1959.

3. *el-'İbâre*, nşr: Mahmûd Hudeyrî, Kâhire 1970.

4. *el-Kıyâs*, nşr: Saîd Zâyid, Kahire 1964.

5. *el-Burhân*, nşr: Ebû'l-'Alâ el-Afîfî, Kahire 1956; A. Bedevî, Kahire 1954.

6. *el-Cedel*, nşr: A. F. Ehvânî, Kahire 1965.

7. *el-Safsata*, nşr: A. F. Ehvânî, Kahire 1958.

8. *el-Hatâbe*, nşr: M. Selîm Sâlim, Kahire 1954.

9. *el-Şi'ir*, nşr: A. Bedevî, Kahire 1966.

b. et-Tabi'îyyât,

1. *es-Semâ'u't-tabi'î*, nşr: Saîd Zâyid, Kahire 1983.

2. *es-Semâü ve'l-âlem*, nşr: Mahmûd Kâsım, Kahire 1969. (*et-Tabi'îyyât* başlığı altında üç kitab bir cild içinde).

3. *el-Kevn ve'l-Fesâd*, nşr: Mahmûd Kâsım, Kahire 1969. (*et-Tabi'îyyât* başlığı altında üç kitab bir cild içinde).

4. *el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, nşr: Mahmûd Kâsım, Kahire 1969. (et-Tabi'îyyât başlığı altında üç kitab bir cild içinde).

5. *el-Meâdin ve'L-âsârü'l-ulviyye*, nşr: Abdulhalim Muntasır, Sa'îd Zâid, Abdullah İsmail, Kahire 1965.

6. *en-Nefs*, nşr: G. C. Anawati, Sa'îd Zâid, Kahire 1975.

7. *en-Nebât*, nşr: Abdulhalim Muntasır, Sa'îd Zâid, Abdul-lah İsmail, Kahire

8. *el-Hayavân*, nşr: A. Muntasır, S. Zâid, A. İsmail, Kahire 1970.

c. *er-Riyâziyyât*,

1. *Usûlu'l-hendese*, nşr: Abdulhamîd Sabra, Abdulhamîd Lütî Mazhar, Kahire 1976.

2. *el-Hisâb*, nşr: Abdulhamîd Lütî Mazhar, Kahire 1975.

3. *Cevâmiu ilmi'l-mûsîkî*, nşr: Zekeriyâ Yusûf, Kahire 1956.

4. *'İlmü'l-hey'e*, nşr: Muhammed Rızâ Medver, Kâhire 1980.

d. *el-İlâhiyyât*, I-II, nşr: G. C. Anawati, S. Zâid, Süleyman Dünya, Muhammed Yusûf Musa, Kahire 1960.

_____, "Fî'l-'İşk", nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, s. 243-269, Beyrût 1983.

_____, "Fî Sırrı'l-kader", nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, s. 302-305, Beyrût 1983.

_____, "Fî Sırrı's-Salât", nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, s. 205-222, Beyrût 1983.

_____, "Hayy b. Yekzân", nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, s. 321-335, Beyrût 1983.

_____, *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr: Abdullah Nûrânî, Teh-ran 1984.

_____, "Kitâbü'l-Mübâhasât", nşr: Abdurrahman Bedevî, Aristû İnde'l-arab, s. 122-239, Kâhire 1947.

_____, *el-Mübâhasât*, nşr: Muhsin Bîdârfer, Tahran (1423) 1992.

_____, *Kitâbü'n-Necât*, nşr: Muhammed Taki Dânişpejuh Tah-ran 1364/1985.

_____, "La Kaçidah D'Avicenne Sur L'Âme" (el-Kasîde fi'n-nefs), nşr: Carra De Vaux, *Journal Asiatique*, XIV, s. 159-165, Paris 1899.

_____, "Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsânîyye", nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 147-178, Kâhire 1952.

_____, "Nüşatü Ahdin Ahide linefsihi", nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde'l-arab*, s. 247-249, Kâhire 1947.

_____, "Resâilün Hâssa bi-İbn Sînâ", nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde'l-arab*, s. 240-244, Kâhire 1947.

_____, *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, nşr: Hasan Âsi, Beyrût 1987.

_____, "Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika", nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 195-199, Kâhire 1952.

_____, "Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ", nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 45-140, Kâhire 1952.

_____, "Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha", nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 181-192, Kâhire 1952.

_____, "Risâle fi'l-Fi'il ve'l-infi'âl ve aksâmihiümâ", *Mecmu'atü'r-resâil*, s. 1-10, Haydarabad Dekkan 1353.

_____, "Risâle fi's-Sa'âde", *Mecmu'atü'r-resâil*, s. 1-21, Haydarabad Dekkan 1353.

_____, "er-Risâletü'n-Neyrûziyye", nşr: Abdusselâm Hârûn (Nevâdiru'l-Mahtûtât içinde s.27-42), Kahire 1954

_____, "Vasiyye", nşr: Süleyman Dünyâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, I, s. 98-99, Kâhire 1971.

_____, "Yıldızların Gece Görünüp de Gündüz Görülmemesi Hakkında Şeyhurreis İbn Ali Sînâ'nın Risâlesi", Türkçe çevirisi, Rasathane Direktörü Fatin, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ* (tercemeler bölümü), s. 1-4, İstanbul 1937.

_____, *İsbâtü'n-nübüvvât*, nşr: Michael Marmura, Beirut 1968.

_____, "Şerhu Kitâbi Esûlocya", nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde'l-arab*, s. 34-74, Kâhire 1947.

_____, "Şerhü Kitâbi Harfi'l-lâm", nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde'l-arab*, s. 22-33, Kâhire 1947.

_____, "ed-Duâ' ve'z-ziyâre", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, s. 283-288, Beyrût 1983.

_____, "İbn Sînâ'nın Tıb'dan Bir Ürcûzesi", nşr: (Türkçe çevirisiyle birlikte) Şerefeddin Yaltkaya, *Türk Tıp Tarihi Arkiivi*, c. I, no:4, s. 127-144.

_____, "İbn Sînâ'nın On Sorunun Karşılıkları", nşr: (Türkçe çevirisiyle birlikte) Mübahat Türker Küyel, *Beyrûniye Armağan*, s. 95-112, Ankara 1974.

_____, 'Uyûnu'l-hikme, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrût 1980.

İhvânü Safâ, *Resâil*, I-IV, nşr: Butrus el-Bustânî, Beyrût 1957.

İsmâil Fennî, *Lûgatce-i Felsefe*, İstanbul 1943.

Jolivet, Jean, "The Development of Philosophical Thought in Its Relationship With Islam up to Avicenna", *Islam, Philosophy and Science*, UNESCO, s. 37-60, Paris 1981.

Kâsım, Mahmûd, Fî'n-Nefs ve'l-akıl li felâsifeti'l-İğrik ve'l-İslâm, Kâhire 1969.

_____, *Nazariyetü'l-Marife inde İbn Rüşd*, Kâhire 1969.

Kaşgarlı Mahmût, *Divânü Lûgat-it-Türk Dizini*, Ankara 1972.

Kaya, Mahmut, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983.

_____, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ Armağanı*, s. 453-459, Ankara 1984.

Kindî, Ebû Ya'kûb, "el-Kavl fî'n-Nefsî'l-muhtasar min Kitâbı Aristû ve Filâtûn ve sâiri'l-felâsife", nşr: Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 272-280, Kâhire 1950.

_____, "Fî Hudûdi'l-eşya ve rusûmihâ", nşr: Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 244-261, Kâhire 1950.

_____, "Fî'l-Felsefeti'l-Ülâ", nşr: Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 97-162, Kâhire 1950.

_____, "Kelâm fî'n-Nefs", nşr: Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 281-282, Kâhire 1950.

_____, "Risâle fî'l-Hile li def'i'l-ahzân", nşr: Abdurrahman Bedevî, *er-Resâilü'l-Felsefiyye*, s. 6-32, Bingâzi 1973.

_____, "Risâle fî Mâhiyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ", nşr: Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 293-311, Kâhire 1950.

_____, "Risâle fi'l-'Akıl", nşr: Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 353-358, Kâhire 1950

Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, I-II, çev: Suad Y. Baydur, İstanbul 1974.

Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Ankara 1992.

Kustâ b. Lûkâ, "Risâle fi'l-Fark beyne'n-nefs ve'r-rûh", nşr: L. Cheikho, *el-Meşrik*, s. 94-109, Beyrût 1911.

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev: Ahmet Arslan, İzmir 1982.

Macdonald, Duncan B., "The Development Of The Idea Of Spirit In Islam", *The Moslem World*, 22 (1), s. 25-42; (II), s. 153-168, New York 1966.

Mahfûz, Ali ve Yâsin Âl Ca'fer, *Müellefâtü'l-Fârâbî*, Bağdat 1975.

Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, I-II, İstanbul 1981.

Mansel, Arif Müfid, *Ège ve Yunan Tarihi*, Ankara 1971.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.

Medkûr, İbrahim, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I-II, Kâhire 1983.

Morgan, T. Clifford, *Psikolojiye Giriş*, (Duyular Bölümü), çev: Selim Hovardaoğlu, Ankara 1988.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Basrî, "Bâbu Maiyyeti'l-akıl ve hakikatı ma'nâhu", nşr: Hüseyin Kuvvetli, *el-Akıl ve Fehmü'l-Kurân*, s. 201-238, Beyrût 1971.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, I-III, İstanbul 1981.

Nasr, Seyyed Hossein, *Three Moslim Sages*, Cambridge 1964.

Necâtî, Muhammed Osman, *el-İdrâkü'l-hissî inde İbn Sînâ*, Kâhire 1980.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali b. Bahr b. Sinân b. Dînâr, *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul 1981.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sînâ*, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş, Ankara 1985.

Plutarkhos (Fulûtarhas), *Fil'-Ârâi't-tabîiyyeti'l-letî terdâ bihâ'l-felâsife*, çev: Kustâ b. Lûkâ, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrût 1980.

Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kurân*, nşr: M. S. Kiyânî, Beyrût tr.

Randal, J. H. ve J. J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev: Ahmet Arslan, İzmir 1982.

Ribea, E., *Rûhiyyât Dersleri*, çev: Mehmed Ali Aynî, İstanbul 1331.

Salibâ, Cemîl, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, I-II, Beyrût 1982.

_____, *Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ*, Beyrût 1983.

_____, "Nazariyyetü'l-hayr İnde İbn Sînâ", *Mehrecânu İbn Sînâ*, s. 190-199, Bağdat 1952.

Sarton, George, *Târîhu'l-İlim*, cüz. I, çev: Tefîk Tavîl ve diğ-
leri, Kâhire tr.

Sayılı, Aydın, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", *İbn Sînâ Armağanı*, s. 203-241, Ankara 1984.

Sheadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York 1982.

Taylan, Necip, *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989.

Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, nşr: Nikolahir, Kâhire 1958.

_____, "Kitâb al-Aql Wa'l-Hawâ", nşr: A. Suphi Furat, *Şarkıyat Mecmuası*, V, s. 119-133, İstanbul 1964.

Tomlin, E. W. F., *Felâsifetü's-şark*, çev: Abdulhamid Selim, Kâhire, tr.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992.

Türker, Mübahat Küyel, "İbn Sînâ'da al-Aklü'l-Faal'ın Kökleri", *İbn Sînâ Armağanı*, s. 590-670, Ankara 1984.

Vorlender, Karl, *Felsefe Tarihi*, I, çev: Mehmet İzzet, İstanbul 1927.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1949.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kurân Dili*, IV, İstanbul 1936.

Zey'ûr, Ali, *el-Felsefâtü'l-Hindiyye*, Beyrût 1983.

DİZİN

- abes, 210, 211, 213
âbid ve zâhid, 262
âbid, 231
âcizlik, 249
açı, 199
adâlet, 22, 252, 254, 265
adem, 198, 224, 227, 240
âdet, 144, 204, 211, 236
adgâsü ahlâm, 146, 151
âdil, 257
âfâk, 95
âfet, 137, 203
âhenk, 223
ahlâk, 162, 170, 203, 251, 274
Ahlâk, 82
ahlâkî adâlete, 20
ahlâkî arınma, 20
ahlâkî davranışlar, 257
ahlâkî fiilin, 255
ahlâkî kusur, 229
ahlâkî önermeler, 205, 206
ahlât, 151
Akıl Gücü, 170
akıl gücü, 28, 29, 63, 73, 75, 76,
77, 85, 133, 142, 148, 149,
160, 162, 169, 175, 176, 177,
179, 181, 186, 196, 197, 240,
242
Akıl gücü, 37
akıl, 27, 32, 34, 35, 64, 169, 170,
219
Akıl, 36, 97, 196
Akıl, Âkil ve Ma'kûl, 37
akıl, âkil ve ma'kûl, 61
Akıl, Âkil ve Ma'kûl, 97
akıl-âkil ve ma'kûl, 109
akıllı nefis, 24, 64
akîde, 232
akîdevî ve ahlâkî, 232
âkil âdil, 258
âkil fâzıl, 259
âkil ve âdil, 257
âkil ve ma'kûl, 27
âkil, 184
Âkil, 97
âkil, akıl ve ma'kul, 172
akl, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 31, 32, 35, 36, 38, 39
Aklî İdrâk, 175
aklî âlim, 245
aklî elem, 243, 244
aklî haz, 234, 237, 241, 244
aklî hazla, 243
aklî hazlar, 234, 242
aklî hazz, 261
aklî idrâk güçleri, 239
aklî idrâk, 51, 74, 76, 171, 194,
196
Aklî irâde, 158
aklî irâde, 213
aklî sezgi, 181
Aklî sûret, 196
aklî sûret, 74, 189, 197, 201
aklî sûretler, 172
aklî ve ahlâkî fazilet, 229
alışkanlık, 113, 144, 183, 204, 212
alâ sebîlil-intibâ' fî'l-madde, 50
alâ sebîlil-kasd, 100
alâ sebîlil-lüzûm, 100
alâ sebîlil-tab', 100
alâ sebîlil-t-tenbîh ve't-tezkîr, 200
alâiku'l-madde, 71
alâikü'l-madde, 74, 173
alâmât, 166
alâmet, 87, 201
Âlem Nefsi, 22, 23, 31
âlemin ıslâhı, 229
âlemü'l-ceberût, 244
âlemü'l-hakk, 248
âlemü'l-kuds ve's-sa'âde, 260
âlemül-kuds), 143
âlemü'l-melekût, 145, 147
âlemü'z-zûr, 248
âlet, 106

- âlim sâlih fâzıl, 258
 âlime, 169
 âlimül-ma'kûlât, 191
 Allah, 83, 116, 204
 Allah'ın iyi dostları, 218
 altın çağ, 21
 armaç, 211
 amele ve müvekkel, 102
 amelî akıl gücü, 38, 39, 202, 203, 251
 amelî akıl gücü, 39
 amelî akıl gücünün noksanlığı, 251
 amelî akıl gücünün yetkinliği, 250, 252
 amelî akıl, 28, 203
 amelî aklın yetkinliği, 253
 amelî hikmet, 254
 amelî, 169, 170, 232
 âmile, 169
 an, 198
 ârâ', 200
 ârâü, 205
 araz, 91
 arazî, 176
 ârif mütenezzih, 258, 259
 ârif, 245, 246, 255, 261
 ârifler, 246
 ârizî kötülüğü, 225
 arjuna, 21
 asıl, 49, 65
 asîlü'l-akıl, 259
 aşk ve şevk, 255
 aşk, 245
 Aşk, Âşık ve Ma'sûk, 99
 ateş, 22, 102, 186
 Atman, 21
 atom, 23
 avam, 235
 avârizu'n-nefsâniyye, 214
 Ayaltı âlem, 227
 ayaltı âlemi, 109
 ayn, 140, 268
 ayrılmazlık, 91
 Ayüstü âlem, 227
 ayüstü âlemi, 109
 bâ, 20
 ba's, 270
 bağ, 199
 bağımlılık, 204
 baht ve ittifak, 104
 bâkî, 241
 bâl, 190
 balgam, 107, 114
 Bârî, 150
 basît bilgi, 195
 bast, 155
 bâtıl, 89, 273
 beden ve neslin bekâsı, 250
 Beden, 231
 beden, 44, 93, 103, 106, 118, 152, 199, 214, 218, 226, 241, 242, 250
 bedenî azâb, 269
 bedenî elemeler, 234
 bedenî kötülük, 225
 bedenî mutluluk, 228
 bedenî tabiatı, 209
 behâim, 163, 241
 behcet, 236, 246, 248
 behîmî şehvânî güç, 210
 belâhat, 254
 belleme gücü, 164
 Belleme ve hatırlama gücü, 130
 belleme ve hatırlama gücü, 164
 ben, 21, 32, 61, 62, 65, 170, 272
 benlik bilinci, 61, 62, 65
 benlik şuûru, 104
 benlik, 83
 benzetme, 160
 berzâh, 262
 Besin, 114
 Beslenme gücü, 116
 beslenme gücü, 118
 Beslenme gücü, 25
 Beş duyu, 26
 beş duyu, 71, 76
 beyin, 106
 Beyin, 154
 bidâyetü'l-'ukûl, 192
 bilâ reviiye, 254
 bi'l-araz, 231
 bilfiil akıl, 37, 191, 193, 196
 Bilfiil akıl, 86
 bilfiil ve müstefâd akıl, 194
 bilfiil ve müstefâd, 245
 bilfiil, 44, 92, 184, 186
 bilgi, 207
 bilgiyi isteme gücü, 180
 Bilim felsefesi, 82
 bilinc, 51

bilkuvve akıl, 172, 192
 bilkuvve akl, 184
 bilkuvve ma'kûl sûretler, 186
 bilkuvve, 37, 44, 92
 bilkuvvelik, 240
 bilme imkânı, 51
 bilme, 169, 190
 bilmek, 65, 171, 179
 bilmeleke akıl, 192
 Bir, 31, 36
 bizzat, 231
 boş, 238
 Brahman, 21
 buğz, 236
 burhân, 96, 188, 204, 270
 burhânî ve yakînî bilgi, 246
 burhânü inne, 43
 bülh, 217, 263
 Büyüme gücü, 115
 câhil, 228
 câmia', 46
 camısı tabaka, 127, 128, 129
 cânib Allah, 204
 cânibü'l-gurûr, 260
 cânibü'l-hakk, 260
 cânibü'l-kuds, 247, 248
 ceberût, 204
 ceberûtu'l-kuds, 260
 cehâlet, 229
 cehennem korkusu, 262
 cehil, 224
 Celîs, 247
 cemîl, 202, 204, 234, 256
 cennet sevgisi, 262
 cerbeze, 254
 Cevâd, 99
 cevher, 91, 97
 cezâ, 237, 262
 cibillet, 251
 cibilliyet, 249
 cihâd, 272
 cihet, 199
 cimâ, 117
 cimâ', 238
 cins ve fasıl, 176
 cins, 48, 63
 cinsî şehvet, 215
 cisim, 23, 93
 Cisim, 91
 cismânî ateş, 243

cismânî sûret, 72
 cismânî sûretler, 157, 159, 160
 cismîn görüntüsü, 128
 cûd, 98
 cumhûr, 48
 cüz, 93
 cüzâf, 211
 cüz'î bilgi, 214
 cüz'î bilgiler, 198
 cüz'î irâde, 214
 cüz'î mânâ, 160
 cüz'î mânâlar, 148, 157, 159, 163
 cüz'î tabiat, 217
 cüz'î, 93, 175, 240
 çağrışım, 27
 çelişmezlik, 193
 çirkin, 202, 204, 206, 256
 çöl, 249
 dış duyular, 158
 dâimî, 227
 delil, 204
 deney, 188
 deneyle ilgili öncüller, 177
 denge alışkanlığı, 251
 denge, 253
 dengeli davranma alışkanlığı, 251,
 252
 derece, 246
 derecetü'l-illiyî'n, 259
 dikey (rûl), 108
 din, 206, 267, 269
 dîn, 265
 dinî bilinc, 271
 dinî bilinç, 272, 273
 dinî ibâdetler, 23, 272
 dinî kurallar, 21
 dinî mûsikî, 247
 dinî siyâset, 270
 dînî metafizik yönü, 266
 dinlenme, 241
 doğru rüyâ, 152
 doğru yorum, 147
 doğru, 152, 199, 206
 doğrudan amac, 211
 doğulular, 187
 dokunma duyusu, 119
 Dokunma duyusu, 25, 118, 121,
 131
 dolaylı amac, 211
 dostluk, 174

- duâ, 260
 durmak, 249
 duyu gücü, 28
 duyu güçleri, 26
 duyu, 118, 215
 duyular, 197
 duyum, 25
 duyumlamak, 120
 dünyevî riyâsetler, 236
 düşmanlık, 174
 düşünce, 184, 203, 247
 düşünme gücü, 140, 155
 düşünme, 179
 Düşünme, 28
 düşünmek, 179
 düzen, 223
 ebedî elem, 241
 ebedî haz, 241
 ed-delîl'l-mu'arref, 182
 ed-diyânâtü'l-hakîkiye ve'l-
 'ulûmu'l-hikemiyye, 162
 edeb, 206
 edilgen, 197
 efkâr ve teemmülât, 179
 Ehad, 249
 ehlü'l-cehl ve'l-hatâyâ, 229
 ekserî, 227
 eksiklik, 93
 el- kuvâ'l-müdrîketü'z-zâhire, 117
 el- kuvvetü'n-nefsi'n-nâtîka, 169
 el- 'illetü'l-Ülâ, 96
 el- 'aklû bilfiil, 185
 el- 'aklû'l-fa'âl, 184
 el- 'aklû'l-küllî, 184
 el- 'aklû'n-nazarî, 170
 el- 'âlemü'l- 'aklî, 150
 el- 'aşku'l-afîf, 247
 el- 'ayn, 142
 el- 'aynü'l- 'âine, 217
 el- 'azîmü'n-nübüvve, 219
 el- 'ilelül- 'âliyye, 223
 el- 'illetül- 'fâile, 96
 el- 'ukûlül- 'mufâraka, 150, 186
 el- 'Ukûlu's-semâviyye, el- felekiyye,
 el- mücerrede, el- mufâraka, el-
 fa'âle, 102
 el- 'ukûlül- 'mücerrede, 256
 el- 'ulûmu'l- 'ameliyye, 82
 el- 'ulûmu'l- 'evveliyetül- 'garîziyye,
 192
 el- 'urvetül- 'vuskâ, 246
 el- 'îşârât ve' t- Tenbîhât, 200
 el- 'îşârât ve' t- tenbîhât, 201
 el- a' mâli'l- 'cüz'îyye, 272
 el- ademü'l- 'mahz, 225
 el- ahlâkü'l- 'fazîliyye, 203
 el- ahlâkü'l- 'rezîliyye, 203
 el- aklu bilkuvve, 192
 el- aklu'l- 'evvel, 206
 el- aklu bilfiil ve'l- müstefâd, 194
 el- aklu bi'l- fiil ve'l- müstefâd, 245
 el- aklu bilmeleke, 192
 el- aklu'l- 'amelî, 202
 el- aklu'l- 'basît, 190
 el- aklu'l- 'heyûlânî, 181, 192
 el- aklu'l- 'kudsî, 181
 el- aklu'l- 'küllî, 179
 el- aklu'l- 'maddî, 192
 el- Aklû'l- Mahz, 97, 196
 el- aklu'l- müstefâd, 194
 el- aklu's- sâzic, 206
 el- âlemü'n- 'nefsânî, 150
 el- âlimü'l- 'aklî, 234
 el- ârâü'l- 'âmmiyye, 192
 el- ârâü'l- 'cüz'îyye, 198
 el- ârâü'l- 'fâside, 264
 el- âsârü'l- 'muhâkiyyât, 92
 el- avârîzü'n- 'nefsâniyye, 167
 el- belâü'l- 'azîm, 243
 el- cânibü'l- 'kudsî, 191
 el- cemâlül- 'aklî, 191
 el- cevâhirü'l- 'akliyye, 226
 el- cevherü'l- 'mufârak, 179
 el- cevherü'l- 'mübbire, 46
 el- cevherü'l- 'müdebbiru'l- 'mufârak,
 50
 el- cûdu'l- 'mahz, 227
 el- ecrâmü's- semâviyye, 102, 263
 el- ecsâmü's- semâviyye, 102
 el- elemü's- sermedî, 241, 264
 elem, 120
 elem, 28, 155, 159, 215, 224, 225,
 233, 236, 237, 238, 243, 262
 el- emrü'l- 'kudsî, 247
 el- emrü's- süflî, 247
 el- enfüsü'l- 'mukaddese, 259
 el- enfüsü's- semâviyye, 150, 260
 el- enfüsü's- semâviyye, el- felekiyye,
 102
 el- envârü'l- 'ilâhiyye, 259

- el-eserü'l-infi'âlî, 251
 el-evveliyât, 192
 el-felekü'l-l-aksâ, 101
 el-felsefetü'l-l-ûlâ, 81, 150
 el-feylesûfu'l-evvel, 274
 el-feyzü'l-ilâhî, 180
 el-fikrî'l-latîf, 247
 el-fikrî'n-nuckî, 144
 el-gıbtatü'l-ulyâ, 260
 el-haddü'l-evsat, 155, 179, 180, 181
 el-haddü'l-evsat, 180
 el-hâkimü'l-l-aklî, 175
 el-hâkimü'l-l-hayâlî, 174
 el-hâkimü'l-l-hissî, 174
 el-hâkimü'l-l-vehmî, 174
 el-Hakku'l-Evvel, 240
 el-hakku'l-evvel, 261, 270
 el-havâssü'l-bâtına, 132
 el-hayr bizzât, 213
 el-hayru'l-hakîkî, 213
 el-hayru'l-mahz, 96, 99, 257
 el-hayru'l-maznûne, 213
 el-helâkû's-sermedî, 229
 el-hey'etü'l-bedeniyye, 261, 272
 el-hey'etü'l-inkıyâdiyye, 252
 el-hey'etü'l-isti'lâî ve't-tenezzüh, 252
 el-hey'etü'l-isti'lâî, 251, 253, 273
 el-hey'etü'l-l-iz'ânî, 243, 251, 253
 el-hey'etü'r-redîe, 263
 el-hey'etü'r-rezîle, 261
 el-hikmetü'l-ameliyye, 255
 el-hikmetü'l-bahsiyye, 244
 el-hikmetü'l-ilâhiyye, 231
 el-hikmetü'l-müte'âliye, 150
 el-hikmetü'z-zevkiyye, 244
 el-hissü'l-basariyye, 125
 el-hissü'l-lemsiyye, 117
 el-hissü'l-müşterek, 26, 128, 129, 132, 155
 el-hissü's-sem'iyye, 124
 el-hissü'z-zevkiyye, 122
 el-hükemâu'l-ilâhiyyûn, 270
 el-idrâkû'l-l-aklî, 175
 el-idrâkû'l-hayâlî, 174
 el-idrâkû'l-hissî, 174
 el-idrâkû'l-vehmî, 174
 el-ihtiyârü'l-fikrî, 47
 el-ilhâmâtü'l-garîziyye, 158
 el-ilhâmâtü'l-garîziyye, 158
 el-ilmü'l-ilâhî, 81
 el-inâyetü'l-ilâhiyye, 224
 el-irâdetü'l-câzime, 207
 el-irâdetü'l-mümîle, 207
 el-isâbetü bi'l-'ayn, 217
 el-istinbât bi'r-re'yi, 47
 el-kâinâtü'l-fâside, 202
 el-kalemü'n-nakkâs, 186
 el-kemâlâtü's-sâniyye, 225
 el-kemâlü'l-evvel, 46
 el-kemâlü'l-mahz, 96
 el-kemâlü's-sânî, 46
 el-kuvâ'l-insâniyye, 169
 el-kuvâ'l-akliyye, 169
 el-kuvâ'l-bedeniyye, 181, 251
 el-kuvâ'l-faâle, 226
 el-kuvâ'l-hassâse, 117
 el-kuvâ'l-hayvâniyye, 49, 169, 251
 el-kuvâ'l-hayvâniyyetü'l-muharriketü'l-nuzû'iyye, 219
 el-kuvâ'l-muharrike, 137, 207
 el-kuvâ'l-müdraketü'l-bâtına, 129, 132
 el-kuvâ'l-müdraketü'l-hayvâniyye, 117
 el-kuvâ'l-müdraketü'l-hissiyiyye, 71, 117
 el-kuvâ'n-nebâtiyye, 49
 el-kuvvetü'd-dâfia, 114
 el-kuvvetü'l-âkile, 169
 el-kuvvetü'l-âmile, 202
 el-kuvvetü'l-bâ'ise, 207
 el-kuvvetü'l-bâsıra, 125
 el-kuvvetü'l-behîmiyyetü's-şehvâniyye, 210
 el-kuvvetü'l-fâ'ile, 207
 el-kuvvetü'l-fâile, 211, 212
 el-kuvvetü'l-gazabiyye, 208
 el-kuvvetü'l-gâziye, 114
 el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire, 130, 163
 el-kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvire, 135
 el-kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvire, 130
 el-kuvvetü'l-hayâliyye, 71
 el-kuvvetü'l-hâzîma, 114
 el-kuvvetü'l-hâzîma, 114

el-kuvvetü'l-icmâ'iyye, 205, 207,
209

el-kuvvetü'l-icmâ'iyye, 205

el-kuvvetü'l-kudsiyye, 183, 193

el-kuvvetü'l-lemsiyye, 117

el-kuvvetü'l-mâsika, 114

el-kuvvetü'l-muğayyire, 114, 115

el-kuvvetü'l-muharrike, 207

el-kuvvetü'l-muhyîye, 50

el-kuvvetü'l-musavvire, 116

el-kuvvetü'l-müdrike, 71

el-kuvvetü'l-müdriketü'l-akliyye,
71

el-kuvvetü'l-müfekkire, 140, 155

el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-
müfekkire, 138

el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-
müfekkire, 130

el-kuvvetü'l-müvellide, 115

el-kuvvetü'l-şehvâniyye, 142

el-kuvvetü'l-vehmiyye, 71, 130,
157, 169

el-kuvvetü'n-nâmiyye, 115

el-kuvvetü'n-nâtika, 37, 251

el-kuvvetü'n-nefsü'l-kudsiyye, 183

el-kuvvetü'n-nutkiyye, 169

el-kuvvetü'n-nuzû'iyye, 207

el-kuvvetü'n-nuzûiyye, 202

el-kuvvetü'n-nuzûiyyetü's-şevkiyye,
207

el-kuvvetü'n-nüzû'iyye, 37

el-kuvvetü's-sem'iyye, 124

el-kuvvetü's-şâmmiyye, 123

el-kuvvetü's-şehvâniyye, 208

el-kuvvetü's-şevkiyye, 207, 212

el-kuvvetü't-tâlîbe, 180

el-kuvvetü'z-zevkiyye, 122

elleme ve hatırlama gücü, 159

el-levhu'l-mahfûz, 186

el-lezzetü'l-sermedî, 191

el-lezzetü's-sermedî, 241

el-ma'kûlât, 188, 189, 194

el-ma'kûlâtü'l-bedîhiyye, 192

el-ma'kûlâtü'l-müktesebe, 194

el-ma'kûlâtü'l-ûlâ, 187, 192

el-ma'kûlâtü's-sevânî, 192, 194

el-ma'nâ'l-aklî, 213

el-ma'şûku'l-mahz, 257

el-mahsûsâtü'l-müşterেকে, 130

el-mebâdi', 218

el-mebâdiu'l-evveliyetü li'l-vücûd
küllîhi, 194

el-mebâdiü'l-akliyye, 182

el-mebdeü'l-evvel, 96

el-mebdeü'l-fa'âl, 189, 190

el-mebdeü'l-fâil, 96

el-mebdeü'l-ûlâ, 187

el-medînetü'l-fâzıla, 250

el-melâiketü'l-akliyye, 150

el-mele'ül-a'lâ, 259

el-Melikü'l-A'lâ, 265

el-Melikü'l-A'zâm, 257

el-melikü'l-hakîki, 259

el-meşâ'irü'l-bâtına, 132

el-meşrîkiyyûn, 187

el-mevâddü's-semâviyye, 263

el-mufârak li'l-madde, 83

el-mufârakât, 194

el-mufârakâtü'l-mahz, 196

el-muğziyye, 114

el-mukaddemâtü'l-evveliyeye, 192

el-mukaddemâtü'l-fitriyye, 192

el-mukaddemâtü'l-mahmûde, 203,
205

el-mukaddemâtü'l-ûlâ, 192

el-mukaddemâtü't-tecrübiyye, 177

el-mümkünü'l-vücûd, 88

el-münmiyye, 115

el-mürbiyye, 115

el-mürrettebü'l-mufasssal, 196

el-müstersidü'l-mütehayyirûn, 274

el-müteahhir bizzât, 93

el-mütekaddim bizzât, 93

el-mütevehhime, 157

el-rahmetü'l-ilâhiyye, 158

el-ulûmu'l-felsefiyye, 81

el-umûru'l-külliyeye, 198

el-vâcibü'l-vücûd bigayrihi, 89

el-vâcibü'l-vücûd bizâtîhi, 88

el-vehmü'l-âmil, 142

el-vehmü'l-âmil, 217

el-vehmü'l-âmile, 217

el-vücûdu'l-hâss, 87

el-vücûdu'l-isbâtî, 88

emân, 168

Emir Âlemi, 109

Emmâre nefis, 247

emmâre, 34

emrû bi'l-ma'rûf, 250

emrû'n semâvî, 139

- emsâl, 269
 ene, 61
 enfûsî-âfâkî, 108
 enfûsü'l-melâiketi's-semâviyye, 150
 engel, 249
 en-nefsü'l-âkile, 64
 en-nefsü'l-cüz'îyye, 217
 en-nefsü'l-felekiyye, 47
 en-nefsü'l-hayvâniyye, 47, 157
 en-nefsü'l-insâniyye, 47
 en-nefsü'l-küllîyye elleti li'l-âlem
 ve's-semâ, 217
 en-nefsü'l-küllîyye, 104
 en-nefsü'l-letî li'l-âlem, 196
 en-nefsü'n-nâtika, 177, 185, 186,
 213, 225, 234, 251
 en-nefsü'n-nebâtiyye, 47
 en-nüfûsu'l-arziyye, 118
 en-nüfûsu'l-beşeriyye, 257
 en-nüfûsu'l-melekiyye, 257
 envâru'l-melâike, 259
 erdem, 227, 254, 255
 erdemli toplum, 250
 erdemli yaşama, 258
 er-rûh, 33
 er-rûhu'l-kuds, 266
 er-rûhu'l-kudsiyye, 181
 er-rutûbetü'l-celîdiyye, 127
 er-rüyâ's-sâdika, 38
 eserü rûhânî, 146
 esfel, 191
 es-sa'adetü'l-'âciletü'l-bedeniyye,
 228
 es-sa'adetü'l-ebediyye, 260
 es-sa'adetü'l-kusvâ, 229
 es-sa'adetü'l-mutlaka, 260
 es-sa'adetü'l-uhreviyye, 228
 es-saâdetü'l-uhreviyye, 272
 es-sâhirü'l-habîs, 219
 es-seb'ü's-şidâd, 256
 es-sîretü'l-fâzıla, 258
 es-sûretü'l-ma'kûle, 191
 es-sûretü's-sıhhiyye, 216
 es-suveru'l-akliyye, 73
 es-suveru'l-ma'kûle, 73
 es-suverü'l-'akliyye, 185
 es-suverü'l-akliyye, 188
 es-suverü'l-küllîyye el-mücerrede,
 170
 eşyânın varlık sebebi, 98
 eşyânın varolması, 98
 etken, 197
 etki, 202
 et-tavassut, 255
 et-tecrübiyyâtü'l-vâhiyye, 205
 et-teşekkülâtü's-semâviyye, 136
 evâil, 239
 evliyâullâhu'l-ebrâr, 218
 evveliyât, 85, 205, 206
 evveliyün beyyinün binefsihi, 177
 eylem, 207
 ezâ, 224, 229, 242, 243, 259, 262
 ezber, 167
 Ezberleme, 27
 ez-zikr, el-mütezekkire, 163
 fırsat, 247
 fıtrat, 160, 161
 fıtrî, 34, 260
 fâ'ile, 197
 faal akıl, 29
 Faâl Akıl, 37, 38, 102, 103, 184
 Faâl Akıl, 39
 Faal Akıl, 50, 144, 181, 183, 184,
 186, 189, 190
 Faal Akl, 179, 246, 257
 faâl, 231
 fâil güç, 208
 Fâil sebep, 226
 fâil sebep, 95
 fâil, 197
 fâriğ, 238
 fâsik mü'min, 262
 fasıl, 63
 fasl, 48
 fâzıl, 257
 fazâil, 255
 fazîlet, 227, 250, 252, 253, 254,
 255
 fehîm, 167
 felekî nefis, 47, 48
 felekü tahtü'l-kamer, 227
 felekü'l-kevâkib, 162
 felsefe, 227, 274
 felsefî bilimler, 162
 ferâh, 210
 ferdî ve şahsî, 105
 ferdîlik, 105
 fesâd ve salâh, 230
 fesâd, 49, 104
 fetânet, 263

- fevk), 170
 fevk, 169
 fevk, 191
 feyezân, 102, 103, 106, 116, 128, 144, 148, 152, 163, 185, 188, 189, 191, 227, 230, 259
 feyz, 100, 179, 181, 185, 187, 188, 191, 196
 fiil, 29, 44, 48, 165, 202, 216
 fikir, 247
 fıkırî bilgi, 195
 firâset ilmi, 193
 furû', 49
 gâfil, 51
 Gâî sebep, 94
 gam, 167, 210, 215
 gamm, 215, 236
 garîze, 158, 193, 199, 206
 garîzî, 117
 garizî, 171, 238
 gavâşî, 247
 gavâşûn garîbe, 173
 gayb, 152
 gâye, 211
 gayrı şeffâf, 126
 gayrı lâzım, 176
 gayrû'l-muntabîa' fi'l-madde, 218
 gazab, 155, 168, 215
 gazabî güc, 137
 gazabî güc, 210
 gazap, 167
 gâziye gücü, 37
 gerçek dinler, 162
 gerçek haz ve elem, 236
 gerçek iyilik, 213
 gerçek melik, 259
 gerçek mutluluk, 243
 gerçek zühd, 246
 Gök Akılları, 102, 150, 186, 194, 196, 218, 223, 226, 234, 236, 240, 254
 Gök Akılları', 256
 Gök Cisimleri, 102, 152, 262
 Gök Nefisleri, 150
 Gök Nefsleri, 102, 152, 194, 196, 256, 257, 260
 görme duyusu, 125, 127, 130, 132
 Görme duyusu, 25
 görme gücü, 127, 128
 görme, 128
 görüntü, 125, 129
 göz değmesi, 217
 gözdeğmesi, 142
 güç, 29, 44, 45, 48, 113
 güçlü bir işaret, 200
 gülme, 202
 güven, 27, 187
 güzel ahlâk, 234
 güzel, 202, 256
 güzel, 204
 hıkd, 168
 hılt, 107, 114, 151
 hırs, 210
 hacc, 272
 hadd, 46, 63, 64, 75, 81, 96, 109, 166, 188, 192, 193, 198
 hâdis, 66, 89
 hads, 181
 hadsiyyât, 184
 hâfıza ve zikir, 159
 hâfıza, 46, 50
 hakikat, 171
 hakikat, 61, 161
 hakîm feylosof, 38
 hakk, 88, 89, 96, 206, 210, 234
 Hakk, 95, 246, 247, 248, 252, 256, 260, 273
 halâ, 160
 halîfe, 259
 Halk Âlemi, 109
 halk, 108
 hars ve nesl, 83, 250
 hâsıl, 87
 Hâsse gücü, 37
 hasta, 216
 hastalık, 214, 217
 hatırlama gücü, 164, 165
 hatırlama, 27, 145, 164
 hatırlatılmak, 166
 hatırlatmak, 166
 hatâ, 229
 hava, 22, 102
 havâssü'l-hams, 117
 havâtır), 144
 havâtır, 144, 153
 hayır, 93, 202, 252
 hayâl gücü, 71, 75, 76, 135
 Hayâl ve musavvire gücü, 130
 hayâl ve musavvire gücü, 135, 136, 137, 140, 156, 159, 188

hayâl ve musavvire, 169
 hayâl, 249
 Hayâlî İdrâk, 174
 hayalî bilgi, 28
 hayâlî idrâk, 72
 hayâlî sûret, 177
 hayâlî sûretler, 140, 161, 181, 185
 hayat, 48
 hayât, 98, 116
 hayr, 174, 213, 233, 234
 hayvânî nefis, 47
 hayvânî güçler, 169
 Hayvânî nefis, 24
 hayvânî nefis, 49, 63
 hayvânî nefsi, 118
 Hayvânî rûh, 107
 hayvanlar, 163
 Hayy b. Yekzân, 187
 haz, 28, 233, 237
 helâk, 163
 hemm, 215
 hesâb, 270
 hevâ, 34, 35, 162
 hey'ât, 242
 hey'et), 199
 hey'et, 49, 202, 204, 226, 243
 hey'etü'n inkiyâdiyyetün, 203
 hey'etün mâ akliyyetün, 204
 heyecanlanma, 202
 hey'et, 113
 hikmet, 253, 254, 274
 himmet, 151, 153, 218, 261
 his, 215
 hiss, 118, 178
 Hissî İdrâk, 174
 hissî haz, 234, 241
 hissî hazlar, 236, 242
 hissî idrâk güçleri, 173, 188, 197,
 202
 hissî idrâk, 136
 Hissî idrâk, 197
 hissî idrâkler, 135
 hissî irâde, 213
 hissî lezzetler, 237
 hissî sûret, 135
 hissî sûretler, 134, 136, 138, 156
 hissü's-şemm, 123
 huccet, 34
 hudûs, 103
 hudûs, 89, 90

hulk, 144, 204, 212, 251
 hulkî, 229
 hulkî, 232, 259
 husûl ve şuûr, 237
 huşû', 272
 huy, 204, 212, 251
 huyu, 144
 hüve hüve, 43, 87, 198
 hüviyyet, 236
 hüzn, 167, 210, 215
 İbdâ', 108
 İdrâk gücü, 233
 İdrâk, 173, 188
 İkinci Akl, 101
 İlâhî inâyet, 224
 İlk Akıl, 101
 İlk Felsefe, 81
 İlk Göğün maddesi, 101
 İnsan, 171
 İnsanî nefis, 194
 İnsanî nefis, 31, 254
 İnsanî sûret ve mâhiyyet, 173
 İrâde gücü, 37
 İrâde, 246
 İslâm, 270
 İstek, 246
 İştirme duyusu, 25, 125, 131
 ıslâh, 213
 ışıık, 125
 ışık, 117
 Işın, 125
 i'tibâr, 248
 i'tikâd, 193, 200
 i'tikâdî, 259, 269
 ibadet, 260
 ibâdet, 273
 ibâdetler, 247, 271, 273
 ibrihâc, 236, 246, 249
 îcab, 177
 icmâ', 179, 207, 209
 icmâ'iyye gücü, 209
 iç idrâk, 168
 içgüdü, 163
 içgüdüler, 158
 idrâk gücü, 71, 238
 idrâk, 71, 141, 171, 190, 224
 iffet, 253
 ifrât ve tefrît, 251
 ifrât, 253
 ihdâs, 108

- ihsâs, 25, 129, 132
 ihtiyâr, 38, 158
 ikâb, 232, 237, 270
 ikilem, 108
 ikinci ma'kûller, 192
 ikinci yetkinlikler, 225, 227
 ilâhî bir din, 274
 ilâhî dinler, 274
 ilâhî ilim, 81
 ilâhî inâyet, 114, 117, 118, 153, 158, 266
 ilâhî terennümler, 247
 ilâhiyatçı filozoflar, 270
 iletişim, 180, 182
 ilham, 36, 146
 ilhâm, 38
 ilhamlar, 144
 ilim ve irfân, 245
 ilim, 109, 229
 ilk sebep, 95
 ilk yetkinliği, 24
 ilk yetkinlik, 46, 48, 64
 ilke, 24, 45, 113, 179
 ilkeler, 44, 192
 illet, 94
 illet-ma'lûl, 108
 ilmü'l-firâse, 193
 ilmü'n-nefs, 83, 125
 iltiyâm, 120
 îmânî bir akid, 246
 imkân, 51, 90, 94, 219, 230
 imtizâc, 107
 inâyet, 99
 inbi'âsât, 208
 infi'âl, 202
 infi'âlât, 204, 215
 infîâl, 216
 infîâlât, 242
 inğimâs, 218
 innîn, 238
 insan nefsi, 20, 36
 insan nefsi, 23
 insan, 83, 93, 102, 103, 108, 150
 insânî mâhiyet, 64, 175
 insânî nâtık nefsi, 64
 insanî nefsi, 101
 insânî nefsi, 27, 46, 47, 48, 50, 51, 62, 64, 65, 71, 75, 103, 152, 218, 241, 243, 244, 256, 258
 insânî nefsi, 37
 insânî nefslar, 150
 insânî Rabb, 259
 insânî sûret, 46
 intikam, 168
 intikâş, 143
 inzâr, 152
 inzârât, 144
 irâde gücü, 28, 205
 irâde, 232
 irâde, 28, 98, 119, 205, 207, 212
 irâdeli hatırlama, 165, 188
 irâdeli tahayyül, 27
 irâdî, 47
 irfan, 109
 irfân, 246, 249
 irfânî bilgi, 249
 irfânî, 85
 irtisâm, 72, 74, 132, 134, 136, 141, 146, 159, 167
 isbâtü'l-inniyye, 43
 isbâtü'n-nübüvvet, 265
 ist'dâd, 250
 istek gücü, 208
 istek, 239
 isti'dâd, 113, 170, 180, 190, 192, 203, 214, 216, 226, 245, 263, 273
 isti'lâ, 181
 istîdâd, 144
 istidâd, 91, 102, 150
 istikrâ, 187
 istikrâ', 206
 istikrâh, 238
 istimdâd, 260
 istinbât, 181, 202
 işârât, 166
 işâret, 52, 83, 87, 109, 166, 200
 işâretler, 166, 167
 işâretün şedîde, 51
 işâretü'n-şedîde, 200
 işrâk, 186
 iştâh, 238
 işti'âl, 182
 iştîyâk, 207, 209
 itâat, 247
 itikâd, 178
 itikâd, 188, 198
 itikad, 65
 ittifak, 177
 ittihâd, 172, 187

- ittihâd, 198
ittisâl, 146, 147, 180, 181, 182, 186, 187, 190, 194, 246, 259
ittisâl, 184
ittisâlât, 144
iyi ahlâk, 203
iyi niyet, 152
iyi, 174, 202, 218, 233, 234
iyilik, 230, 231, 269
iz'ânün mâ, 204
kıvâm, 81
kıyâs, 166, 176, 178, 181, 188, 192, 198, 234, 270
kızarma, 202
kabîh, 202, 204, 256
kabir, 260
kabz, 155
kader, 22, 227, 231
kâhin, 149
kalb, 106
Kâmil gayru münezzih, 261
kâmil münezzih, 258, 259
kâmil, 152, 244, 245
kan, 114
kan,, 107
kanaat, 178
karışık rüyâlar, 146, 151
kara büyücü, 219
karaciğer, 106
karamsarlığı, 168
Karma, 22
karmayoga, 21, 22
kavram ve önermelerin ilk ilkeleri, 178
kavram, 196
kavrama, 195
kazâ, 137, 227
kâzib, 199, 206
keder, 49, 210, 215
kehânet, 38, 142
kemâl, 45, 77, 93, 191, 194, 198, 237, 239, 242, 244, 252
kemâlü evvel, 24
kerâmet, 219
kerîh, 123, 238
kerîmü'n-nefs, 235
kesâfet, 107
kesîflik, 240
kesin bilgi, 188
kesin bilgi, 65, 198, 217
kesin bilgiler, 178
kesin irâde, 207, 209
kevn ve fesâd, 230, 257
kin, 168
kinci yetkinlik, 46
koklama duyusu, 25
koku alma duyusu, 123
Koku alma duyusu, 131
konum, 130
korkma, 202
Korku, 168
korku, 27, 49, 154, 210
korunmuş levha, 186
kök, 65
kötü ahlâk, 203
kötü karakter, 243
kötü, 174, 202, 218, 233
kötülük Tanrısı, 225
kötülük, 198, 224, 225, 227, 230, 231, 269
kudret, 98
kuds), 246
kuds, 246
kudsî akıl gücü, 183
kudsî akıl, 181
kudsî güç, 183
Kudsî güç, 193
kudsî nefis gücü, 183
Kudsî Rûh, 181
kudsî, 183
kusvâ, 81
kutlu, 183
kuvâ, 113
kuvve, 113
kuvvetü'l-'ayn, 217
kuvvetü'l-akli'l-mücerred, 190
kuvvetü'l-vücûd, 89
külfet, 117
küll, 93, 217
Küllî Akıl, 31
küllî bilgi, 198, 214
küllî irâde, 214
küllî kavram, 74
küllî kavramlar, 73, 177
küllî mânâlar, 186
küllî müfred mânâlar, 177
küllî nefis, 21, 104
Küllî Nefs, 31, 36
küllî, 93, 176, 177
latîf, 240

- lâzım, 176
 lâzıme, 63, 232
 l-cânibü'l-hissî, 191
 lema', 263
 letâfet, 107
 levâhik, 87
 levvâme, 34
 leziz, 237
 lezzet, 117, 120, 159, 199, 209,
 213, 237, 248
 lütfu karîha, 98
 mâ ba'det't-tabia', 82
 mâ kable't-tabia', 82
 ma'den, 272
 ma'kûl, 61, 92, 175, 186, 197
 Ma'kûl, 97
 ma'kûlât, 27, 37, 109, 144, 153,
 170, 171, 172, 181, 184, 195,
 198, 209, 229, 245, 257
 ma'lûl, 94
 ma'nâ, 61, 73, 89, 130, 138, 150,
 195, 213, 267
 ma'rifet, 149
 ma'sûk, 243
 madde, 45, 63, 89, 91, 93, 94, 100,
 216, 217, 225, 231
 maddî akıl, 192
 maddî sebep, 94
 maddî sûret, 45, 46, 50, 173, 242
 mâhiyet, 43, 44, 66, 96, 171, 172
 mahmûde, 206
 mahmûl, 177, 199
 mahsûsât, 109
 mahzûn, 241
 makâl, 249
 makam, 246
 makbûlât, 205
 mânâ, 138
 mânâ, 146, 157, 158, 159, 164,
 176, 185, 190
 mânâ, 157
 mânâ, 176
 mânâlar, 139, 176
 mânevî eğitim, 246
 mânevî etkiler, 92
 mânevî güzelliği, 191
 mânevî iletişimler, 144
 mantığın ilkeleri, 187
 marangoz, 216
 Mârûf, 256
 mashya, 20
 maznûnât, 205
 me'âd, 236, 241, 266
 me'âdü'n-nefs, 241
 meâd, 270, 274
 mebâdî, 179
 mebâdî', 44
 mebâdiu's-suveri'l-mücerredeti'l-
 'akliyye, 185
 mebâdiü'l-'ulûmi'l-cüz'iiyye, 82
 mebâdiü't-ta'lîm, 182
 mebâdiü't-tasavvur ve't-tasdîk, 178
 mebâdiü't-tasavvur, 177
 mebd, 113, 134
 mebd', 44, 196, 216, 227
 mecâz, 269
 melâ, 160
 melek, 33, 242
 melekât, 204, 250, 272
 meleke, 29, 113, 183, 187, 204,
 212, 254, 261, 273
 meleketü't-tavassut, 251, 252
 meleketü't-tecrîd, 186
 meleketü't-tenzîh, 252, 255
 melekler, 102, 240
 melekût, 152
 Melik, 99
 menâmât, 38
 menfa'at, 227
 meslek, 156
 meşhur, 156
 meşhûr, 162
 meşhûrât, 162, 205
 meşhûre, 205
 meşiyet, 248
 metafiziğe giden yolu, 83
 metafizik aydınlanma, 249
 Metafizik bilgi, 229
 metafizik bilgi, 83, 234, 263
 metafizik bilgisizlik, 229
 metafizik bilinc, 245, 255
 metafizik bilinçlenme, 248
 metafizik, 82, 86, 161, 162, 228,
 274
 metafizikçi filozof, 274
 mevzû', 89, 91, 97, 177, 199
 mezheb, 161
 misâl, 143, 269
 mişkât, 192
 mizâc ve âheng, 22

mizâc, 50, 65, 76, 103, 114, 120,
139, 151, 166, 214, 226
mizâcî, 113
moshyoi, 20
mu'cize, 219
mu'tedil mizâc, 38
mu'tedil, 50, 252
mu'tedilü'l-mizâc, 152, 250
mu'rekadât, 65
muârefe, 248
mûcibe, 199
mûcide, 49
mûcize, 142
mufârak cevherler, 92
mufârak, 81, 91, 97
mufârakat, 49
mufârakât, 81
mufassal ve munazzam, 195
mugtabit, 241
muğâlata, 161
muğayyire gücü, 115
muhâkât, 38
muhassıl, 256
muhayyelât, 155
muhayyile gücü, 156
muhibir, 38
muhiât, 85
muhyî), 50
mukaddemâtün evveliyye, 205
mukaddes nefisler, 259
mukaddes rûh, 183
mukaddes, 240, 266
mukârenet, 215
mukârin, 199
mukarreb ve kerubiyyûn, 102
mukarrebûn, 259
mukâsât, 239
mukavvim, 44, 91, 93
mukavvime, 49
murtazâ, 143
musarrıfa, 46
musavvire gücü, 116, 132
mûsîkî, 156
muskâm ve sakîm, 229
mustabsır, 246
mustakarr, 248
mutavassıt, 252
mûtedil mizâc, 122, 256
Mutlak Hayır, 99
Mutlak kemâl, 99

mutlak kötülük, 198
mutlak yokluğ, 198
mutlu, 241, 244
mutluluk, 236, 241, 243, 244, 246
mutmain nefis, 247, 259
mutsuz, 241
mutsuzluk, 236, 242
muvâfık, 233
mübâh, 202, 204
müdebbir, 128
Müdebbir, 162
müdebbire, 46
müellife, 46
müeyyed, 182
müfekkire gücü, 136
müfekkire gücü, 147
müfekkire, 136, 138, 179
müfred, 145
mühâkât, 181
mükâfat, 237
mükemmile, 46
mülâhaza, 248
mülâim, 233, 238
mülâzemet, 91
mülhime, 34
Mümkün varlık, 89
mümkün, 199
mümteni, 90
mümteni', 89, 199, 203
münâcât, 272
münebbih, 87, 201, 271
münebbihât, 201, 272
münezzih, 252, 257
münfa'il akıl, 192
münfa'il, 231
münfa'ile, 197
münfail, 196
münker, 256
münzir, 38
müphem ve bulanık bir şuûr, 63
mürekebb, 63, 93, 145
mürekkibe, 46
mürîd, 246
müsâdemât, 227
müstefâd akıl, 38, 191, 194
müstenîr, 126
müsterîh, 241
müşâhede, 65, 134, 141, 171, 183,
234, 249
mütâlaa, 185

müte'akkil, 38
 müte'allim, 182
 müteellih, 245
 müteellim, 241
 Mütehayyile gücü, 174
 mütehayyile gücü, 37, 38, 77, 138,
 140, 141, 148, 155, 158, 216
 Mütehayyile ve müfekkire gücü,
 130
 mütehayyile, 135
 mütelezziz, 241
 mütenebbîh, 247
 mütenezzih, 257
 mütezekkir, 271
 mütezekkire, 155
 müzekkî, 219, 245
 nâdir, 228
 nakş, 143, 150
 nakşeden kalem, 186
 namaz, 272, 273
 nâmûsî-melekî nefis, 36
 nâtık güç, 64
 nâtık nefis, 64, 83
 Nâtık nefis, 24
 nâtıknefs, 27
 nazar, 170, 202, 217
 nazarî, 169, 232
 nazarî akıl, 170, 203
 nazarî akıl gücü, 170, 171, 173,
 185, 251
 Nazarî akıl gücü, 38
 nazarî akıl gücünün yetkinliği, 252
 nazarî aklın yetkinliği, 245
 nazarî güç, 27
 Nazarî hikmet, 244
 nebâtî güçler, 202
 nebâtî nefis, 36, 47, 49
 Nebâtî nefis, 24
 nebevî nefis, 36
 nebevî nefisler, 259
 nebî, 38, 143
 Nebî,, 267
 Nebîler, 274
 nefis, 19, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30,
 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
 39, 43, 44, 46, 48, 49, 61, 74,
 75, 77, 86, 93, 103, 108, 137,
 169, 172, 177, 180, 199, 214,
 218, 231, 234, 236, 239, 240,
 241, 244, 273

Nefs, 34, 106
 nefsânî durumlar, 167, 225
 nefsânî fiil, 212
 nefsânî güçler, 154
 nefsânî haller, 49, 236
 nûr, 125
 nefsânî mutluluk, 269, 271
 Nefsânî rûh, 107
 nefsin me'âdî, 241
 nefsin muharrik güçleri, 202
 nefsin varlığı, 43, 44
 nefsin varlığını, 44
 nefsin varoluşu, 103
 nefsin varoluşunun imkânı, 104
 nefsin yetkinliği, 257
 nefsinin bilen, 84
 nehc, 200
 nehm, 210
 nehyü ani'l-münker, 250
 nemat, 200
 nev', 96
 neyl, 248
 nidd, 96
 nirvâna, 21
 niyyet, 151
 nizâm, 223
 n-nefsü'n-nâtika, 64
 nnsan nefsi, 22
 nûr, 20, 163, 185, 247
 nûru'l-hakk, 247
 nûru'l-Hakk, 260
 nutkî güç, 64
 nutkî nefis, 64
 nutuk, 64
 nuzû', 28
 Nuzûl, 108
 nübüvve, 38
 nübüvvet, 143, 219, 274
 nübüvvetin isbâtı, 265
 olumlama, 177
 olumlu, 199
 olumsuz, 199
 olumsuzlama, 177
 Oluş ve bozuluş, 108
 oluş ve bozuluş, 257
 oluş, 100
 organ, 106
 orta terim, 155, 177, 179, 181,
 182, 184
 orta terimi, 180

ortak duyu gücü, 132
 Ortak Duyu Gücü, 132
 Ortak duyu, 129
 ortak duyu, 26, 128, 134, 135, 138, 155
 oruç, 272
 öfke gücü, 208
 öfke, 155
 öğrenme, 166, 190
 öğrenmede, 166
 ölüm, 23, 30, 232, 241
 öncelik, 92, 93, 198
 önerme, 195, 196, 198
 önermelerin, 199
 özdeşlik, 193
 özne, 177, 195, 199
 öznel-nesnel, 108
 phantasia, 26
 rabbânî, 240
 rabbün insâniyyün, 259
 rağbet, 261
 râsihûn, 150
 re'y, 161, 239
 recâ, 163, 168, 233
 Recâ, 168
 rehbet, 261
 remzî, 269
 resm, 47
 reşîd, 219
 revîyye, 28, 156, 203
 rezâil, 255
 rezîlet, 229, 253
 riyâzât, 180, 218
 riyâzet, 246
 Rûh, 19, 183
 rûh, 20, 33, 34, 107, 128, 132, 135, 138, 140, 151, 154, 157, 163
 rûhânî elem ateşi, 243
 rûhânî semâvî, 267
 rûhânî varlıklar, 102
 rûhânî, 240, 269
 Rûhu'l-emîn, 38
 Rûhu'l-kuds, 33
 Rûhu'l-kuds, 38
 Rûhu'l-lah, 33
 Rûhu'r-rahmân, 33
 rûhün mukaddes, 183
 rumûz, 269
 rüyâ, 143, 146, 151, 153

sıbyân, 263
 sıddıklar, 95
 sırf Akıl, 100
 sırf akıl, 206
 sırr, 247, 260
 sa'id, 241, 244
 saa'det, 246
 saâdet, 233, 236, 241
 sâbıkûn, 259
 sâbit ve küllî, 197
 sâbit, 87
 sâdık bir mürid, 249
 sâdık rüyâ, 38
 sâdık, 65, 199, 206
 safâ, 182
 safrâ, 107, 114
 sağılık, 214, 217
 sağılıklı, 238
 sağılam, 216
 sahîh bir şeriat, 274
 sahîh, 85, 152, 203
 sa'id, 266
 sakîm, 203
 sâlibe, 199
 sâlih amel, 152, 259
 sâlih, 257
 sâlim, 238
 salt sûret, 45
 samsara, 22
 sâni', 266
 sarîh akıl, 193
 sarîh bir akıl, 274
 sarîh ve irfânî akıl, 96
 sarîh, 85
 sayı, 130
 saydam, 126
 seb'ü's-şidâd, 103
 sebep, 94
 sebepli, 94
 sebîlü inbi'âsün mâ, 163
 sebîlü't-tenbîh ve't-tezkîr, 51
 sebîlü't-tenbîh, 87
 sekînet, 247, 259
 selâmet, 228, 261
 selb, 90, 177, 252
 semâ, 83
 semâvî, 139, 151
 sembolik bir dil, 105
 semboller, 143
 Ses, 124

- sevâb, 237, 270
 sevdâ, 107, 114
 sevinç, 49, 210, 246
 sevinme, 236
 sevinmek, 249
 seyr, 246
 Sezgi, 179
 sezgi, 180, 181
 sidretü'l-müntehâ, 260
 sika, 187
 sindirim gücü, 114
 siyâset, 204, 271
 sonralık, 92, 93, 198
 soyutlama, 171, 175, 185
 spirit, 33
 su, 102
 sudûr, 100
 sultan, 259
 Sunu', 108
 sunuh, 65
 sûre, 132
 sûret ve mânâ, 190
 sûret), 241
 sûret, 24, 28, 45, 63, 71, 91, 93,
 100, 116, 127, 128, 129, 134,
 138, 152, 158, 164, 171, 188,
 190, 196, 216, 242
 sûretler, 175
 sûrî sebeb, 94
 süflî, 170, 249, 259
 sükûn, 178
 sülûkü'l-kuds, 261
 sünen, 265, 271
 sünne görüş, 262
 Sürûr, 210
 şâhıs, 104
 şahıs, 114
 şakî, 266
 şakîy, 241
 şebah, 125, 127, 128, 129, 133
 şebk, 210
 şecâat, 250, 253
 şeffâf, 126
 şefkat, 236
 şehvânî güc, 137
 şehvânî güc, 208
 şehvânî hazlar, 235
 şehvet, 210
 şekâvet, 233, 236, 241
 şekil, 130
 şekk, 200
 şemâil, 247
 şenî', 206
 şer', 206
 şeri'at, 270
 şeriat, 256
 şerîfü'l-ahlâk, 259
 şerîk, 96
 şerr, 93, 174, 198, 202, 224, 233
 şerrün mâ, 227
 şevk ve ışk, 245
 şevk), 244, 250
 şevk, 117, 187, 207, 209, 212, 238,
 239, 242, 243, 246, 257
 şey, 86, 87, 90
 şî'ir, 144
 şiddetli istek, 209
 şuğl, 249
 şurûk, 261
 şuûr, 44, 51, 61, 62, 63, 144, 212,
 242, 243
 şühelenmek, 161
 ta'allûm, 180
 ta'bîr, 145, 147, 151, 152
 ta'lîm, 182
 ta'rîf, 64
 tabiat, 47
 tabîb, 216
 tabîî güçler, 229
 Tabîî ruh, 107
 Tad alma duyusu, 131
 tad alma duyusu, 25, 118, 122, 124
 tafsîl, 136, 138, 179, 195
 tahassüs, 256
 tahayyül gücü, 25, 26
 tahlîl ve te'vîl, 145
 tahlîl, 136, 140
 tahrîc ve ta'lîm, 181
 taht, 170
 taklîd, 183
 taklîdî, 182
 tanım, 109, 166, 176
 Tanrı tanımaz nefslar, 264
 Tanrı, 95, 97, 150, 196, 234, 236,
 246, 256, 257, 270, 274
 Tanrı'nın bilgisi, 98
 tanzîm, 195
 tarîf, 109
 tasavvur, 195
 tasdîk, 193

- tavakkuf, 206
 tavassut, 252
 tavsîf, 43
 tayyib, 123
 tayyib, 238
 tazarru', 180
 te'allüm, 190
 te'vîl, 145, 147
 tea'allüm, 180
 teallüm, 165
 tecelliyât, 144
 tecerrüd, 241
 ecessüs, 256
 tecrîd ve tafsîl, 197
 tecrîd, 71, 75, 92, 171, 173, 175, 185
 tecrît, 179
 Tecrübe, 159
 tecrübî akıl, 34
 tecrübî önermeler, 184
 tecrübiyyât, 184
 tecrübiyye, 205
 tedbîr, 149
 tedbîr, 151, 271
 teemmül, 21, 95, 133, 134, 149, 165, 203, 241, 244
 teferruka'l-ittisâl, 215
 teferrüka'l-ittisal, 120
 tefrît, 253
 tehzîb, 250
 tekvîn, 108
 temel, 65
 temenni, 163
 temessül, 141, 246
 temsîl, 269
 temyîz ve fikir, 140
 temyîz, 132
 Tenâsüh, 22
 tenâsüh, 22, 23, 31, 104
 tenbîh yolu, 274
 tenbîh, 87, 109, 200, 201, 243
 tenebbüh, 247
 tenezzüh, 249, 260, 272
 tenzîh ve tevhîd, 266
 tenzîh, 252, 272
 tepki, 202
 Terakkî, 108
 terkîb ve tafsîl, 136, 158
 terkîb, 136, 138, 140, 176, 179, 198
 tertîb ve tafsîl, 196
 tesâdüf, 104
 Tesadüfî, 177
 tesâmu' ve ta'âruf, 142
 tesbît, 43
 teshîri, 47
 tesvîye, 103
 teşbîh ve temsîl, 140
 teşbîh, 160, 269
 revâtür, 178
 tezekkür, 145, 165, 188, 241, 247
 tezkiye, 255
 tîh, 249
 tin, 19
 toplum düzeni, 227, 252
 toplum, 265
 toplumun bekâsı, 265
 toprak, 102
 tümel bilgiler, 170
 tümevarım, 187, 206
 Türkler, 149
 uçan boynuz, 162
 uhrevî mutluluk, 228, 229, 267
 ukûbet, 243, 262
 ulûm, 169
 ulvî, 169, 246
 umûmü'l-i'tirâf, 205
 unsur, 229
 urâfet, 142
 urvân, 21
 us, 19
 utanma, 202
 uyanıklık, 214
 uygunluk, 233
 uyku, 141, 154, 214
 uzaydaki adam, 52
 üçüncü hâlin imkânsızlığı, 193
 ülfet, 236
 ümit, 163, 233
 ünsiyet, 210
 Üreme gücü, 115
 üreme gücü, 116
 üzüntü, 49, 215, 224, 225, 236
 vâcib bigayrihi, 66
 vâcib, 66
 vâcib-mümkün, 67
 vâcibu'l-vücûd, 226
 vâcibu'l-vücûd, 95, 266, 272
 vâcip, 199, 203
 vâhid, 87

- vahiy meleği, 186
 vahiy, 36, 147
 vahy, 38, 142
 vahyî bilgi, 38
 vahyî, 38
 vakit, 247
 vakitler, 247
 var olma imkânı, 90
 vârid, 256
 varlığın değerleri, 87
 varlığın imkânı, 89, 104
 varlığının isbatlanması, 43
 varlığının isbâtlanması, 43
 varlık bilgisi, 43
 varlık ve bilgi, 65
 varlık ve mâhiyet, 87
 varlık, 66, 81, 86, 224
 varlık-mâhiyet, 67
 varmak, 249
 varolma gücü, 89
 varoluş, 224
 varoluşun imkânı, 104
 vâsita, 177
 vecd, 244, 247
 Vehim gücü, 130
 vehim gücü, 150
 vehim gücü, 158
 vehim gücü, 63, 71, 73, 134, 157,
 159, 161, 163, 169, 175, 189,
 209, 217, 218, 268
 vehim gücünün fıtratı, 161
 vehim ve tenbîh, 200
 vehim, 200
 Vehmî idrâk, 174
 vehmiyyât, 160, 162
 vukûf, 249
 vuslat, 248
 vusûl, 248, 249
 vücûb, 88, 90
 vücûd, 88, 224
 vücûp, 96
 yıldızlar feleği, 162
 yakaza, 154
 yakîn, 200
 yakînî, 183
 yanlış, 199, 206
 yapma, 169
 yarar, 159
 yararlı, 202
 yasalar, 271
 yatay (arz), 108
 yeis, 168
 yetenek, 113, 144, 170, 181
 yetkin, 244
 yetkinleşme isteği, 239
 yetkinlik, 45, 191, 194, 240, 244
 yok oluş, 224
 yokluk, 198, 224, 227, 240
 yorum, 147
 yorumlama, 145
 yönetim, 204
 yöntem, 200
 yüklem, 177, 195, 199
 zıdd, 96
 zâhirî, 240
 zâî'a, 205
 zan, 236, 237
 zann, 200
 zânne gücü, 160
 zannıyyât, 162
 zarar, 159
 zararlı, 202
 zarûrî kasd, 211
 zarûrî, 87
 zât, 44, 64, 90, 213, 242, 243, 273
 zâtî kemâl, 224
 zâtî, 63, 176
 zekâ, 181
 zekâ', 252
 zekî, 247
 zevk, 238
 zevkî hikmet, 244
 zihin, 181, 191, 196
 zikir, 215
 zikr, 167
 zorunlu varlık, 88, 95, 97
 zorunlu, 86, 195
 zorunluluk, 96
 zühd, 260

Ortaçağ felsefesinin zirve ismi İbn Sina geliştirdiği "nefs" kuramında insanı iki boyutu açısından kavramaya çalışır. Metafizik açısından nefis, semavi bir ilkedden gelip insan bedenine ilişerek ona "benliğini" kazandıran manevi bir cevherdir. İbn Sina özellikle insanın akli idrakleri konusunda, nefsin bu semavi-metafizik ilkeyle irtibatını açık olarak ortaya koyar.

Diğer yandan nefis, "tabii organik cismin ilk kemali" olarak insan bedenini fiziki bakımdan yönetir. İnsanın beslenme, büyüme, üreme, hareket, düşünme ve bilme işlevleri bu metafizik cevhere ait güçlerin bedeni yönetmesiyle gerçekleşir.

Prof. Dr. Ali Durusoy bu çalışmasında filozofun ortaya koyduğu nefis teorisinde insanı nasıl tanımladığını; psikolojik, epistemolojik ve eskatolojik boyutlarıyla onun alemdeki konumunu nasıl tasarladığını inceliyor. Yazar, İbn Sina' nın özgün eserlerini titiz bir şekilde ve disiplinli bir araştırmayla inceleyerek İslam ve Ortaçağ Felsefesi çalışmalarına önemli bir katkı sağlıyor.



ISBN 978-975-548-215-6

