

# İBN SINÂ FELSEFESİNDEN İNSEN VE ALEMDEKİ YERİ

PROF. DR. ALİ DURUSOY



Üçüncü Baskı



İBN SİNÂ FELSEFESİNDEN  
İN SAN  
VE  
ÂLEMDEKİ YERİ  
(Nefs, Akıl ve Rûh)

*İthaf*

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

*Kapak Resmi: İBN SİNÂ*

İBN SİNÂ FELSEFESİNDEN  
İNŞAN  
VE  
ÂLEM DEKİ 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.

Yayinevinin izni olmaksızın, kitabıın tümünün veya bir kısmının elektronik,  
mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtıımı yapılamaz.

*İsteme Adresi*  
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfi Yayıncıları  
Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL  
Tel: 0216 651 15 06 - Faks: 0216 651 00 61  
[ifav@ilahiyatvakfi.com](mailto:ifav@ilahiyatvakfi.com) • [www.ilahiyatvakfi.com](http://www.ilahiyatvakfi.com)

## **İÇİNDEKİLER**

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

### **BİRİNCİ BÖLÜM NEFSİN VARLIĞI VE MÂHİYETİ**

<b>I. Dış Gözlem Yoluyla Nefsin Varlığının İsbâti .....</b>	<b>44</b>
A. Güç ve fiillerine göre nefsin türleri ve tanımları.....	47
B. Nefsin tanımına yapılabilecek itirazlar.....	48
C. Bir bedende bir tek nefş vardır .....	49
D. İnsânî nefş bir cevherdir .....	50
<b>II. İç Gözlem Yoluyla İnsânî Nefsin Varlığının İsbâti .....</b>	<b>51</b>
A. İnsânî nefş kendini bilebilir .....	51
B. İnsânî nefş 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**

<b>Olduğuna Dâir Bazı Deliller .....</b>	<b>67</b>
A. İnsan içtimâî bir varlıktır .....	68
B. Hissî idrâk güçleri cismânî bir organla gerçekleşirken aklî idrâk gücü organsız gerçekleşir .....	71
C. Külli kavramları idrâk eden cevher cisim veya cisimle kâim bir güç olamaz .....	73
D. Akıl gücü cismânî bir organla idrâk etmediği gibi, külli kavramlar da cismânî bir organla idrâk edilemez .....	74
E. Cisim tanımları idrâk edemez .....	75
F. Bilkuvve sonsuz olan külli 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**

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

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

## **ÜÇUNCÜ BÖLÜM**

### **NEFSİN GÜÇLERİ VE FİİLLERİ**

I. Nefsin Nebâti 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. Cismenin 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. Aklı idrâk güçleri .....	169
1. Nazarî akıl gücü .....	170
a. İdrâkin tanımı ve varlık açısından idrâk edenle edilen arasındaki ilişki .....	171
b. İdrâkin (tecrîd) dereceleri.....	173
c. Düşünme ve sezgi (fikir ve hads).....	179

d. Faâl akıl (el-'aklî'l-fa'âl, el-'aklî'l-külli) .....	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-Îşârât 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 nefsler .....	259
B. Nazarî akıl gücünde yetkin, amelî akıl gücünde eksik olan nefsler .....	261
C. Nazarî akıl gücünde tam yetkin olamayıp amelî akıl gücünde yetkin olan nefsler .....	262
D. Nazarî akıl gücünde yetkinleşme imkânı olmayan nefsler .	263
E. Nazarî ve amelî akıl gücünün her ikisinde yetkin olmayan nefsler .....	263
V. İslâm Dîni ve Nefsin Ölümden 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/ayet numarası
bkz	: Bakınız
çev	: Çeviren, tercüme eden
E. R. E.	: Encyclopedia of Religion and Ethics
krş	: Karşılaştırinız
nşr	: Neşreden, tâhkîk eden, yayına hazırlayan
s	: Sayfa
tr	: Baskı tarihi yok



## **İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ**

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayıncılıarı 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 yapıılırken 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 yayınlarken 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 kulanıldığı 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-Îşârât 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 baskından 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 ortacağ 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 uluslararası 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 yapıçı eleştiri ve katkılarını bekliyorum. Son olarak beni, ikinci baskıyı yapmaya yürekldiren M.Ü. İ.F. Vakfı mütevelli heyeti üyelerine ve vakıfın yayın işlerinde çalışan görevlilerine içtenlikle teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Ali Durusoy  
Bağlarbaşı, 2008

## ÖNSÖZ

Bilinebilen tarihi boyunca ve hele felsefi yaklaşımı ile insanlık kendi kendini konu edinmeye başladığı zamanlardan beri, varlık âleminde onu belirleyen en mümeyyiz özellik olarak, kısaca bizim nefş, 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 meraklısı bir dinin öğretisinde bir dogma olarak, bazen bir mitolojik sembol olarak ve bazen de felsefi 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 felsefi akıma çok derin etkiler yapan bu iki filozofun sistemlerinde bu kavram öbeği, onların metafizik, ahlâk, siyâset ve bilgi görüşlerinin âdetâ 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 gerektiğini duymuş ve böylece dînî ilimlerin yanında bir bilim olarak felsefi düşünce de İslâm dünyasında belirmeye başlamıştır. Böylece, değişik okullar halinde kendisini ifâde eden İslâm felsefi 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 itibâren İbn Sînâ adıyla âdetâ özdeleşmiştir.

Kendinden önceki şahsiyetleri gölgeleyerek, kendinden sonrasına gerek kendisine yöneltilen tenkitlerle, gerek taraftarlarının şerh ve tefsirleri ile İslâm dünyasında ve Latinceye yapılan tercümeleriyle Batı'da modern zamanlara kadar etkisi hep hissedile gelmiş bulunan İbn Sînâ'nın nefş, akıl ve rûh konularındaki görüşlerinin ortaya konulması, bir bakıma İslâm Felsefesi'nin bu konulardaki görüşlerinin açılığa kavuşması, bir yandan da modern psikoloji ile modern psikoloji öncesi psikoloji arasındaki bağlantı, benzerlik ve farklılıkların görülmemesine yardımcı olacaktır. Aynı konuda yapılan çalışmalarla birlikte böyle bir amacı gerçekleştirmek umuduyla araştırma konusu yaptığımız "İbn Sînâ Felsefesinde Nefş, Akıl ve Rûh" adlı bu incelememizde söz konusu çalışmalardan farklı olarak filozofun sadece psikolojisini değil, onun bütün felsefi sistemini göz önünde bulundurarak ve tamamen kendi eserlerine ve kavramlarına bağlı kalarak düşünürümüzün konuya 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 anıtlarını 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 tespite 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 fikri yardımcılarını 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 Karlığa'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. VeySEL Uysal ile Din Psikolojisi Araştırma Görevlisi Ali Ulvi Mehmedoğlu'na teşekkür borçlu olduğumu ifâde etmek isterim.

Ali Durusoy  
Başlarbaşı, 1992



# **GİRİŞ**



İbn Sînâ'nın “nefs, akıl ve rûh” hakkındaki düşüncelerini incelemeye başlamadan önce, bu kavramların sözlük anımlarını vermek, sonra konuya 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 anlaşılması na yardımcı olacaktır. Ayrıca sözü edilen çerçeve dâhilinde yapılacak bir tavsîf, konuya 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. Çoğu “nûfûs ve enfüs” şeklinde olan “nefs” kelimesinin anlamı; “bir şeyin tamamı, hakîka, zâtî, künhü ve cevhî” demektir.<sup>1</sup> Nefsin Türkçe karşılığı “tin”dir.<sup>2</sup> Fiilden yapılmış bir mastar isim olan “akl”ın anlamı; “yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, sıçınmak, korunmak, tutmak ve tutmak istemek”tir.<sup>3</sup> Aklin Türkçedeki karşılığı “us”dur.<sup>4</sup> “Rûh” ise çoğu “eryâh” veya “ervâh” olan “rîh”

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, VI, 233-236; Âsim Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, II, 299; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, II, 481.

<sup>2</sup> Kaşgarlı Mahmût, *Divânü Lûgat-it-Türk Dizini*, 120; Türkçe'de beden için de “ten” denir (*age.*, 117); bu kelimenin Yunancası “psyche” (psüke), Latince “anima”dir.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *age.*, XI, 458; Âsim Efendi, *age.*, III, 291-292; Râgîb el-Îsfâhânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 342.

<sup>4</sup> Âsim Efendi, *age.*, III, 391; Grekçesi “logos”, Latince “ratio”dur.

(r-y-h) kelimesinden yapılmıştır. Ayrıca rûh, “revh” kökünden de gelebilir. Her iki halde de kelime “havanın ve her şeyin esintisi, rüzgârin serinliği, üstünlük, koku, sevinç, gönül rahatlığı, dinlenme ve düşünce” anımlarındadır.<sup>5</sup> Bu üç kelimededen birincisi daha çok “varlık”, diğer ikisi ise “fiil” mânâsınaindadır.

## 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 olacağrı ilgilendiriyordu. Bu îtibârla, ölümden sonra insan nefsinin bu dünyada yaptıklarına göre mutlu ya da mutsuz olacağını kabul ettikleri için ahlâkî adâlete (maat) son derece önem vermektediler. Zîrâ “bâ” adını verdikleri insan nefsi, ancak ahlâkî arınma sayesinde mutlu olacak ve Tanrı’nın katına yükselebilecekti.<sup>6</sup>

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

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *age.*, II, 454-459; Âsim Efendi, *age.*, I, 472; D. B. Macdonald, “The Development of the Idea of Spirit in Islam”, *Moslem World*, 22 (1966), I, 25-26. Grekçe “pneume”, Latince “spiritus”tur.

<sup>6</sup> E. W. F. Tomlin, *Felâsifetü’s-şark*, 27, 48, 52, 55-56; meselâ bir mezar taşında şu şiri 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 kimseyin açıktan kıvranaşmasına 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 yaşamamasını ister. Ama ne yazık ki, gün geçtikçe ve nesiller çoğaldıkça insanlar başlangıçtaki altın çağrı ve dînî kuralları unutmaya başlarlar. Böylece ilâhî özellikleri kötüluğun kaynağı olan Ehrimen'e (Ahri-man) atfederler. O halde insanlar "urvân" adını verdikleri nefsrinin ölümden sonra mutlu olması için başlangıçtaki altın çağ'a dönmeye ve dînî kurallara uymaya çalışmalıdır. Ne var ki, *Avesta*'nın öğretisine göre çok az kişi ve dîn adamı mutlak anlamda bu kurtuluşu gerçekleştirebilecektir.<sup>7</sup>

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

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

<sup>8</sup> E. W. F. Tomlin, *age.*, 169-173, 176.

<sup>9</sup> Ali Zey'ûr, *el-Felsefâtü'l-Hindîyye*, 137, 152-153, 129-130; bkz. E. W. F. Tomlin, *age.*, 184, 191-195.

<sup>10</sup> Ali Zey'ûr, *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.

<sup>11</sup> E. W. F. Tomlin, *age.*, 191-197.

<sup>12</sup> Ali Zey'ûr, *age.*, 78-79; E. W. F. Tomlin, *age.*, 196-197.

<sup>13</sup> Ali Zey'ûr, *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 nefslər, ölümle birlikte bir başka bedene geçerler ki, onların bu dolaşımı kendi yetkinliğini kazanıncaya kadar sürüp gider.<sup>14</sup>

### III. GREK DÜŞÜNCESİ

Grek filozoflarının nefş konusundaki görüşleri başlıca üç kümede incelenebilir.

(1) İnsan nefşini "maddî bir cevher" olarak kabul edenler: Bunlardan Thales insan nefsinin "su"<sup>15</sup>, Aneximenes "hava"<sup>16</sup>, Herakleitus "ateş"<sup>17</sup> olduğu görüşündedir. Kezâ Empedokles insan nefsinin dört unsurun bileşiminden meydana geldiğini, nefsin dört unsurun "mizâc ve âhengî" olduğunu söyler.<sup>18</sup> Ayrıca daha sonra Empedokles'in; Orphikler'in ve Pythagorasçılardan etkisinde kalarak tenâsüh görüşüne meylettiği söylenmektedir.<sup>19</sup> İnsan nefsi ile Âlem Nefsini veya Aklını bir ve aynı kabul eden

<sup>14</sup> Ali Zey'ûr, *age.*, 132-134; Samsara için ayrıca bkz., Kürşat Demirci, *Hinduizmde Samsara Doktrini*, s. 2.

<sup>15</sup> 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-Ârâü't-tabiîyye*, 97, 156.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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 Vorlender, *Felsefe Tarihi*, I, 45; Ernest Von Aster, *age.*, 37-38.

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

<sup>19</sup> Walter Kranz, *age.*, I, 129-130, 138-139, 142.

Anaxagoras'a göre insan nefsi son derece ince bir cisimdir.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

(2) Nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul edenler: Bunların başında Pythagorascılar ve Eflâtûn gelir. Pythagorascılar göre Âlem Nefsinin bir parçası olarak kabul ettikleri insan nefsi ölümsüzdür. Nefs, bedende tutsaktır, onun ölümle bedenden kurtulması, felsefe, müsîkî 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.<sup>22</sup> Aynı şekilde dînî bir cemaat olan Orphikler de insan nefsinin ölümsüzlüğüne ve tenâsüh görüşüne inanıyorlardı. Bunnara göre tenâsühten kurtulmanın yolu dînî ibâdetlerle mümkündür.<sup>23</sup> Eflâtûn da Pythagoras ve Pythagorascıların görüşlerini benimseyerek insan nefsinin idealar âleminden bedene düşmüş olan ilâhî bir cevher olduğunu kabul eder. Ona göre nefs, hareket ilkesi ve akla sahip olan bir cevherdir.<sup>24</sup> Beden karşısında belli bir üstünlüğü bulunmakla birlikte yine de bedenden etkileñir.<sup>25</sup> Eflâtûn insanda akleden, öfkelenen ve isteyen olmak üzere

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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-Ulûhiyye İnde Eflâtûn*, 66-67; İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 124-125.

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

<sup>24</sup> Eflâtûn, *Timaeus*, 46d; F. Copleston, *Plato*, 110.

<sup>25</sup> F. Copleston, *age.*, 111.

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

(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 (ihsâs) ve düşunce (fikir) fiillerinin "ilke"si, bilkuvve ve canlı tabii cismin "sûret"i ve "ilk yetkinliği" (*entelechia, kemâlü evvel*) olarak tanımlar.<sup>32</sup> Aristo'ya göre nefs, maddenin karşısında bulunan sûret anlamında cevherdir. Cisim olmamakla birlikte cisimden ayrı bir varlığı düşünülemez.<sup>33</sup> Filozof üç çeşit nefsin bulunduğu kabul eder.

- (1) *Nebâtî nefş*,
- (2) *Hayvânî nefş*,
- (3) *Nâtîk nefş (insânî nefş)*<sup>34</sup>

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

<sup>27</sup> Eflâtûn, *Timaeus*, 69d-e, 70a-e, 71d.

<sup>28</sup> Eflâtûn, *age.*, 69c, 41c-42e, 69b.

<sup>29</sup> Eflâtûn, *Phaidros*, 246a vd.

<sup>30</sup> Eflâtûn, *age.*, 249b; *Phaidon*, 70a-e, 71d-e; 72a; bkz. K. Vorlender, *age.*, 89; Mahmûd Kâsim, *Fî'n-Nefs ve'l-akıl li felâsifeti'l-Iğrik ve'l-İslâm*, 24-28.

<sup>31</sup> Bkz. F. Copleston, *Plato*, 112, 120-121; K. S. Guthrie, *The Pythagorean Sourcbook and Library*, 32-34.

<sup>32</sup> Aristoteles, *De Anima*, II., 1, 412b, 2, 413b.

<sup>33</sup> Aristoteles, *age.*, II., 1, 412a, 2, 414a.

<sup>34</sup> Aristoteles, *age.*, III., 3, 429a; III., 7, 413a. Aristo insânî nefş için "nefsin akıllı bölümü, âkile nefş, fikri nefş" terimlerini de kullanır.

Kezâ Aristo nefsin güçlerini en sistemli şekilde inceleyen filozoftur. Ona göre bütün canlılarda nebâti veyâ besleyici nefs bulunur. Beslenme gücü nefsin ilk ve en genel gücüdür. Bu gücün işi, beslenmeyi ve üremeyi sağlamaktır.<sup>35</sup> Hayvânî nefs, nebâti nefsin bütün güçlerine sahip olmakla birlikte, his, tahayyül, şevk ve hareket güçlerine de sahiptir. Hayvanlarda en aşağı seviyede dokunma duyusu ve en üst seviyede tahayyül gücündür. Çünkü hayatı önemli olan dokunma duyusu olmadan hayvanlar yaşayamaz. Dokunma duyusu, açlığı yiyeceği, soğukluk-sıcaklık, yaşılık-kuruluk, sertlik-yumuşaklık gibi cismin niteliklerini duyumlar.<sup>36</sup> Dokunma duyusu ile birmış gibi değerlendirilen tad alma duyusu, dilde bulunması zorunlu olan ıslaklıkla acıtatlı, buruk-ekşi ve yanık gibi tatları duyumlar.<sup>37</sup> Hayvanlara göre koklama duyusu daha zayıf olmasından ötürü, insan yalnızca havayı 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 hassastır. Kokular, hoşa giden-tiksinilen, yanık ve yağlı gibi adlar alırlar.<sup>38</sup> 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 havayı ve su gibi ortamlar vasıtasiyla işitme duyusuna gelirler.<sup>39</sup> Görme duyusu ışıkla aydınlanmış olan cisimlerin, havayı ve su gibi saydam ortamlar vasıtasiyla, siyah, beyaz ve benzeri renklerini görür.<sup>40</sup>

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

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

<sup>36</sup> Aristoteles, *age.*, II., 3, 414b; 10., 422b.

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

<sup>38</sup> Aristoteles, *age.*, II., 8, 421a; 7, 419a; 9, 421a.

<sup>39</sup> Aristoteles, *age.*, II., 7, 419b; 8, 420b, 10, 422b.

<sup>40</sup> Aristoteles, *age.*, II., 7, 418a, 419a; 10, 422b.

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

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

Beş duyu ve ortak duyudan sonra tahayyül gücü gelir. Bir çeşit cisimsiz duyum (ihsâs) olan tahayyül için cismin, duyu gücünün yanında bulunması gerekmek. 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, tahayyûlsüz 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

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

<sup>42</sup> Aristoteles, *age.*, III., 4, 429b; 9, 421b.

<sup>43</sup> Aristoteles, *age.*, II., 5, 417b; III., 3, 427b, 428b.

<sup>44</sup> Aristoteles, *age.*, III., 3, 428a.

<sup>45</sup> Aristoteles, *age.*, III., 1, 425b.

<sup>46</sup> Aristoteles, *age.*, II., 11, 424a; III., 3, 429a.

<sup>47</sup> Aristoteles, *age.*, II., 6, 418a.

<sup>48</sup> Aristoteles, *age.*, III., 2, 426b; 1, 425b.

tahayyül gereklidir.<sup>49</sup> Aristo duyulara âit tahayyül bütün canlılarda vardır demekle zimnen insanların irâdeli tahayyüllerinin bulunduğu belirtmiş oluyor. Ayrıca tahayyül gücünün korku ve güven duymakla da ilişkisi vardır. Bu yüzden insanın korkulan veyâ güvenilen birseyi tahayyül etmesi, onda korku ve güven halini meydana getirebilir.<sup>50</sup> Ezberleme ve hatırlama muhavyilenin ileri bir seviyesidir. Hatırlamak için şeyler arasında “benzerlik, farklılık ve beraber bulunma” şartlarının olması gereklidir. Bu îtibârla hatırlama bir çeşit çağrısimdır.<sup>51</sup> Aristo'nun sözünü ettiği güç ve fiiller nefsin gelip-geçici ve değişken olan halleri, nefse söz konusu güç ve fiillerin ilkesidir.<sup>52</sup>

Aristo açıkça “insânî nefş”i veyâ “nâtîk nefş”i zikretmez. Ancak, akıl için “o, bozulmaz bir cevherdir. Bu îtibârla nefş, 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, akılın kendisi de akıl yoluyla bilinir. Ayrıca “maddî olmayan herşeyde bilen ve bilinen (âkil ve ma’kûl) birdir,”<sup>53</sup> demektedir.

Aristo'nun “akıl ve nazarî güç”larındaki bu açıklamalarını dikkate alan ve kendisinden sonra gelen filozof ve araştırmacılar, onun bu güçle “insânî nefş”i kasdettiği sonucuna varmışlardır. Ayrıca çoğu kez akıl ile nâtîk nefş aynı anlamdadır demişlerdir.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Aristoteles, *age.*, III., 3, 427b; 428a-b, 429a.

<sup>50</sup> Aristoteles, *age.*, III., 3, 427b; 11, 434a.

<sup>51</sup> E. Briéher, *Felsefe Tarihi*, I, 186-187; F. Copleston, *Aristoteles*, 86; M. O. Necâti, *el-İdrâkü'l-hissî inde İbn Sînâ*, 204.

<sup>52</sup> Aristoteles, *De Anima*, II., 2, 413b.

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

<sup>54</sup> Bzk. İbn Sînâ, *et-Ta’likât ‘alâ havâşî Kitâbi’n-nefş*, 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.<sup>55</sup> Akılın temel işi, düşünmek, yâni önerme kurmaktadır. 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.<sup>56</sup>

Aristo'nun idrâk anlayışında nefş, duyu güçleri ile birseyi hissederken, aynı zamanda o şeyden haz veyâ elem duyar. Böylece nefş 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 aittir. 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 tekâbul 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 akılın 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 aklı zayıf olan insanlar, sîrf duyularına dayanan tahayyülerine göre davranışırlar. Düşünceye dayalı tahayyül yalnızca insanlarda bulunduğu için istekler arasındaki çatışma da onlarda bulunur.<sup>57</sup>

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

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

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

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

<sup>58</sup> Aristoteles, *age.*, II., 5, 417a-b.

<sup>59</sup> Bkz. İskender el-Arfordisî, *Makâle fi'l-akıl*, 34; Fârâbî, *Risâle fi'l-'Akıl*, 24-27; İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât 'alâ havâşı Kitâbi'n-nefs*, 91-93; İsbâtu'n-nübûvvât, 52; İbn Rûşd, *Telhîs Kitâbi'n-nefs*, 88-89; Mahmûd Kâsim, *Nazariyetü'l-Marîfe inde İbn Rûşd*, 5-7; İ. Medkûr, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmîyye*, I, 181; Mübahat Türker Küyel, “İbn Sînâ'da al-Aklü'l-Faal'ın Kökleri”, *İbn Sînâ Armağanı*, 669; Ebû Rîde, *Resâ'ilü'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 İşığında Aristoteles ve Felsefesi*, 187-188.

<sup>60</sup> Aristoteles rüyâ ve gaybî bilgi konusunda şöyle demektedir: “Uyku duyunun yokluğuudur. Rüyâ ise uykuda boş kalarak daha çok işlek hale gelen mütehayyileden kaynaklanan bir sûrettir. Bunun sebebi ise nesnelerin duyu organlarında bırakılan duyularının, 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 bize 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 nefs ölümlüdür derken, kimisi de nefs ölümlü, fakat akıl ebedîdir demektedir.<sup>61</sup>

Bir bakıma Doğu Düşünce ve gelenekleriyle Grek Felsefe'sinin bir karışımı olan Hellenistik Felsefe içinde yer alan Stoacı ve Yeni Eflâtuncu nefs 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 bağıncı veya çok yakınında horoz ötünce uyuyan rüyâsında yıldırım düştüğünü görür. Dilinin üstünden hissedilmeyen bir şey akitilmişsa rüyâsında bal veya leziz bir şey yediğini görür. Bedenine alev yaklaştırlınca rüyâda yandığını görür. Rüyâların meydana gelmesini etkileyen sadece duyular değildir, insanın temâyül ve bekleneleri de rüyâ görmesine sebep olur. Sözgelimi âşık bir insan rüyâsında sevgilisini, korkan birisi de korkutuklarını görür ve ondan korunmaya çalışır. Aslında rüyâlarımızda gördüklerimizin çoğu arzuladıklarımız veya uzun süre düşündüğümüz şeylelerdir. İşte rüyânın sebepleri ve hikâti budur. Bazan bu sebeplerin bir kısmı rüyânın değerlendirilmesine imkân sağlar. Meselâ tabipler hastaların rüyâlarını inceleyerek hastalığın teşhis ve tedavisinde rüyâlardan faydalananırlar. Duyumlar ve rüyâyı çevreleyen nefsânî durumlar bilinince rüyânın yorumlanması mümkün olur. Mâhir rüyâ yorumcuları rüyâlar arasındaki benzerlikleri, rüyâyi gören insanın çevresiyle olan ilişkilerini dikkate alıp araştırırlar. Büttün 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-İslâmîyye*, I, 92-95; ayrıca bkz., M. O. Necâti, *el-İdrâkü'l-hissî inde İbn Sînâ*, 136-138, 208). Oysa İbn Sînâ rüyâlarının (el-menâmât ve'l-inzârât), nefsin çalışmaksızın, doğal olarak Tann ile iletişime (ittisâl) geçmiş olmasının delili sayar (bkz., İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, 83).

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât 'alâ Havâşı 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.

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

Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus'a göre en önce "Bir" vardır. Bir'den Külli Akıl, bundan Âlem Nefsi demek olan Külli Nefs feyezân eder. Bütün insan nefsleri bu Külli 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 işitilen sesler gibidir. Plotinus'a göre insan ölünce iyi olan nefsler Külli Nefse katılır, kötüler ise evrensel adâletin gereği, ahlâkî arınmalarını gerçekleştirinceye kadar başka bedenleri dolaşır dururlar. Böylece Plotinus tenâsühün zorunlu olduğuna inanmaktadır.<sup>64</sup>

Bilindiği gibi, Grek düşüncesine âit nefs görüşleri, doğrudan veya dolaylı olarak Grekçe felsefi metinlerin Arapçaya tercüme-siyle İslâm düşünürlerinin konuya 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 felsefi metinlerin, özellikle Aristo'nun *De Anima*'sının etkisini belirtmek gereklidir.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, I, 49, 51; bkz. Plutarkhos, *el-Ârâü't-tabîyye*, 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.

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

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

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

## IV. İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Konuya 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 nefs, akıl ve rûh kavramlarına temas etmek gereklidir.

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

*Kurân*'da geçen "nefs" kelimeleri iki kez Tanrı<sup>66</sup> için kullanılması müstesnâ hep insan ve insanlar için kullanılmaktadır. "Nefs" veyâ "nefsler" çoğunlukla "ben, kendim, kendimiz, kendileri, kendisi"<sup>67</sup> veyâ "kişi, kimse, kes"<sup>68</sup> gibi anımlara gelmektedir. Bazen nefsin, "insânî mâhiyet ve türü"<sup>69</sup> ifâde ettiği görürlür. Ayrıca *Kurân*'da verilen âhiretle ilgili tasvîrler nefsin bekâsına işaret etmektedir. Fakat insan bedeninin, *Kurân*'daki nefş kavramının muhtevâsına dâhil olup olmadığı pek açık değildir. Bu itibârla net olarak *Kurân*'da nefş-beden ayrılmından sözetmek mümkün görülmemektedir. Kezâ hadîslerdeki nefş terimi de "ben, kendim, kişi" anımlarına gelmektedir.<sup>70</sup>

*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 çesitten âyetini akletmeye çağrılmaktadır. Ayrıca insanların niçin akletmedikleri yadırganır ve aklettikleri zaman gerçeği kavrayacakları belirtilir.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> *Kur'ân*, 5/116; 6/12.

<sup>67</sup> *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.

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

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

<sup>70</sup> Bkz. *Buhârî*, diyât, 6; kader, 9; *Müslîm*, imân, 178; misâfirîn, 189; *Müsned*, I, 3; II, 309, 175, 349.

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

Aynı şekilde hadislerde yer alan akıl kelimesi de genellikle “bilgi almak, öğrenmek, şuûr etmek ve diyet vermek” anımlarına gelir.<sup>72</sup>

*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 üflenilen ve “rûhu'l-kuds”ün vahiy getiren melek olduğu dikkate alınınca, rûh'un Tanrı ile insan arasında “var olmak ve bilmek” açısından gereklî olan aracı bir melek olduğu anlaşılımaktadır. Kurân’daki rûh kelimesi asla Tanrı ve insan yerine geçmemektedir.*<sup>73</sup> Bu itibârla M. Hamdi Yazır ve D. B. Macdonald da *Kurân* âyetlerinde geçen “rûh”un insan nefsi veya 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.*<sup>74</sup>

Hadislerde ise *Kurân’da* görüldenden farklı olarak rûh, hem çoğul şekliyle (*ervâh*) geçmekte hem de insan için kullanılmaktadır. Bazen de rûh kelimesi hadislerde Tanrı'ya izâfe edilerek “rûhu'l-lah, rûhu'r-rahmân” şeklinde yeraldığı görülür. İnsan nefsi anlamına gelen rûhun vârid olduğu hadislerde açık bir şekilde nefs-beden veya rûh-beden ayrimının varlığı görülmektedir.<sup>75</sup>

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

<sup>73</sup> *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.

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

<sup>75</sup> Bkz. *Buhârî*, enbiyâ, 3, 47, ‘îtisam, 3, 8; megâzî, 8; tefsîrû sûre, 18; *Müsâlim*, 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 nefس görüşünün varlığından sözedilemez. Bizzat İbn Sînâ'nın da ifâde ettiği üzere<sup>76</sup>, Mutezilî ve Eş'ârî kelâmcıları insan nefsinin maddî bir cevher olduğu kanaatindedirler. Ayrıca kelâmcılarla göre nefس ile rûh aynıdır.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup>

Tasavvufî düşüncede nefس-beden ayrimından çok nefس-rûh ve bunların fiilî tezâhürü olan akıl ve hevâ ayrimının 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 nefس aynı cevherdir. Bu îtibârla rûh terbiye edilmiş nefس, nefس 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 tecrübe akıl" gibi kısımlara ayrılır.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *Fî Sîri'l-kader*, 305; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtiqa ve ahvâliha*, 183.

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

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 4, 10-11.

<sup>79</sup> Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *el-Akîl ve fehmü'l-Kur'an*, 201-209; Hakîm Tirîmîzî, "Kitâb al-Aql Wa'l-Hawa", *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964), 119 vd.; *Beyânü'l-fark*, 74, 76, 80-81, 83, 96; Hucvîrî, *Kesfû'l-mâhcûb*, 309, 312-313, 322-323; Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 182-184; Ebû Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, 554-555.

## C. İslâm Filozoflarında Nefs, Akıl ve Rûh

Grekçe felsefi metinlerin ve özellikle Aristo'nun *De Anima*'sının arapça tercümesinden sonra kelâmcılar ve süflilerin yanısıra filozoflar arasında da nefس 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 nefس görüşü uzlaştırmacıdır. Filozof felsefi yazılarda hem Aristo'cu<sup>80</sup> hem de Pythagoras ve Eflâtuncu nefس tanımına yer verir.<sup>81</sup> Kezâ, Kindî'nin ahlâk görüşünün temelinde Eflâtûn'cu nefس görüşünün olduğu söylenebilir.<sup>82</sup> Zâten Kindî'nin kendisi Eflâtûn ile Aristo'nun nefس görüşü arasında bir aykırılık olmadığı kanaatindedir.<sup>83</sup> Nefsin güçleri<sup>84</sup> ve akıl konusunda, Kindî temelde Aristo'ya bağlı kalır.<sup>85</sup> Uzlaştırmacı nefس görüşünün yanısıra Kindî'nin rüyânın tanımı, sebepleri ve yorumu konusunda kendine özgü görüşleri vardır.<sup>86</sup>

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

<sup>80</sup> Kindî, *Fî Hudûdi'l-eşya ve rusûmihâ*, 165, 172-173.

<sup>81</sup> Kindî, *el-Kavl fi'n-Nefs*, 273-280.

<sup>82</sup> Bkz. Kindî, *Risâle fi'l-Hile li def'i'l-ahzân*, 7, 11.

<sup>83</sup> Kindî, *Kelâm fi'n-Nefs*, 281-282.

<sup>84</sup> Kindî, *Risâle fi Mâhiyeti'n-nevim ve'r-rü'yâ*, 229, 294-300.

<sup>85</sup> Kindî, *Risâle fi'l-'Akıl*, 353-358; *Fî'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 155; ayrıca bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 75; Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, 346.

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

<sup>87</sup> Râzî, *et-Tibbu'r-rûhânî*, 27-28, 39.

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

Bir aydınlar topluluğu tarafından yazılmış olan İhvânü Safâ risâlelerindeki nefs 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.<sup>90</sup> Ayrıca Plotinus'un "Bir, Akıl ve Külli Nefs" görüşünü de kabul eden İhvânü Safâ, cüz'i olan insan nefsinin külli nefsin veyâ âlem nefsinin bir gücü olduğunu söylemektedirler. İnsan nefsi, bedenden ayrıldıktan sonra, ahlâkî arınmasını gerçekleştirmişse külli nefse katılır, değilse cismânî âlem içinde kalır.<sup>91</sup> Nefsin idrâk güçlerinde Aristo'ya bağlı kalan İhvânü Safâ, Aristo'dan farklı olarak nebevî nefsin düşünce gücüyle vahiy ve ilham alabileceğini kabul eder.<sup>92</sup> Ayrıca İhvân'ın nefsleri Eflâtûn ve Aristo'dan farklı şekilde sınıflandırıldığı görülür. Buna göre üst derecedeki alttakinin güçlerine sahip olacak şekilde nefsler, en aşağıdaki nebâti nefsten başlayarak en üstteki nebevî ve yâ nâmûsî-melekî nefse kadar yükselir.<sup>93</sup> Ayrıca burada Eflâtûn, Aristo ve Plotinus'un nefs hakkındaki görüşlerine bağlı kalan İhvân'ın nefs görüşünde bazı çelişkiler görüldüğünü belirtmemiz gereklidir.

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

<sup>88</sup> Râzî, *age.*, 20-25.

<sup>89</sup> Râzî, *age.*, 95-96.

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

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> Bkz. İhvânü Safâ, *age.*, II, 13, 246.

<sup>93</sup> 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 nefş görüşüne dayandırdığı görülür. Filozofun metafizik görüşünün merkezinde kendi kendini bilen (Akıl, Akıl 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 nefinden önce, göklerin de etkisiyle, ayaltı âleminde Faâl Akıl'dan basit cisimler, madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelmektedir.<sup>94</sup>

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

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

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

<sup>96</sup> Fârâbî, *age.*, 87, 89, 101.

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

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

Fârâbî, nefس görüşü içinde nübûvet görüşünü de açıklamaya çalışır. Ona göre sâdîk rûyâ (*er-rûyâ's-sâdîka*), 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 diğerî 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 etkilenerек cüz'îlere âit bilgiler alabilir. Nazarî akıl gücünü dışlayıp mütehayyilenin doğrudan Faâl Akıl'la iletişime geçerek (*ittîsâl*) elde edilen bu bilgileri, Fârâbî, “nûbüvve, kehânet, menâmât ve *er-rûyâ's-sâdîka*” 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 “mûstefâd akıl” kavramıyla ifâde etmiş olduğu “vahyî” bilgidir. Fârâbî, vahyî bilgiye mazhar olan böyle bir insana çeşitli açılardan “hâkim feylosof, müte'akkil, münzir, nebî ve muhbîr” adlarını verir. Aslında bu kişi, erdemli toplumun ilk reisi olan peygamberden başkası değildir. Ayrıca Fârâbî, bedenin mizâci, 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 bedenen sağlıklı olması (*mu'tedil mizâc*) gereğiçine işaret etmektedir.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Fârâbî, *age.*, 89-91, 104-107.

<sup>99</sup> 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, *Mülefâtü'l-Fârâbî*, 211.

Göründüğü üzere, bazı kimselerin iddia ettiği gibi, Fârâbî, "nûbüvveti 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 yorumla 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 bilkuvve hâlinden bilfiil hâle geçmesi demektir. Ne var ki, tam bir mutluluk ittisal sonucu kazanılan bilgilere göre davranışarak nefsin ameli akıl gücünü yetkinleştirmekle mümkündür. İşte Fârâbî'nin bu anlayışına göre bedende iken nazarî ve ameli akıl gücünde yetkinleşen nefslər ölümden sonra ebediyyen mutlu olurken, ameli akıl gücü bakımından yetkinleşemeyenler sonsuza kadar mutsuz olacaklar, her iki güç bakımından eksik olan nefslər ise ölümle birlikte yok olup gideceklerdir.<sup>100</sup>

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

---

<sup>100</sup> Fârâbî, *age.*, 103-107, 124-126, 135, 137-138, 142-146; *Kitâbu's-Siyâse-tü'l-Medeniyye*, 55; *Fusûlün Müntezea'*, 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.<sup>1</sup> 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 olmadığına 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 isbatlayan 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.<sup>2</sup>

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

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 5; *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 150.

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İllâhiyyât, I, 20, 198; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 5, 7, 62; *Mebhas anî'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 mefûl alır. Mâhiyeti bilmek demek olan “tavsîf” de dâima var olan bir şeyin niteliği anlamına gelen bir mefûl alır.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *age.*, I, 20, 29-30.

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

## I. DIŞ GÖZLEM YOLUYLA NEFSİN VARLIĞININ İSBÂTİ

İbn Sînâ, ilk önce nefşin varlığını dış dünyadaki cisimlerin basit bir gözleminden çıkarmaya çalışır. Şöyled 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 ilkelerdir (*mebâdi*). Cisimlerde görülen söz konusu fiillerin ilkesi (*mebde*) “nefs”tir. Ancak bu ilkeye nefş denmesi, varlığı açısından değil, fiillerinden dolayıdır. Böylece nefşin varlığı “fiilleri” açısından isbatlanmış oluyor. Nefşin varlığını isbatladıkten sonra, düşünürümüze göre, onun “ne olduğunu”nu (*mâhiyet*) bilmek için varlığını (*zât*) incelemek (*tahkîk*) gerekmektedir.<sup>5</sup> Filozofumuz nefşin varlığının kanıtını nefş 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 nefş, canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve olan dayanağıdır (*mukavvîm*). Bu du-

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 9-10, 212; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 175-176 (276).

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *age.*, 5.

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

Göründüğü üzere İbn Sînâ, “maddî sûret” ile “salt sûret”in yanı kendinde sûretin arasını ayırbilmek için nefsi “sûret” yerine “yetkinlik”le tanımlamak eğilimindedir. Kezâ ona göre madde ve sûretten oluşmuş bir cismin “ayrimı” (fasıl) olan maddî sûret yetkinlik olmakla birlikte bunun gibi olmayan yetkinlikler de vardır. Bu durumda her maddî sûret bir yetkinlidir, 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 söylelenilen “yetkinlik” kavramı, “sûret” ve “güç” anlamını içermek ve bedenden ayrı olsun veya olmasın her tür nefs 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 meşele olarak kalmaya devam eder. Ancak nefs, ister cevher olsun

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *age.*, 6; bkz. *eş-Şîfâ, es-Semâü't-tabi'i* (Fizik Felsefesi), 13-15; *el-İlahiyât*, I, 67, 71; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 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 ayrıılır. Burada “ilk yetkinlik” fiillerin ilkesi olması açısından bizzât nefsin kendi varlığı için, “ikinci yetkinlik” ise nefsin fiilleri için kullanılmaktadır. Meselâ insan türü için insânî nefş, ilk yetkinlik, insanın duyma, düşünme, bilme ve eylemde bulunma gibi fiilleri ikinci yetkinlik olmaktadır. İlk yetkinlik olan nefş, filen var olunca onun belirlediği tür varlığa çıkar ve nefş ikinci yetkinlikleri güç halinde içerir. Bu izahlardan sonra filozof nefsi, “canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip tabîî cismen ilk yetkinliği” olarak tanımlar.<sup>7</sup>

Göründüğü 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. Büylesine varlığı görelî olarak ispatlanan nefş 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.<sup>8</sup> Keza düşünürümüz nefse, güç, sûret ve ilk yetkinlik demesinin yanı sıra, ona, beden üzerindeki çeşitli etkinliklerinden ötürü “el-cevherü'l-mübbire, müdebbe, câmia', musarrifa, hâfîza, müellife, mürekkeb, mükemmile” de demektedir.<sup>9</sup> Ancak nefse verilen bütün bu adlar, kendi varlığı ve mâhiyeti açısından değil, beden ile olan ilişkisi açısından ve bedene göredir.

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 6-10, 49; *el-İllâhiyyât*, I, 102; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 150-153; *et-Ta'lîkât*, 55.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 331; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 103-104; *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, I, 215.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 25-26, 207; *Risâle fî Ma'rîfeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, 186; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 90, 91; *et-Ta'lîkât*, 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 îtibâriyle cisimlerdeki hareketler şüârû ve şüârsuz olmak üzere ikiye ayrıılır. Başka deyişle hareketler ya zorunlu (teshîri) ya da irâdîdir. Buna göre cismenin hareketi:

- (1) Zorunlu ve tek yönlü ise bunun ilkesi “tabiat”,
  - (2) Zorunlu olmakla birlikte çok yönlü ise ilkesi “nebâtî nefş”,
  - (3) Çok yönlü olmakla birlikte hissî irâdeye dayanıyorsa ilkesi “hayvânî nefş”,
  - (4) Aklî irâdeden kaynaklanıyor ise ilkesi “insânî nefş”,
  - (5) Aklî irâdeye dayanmakla birlikte hareket tek yönlü ve hep aynı kalmakta ise ilkesi “felekî nefş”dir.<sup>10</sup> Felekî nefse (en-nefsü'l-felekiyye) ikinci bölümde temas edeceğiz. Burada filozofun güçleri ve fiilleri açısından yapmış olduğu “nebâtî, hayvânî ve insânî nefş” tanımlarını vereceğiz.
- (1) Nebâtî Nefs (en-nefsü'n-nebâtiyye): Beslenme, büyümeye ve üreme fiillerine sahip olan tabîî organik cismenin ilk yetkinliğidir.

(2) Hayvânî Nefs (en-nefsü'l-hayvâniyye): Tekilleri (cüz'îleri) idrâk etme ve irâde ile eylemde bulunma açısından tabîî organik cismenin ilk yetkinliğidir.

(3) İnsânî Nefs (en-nefsü'l-insâniyye): Aklî irâdeye sahip olması (el-ihtiyârû'l-fikrî), düşünceyle bilgi üretmesi (el-istinbâb bi'r-re'yî) ve tümel (külli) olan şeyleri idrâk etmesi açısından tabîî organik cismenin ilk yetkinliğidir.

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

---

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *es-Şifâ, es-Semâü't-tabi'i*, 30; *Kitâbü'n-Necât*, 193, 195; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 27-28; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 150-153.

gereği, tanımda cins ve faslı bulunması gerekecek olursa, nebâtî nefsin hayvânî nefş için, hayvânî nefsin de insânî nefş için cins kabul edilmesi daha doğru olurdu.<sup>11</sup>

## 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 yöneliktedir.

(1) İbn Sînâ’ya göre bu tanımın felekî nefşleri içine almadığı söylenebilir ki, bu itiraz yerindedir. Ancak bilinmesi gerekir ki, bütün nefş türlerini bir tek tanım içinde toplamak zordur. O halde burada “ilk yetkinlik” olarak tanımlanan “nefs” cins anlamındaki nefstir. Eğer tanımda geçen “hayat” kavramına “beslenme, büyümeye ve üreme” anlamını yüklersek, o zaman “felekî nefş” tanım dışı kalır. “Hayat” kavramına “akletme” anlamını verirsek o zaman da “nebâtî ve hayvânî nefş” tanım dışı kalır. Kaldı ki “insânî nefş”in “akletmesi” başlangıçta “güç” halinde (bilkuvve) iken “felekî nefş”in akletmesi hep “fiil” halindedir (bilfiil). Bu durumda bitki (nebât), hayvan, insan ve felek için kullanılan “nefs” deyimi aynı gerçekliği ifade etmezler. Bu demektir ki, ileride temas edileceği üzere, nebâtî, hayvânî, insânî ve felekî nefşler arasında bir “derece” farkı değil, bir “mâhiyet” farkı vardır. Buna göre nebâtî nefşle felekî nefş 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. Düşünürümüzüze göre bu ilkeye hayat denilebilir, ancak unutulmamalı ki, halkın (cumhûr) “hayat” kavramına yüklediği anlaşılmış “nefs” kavramına yüklenen anlam birbirinden farklıdır. Halk, hayat kavramıyla filozofun nefş kavramına yüklemiş olduğu “ilk yetkinlik” anlamını kasdetmez. Bu itibârla düşünürümüzce önemli olan söz konusu ilkeye ne ad

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *es-Şifâ*, en-Nefs, 32; *Kitâbü'n-Necât*, 319, 320.

verildiği değil, o ilkeye verilen adla ne denmek 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.<sup>12</sup>

### C. Bir Bedende Bir Tek Nefs Vardır

Nefsin güçleri açısından bakıldığı zaman hayvânî nefs nebâtî nefsin, insânî nefs 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 nefs için kullanılan nebâtî güçler (*el-kuvâ'n-nebâtiyye*) ve insânî nefs için kullanılan nebâtî ve hayvânî güçler (*el-kuvâ'l-hayvâniyye*) meçâzî anlamdadır. Bu îtibârla her bedende bir tek nefs vardır. Söz konusu nefs kendine âit olan bedenin bilfiil dayanağı (*mukavime*) ve var kılıcısıdır (*mûcide*). Ayrıca nefs beraber bulunduğu bedenin özel bir mizâc ve yapıya (*hey'et*) sahip olmasının sebebidir. Çünkü nefs bedenden ayrılmışca (*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, bedeninuzularında tezâhür eden güçleridir. Eğer nefs bir tek gövde (*asil*) 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 büyümесini sağlayan bir nebâtî nefs, duymasını, istemesini ve hareket etmesini sağlayan bir de hayvânî nefs yoktur. Sözelimi insanda tamamen manevî olan üzüntü, keder, korku gibi nefsânî haller, beslenmeye ve bedenin büyümese engel olabiliyor, hatta bedenin mizâcını bozabiliyor ve bunun tamamen tersi olan sevinç ile neşe hali bedenin geliş-

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *es-Sîfâ, en-Nefs*, 9-12.

mesini ve sağlıklı kalmasını sağlayabiliyorsa bu durum bir bedende bir tek nefsin var olduğunu gösterir. Netice itibâriyle her bedende bir tek nefs vardır ve bu bir tek nefs, o bedeni her türlü dış etkiye ve tehlikeye karşı koruyucudur (hâfîza).<sup>13</sup>

#### D. İnsânî Nefs Bir Cevherdir

İbn Sînâ bir bedende bir tek nef olmasına ve aralarında de-rece değil mâhiyet farkı bulunmasına rağmen, nebâtî, hayvânî ve insânî nefslerden yalnızca insan nefsinin bir cevher olduğu görüşündedir. Gelecek bölümde insânî nefsin varoluşu vesilesiy-le ayrıca temas edileceği gibi, her üç tür nefsin bir “güç” veyâ “cevher” olmasını belirleyen şey, bedenin “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 bedenidir. 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 olamadıkları için Faal Akıl’dan (el-cevherü'l-mufârak) yalnızca “hayat veren bir güç”ü (el-kuvvetü'l-muhyîye) kabul edebilirler. Bu demektir ki, bedenin mizâcının bozulmasıyla yalnızca insânî nefs bâkî kalmakta, öteki nefslerse yok olmaktadır. Netice itibâriyle insânî nefş, asla bedenin 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, bedenin yapısından çıkarmaktadır.<sup>14</sup>

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

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *age.*, 22-26, 48-49; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 90-91; *et-Ta'lîkât*, 69.

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *age.*, 230, 196, 207; *Kitâbü'n-Necât*, 388-392, 196; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 167; bkz., *et-Ta'lîkât*, 65, 107, 176.

sanki ona perde arkasından bakılmış gibi oldu. Netice îtibâriyle nefس 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 nefس 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 ispatlamadan en güvenilir ve enkestirme 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 “imkânî”nın zîmnâda kendi varlığını da aynı seviyede “bilme imkânî” 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 olmayıabilir. İşte bu noktada insan nefsinin mutlak anlamda kendisini bilmediği söylenenemez, 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 (*sebîl’-t-tentbîh 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.<sup>15</sup>

## 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 nefs duyularla gelen bilgilerin kapalı kaldığı bir ortamda hiçbir şey bilmese bile, kendi kendisini bilebilir.<sup>16</sup> Düşünürümüze

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

<sup>16</sup> İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına temel oluşturan metinlerini yararına ve felsefi düşüncesindeki önemine binâen burada vermek uygun olacaktır. “İnsan, kendisinden dolayı kendisine “o” denilen ve kendi kendisinin de “ben” dediği “şey” hakkında düşünmeye [teemmûl] başlayınca kendisine bunun kendi bedeni ve cesedi olduğu tahayyül olunur. Sonra düşünüp (tefakkür) 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 def'aten ortadan kalkmaz (bâtil), kalb ve beyin bâkî kaldığı halde belki azıcık veyâ çokça bir süre sonra ortadan kalkar. Beyinden bir parça ayrılmışca 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 bilinmemesiveyâ kendi hakîkatına dahil olan bir cüz'ün olması, hakîkatına 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 bedenin dışında kalmasına rağmen belki beden, bu ma'nânın mahalli, mukavvimi veya 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 bedenin dışındaki alışkanlık kazandığı birçok şeyden ayrılmmanın ona zor geldiği gibi. Gerçek duruma gelince; insan veya insan olarak dikkate alınan şey; insanın kendi kendisine "ben" diye işaret ettiği "ma'nâ"dır. Öyle ise bu ma'nâ, onun gerçek (hakîki) 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 veya boşlukta asılı olarak, ayrıca uzuvlannın da birbirine dokunmayacak biçimde aynık olarak yaratıldığını tahayyül (tevehhüm) etsin (etmesi gereklidir), sonra da kendi varlığını (zât) isbâtlayıp isbâtlayamadığını düşünsün (teemmûl 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 uzuvlardan 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 veya 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 edilemeyeenden aynı 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 uyarılmaya (tenbîh) yolu vardır, zaten o kendisini (zât) bilmekte (ârif) ve kendisinin daima şüârundadır

(müsteş'ir), eğer kendisinden habersizse (zâhil) dürtülmeye (uyarılmaya) ihtiyacı vardır (o kadar).” (eş-Şîfâ, en-Nefs, 13).

“...Eğer “ben” dediğim varlık (şey) bedenin bütünü olsaydı, beden den bir şeyler eksilince, kendi varlığını varolan bir şey olarak şüûr edemezdik. Oysa durum böyle değildir. El, ayak veyâ herhangi bir uzuvun varlığını bilmesem bile, şüphesiz “ben” yine “ben”imdir. Tersine bu uzuvların bana tâbi olan şeyler olduğunu zannediyorum... 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” olurdum... 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 (inniyyet) var olan bir şey olduğunu biliirdi. Öyle ise varlığı bilinenle bilinmeyeen bir ve aynı şey değildir. Gerçekte bu organlar, sürekli bizimle beraber olmalarından dolayı bizim bir parçamız hâline dönüşmüş olan elbiseler gibidir. Kendimi zi tahayyül etmek istediğimiz zaman çiplak 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 güçlündür. Her ne kadar benim kendi kendimi bilmem için bir uzuv gerekiyorsa da eğer “ben” dediğimiz varlık, bedenin bütünü değil de özel bir uzuvu ise, o zaman bu uzuv kesin bir şekilde benim ben olduğumu bilmemi sağlayan bir şey olur veyâ benim varlığım bu uzvun kendisi olmadığını bilmış olduğum başka bir varlık olur. Şayet bu uzvun varlığı -bu özellikleki uzuv kalb veyâ beyin olsun ya da birkaç uzvun toplamından oluşan- kendisinden dolayı benliğimin ve varlığının şüûrunda olduğum şey ise, o zaman benim kendi varlığıma ilişkin şüûrumla (kendi varlığımı bilmemle) bu şe- yin (uzuv) varlığına dair şüûrumun (bu uzvun varlığını bilmem) aynı şüûr, aynı bilgi olması gerekecektir. Gerçek şu ki bir şeyin aynı anda hem şüûrunda olunması hem de olunmaması düşünülemez. Oysa vaka böyle değildir, zira kalbimin ve beynimin var olduğunu ancak hissederek, işte-rek 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 bilmeyorsun diyebilir. Buna karşı ben de derim ki: Ben "ben"i (kendimi) daima "nefs" dediğim "ma'nâ"da biliyorum, onun nefş adıyla adlandırıldığını bilmeyebilirim de. Fakat "nefs"le ne demek istedigimi anladığima göre, "nefs"in "o" olduğunu, hareket ve idrâk ettirici organları kullanan varlık olduğunu anlırım. 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 kusacısı bütün bunların kendisine dayandığı, kendisinde son bulduğu (müntehâ) şeyi kasdettiğimiz zaman bu dayanağın (müntehâ) gerçek anlamda ya benim kendim olduğunuveyâ bedeni kullanan ben olduğunu biliyorum. Bu durumda sanki ben, kendi bireysel varlığımıla 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 cismâniğini anlayamadığım zaman, onun (varlığını) cisim olmaması açısından anlamış olurum. Sonra her ne zaman inceleyip bu fiillerin ilkesi olan varlığa cismâniğin özelliğini verdiysem, hiçbir şekilde bu şeyin cisim olması mümkün olmadı. Bende onun ilk temes-sülünün onun görüntülere aynırı bir şey olduğu, organların beraberliğinin ve fiillerin onlardan sâdir olmasını müşâhede etmenin beni yaniltmış olması daha uygundur. Bu sebepten organları varlığımın cüz'leriymiş gibi zannediyorum, oysa bir şeye hata yapılınca onun hakkında hükmü vervilmemesi gerekir. Bilakis hükmü akılca anlaşılana verilir. Bu ilkenin (mebde') varlığını ve cisimden ayrı olduğunu bilmek istedigim zaman şüphesiz mutlak anlamda bilgisiz de değilim, belki onun varlığından (kendi varlığımızdan) habersizimdir (gâfil). Birçok kere bir şeyi bilmenin tam yakınında iken ondan gâfil bulunulabilir. Bu sebeple o bilinmezliğin sınırlına düşebilir." (eş-Şîfâ, en-Nefs, 225-227).

"...Kendine (nefsine, varlığına) dön ve düşün! Herhangi bir şeyi kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığı 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 canlandırama-salar (temessül) bile! Eğer sen varlığının akıllı ve sağlıklı olarak yaratıldığı-nı, bedenin cüzlerini göremediğini, dokunamayacağın kadar uzuvlannın birbirinden ayrı ve bir an için ilk bir havada asılı olduğunu tahayyül (te-vehhüm) etsen her şeyden habersiz kaldığın halde, varlığının kendi varlı-ğının (zât) sübütündan habersiz olmadığını görürsun. Boşlukta asılı oldu-ğun 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 veya ona münâsib düşen bir güç mü? Ne dersin? Eğer aklın ve beş duyundan 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 vâsítaya gerek duyabileceğ-i ni 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 duyumlarını vâsitasız olarak gerçekleşmiş olması kalır. Öyle ise derinliğine araştırırsan anlar ve görürsun (öğrenirsin). Senden idrâk edilen şey, gözünün, derinden idrâk ettiği şey midir? Hayır değildir. Gerçek şu ki, derini çıkarıp atsan, kabuğunu değiştersen bile, sen yine sen-sindir (sen, sen olarak kalırsın). Yoksa senin varlığın dokunarak idrâk etti-ğin birşey mi? Bu da değil. Kaldı ki (o dokunarak varlığını idrâk ettiklerin) dış uzuvlarındır. Hayır, çünkü bunların durumu daha önce geçmiştir. Mamafih ilk varsayıımızda duyumlarımızın fiillerinden habersizdik. Apa-çık ortadadır ki, idrâk ettiğin varlık kalb ve beyin gibi herhangi bir uzun 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 uyarından (tenbîh) olmak ba-kımından apaçık ortadadır. Öyle ise idrâk etmiş olduğun varlık; senin sen olmanda zaruri olmayan ve varlığını idrâk ederken varlığını idrâk etmeye-bildiğin şeylelerden başka olan bir varlıktır. Bu durumda senin idrâk ettiğin varlık (şey); hiçbir açıdan duyular ve benzeri yolla idrâk ettiğin varlıklar-dan değildir. Ancak ve ancak ben kendi varlığımı, kendi fiilim vâsitasıyla 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, hare-ke t 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 gereklidir. Eğer fâilin varlığını fiilinle isbât eder de kendi varlığını, fâili, senin fiilin olması bakımından kendi fiilinden bir cüz gibi isbât ederse, o zaman fâil, manâca varlığı fiilden önce isbât edilen şey olur. Ve fâilin isbâti fiille beraberveyâ fiil sebebiyle isbât edilişinden daha az isbât edilmiş olamaz. Öyle ise senin varlığını, fiil olmadan fâilin varlığını (kendi fiili olmadan kendi kendinin varlığını) isbât eden varlıktır (şey).” (*el-İşârât ve't-tenbîhât*, 89-90).

“...Olgun insan (muhassil) varlığını ve şu anda varlığına ilişkin şûuru-nu incelesin (imtihân etsin) ve kendine, uzuvlarına ve fiillerine âit şûurunu düşünün (teemmul etsin)! Varlığına (hüviyyet) ilişkin şûuru duyu ile midir? Yoksa istidlâlle midir? Kendisi olarak kendisi olan varlık, bütün bu uzuv ve fiillerinin toplamı mıdır? Yoksa bunların toplamından başka bir şey mıdır? Kendi varlığı (zât) olarak şûur edilen şey nasıl olur da bunların toplamı olabilir? Kaldı ki kendi varlığının (inniyye) şûurunda olurken bütün uzuvlarının şûurunda olmayan birçok kimse vardır. Anatomı olmasaydı ne kalb, ne beyin, ne temel bir uzuv ve ne de ona bağlı olanlar bilinебilirdi. Fakat hiç şüphesiz bütün bunları bilmeden önce insan kendi varlığının (inniyye) şûurunda olmaktadır. Aynı şekilde şûur olunan varlık, bedenin bütününden hissedilmeyen bir şey ayrılsa, bu parça ayrılrken bile, şûur 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 hissedene ve ne de bedenin tamamındaki değişmenin şûurunda olabilir. Oysa insan, bedenin değişmeden önceki durumunda olduğu gibi, kendi varlığının (zât) kendi varlığı olarak şûurunda olur. İnsanın bütününden olup bütünden başka olan şeye gelince, iç veyâ dış uzuvlarından birisi olabilir. Şüphesiz anatomiden önce iç uzuvlardan hiçbirinin şûurunda olunmazken bile, varlık şûur edilmektedir (meşû'rûn bih). Öyle ise kendinin şûurunda olan, şûurunda olunmayandan başkadır. Dış uzuv ise bazen yok olup değiştiği halde, birel olarak şûur edilen varlık yine şahsî bir birel içinde şûur edilmiş olarak kalır. Sonra varlığın şûuruna ancak duyu ile ulaşıldığı söylenebilir, oysa duyu şûur edilen varlığın zâhirine ulaşır, karşılaşsalar bile sağlıklı olan iç uzuvları hissedemez. Doğrusu mutlak anlamdaki “mucerret (selîm) nefس” bedendeki uzuvların hareketiyle hissedilmeyen nefstir. (Varlığın şûuruna) fiillerden yapılan istidlâlle ulaşlığını 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 fi-

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

"...Uyanık bir kimseñin beş duyuþuyla hissettiði sûretlerde tasarrufta bulunduðu gibi, uyuyan bir kimse de hayâlindeki sûretler üzerinde tasarrufta bulunur. Hatta çoğu zaman uyanık insanda olduğu gibi, aklî-fikri konularda da tasarrufta bulunur. Uyuyan bu insan bu halde iken, uyanık kiþide olduğu gibi, bu işleri yapanın kendisi olduğunun şuûrundadır. Eğer bu insan uykudan uyandırsa ve uykuda yaptığı bu idrâkler kendisine hatırlatılsa, kendi varlığının şuûrunda olduğunu da hatırlar. Uykudan uyanındırsa ve fakat uykudaki idrâkleri kendisine hatırlatılmasa kendi varlığının (zât) şuûrunda olduğunu hatırlayamaz. Ancak bu durum uyuyan kimseñin 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, bâriz olan uzuvlarımızın hey'etinin şuûrunda olamayız. Öyle ise değişmez ve bir bütün olarak şûr olunan şey, uzuvların hey'eti olamaz. Kezâ külli olan bir şeyin hâfizada korunduğu gibi, korunan külli 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 edilmekçe kendi varlığımızın şuûrunda olamıyoruz, acaba bu önerme (kaziyye) sadece şûr 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 düşüncesi 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 kalamaz. Zira nefس kendi varlığını şûr ederken nebâti 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 nefs, bilfiil olarak kendi varlığının ve başka bir şeyi aklediyorsa, aklettiği sürece, daima aklediyor olduğunun da şuûrundadır...” (*Kitâbû'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 ('ittab') kendi varlığının şuûrundadır ve bu şuûr, çalışma yoluyla kazanılmış değildir (bi'l-kesb). Bu durumda kazanılmamış olan şuûra organla vanılmış olamaz. İşte burada benim varlığımı (zât) ilişkin şuûr, nefse âittir ve hâriçten kazanılmış değildir. Sanki varlıklı şuûr birlikte varolmuş (hâsil) gibidirler. Bu demektir ki, kendi varlığımın şuûrunda olmam bir organ aracılığı ile değil, aksine kendi varlığımın şuûrunda olmam; kendi varlığım aracılığıyla ve kendimden dolayıdır. Benim kendi varlığımı ilişkin olan bu şuûrum; hiçbir şekilde bir şarta bağlı ve herhangi bir vakitte sınırlı değildir... Varlığın şuûrunda olmak nefse âit iken “varlığımızın şuûrunda olmanın” şuûrunda olmamız ayla âittir, yani şuûrun şuûru ayla fiiliidir. 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 ayla değerlendirme (ta'bir) gereksiz kalırdı. Benim kendi varlığımı idrâk etmem benimle kâim olan bir durumdur. Benim için bu durum başka bir şeyi dile getirmiş olmadan dolayı hâsil 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 bilmış olabilirdim? Öyle ise ben öncelikle kendi varlığımı dile getirmekteyim, varlığımın fiilini ve varlığımla idrâk ettiğim başka birseyi değil. Netice itibarıyle 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 hâriç bir şeyi idrâk ettiğimizi nereden bileyebildik. Bu misal, bize, burhâna gerek kalmaksızın, nefsin kendi varlığının şuûrunda olduğunun apaçık göstergesidir. Varlığın şuûrunda olmak; varlığın kendine âit yaratılıştan (garizi) 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).

“...İnsan bazen 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 tabîî tarzda olur. Şuûrun şuûrunda olmaksa kazanmak ve çalışmakla olur.” (*et-Ta’likât*, 147).

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

“...İnsânî nefslер varlıklarının şuûrunda olacak biçimde yaratılmıştır (matbû’â). O, bir kısım varlıkların şuûrunda olabilir, bir kısmının da çalışarak şuûruna varabilir. Tabîî olarak şuûrunda olduğu şey, onun için dâimi ve bilfiil hâsil olan şeydir. Bu durumda nefsin kendi varlığının şuûrunda olması tabiatı gereğidir ve kendi varlığının mukavvimindendir. 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 şeylem için de geçerlidir. Şu halde henüz şuûrun şuûrunda olmak onun için kazanılmış değil, fakat kazanılması gereklidir...” (*et-Ta’likât*, 30).

Şuûrun doğrudan oluşuyla ilgili ayrı ayrı kitaplarına dayanılarak sunulan metinlerin İbn Sînâ felsefesi ve onun nefş görüşündeki önemi tartışılmaz apaçık ortadadır. Ancak “uzaydaki adam” benzetmesi ve buna bağlı açıklamaların İbn Sînâ’ya özgün olup olmaması tartışmalıdır. Ne var ki bu metinlerin ve onların içerdigi düşüncelerin İbn Sînâ’ya özgün şeylel olmadığı görüşünü savunanların iddiaları ve verdikleri referansları inandırıcı olmaktan çok uzaktır. Bu konudaki tartışmalar için bkz. İ. Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmîyye*, 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 bedenin tamamı veyâ onun iç ya da dış uzuvlarından hiçbirisi dâhil değildir. İnsanın dış uzuvlarından birisi bedeninden ayrılsa bile 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 bedenin 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 güç”üdür. Bu îtibârla insan nefsi, “akıl yoluyla bilinen” (ma’kûl) bir varlıktır. O, kendi varlığını biliyor olduğunu bilincine verdiği zaman, yani bilfiil varlığının şuûrunda iken “akıl, âkil ve ma’kûl”dur.

(3) İşte insanların kendi kendisine “ben” (ene) diye işaret ederek bildiği bu “gerçeklik” (ma’nâ) “nefs”dir. İnsan, “ben” dediği bu “gerçekliğe” “nefs” denildiğini bilmese bile onun varlığını ve gerçekliğini (hakîkat) bilir. Burada “nefs” adını alan “ben” insanların “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 bilmese 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 bedenin 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 yönelik, kendi “ben”inin bedenden ayrı bir varlık olduğu bilincine varır. Söz konusu yanlığının kaynağı “îçe” 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 yönelik “ben” diye işaret ettiği şeyin, hiçbir şekilde kendisine beden veya bedenin uzuvları gibi tahayyül olunmadığını görüp onun varlığını ve manevî bir cevher olduğunu isbatlayabilir.<sup>17</sup>

#### **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, aklî idrâk güçleri yoktur. Bu yüzden hayvanlar kendilerini du-

<sup>17</sup>

Bzk. 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 itibârla belki bir dereceye kadar bütün hayvanlarda müşterekken bulunan “mûphem ve bulanık bir şuûr”dan (*lea’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.<sup>18</sup> 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 itibâriyle 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 düşünürümüzeye göre, bir şeyin gerçek ve doğru bir tanımı (hadd), o şeyin varlığını ve mâhiyetini içermeli, ayrıca onun gerçekliğini akla kavratabilmelidir.<sup>19</sup> Cisimler gibi, birleşik (mürekkeb) varlıkların tanımı, cismânî şeyin “cins” denilen “madde”si ile “fasıl” denilen “sûret”ini içermelidir. Ancak insânî nefs 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 (zâtî) bir niteliğe (lâzime) yapılır. Onun bu niteliğinden yani özelliğinden hareketle varlığı-

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

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

nın gerçekliği kavranılmaya çalışılır. Düşünürümüz felsefi yazılarında genellikle bir şeyin cins ve faslı ile yapılan tanımı için “hadd”, niteliği ile yapılan tanımı için “ta’rîf” deyimlerini kullanmaktadır.<sup>20</sup> 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 nefş, “nâtik nefş” (en-nefsü’n-nâtika) veyâ “akıllı nefş” (en-nefsü'l-âkile) olarak tanımlanmakta ve nâtik veyâ akıllı nefşle, aklî idrâk seviyesinde “kendisini ve başkasını bilen nefş” kasdedilmektedir. Bu durumda insan bizzât kendi nefsinin gerçekliğini kavrayarak bütün insanların dâhil olduğu insânî mâhiyeti kavramış olmaktadır.<sup>21</sup> Netice itibâriyle İbn Sînâ’nın düşüncesinde “insânî nâtik nefş, nâtik nefş, nutkî nefş, nâtik 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 tek-rarlanan, bedendeki fiillerinden hareketle varlığının isbatlanması ve “sûret” anlamında “ilk yetkinlik” olarak tanımlanmasını, düşünürümüz, H. Corbin'in de belirttiği gibi,<sup>22</sup> eş-Şifâ'nın Tabiiyyât 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 düşünürümüz, Aristo'dan farklı olarak, ilk yetkinlikle kastetmiş olduğu sûret, “gayri maddî” ve varlık açısından bedene bağlı

<sup>20</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlahiyât, I, 231-245, el-İhlâs, 108-109.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, age., I, 247; ‘Uyûnu'l-hikme, 40; Kitâbü'l-Mübâhasât, 195-196 (346), 222 (426); bkz., et-Ta'lîkât, 26, 137.

<sup>22</sup> Henry Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, 173.

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

## 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) veya “özne ile yüklem” arasında bir vasıta olmadığı için kazanılan bilgi “en doğru” (sâdik) ve “en kesin” (itikad) bir bilgidir. Düşünürümüze göre bizzât nefsin kendi kendisini bilmesiyle kazanılan bu benlik bilinci tarzındaki bilgi, kazanılış açısından “müsâhede” (müsâhe-dât) 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 tasdîk vâki olur.”<sup>24</sup> Bu demektir ki benlik bilincinde kavram ve önerme içiçedir. O halde insanın, nefş 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 nefş, 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 bîdir.

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

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 40-42; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 133 (51).

Yani insânî nefş varlığı mâhiyetinden mâhiyeti de varlığından ayrı bir şey değildir. Filozofumuza göre bu durum kendi varlığını aklî seviyede bilme gerçekliğine sahip olan bütün varlıklar (cevherler) için geçerlidir. Başka bir söyleyişle mâhiyeti ile varlığı aynı olan cevherler kendi kendilerini bilen cevherlerdir.<sup>25</sup> Mâhiyet ile varlığın aynı olmasının anlamı şudur: Bir şey hakkındaki bilgiden hemen sonra onun varlığını tasdik etmek zorunlu görünyorsa bu şeye varlık ve mâhiyet birdir. Yani bir şeyin varlığı ile ilgili tasavvurun, tasdîki zorunlu kıldığı yerde varlık ve mâhiyet ayrimından söz edilemez. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere insan nefsi ne zaman kendi varlığını tasavvur etse tasdîk meydana gelmektedir. Burada görülen tasavvur ile tasdîkin birbirinden ayrılmazlığı durumu mâhiyet ile varlığın birliğinden ve aynılığinden 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 nefş yaratılmış, yani kendi kendisinde mümkün bir varlıktır. Eğer insânî nefş, zorunlu (vâcib) bir varlık olsaydı onun kendi varlığına ilişkin bilincinin sonradan meydana gelmemesi aksine ezelî olması, yani zaman bakımından bir başlangıcının bulunmaması gerekiirdi. Keza benlik bilincinin bazen güç, bazen de fiil halinde değil, hep fiil halinde olması gerekiirdi. Oysa nefş 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 bigayırihi) bir zorunluluktur. Şimdi bu açıklamalardan bize göre iki önemli sonuç çıkmaktadır.

---

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 133 (50-51), 221 (422); *Resâilün Hâssa*, 242.

(1) Bunlardan birincisi, bilincin incelenmesinden varlığın mümkün olduğu anlaşılan insânî nefsin nasıl varlık alanına çıktıığı 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 ayrimı 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 nefs görüşünden hareketle çıkarlığını söyleyebiliriz.<sup>26</sup> 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.

<sup>26</sup> Varlık-mâhiyet ayrimına bağlı olarak varlığı mümkün ve zorunlu diye ikiye ayırmayan İbn Sînâ'ya özgün bir görüş olup olmadığı hususunda bkz. S. H. Nasr, *Three Moslim 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’yi 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 ticâri 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.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> İbn Sînâ bu konuda şöyle der: "...İnsan bir kere varolunca varlığının devamı için toplumsal hayattan uzak kalamaz. Tek başına hayatını düzenleyen (tanzîm) ve tabiatı kendine ait şeylerle yetinen öteki canlılar gibi de yaşayamaz. Eğer insan yalnız başına ve tabiatı ihtiyaçlarıyla yüzüze kalsayıdı helâk olur veya en azından hayatı son derece sıkıntılı 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 işlemenin geçmeseydiler ve tabii halde kalmış olsaydilar 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 şe- kil 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 edibilmesi ancak işbölümü ile mümkün olur. Sözelimi bili- ri finansılık yapar, öteki kumaş dokur, bir başkası uzaktan mal getirir, diğeri ise bu taşımaya karşılık olaraklarındaki maldan verir. Böylece insanlar arasındaki işbölümü gerçekleşmiş olur. İnsanın toplumsal bir varlık oluşunu percinleyen özelliklerinden birisi de onun konuşan bir varlık olduğunu. 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 faydalananma, bilgi alış-verisi, iletişim ve benzeri gibi toplu halde yaşamanın gerektirdiği şeylerin

---

hepsi ilâhi hidâyet ve ilhamla olmaktadır. İlhamla da olsa insanda tabii olarak iletişimini sağlayacak bir gücün bulunmasına gerek duyulur. İnsanın bu ihtiyacını karşılayan en uygun şey sestir. Zira ses, bedeni yormadan ve zorlamadan bir çok terkiblerin yapılabileceği ve kelimelerin kurulabileceği harflere ayrılır. Ayrıca sesler, işaretlerden daha iyi haber ve bilgi verir. Da-hası işaretlerle haberleşmenin sağlanabilmesi için bazı özel davranışlara gerek duyulur. Öyle ise insan nefsinin tabiatında seslerden bilgi alışverisini sağlayacak kelimeler ve cümleler yapma (terkîb ve te'lîf) özelliği vardır. Her ne kadar diğer hayvanların kendi aralarında iletişimini sağlayacak sesleri varsa da bunlar tabii olarak, bir kısım mükemmel ve mantıklı (muhassal ve mufassal) olmayan anlaşma ve anlaşmazlıklar 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 alışverisini gerekli kılan bu zarûret, adalet ölçüsünde alıp vermeyi gerektiren ve diğer zarûretler; sözge-limi kurumların ihdâsi ve sanatların ortaya konması, bulup çıkarılması (is-tinbâtu's-sana'ât) gibi zarûretlerden kaynaklanır.

Özellikle anlar ve kuşların yuva yapmalarında görüldüğü gibi, insanların dışındaki canlıların sanatları varsa da bu sanatlar "kıyâs ve istinbât"la kazanılan bir bilgiye dayanan sanat ve teknik faaliyetler değildir. Bunlar "il-ham 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 sanatlann ise büyük bir kısmı kişisel zarûretten kaynaklanır ve bireyin kendi durumunu düzeltmesine yarar. İnsanların hayvanlardan ayrılan bazı özellikleri daha vardır. Mesela insan nadir 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 gerektiğini kendisine öğretilmesi, bunun için de belli bir eğitimden geçerek büyümesi, kısacası insanın eğitim sâyesinde toplumsallaşması onun en temel özelliklerinden birisidir. Böylece insan küçük yaştan itibâren hangi davranışların yapılip yapılmayacağını duymaya ve öğrenmeye çalışır, bir süre sonra da onda bu bilgiler yerleşerek onun tabiatını oluşturur. İnsanın yapmaması ve kaçınması gereklî olan bu davranışları, "çırkin" (kabîh), toplumsal hayatın gereği olarak yerine getirmesi ve yapması zarûri 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 konuya 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 sahibini ve kendi yavrusunu yememesi bundan dolayıdır. Arslanı gözeten ve doyuran şahıs onun için haz vericidir. Zira fayda veren her şey; faydalananaya göre tabii olarak haz verir. Öyle ise kesin bir bilgiden (îtikâd) dolayı arslan sahibini 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 hoşa gitmeyen ve tihsinti verici bir şeyin sûretinde tahayyül edince ondan uzaklaşır ve kaçınır. Eğer insan yapmaması gereklî bir davranışta bulunur da bu davranışının başkası tarafından bilindiğinin şüûrunda olursa onda mahcûbiyet denen “utanma” (hayâ) duygusu meydana gelir.

Keza gelecekte zarar verebilecek bir şeyin varolacağı zanniyla insanda “korku” denen nefsânî bir etkilenme (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 şüûr 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, tahayyülerinin vurma ve dövme anında olmasından dolayıdır. İnsanın en temel özelliklerinden birisi de gelecekte yapması ve yapmaması gereklî 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. Büttün bunlardan sonra insanın en başta gelen ve en önemli özelliklerinden birisi de maddeden tamamen mücerred aklî, külli mâhiyetleri tasavvur etmesi ve bunlardan hareketle kavram (tasavvur) ve önermeler (tasdîk) yaparak halihazırda bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır.” (İbn Sînâ, eş-Şîfâ, en-Nefs, 181-184; bkz. el-Mantık, el-Îbâre, 2; el-İlâhiyyât, II, 441 vd.; el-Îşârât ve't-tenbîhât, 152; İsbâtu'n-nübûvvât, 47).

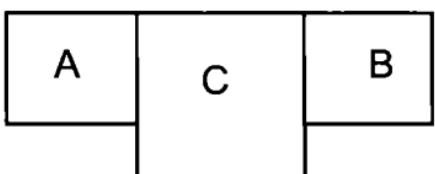
## **B. Hissî İdrâk Güçleri Cismânî Bir Organla Gerçekleşirken Aklî İdrâk Gücü Organsız Gerçekleşir**

Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, İbn Sînâ'ya göre “idrâk”, idrâk gücünün (el-kuvvetü'l-müdrike) herhangi bir tarzda idrâk edilen şeyin sûretini almasıdır. Eğer idrâk edilen şey, maddî bir şeye idrâk gücü bunun sûretini tecrîd yoluyla alır. Ancak hissî idrâk güçleri (el-kuvâ'l-müdriketü'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-müdriketü'l-akliyye) şeyin sûretini maddesinden her yönyle 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 nefş, 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 gereklidir. Başka deyişle cismin idrâk edilebilmesi için beş duuya göre belli bir “mesafe”de bulunması gereklidir. 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 özelliklerini 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 gücüyle idrâk edebilmemiz için, fiilen beş duyu ile aynı anda idrâk etmemiz gerekmeksizdir, onun sûretinin hayâl gücünün organında, bir şeyin resminin bir cisim üzerinde bütün boyutlarıyla ve nitelikleriyle resmedilmesi gibi, resmolunması gerekdir. Bir şeyin sûretinin maddeye ilişkin özellikleriyile birlikte kendisine benzer bir şekilde resmedilmesi ise ancak bir cisim üzerinde mümkündür. Bu durumda bir şeyin resmini çekmeye benzeyen hayâlı 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 iliştığı büyük bir kare şeklin varlığını farzedelim. İşte böyle bir kareyi biz iki kanatlı bir şekil olarak tahayyül ederiz. Yani hayâl gücündeki şekilde dışardaki şekil tamamen birbirine benzemektedir. Aynı büyüklükte ve birbirine benzeyen A ve B kareleri, hayâl gücüyle 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, hayâlı idrâk gücünün cismânî bir organla idrâk ettiğini gösterir. Bu üç karenin kanatlı bir şekil olarak tahayyül edilmesi, ne bizzat şeklin kendisinden, ne onu taşıyan maddededen 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 büyülüklük 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 örtüşmuş 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 apaçiktır. 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.<sup>28</sup>

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

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

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 166-171; bzk. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 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 külli kavramlar için mahal olması düşünülemez, çünkü o kendi başına varolan bir şey değildir ki külli kavramlar için mahal olsun. Keza cismin bölünebilen kısmı da bölünmesi mümkün olmayan külli kavramlar için mahal olamaz. Külli kavramın bölünmesi söz konusu olsa bile, o ancak cins ve fasla bölünebilir, daha fazla bölünmez, oysa cismin daha fazla bölünmesi düşünülebilir. Sonra kaldı ki filozofumuzun burada sözünü ettiği külli kavramlar kendilerinden önermelerin yapıldığı en basit kavamlardır. Buna göre insanda mevcut olan ve külli kavramları idrâk eden nefş, cismin ne bölünebilen ne de bölünemeyen kısımdır, o gayrı cismânî bir cevherdir.<sup>29</sup>

#### **D. Akıl Gücü Cismânî Bir Organla İdrâk Etmediği Gibi, Külli Kavramlar da Cismânî Bir Organla İdrâk Edilemez**

İbn Sînâ'ya göre, idrâk edilen külli kavram, madde ve maddeye ilişkin bütün özelliklerden (alâikü'l-madde) mücerred olarak yalnızca onu kabul eden akıl gücünde bulunur. Bu itibarla külli kavramın akıl gücünün dışında herhangi nesnel bir gerçeliği yoktur. Zaten onun mücerred olarak cisimde yeretmesi (irtisâm) düşünülemez. Külli kavramın mücerred olarak cisimde bulunduğuunu düşünmek, onun bölünebileceği anlamına gelir ki bunun imkânsızlığını daha önce söylemiştık. 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 vephî idrâktan farklı olarak, cisimle hiçbir münâsebeti bulunmayan ve

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

maddeden tamamen mücerred olan aklî külli sûretleri idrâk etmek, yani onları kabul etmek olduğuna göre akıl gücüne sahip olan nefş, gayri cismânî bir cevherdir.<sup>30</sup>

### **E. Cisim Tanımları İdrâk Edemez**

İbn Sînâ, tanımları (hadd) idrâk eden şeyin cisim olamaya-cağını söyler. Çünkü ona göre, külli kavramlarda olduğu gibi, cins ve fasillardan 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 nefş, cismânî bir cevher değildir.<sup>31</sup>

### **F. Bilkuvve Sonsuz Olan Külli Kavramları Cismânî Bir Güç İdrâk Edemez**

Filozofa göre akıl gücü, birer birer bilkuvve sonsuz sayıdaki külli 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 tecrübe işleminden sonra mümkün olur. O halde akıl gücü cimânî bir güç değildir. Dolayısıyla bu güce sahip olan nefş de cismânî bir cevher olamaz.<sup>32</sup>

### **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 nefş, kendi varlığını bilir ve varlığını biliyor olduğunu da bilir. Eğer akıl gücü cismânî bir

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *age.*, 190-192; bkz. *el-Adhaviyye fî'l-me'âd*, 135-137.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *age.*, 192; bkz. *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 140-142; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 97.

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

organla idrâk etmiş olsaydı nefş kendi varlığının bilincine varamazdı. O halde insânî nefş “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 vasıtasyyla ulaşamamakta, “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 güçce sahip ve kendisine nefş denilen cevher cisim değildir. İbn Sînâ'ya göre nefsin kendisini bilmesi için cismânî bir organa gerek duymayan insânî nefş, bir kere kendini bilmeyi öğrendikten sonra bedenin yokluğu onun varlığına zarar vermez.<sup>33</sup> 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 görülp tahayyül edilebilecek bir renk değil ki görülp tahayyül edilsin. O halde akıl gücüne sahip olan ve bu güçle kendi varlığını idrâk eden insânî nefş gayri cismânî bir cevherdir.<sup>34</sup>

### H.Duyular İdrâklerinde Yorulurken Akıl Gücü Yorulmaz

Düşünürümüze göre akılî 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 yanı

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *age.*, 192-194; *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 139; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 133-134

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *age.*, 194, 57; bkz. *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 133-134; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 209 (375).

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

### **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 duyuvara 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.<sup>36</sup>

Göründüğü 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.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *age.*, 194-195; *Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 174; *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 139-140; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 133-134.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *age.*, 195-196; Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife* 'nin onsekizinci meselesiinde İbn Sînâ'nın bu delillerini eleştirmektedir (Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 238-259). Ancak Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın nefs 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-tabî' ve'r-riyâzî) sonra gelen bir bilim olarak müteâlâ eder.<sup>1</sup>

Metafizik tabîî 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 nihâî (kusvâ) sebeplerinin ve Allah'ın varlığının bilgisine yükselmeyi amaçladığı için İbn Sînâ tarafından "ilâhî ilim (el-ilmü'l-ilâhî)" diye de adlandırılır.<sup>2</sup> Kısaca metafizik yapmadaki amaç; varlık olarak varlık ve değerlerini inceleyerek Tanrı'nın 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.<sup>3</sup> Ayrıca, filozof metafizikte bunları araştırırken tabîî 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.<sup>4</sup> Varlık (kîvâm) ve tanım (hadd) bakımından cisim olmayan (mufârak) varlıkların ve Allah'ın varlığını ispatlamayı bir sorun olarak ortaya koyan bu ilmin "fizikten

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, I, 3-4; bzk; 'Uyûnu'l-hikme, 16-17.

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 5, 6, 9, 13, 15, 23; bzk. *Kitâbü'n-Necât*, 493-494.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 24-28.

<sup>4</sup> 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 gereklidir.<sup>5</sup>

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

- (1) Varlık olarak varlık ve değerleri (el-mevcûd bimâ hüve mevcûd ve levâhîkuhu).
- (2) Tanrı ve cisim olmayan cevherlerin isbâti (isbâtu'l-ilâh min ciheti vücûdihi ve sıfâtihi ve'l-mufârakât li'l-madde)
- (3) Varoluş ve varlık düzeni (sudûru'l-eşyâ ve merâtibu'l-mevcûdât)
- (4) Ahlâk (el-'ulûmu'l-ameliyye)<sup>6</sup>
- (5) Bilim felsefesi (mebâdiü'l-'ulûmi'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 İMKÂNı

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

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *age*. I, 21-22.

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

zekâya 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 “nâtik nefş” denen ve onunla kendi varlığını bilebilen aklı bir varlıktır. İşte İbn Sînâ’ya göre insan için metafiziği mümkün kıلان bu iki varlık yapısına sahip olması, yani maddî bir bedenle, gayri maddî bir cevher olan nefsi nâtikadan meydana gelmiş olmasıdır. Bu bakımdan nefsin varlığının isbatlanması ve mâhiyetinin bilinmesi, İbn Sînâ felsefesinde metafiziğe giden yoluń başında yer alır. Buna göre metafizik yapmak isteyen herkesin, kendi nefsinin varlığını ve mâhiyetini bilmesi gereklidir. Filozofun *eş-Şifâ*, *Kitâbü'n-Necât*, ‘Uyûnu'l-hikme ve el-İşârât ve't-tenbihât gibi sistematik eserlerinde nefş biliminin (*ilmü'n-nefs*) fizik bilimleriyle metafizik arasında yer alması ve incelenmesi de bunun işâreti sayılmalıdır.

Nitekim filozof, Aristo'nun *De Anima'sına* (*Kitâbü'n-Nefs*) yazdığı talikatta nefsin varlığını ve mahiyetini bilmek fizik ve metafizikteki yararını anlatır. Buna göre nefş bilgisinin fizikteki yararı, hars ve nesle âit durumların anlaşılmasında ve göğün (*semâ*) nefşle hareket ettiğinin bilinmesinde, metafizikteki yararı ise maddeden ayrı (*el-mufârak li'l-madde*) varlıkların bilgisine yükselme ve aklı idrâkin nasıl olduğunu kavramada görülür.<sup>7</sup> Nefs konusunda ilk yazılan kitaplarından sayılabilenek *Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*'de filozof, daha açık bir şekilde “benlik” bilgisinin metafizik bilgiye giden yoluń başında bulunduğunu belirterek, evliyâ ve hüküमânın nefşini bilenin Rabbini bileceğinde hemfikir olduklarını ifâde eder.

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

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât 'alâ Havâşı Kitâbi'n-nefs li-Aristûtâlis*, 75.

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

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

<sup>9</sup> Bu konuda İbn Sînâ şöyle der: "Gök Nefsleri (en-nûfûsu's-semâviyye) ile insânî nefsler (en-nûfûsu'l-arziyye) arasında varlık ve bilgi açısından bir benzerlik (tenâsüb) bulunmasaydı, ayrıca büyük âlem ile küçük âlem arasında bir mümâselet bulunmasaydı Tannı'nın (Bâri) varlığı bilinmez ve gerçek dini anlatan (eş-şâri' el-hakk) nebi de nefsin 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 edilemeyeği varsayımanın 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 paylannın olmadıklarını vefhederler. Oysa duyularla idrâk edilen varlıklar 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 ve yâ edemezler. Şayet bu mânâ duyuların idrâk alanından uzaksa, o zaman inceleme duyumlanabilen varlıkların dışına çıkmış duyumlanamayan 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 gereklidir. Çünkü duyumlanabilen 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 hiçbirinine uymayınca -zirâ bu ma'nâ bu özelliklerinden dolayı farklılık arzeden şeylere verilmiş bir ma'nâ değildir- o zaman insan sâhipliği olduğu bu bir tek hakikatı, kısaca bütün insanlarda bulunan bu temel hakikatı (el-hakîkatü'l-asliyye) itibariyle duyularla idrâk edilemeye ve sadece akilla idrâk edilebilen bir varlıktır. Bu durum külli olan her şey için böyledir. Olabilir ki, insan, ancak uzuvları, eli, ayağı, kaşı gözü ve benzeri itibariyle insandır ve bu açıdan duyumlanabilen 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 karşıtı olan<sup>10</sup>, bir dış sebep olmaksızın varlığı ve yaratılışı gereği mantığın ilkelerini (evveliyât) doğrudan kavrayabilen<sup>11</sup>, hakk dinle çatışmayan ve filozofumuzca “sarîh, sahîh, muhît, irfânî” gibi niteliklerle vasıflandırılan akıldır.<sup>12</sup>

Göründüğü 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 itibarıyle 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 gerekiydi. Halbuki duyularla idrâk edilen şeylerle ilişkili olduğu halde aşk, utanma, korku, öfke, yiğitlik, korkaklık ve benzeri hallerin hiçbirisinin varlığı duyularla idrâk edilmemektedir. Öyle ise varlıklar duyularla idrâk edilemeyecek ve duyularla idrâk edilen şeylerle de bir ilişkisi olmayanlar varsa onlar hakkındaki zannın nedir?” (*el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 104-105). Bu metnin yorumu için bkz., Fahrettin Olguner, Üç Türk-İslâm Mütefekkiri *İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, 25 vd.; Metafiziğin imkânı konusundaki benzer fikirler için bkz., İbn Sînâ, *el-Kâsidetü'l-müzdevice fi'l-mantık*, 3; *Divânü İbn Sînâ*, 11; *eş-Şîfâ*, *el-İlâhiyyât*, I, 93. “Senin varlığın (zât) bedeninin görünen ve görünmeyen uzuvlanından başkadır. İşte bu ‘ben’lik (ene) bilgisi bize metafiziğin kapısını (bâbû'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 götürürdür (mûrakkah).” (*Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtiķa ve ahuâliha*, 184, 182.).

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, *et-tabiîyyât*, en-nefs, 148, 162; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 40.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 377, 386, 418; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 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 nefs 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 çıkmakta, 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 külli kavramlar teşkil ediyoruz. Bu kavramları aklın kendisine özgü işlevi içinde birleştirerek önermeler yapıyoruz. Akıl, bütün bu işlemlerle de yetinmeyeerek, teşkil ettiği bu önermeleri dış gerçeklige 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, herseyden önce idrâk ettiğimiz ve hakkında şu ya da bu şekilde hükümler verdigimiz 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 kavamlarıdır ki, başka kavramları bilmek için onlardan daha açık kavamlara ihtiyaç olduğu halde, bunla-

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

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

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

Ne var ki varlığın bu şekilde kavrânışı, İbn Sînâ’ya göre onun varlık olması bakımındandır (nazârun ileyhi bimâ hüve hüve). Oysa düşünürümüze göre birşeyin kavrânilması, sadece o şeyin, şey olması bakımından değil, bunun yanında onun niteliklerinin de bilinmesiyle mümkündür (nazârun ilâ levâhîkihi). Filozofumuzun varlığın “levâhîki, 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”larındaki görüşlerini açıklamak uygun olacaktır. Şöyle ki filozofumuza göre aklın varlığın değerlerini bilmesi, ancak “kîyâs”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-isbâti) ise varlığıdır. Şeyin akıldaki varlığı ile dışardaki varlığı arasında bir zorunluluk yoksa bu şeyin mâhiyeti ile varlığı birbirinden ayırdır. Eğer şeyin varlığını kavrar kavramaz, varlığı hakkında bizde bir şüphe belirmiyorsa işte bu şeye de varlık ve mâhiyet birdir. Bu demektir ki şeyin akıldaki varlığı demek olan mâhiyeti, dışardaki varlığını gereklî kılmıyor. Filozofumuza göre aklın varlık hakkındaki değerlendirmelerinin temeli varlık-mâhiyet ayrimına dayanmaktadır. Görüldüğü üzere birşeyin varlığının değeri, onun varlığı ile mâhiyetinin aynı olup olmaması esasına bağlıdır.<sup>13</sup>

### A. Vâcip-Mümkün

Filozofumuza göre akıl, varlık olarak şeyin varlığını dikkate aldığında, şeyin varlığı kendisinden (bizâтиhi) ise bu varlık zorunlu varlıktır (vâcibü'l-vücûd bizâтиhi). 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.<sup>14</sup> O halde zorunlu varlık her açıdan, yani mantık (hadd), matematik (aded) ve metafizik açıdan bir, tek ve zorunlu olan varlıktır.<sup>15</sup> Varlığının zaman üstü olması ve onda zorunluluk (vücûb) ile varlığın (vücûd) aynı olması anlamında, zorunlu varlık en gerçek (hakk) varlıktır.<sup>16</sup> Bu itibarla zorunlu varlığın yokluğu asla düşünülemez (muhâl).<sup>17</sup>

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

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

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 37-38; *Kitâbü'n-Necât*, 547-549; *et-Ta'lîkât*, 131.

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

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 48.

<sup>17</sup> 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 sebepledir.<sup>18</sup> Mümkün varlık kendisine varlık veren açısından zorunlu olmadığı sürece fiilen var olamaz. Bu bakımından o, başkasıyla zorunlu varlıktır (*vâcibü'l-vüçûd bigayırihi*).<sup>19</sup> Mümkünün varolması için ona bilfiil varlık veren birşey olması gereklidir. Çünkü mümkün olan herşey, kendi varlığı itibarıyle 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 (*bâtil*).<sup>20</sup> Düşünürümüze göre yok iken var (*hâdis*) olan herşeyin, varoluşundan önce gelen bir maddesi vardır. Çünkü varlık bakımından sonradan olan herşeyin, varolmazdan önce kendi kendinde olabilir (*mümkün*) olması gereklidir. Şayet o, kendiliğinde mümteni' olsaydı, o zaman kesinlikle varolması söz konusu olmazdı.<sup>21</sup> 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-vüçûd*). Bir şeyin varlığının imkânına dayanak olacak gücü taşıyan ise maddedir.<sup>22</sup> Filozof mümkünü hiçbir şekilde zorunlu (*zarûrî*) olmayan varlık diye tanımladıktan ve bunu bâzen güç halindeki (*bilkuvve*) varlık olarak zikret-

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

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

<sup>20</sup> İbn Sînâ, age. I, 47-48.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, age. I, 181.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, age. I, 183; *Kitâbü'n-Necât*, 532-536; *et-Ta'lîkât*, 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.<sup>23</sup>

Bununla birlikte mümkünün bilfiil varlık kazanabilmesi, kendisinden değil bir başka sebepledir. 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.<sup>24</sup> Ancak mümkünün fiilen varolması ondan imkân vasfinı kaldırır.<sup>25</sup> Bu bakımından 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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 522-536; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 114; *et-Ta'lîkât*, 84.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlocya*, 46; 'Uyûnu'l-hikme, 55-56; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 117.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 15-16.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 106.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 547-549; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 106; *et-Ta'lîkât*, 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.<sup>28</sup> Cisimlerin duyularımız tarafından idrâk edilen bütün özellikleri, nefsin cisimde dayalı olarak gerçekleşen bütün yetenekleri (*istidâd*) arazdir.<sup>29</sup> İdrâk edilmeleri açısından arazlar önce gelse de varoluş itibarıyle öncelik cevherlere aittir.

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.<sup>30</sup>

Cisim, fiil halindeki sûret ile güç halindeki maddenin birleşmesinden oluşan bir cevherdir. Cismin maddesi sûretten ayrı bulunamaz bu bakımından varlığı ona dayanır.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> Filozofa göre cisim olmayan bu cevher, “asıl se-

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 58; ‘Uyûnu’l-hikme, 58.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 94, 111, 139, 142; bzk. *Kitâbü'n-Necât*, 515-518.

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

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 67, 71-72, 79.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 85-86; *Kitâbü'n-Necât*, 512-514; *et-Ta'lîkât*, 31, 57.

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

İbn Sînâ’ya göre duyularla idrâk edilemeyen “mufârak cevherler”in varlıklarını ancak akılla kavranabilir. Varlıklar 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.<sup>34</sup> Mufârak ya da mücerred cevherlerin idrâki, cisimlerde olduğu gibi, onların sûretlerinin duyularımız tarafından idrâk edilmesiyle değil, onların mânevî etkilerinin (el-âsârû'l-muhâkiyyât) doğrudan nefs tarafından kavranılmasıyla mümkün olmaktadır.<sup>35</sup>

### C. Bilfiil-Bilkuvve

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

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 73, 126.

<sup>34</sup> 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).

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 143-144, 153.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 169.

bilfiillik dâhil edilirken, bilfiilliğin tanımında bilkuvvelik zikredilmez. Ayrıca bir başka açıdan bilfiillik kemâl ve hayır, bilkuvvelik serr ve eksiklik ifade eder.<sup>37</sup> Görüldüğü üzere bilfiillikle bilkuvvelik arasında bulunan ilişki vucûp 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.<sup>38</sup> Mesela nefس ve beden, insanın birer cüz’üdür. Cüzler, kül'lün varlığına dâhil ve aynı zamanda onun varlık bakımından dayanağıdırlar (mukavvim). Bu açıdan varlığı küll olan şey, cüzleriyle birlikte değerlendirilmelidir.<sup>39</sup> Ayrıca metafizikteki “cüz” ve “küll” ile mantıktaki “cüz’î” ve “külli”nin arasını ayırmak gereklidir. Bu itibarla cüz’î ve külli 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 külli olabilir. Metafizikteki küll denilen birleşik (mürekkeb) varlık, bilgiye konu olması açısından cüz’îdir.<sup>40</sup>

#### **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

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 190-191.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 190-191.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 212.

<sup>40</sup> 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 bilkuvve olandan önce gelir. Kezâ aynı durum sebep ile sebepli arasında da geçerlidir.<sup>41</sup>

## F. Sebep-Sebepli

Filozofumuzun metafizik düşüncesinde vücûp ve imkânından 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 fâîl" sebep olarak dörde ayırrır. Bunlardan bilkuvve olan maddî sebeplerle bilfiil olan sûrî sebep şeyin varlığına dâhildir<sup>42</sup> ve bir bakıma şeyin maddî ve sûrî sebebi, onun mâhiyeti gibidir.<sup>43</sup> Fâîl sebep ise şeyin tanım ve varlığının dışında bulunduğu halde şeye varlık veren sebeptir.<sup>44</sup> Gâî sebep, fâîl sebebin sebep olmasının ya da fâîl sebebin varlık vermesinin sebebidir.<sup>45</sup>

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

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 163-165; *Kitâbü'n-Necât*, 540-542; *et-Ta'lîkât*, 39, 92, 134.

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

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 105.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, *el-Îlâhiyyât*, II, 257-259; *Kitâbü'n-Necât*, 518-543; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 18; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 105.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 257; *Kitâbü'n-Necât*, 518-543; 'Uyûnu'l-hikme, 18; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 105-106; *et-Ta'lîkât*, 128.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 167, II, 269-270, 276-278, 373-381; *el-Îşârât 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.<sup>47</sup>

İşte, İbn Sînâ'nın akıldaki varlık kavramını incelemesi sonucu ulaştığı bu bizâтиhi 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), Tanrı'nın varlığını ve birliğini isbatlamaya yetmektedir ve ona göre felsefi çevrelerde varlık delili olarak bilinen bu ispat şekli Tanrı'nın 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 işaret edilmektedir. Varlığın kendisinden Tanrı'nın birliğine yükselmek "sîdîklar"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.<sup>48</sup> Böylece İbn Sînâ'ya göre saf aklın tahlili yahut tenkidi ile Tanrı'nın 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 ayrimı esasına dayanır. Tanrı'nın varlığında söz konusu ayrim mümkün olmadığı için O, zorunlu varlıktır (*vâcibü'l-vücûd*). Tanrı'nın zorunlu varlık olması O'nun varlığı ile mâhiyetinin bir ve aynı

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *age*. II, 327-328, 340-341; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 106.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 110; bkz., *et-Ta'lîkât*, 37, 162, 163.

olduğu anlamına gelir.<sup>49</sup> Mümkün varlıklar için mâhiyet ne ise Tanrı'nın varlığı için de zorunluluk (vücûp) odur. Bu itibarla Tanrı'ya en lâyik olan sıfat varlıktır. Oysa mâhiyeti ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklar için "varlık" asla bir sıfat olamaz. Onlara varlık başkasından gelir.<sup>50</sup> O'nun varlığı ve mâhiyeti aynı, yani zorunlu varlık olduğu için varlığının bir sebebi yoktur; aksine O, bütün varlıkların İlk Sebebidir (*el-'Illetü'l-Ülâ*). 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-fail*).

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 bölünemez. Bu itibarla varlığının bir benzeri (*nidd*), karşıtı (*zidd*), ortağı (*şerîk*) ve türü (*nev'*) yoktur. O'nun varlığı ancak sarîh ve irfânî akilla bilinebilir.<sup>51</sup>

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.<sup>52</sup> Tanrı'nın varlığının tavsiyedinde, varlık-mâhiyet ayrimını devamlı dikkate alan, Tanrı hakkındaki bütün nitelémeleri buna

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *eş-Sifâ*, *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'lîkât*, 34, 61-62; bkz. Fadlou Sheadi, *Metaphysics In Islamic Philosophy*, 84

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> 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 şéhâdet eder" (Ali İmran, 18) âyeti, Tanrı'nın kendi kendisi için burhan olduğuna delildir, bkz., *et-Ta'lîkât*, 70, 187.

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

göre açıklayan filozofumuz, Tanrı için cevher denilemeyeceğini söyleler. 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. Tanrı'nınsa cins ve türü olmadığına göre onun cevher olması da söz konusu değildir.<sup>53</sup>

## 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 münezzeх (mufârak) olduğu için sîrf 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.<sup>54</sup> Tanrı'nın varlığı ile sıfatlarının bir ve aynı olduğu konusundaki düşünürümüzün bu tarz açıklaması; daha önce temas ettiğimiz nefş görüşü ile metafizik görüşü arasındaki ilişkiyi bir kez daha teyit etmektedir.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 349, 367; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 109; *A Tract of Avicenna*, 232; *er-Risâle fi'l-Ecrâmi'l-'ulviyye*, 31; *et-Ta'lîkât*, 70, 186-187.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 357-358, 370; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 106, 108; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 25; *et-Ta'lîkât*, 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 bulunduğu 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 tarzadır. 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 miktari hiçbir şey, O'ndan gizli kalmaz" (Sebe', 34/3) âyeti de bu duruma işaret 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.<sup>55</sup>

İbn Sînâ'ya göre Tanrı hayatı, 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.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 358-366; *el-Îşârât 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'lîkât*, 13-15, 29, 48, 66, 103, 116, 123, 192, 121, 154, 155, 156.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 366-367, 403, 415; *el-Îşârât 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'lîkât*, 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'sûk"tur. Mutlak kemâl olan varlığını bilmesinden dolayı en büyük hazzi (lezzet) aldığı için "Mutlak Hayır"dır (el-hayru'l-mahz).<sup>57</sup>

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.<sup>58</sup>

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.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 363, 368-370; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 149-150; *Fi'l-'Işk*, 246-247, 262-265, 269.

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

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 415; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 120-121, 140; *et-Ta'lîkât*, 157, 159; İbn Sînâ Tanrı'nın tam bir tâvsîfinin yapılamayacağını belirterek bu konuda şöyle der: "Her kim Tanrı'yı en mükemmel biçimde tâvsîf etmek isterse, hiç şüphesiz en zor ve imkânsız olanı taleb etmiş ve çâresiz kalmayı istemiştir. Çünkü O'nu vasfedelerin güçleri O'nu övmeye yetmez, O'nun na'ti önünde dilleri yanar, O'nu tâvsîf edemeden kalemleri kırılır. (O'nu tâvsîf etmek nasıl mümkün olur?). Zîrâ örmeği yok ki, örmek lendifrisin, benzeri yok ki, benzetilisin, bir niceliği yok ki, ölçüsün, bir niteliği yok ki, nitelendifrisin. İnsanlar, O'nu bir beşerin kerîm, cevâd, kâdir gibi alabileceği vasıfların en üstünüyle tâvsîf 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 tâvsîf edememek ve övernemek 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 gecebiliriz.

#### **IV. VAROLUŞ VE VARLIK DÜZENİ**

Bir tek varlıktan birçok varlığın nasıl meydana geldiği sorunu veya başka deyişle Tanrı ile âlem arasındaki münâsebet meseleni, 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 sebîl'i-t-tab') ve ne de, insanda olduğu gibi bir amaca yönelikdir ('alâ sebîl'i-l-kasd) o; yalnızca Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisinin gerektirdiği tarzdadır ('alâ sebîl'i-l-lüzûm).<sup>60</sup>

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

Tanrı'nın bilgisinin gerektirdiği bu bir tek varlık sîrf 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-

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, el-ilâhiyyât, II, 396-403; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 40; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 118; *et-Ta'lîkât*, 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 çırıpta 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 gereklidir.<sup>61</sup>

## 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 Akl'ın birisi Tanrı'ya, diğerî kendisine yönelik iki tür bilgisi vardır. Düşünürümüze göre Tanrı'nın bilgisinde olduğu gibi, bu ilk Akl'ın da her çeşit bilgisine bir tür varlık lazım gelmektedir. Buna göre:

- (1) İlk Akl'ın Tanrı'yi bilmesinden ikinci bir Akıl,
- (2) Kendi varlığını, Tanrı'nın varlığı sebebiyle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden İlk Gögün (*el-felekü'l-aksâ*) Nefsi,
- (3) Varlığının kendiliğinde mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden, sûretini de mündemiç olacak biçimde, İlk Gögün maddesi meydana gelir. Bununla birlikte bu oluş süreci İkinci Akl'ın bilgisine de aynı şeyle lazımlı gelecek biçimde sonsuzca sürüp gitmez. Bu tarzdaki oluş süreci, başta insanî nefş olmak üzere, kendisinden bu âlemdeki canlı-cansız bütün türlerin feye-

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *age*. II, 404-405; bkz. *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 37; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtiqa ve ahvâlihâ*, 189; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 129-130; *et-Ta'lîkât*, 100.

zân ettiği Faâl Akıl'da son bulur. Ancak Faâl Akıl'dan feyezân eden türleri yahut sûretleri yine ondan feyezân etmiş olan madde'nin farklı yetenekleri (istidâd) belirler. Maddeyi, Faâl Akıl'dan feyezân eden çeşitli türlerin sûretlerini alacak yetkinliğe getiren ise Gök Nefslerinin Gök Cisimlerini (*el-eçrâmü's-semâviyye*, *el-ecsâmü's-semâviyye*) dâirevî olarak çeşitli yönlere 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 basit madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi mürekkeb cisimlerin türlerini belirleyen sûretleri feyezân eder. Böylece insan bedeni ve nefsiyle birlikte varlık alanına çıkış olur.<sup>62</sup>

### 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*) dîni dilde meleklerle ifade edilen rûhânî varlıklardır. Bunlardan Gök Akılları, cisimle hiçbir ilişkiye girmemelerinden ötürü Tanrı'ya daha yakın varlıkların 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.<sup>63</sup>

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

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, *el-ilâhiyyât*, II, 405-412; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 130-132; bkz. *Risâle fi Ma'rifi'ni-n-nefsi'n-nâtiķa ve ahvâlihâ*, 189-190; *et-Ta'lîkât*, 101, 130, 131.

<sup>63</sup> 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-tenbîhât*, 147-149; *On Sorunun Karşıtlıkları*, 107; semâvi dinlerdeki melekler konusunda daha geniş bilgi için bkz., Ali Erbaş, *İlâhi Dinlerde Melek İnanç*, (Basılmamış Doktora Tezi).

bazen Göklerin hareketleri sayısınca ve çok olduğunu<sup>64</sup>, bazen dokuz Göğün bulunduğuunu<sup>65</sup>, bazen de Kurân'daki yedi semâyi veya yedi şedâdi (seb'üş-şidâd) dikkate alarak<sup>66</sup> yedi Göğün mevcut olduğunu söyler. Öyle görülmeli 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 nefş görüşünde hem de metafiziğinde insan, nefş ve beden gibi, varlık bakımından birbirinden tamâmen ayrı iki cevherin birbiriyle ilişkisinden meydana gelmiş bir varlıktır. Daha önce de görüldüğü üzere, insânî nefş, Faâl Akıl'dan feyezân eden manevî bir cevher iken, beden Gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceğini insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde<sup>67</sup> tabîî unsurların birleşmesiyle (mizâc, tesvîye) meydana gelmiş cismânî bir cevherdir. O halde varlık açısından nefş 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 arasındaki 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 nefşle beden arasında, kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişki vardır. Bu itibarla her ne zaman nefş için organ olabilecek bir bedenin mizâci tamam olsa hemen ona Faâl Akıl'dan bir nefş feyezân eder. Nefsi kabul edebilecek hiçbir beden bu kuralın dışında kalmaz. Bedenin

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *age. II*, 401; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 126-127.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 329-330; *İsbâtü'n-nübûvvât*, 53-54.

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

<sup>67</sup> 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 oluşun imkânı farklı şeylerdir. Var oluşun imkânı, varlıktaki imkânı ortadan kaldırır. Buna göre insânî nefslerin çoğalması ve ferdileşmesi 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 külli nefsin (en-nefsü'l-külliyye) yansımaları da değildir. Eğer böyle olmuş olsayıdı bir tek nefse izâfe edilen hallere bütün insânî nefslerin katılması gereklidir. Meselâ herhangi bir nefsin bildiği bir şeyi diğerlerinin de bilmesi gereklidi ki oysa vâkia bu durumun aksını göstermektedir.

Filozofumuza göre varlık açısından bedenle bir sebeplilik ilişkisine sahip olmayan insânî nefş, bedenin 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 tenâsûh de mümkün değildir. Çünkü ona göre tenâsûh kabul etmek âlemde tesâdûf ve rastgeleliğin (baht ve ittifak) bulunduğu anlamına gelir ki, filozofun metafizik anlayışında böyle bir düşünceye yer yoktur. Böyle bir durum söz konusu olsayıdı herkesin kendi beninin birliğinin şuûruna sahip olduğunu söyleyen düşünürümüze göre insanda biri Faâl Akıl'dan, öteki, olmuş insandan gelen iki ayrı benlik şuûru bulunması gereklidir. Oysa her bir insanda bir tek benlik şuûru vardır. O halde düşünürümüze göre bedenle birlikte ferdileşen nefsler,

bedenden sonra da ferdiliklerini korurlar.<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup> Oysa bize göre, Cemîl Salîbâ'nın da ifâde ettiği gibi<sup>70</sup>, 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 yönelikî 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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> Çünkü nefs, zorunlu olarak bedenle yetkinleşecek bir özellikte yaratılmaktadır. Düşünürümüze göre, bedene nazaran daha üstün bir varlık olan nefsin niçin bedenle birlikte yaratıldığı ve belli ölçüde

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

<sup>69</sup> Bkz. İbn Sînâ, *La Kaçidak 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, "Beyrûni'nin Mâ Li'l-Hind Adlı Kitabındaki Platon'un Phaidon'undan Alıntılarla İlgili Bir Kaç Yeni Malzeme", *Beyrûni'ye Armağan*, 144.

<sup>70</sup> Cemîl Salîbâ, *Min Eflâtûn İlä İbn Sînâ*, 107-109.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlocya*, 37 (a).

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 140-143.

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

Nefs ve bedenin ayrı birer cevher olduğunu kabul eden bütün düşünürlerde olduğu gibi, İbn Sînâ'ya göre de beden, nefsin bir organıdır (âlet). Düşünürümüze göre bedenin ilk teşekkül eden uzvu, kalbdır. Nefsin bütün güç ve fiilleri, kalb vasıtısıyla bedenin 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 nefş, bir kere kalb ile ilişkiye girince beden, nefş sahibi olmuş demektir. Kezâ aynı durum beslenme ve büyümeye 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.<sup>74</sup> İbn Sînâ'ya göre

<sup>73</sup> Nefsin bedenle beraber niçin yaratıldığı şeklindeki bir soruya cevap olarak İbn Sînâ şöyle diyor: "Bilinmeli ki, biz bu gibi metafizik konuların "niçin böyle olduğunu" (burhâni limmi) bilemeyeiz. Aksine mevcut durumları düşününce (teemmûl), 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 cisim bu beden olması düşünülemez. Semâvî bir cisim olması konusunda kesin birşey söylemenemeyeceği gibi, bu durum imkânsız da görülemez. Ne var ki, nefş 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 (dâru'l-kesb) bize gerekli olan şey, ihtiyatlı davranışmak ve yeteneklerimizin mümkün gördüğü şeyleri taleb etmektir." (*Kitâbü'l-Mübâhasât*, 197-198 (352, 355)).

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefş, 233-236.

beden, “kan, balgam, safrâ ve sevdâ” denilen dört sıvının (hilt) birleşmesinden (imtizâc) oluşur. Bu sıvılar esas itibariyle besinlerden elde edilir. Nefsin güçleri için gerekli olan bedenin uzulları veya organlar bu dört sıvının karışımının letâfet ve kesâfetinden meydana gelir. En katı biçimdeki mezciden kemikler, ince mezciden de rûh meydana gelir. Filozofun nefsin bineği tâbir ettiği bu “rûh”, son derece incedir ve nefsin güçlerini bedenin her tarafına taşıır. Nefsin fiillerinin mükemmel olabilmesi için buharımsı bir cisim olan rûhun mizâcının mutedil olması gereklidir. 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, büyümeye ve üreme güçlerinin fiilleri gerçekleşir.<sup>75</sup>

Göründüğü gibi, zorunlu olarak bedenle birlikte var olan insânî nefş, bedenle ilişkisini cismin en ince biçimini olan rûhla gerçekleştirmektedir. Ancak düşünürümüz maddî bir cevher olarak tanımladığı rûh kavramını, bazen nefş için de kullanmaktadır.<sup>76</sup> Bu bakımdan bir karışıklığa meydan vermemek için bu istisnâî durumun bilinmesinde yarar vardır. Filozof, maddî cevher anlamındaki rûhu daha çok tipla ilgili yazlarında ve nefş-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.

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

<sup>76</sup> Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 22; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 104, 109, *el-'Alâ*, 98, 102, *fî Sîm'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**

- Vacip varlık-Mümkün varlık
- 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 nefs ve bedenden oluşan insan, nefsiyle birinci, bedeniyle ikinci var oluş çeşidine yer alır. (eş-Şîfâ 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-tenbihât, 137; el-İhlâs, 107). İnsan, nefs 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 nefslерdir.

b. Halk Âlemi: Tabîî ve cismanî varlıklardır. (er-Risâletü'n-Neyrûziyye 34-35; er-Risâle fi'l-Ecrâmi'l-Ulvîyye, 35; Risâle fi's-saa'de, 2; er-Risâletü'l-Arşîyye, 37; el-Adha-viyye fi 'l-me'ad, 112, Fî Sîrî'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 nefslер.

## 7. İnsanın bilmesi açısından

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

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

Akil yoluyla bilinenlerin "tarifi" yapılır ve bu bilgiye "irfan", duyularla bilinenlerin tanımı (hadd) yapılır ve bu bilgiye "ilim" denir.

## 8. İyilik ve kötülük açısından âlem

a. İyiliğin bilfiil, kötüluğun bilkuvve bulunduğu ayüstü âlemi: Gök Akılları, Gök Nefisleri ve Gök Cisimlerinin bulunduğu âlemdir.

b. İyiliğin çoğunlukta olmasına rağmen bilfiil az bir kötüluğun bulunduğu ayaltı âlemi: Dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların bulunduğu âlemdir. Ayüstü âlem için ahlâkîlik sözkonusu değil iken kötüluğun bilfiil bulunduğu ayaltı âlemde insânî nefslер 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 yaratılıstan 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.<sup>1</sup> Birinci bölümde açıklandığı üzere, bütün bu güçlerin dayanağı nefsin kendisi olduğu için nefs 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”, bedenin mizâcına göre değişir. Bedenin mizâcından dolayı nefsin kazandığı bu özellik; onun yeteneğidir (isti'dâd). Bütün nefsler eşit sayı ve türde gûce sâhip olmakla birlikte, bu güçlerin fiil hâline geçme dereceleri anlamına gelen yetenekleri farklıdır. Bir gücün tekrar tekrar fiile çıkışıyla, 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 gelebiliriz.

---

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 27-30.

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

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

Bu güç, nefsin bedeni besleyen güçdür. Besin ise doğası (tabiatı), bedenin doğasına benzeyen cisimdir. Besinle bedenin eksilen yerler doldurulur, ona daha çok veyâ daha azı eklenir. Beslenme gücü, bitkisel (nebâti) güçlerin ilkidir. Ham olarak alınan besin, hemen bedenin tabiatına dönüşmez, bu yüzden öncelikle, beslenme gücünün yardımcısı olan sindirim gücü (el-kuvvetü'l-hâzîma) tarafından eritilerek nitelik bakımından bedenin tabiatına uygun hâle getirilir. Bedenin kivâmını teşkil eden "kan, sevdâ, safrâ ve balgam" gibi sıvılar (hîlt) 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 büyüp gelişmesine yardımcı olan, şahıs, bâkî kaldığı sürece görev yapan, o görevini yaptıkça canlıları bâkî kıلان, devre dışı kalınca canlıların (nebât ve hayvân) yok olmasına sebep olan ilâhî inâyet tarafından canlılara verilen bir güç olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup>

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-hâzîma), yararlı kısımlarını tutan (el-kuvvetü'l-mâsika) ve işe yaramayan kısımları dışarı atan (el-kuvvetü'd-dâfia) güçler bunlardandır. Kezâ besinlerin sindirilmesinde, bedenin tabîî (garîzi) sıcaklığının ve besinlerde bulunan yaşılık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerin de etkisi vardır.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *age.* 32-33, 45-47; bkz. 'Uyûnu'l-hikme, 35; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 156; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 67.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *age.* 41; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 157; *el-Urcûze fi't-tibb*, 19 (115); *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 68; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 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 ayarlanması bu güç yapar. Çünkü bedenin ilk oluşumunda bâzı uzuvlar çok büyük, bâzları ise küçüktür. Ancak daha sonra büyük olanların küçülmesi, küçüklerin ise büyümesi gereklidir. Düşünürümüze göre, bu işi, beslenme gücü yapsaydı, ortaya ucûbe bir şey çıkardı. İşte bu sebepten büyümeye gücü besinleri paylaştırdı gerekli organlara göndererek beslenme gücüne yardım eder ve ona yol gösterir. Böylece beslenme gücü, görevi bedenin gelişmesi ve büyümeyenin tamamlanması olan büyümeye gücünün denetiminde besinleri bedenin gerekli uzuvlarına verir. Şişmanlamak demek olmayan büyümeyenin yetkinleşmesi, büyümeye gücüne âittir. Bu güç, tabîî bir şekilde beden büyütünceye kadar, besinleri bedenin bütün boyutlarına dağıtarak maddî büyümeyenin yetkinleşmesini gerçekleştirir. Göründüğü üzere büyümeye gücüne şahsin cewherini tamamlamak için gerek duyulur.<sup>4</sup>

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

Üreme gücü, beslenme ve büyümeye güçlerinin tabîî bir sonucu olarak görülür. Bu gücün başlıca iki görevi vardır: (1) Tohumu veya meniyi yaratmak, onlara tabiatını ve şeklini vermektedir. Erkek ve dişide tohum ve meniyi meydana getiren bu gücü, 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

<sup>4</sup> 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. Yaraticının 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.<sup>5</sup>

Büyüme gücünden sonra gelen ve canlılığı (*hayât*) kabulleneyecek madde üzerinde etkin olan üreme gücü, öncelikle maddeye sûret verir. Düşünürümüze göre esas îtibariyle beslenme ve büyümeye güçleri yeni doğacak ferdin sûretinin hâsil olması için gereklidir. Bu iki gücün amacı, üreme gücünün etkinliğine yöneliklidir. Bu durumda üreme gücü, beslenme ve büyümeye güçlerinin gâî sebebi olarak öncelik hakkına sâhiptir.<sup>6</sup>

Beslenme gücü, besinler yoluyla; büyümeye 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 büyümeye güçleri devreye girer. Büyüme gücü görevini tamamlayıp cisim yetkinleşince, tohum ve meniyi üretmek için üreme gücünü ortaya çıkar. Çünkü düşünürümüze göre varolan herseyde Tanrı'dan feyzân eden ebedî (*bâkî*) kalma isteği (*şevk*) vardır. Bu yüzden üreme gücü, canlı türünün bekâsı için gereklidir. Beslenme gücü bedenin maddesinin devamlılığını sağlarken üreme gücü, türün (*nev'*) fertlerinin devamlılığını sağlar.<sup>7</sup> Filozofumuza göre evlilik insan türünün bekâsını sağlar ve yine ona göre türün bekâsı Allah'ın varlığının delilidir.<sup>8</sup> Öyle görülüyor ki düşünürümüz çoğalmayı yâni üremeyi varoluşun devamlılığı şeklinde anlıyor. Öte yandan İbn Sînâ'nın metafiziğindeki varoluşun zorunlu olması

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 47; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 68; *el-Urcûze fi't-tibb*, 18 (113-114); 'Uyûnu'l-hikme, 35; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 193 (335); *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 101.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 157.

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *age*. 47.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, *el-İlhâhiyyât*, II, 448.

dikkate alınırsa, nefsin büyümeye, beslenmeye ve üreme güçlerinin kaynağını metafizikten alan tabii bir zorunluluk içinde çalışıklarını söyleyebiliriz. Nitekim o, canlılarda çoğalmaya yönelik yaratılıştan (garîzî) gelen bir sevginin (îşk) bulunduğu söyler. Çünkü ilâhî inâyet “hars” ve “nesl”in bekâsını ister. Ancak bedenin maddesinin oluş ve bozuluş kanununa uyararak 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, sîrf hissî haz (lezzet) için değil, üreme yoluyla kendi türünün bekâsını sağlayarak Tanrı'ya benzemek içindir. Zâten insan türü, türler içinde en faziletli olanıdır.<sup>9</sup> 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 (külfet) olurdu.<sup>10</sup>

Göründüğü üzere nefsin nebâti güçlerinden en önce büyümeye, bir süre iş gördükten sonra üreme güçleri durur. Beslenme gücü ölünceye, yâni nefس bedenden ayrılmaya kadar devam eder.<sup>11</sup>

## 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 veya el-kuvâ'l-hassâse)

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

<sup>9</sup> İbn Sînâ, Fî'l-Îsk, 253, 256.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, eş-Sîfâ, en-Nefs, 237.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, el-Îşârât ve't-tenbîhât, 101.

Dokunma duyusu, canlıyı canlı yapan duyuların ilkidir. Nasıl ki yeryüzündeki nefslер (en-nüfûsu'l-arziyye), diğer güçlerini kaybettiklerinde, beslenme gücü olmadan varlıklarını sürdürmemelerse hayvânî nefsi olan her canlı, diğer duyularını kaybetse bile, dokunma duyusuz yaşayamaz. Çünkü canlinin (hayvân) bedeni, öncelikle dokunmakla duyumlanabilen niteliklerden teşekkürül ettiği ve bedenin mizâci bu niteliklerdenoluştugu için canlı, dokunma duyusuz yaşayamaz.<sup>12</sup> İşte bu yüzden ilâhi inâyet canlıya, bedenini zararlı şeylerden koruyabilmesi ve kendisine uygun ortamı bulabilmesi için ona dokunma duyusunu vermiştir.<sup>13</sup> Bu yüzden filozofumuza göre duyu (hiss) nefsin ilk gözcüsündür (*talîa'*). Dolayısıyla nefsin ilk gözcüsünün, bedenin mizâcını bozan ve koruyan şeyleri gösteren duyu olması gerekdir. 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 canlinin devamını sağlayan şeyleri gösterirse de, tad alma duyusu olmadan da canlinin hayatı kalması düşünülebilir. Öteki duyular, çoğunlukla bedene yararlı besinlerin kazanılmasına ve zararlardan korunmasına yardımcıdır. Bütün bunlara rağmen dokunma duyusundan başka hiçbir duyu, bedeni saran havanın dondurucu veyâ yakıcı olup olmadığını bileyemzler. Kuru ve sıcak nitelikte olan besini istemek demek olan açlık ile, soğuk ve ıslak nitelikteki istemek olan susuzluk bedenin mizâciyla ilgilidir. Zâten bedenin gerçekliği de dokunma duysunca hissedilen bu niteliklere sâhip olan cisimdir. Kezâ bedenin mizâciyla ilgili olarak açlık ve susuzluğu hissedene 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.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 58.

<sup>13</sup> 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 canlıının 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 değiştirmeye şeklinde bir hareketleri yoksa bile, kendi bünyelerinde genleşme ve gevşeme tarzında bir tür irâdî hareketleri vardır.<sup>14</sup>

Dokunma duyusunun organı, sinir özelliği bulunan etler veya 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 iletten özellikleridir. İnce sinir lifleriyle kuşatılarak bedenin her yanını sarmış olan deri, dokunmakla tabii nitelikleri duyular. Çünkü dokunma duyusu bedenin mizâcını bozabilecek şeyleri, gözetleyip kollayan bir duyu olduğu için bedenin bütününe dokunmakla duyumlayan bir özellikte olması gereklidir. Öteki duylardan gelenler, uzaktan ve bedene dokunmaksızın gelirler. Bu yüzden bu duyular için bedende yalnızca birer uzun bulunması yeterlidir. Duyumladıklarından bu uzuvlara bir zarar gelecek olursa, nefس bu zararı bilir ve uzuvaları korur, zarar veren cisimden bedeni uzaklaştırır. Yalnızca bedenin bir kısmı duyumlayıcı olsaydı, o zaman nefس sâdece bu kısma gelen zararların şüârunda olur, diğer kısımlardaki zararın farkında olmazdı.<sup>15</sup>

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

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 58-59; *el-Hayvân*, 93; *el-Kânûn fi't-tibb*, II, 3; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 158.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *age*. 34, 61-62; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 53.

lik-yumuşaklık, yapışkanlık ve kayganlık gibi nitelikler bunlara bağlı olarak hissedilirler. Deride oluşan yara, bere, çizik, çiban, yanık, kemiklerdeki kırık, çıkış; damar, lif ve sinir kopuklukları türünden bedendeki yaralanmalar (*teferrûka'l-ittisal*) ve bunların iyileşip kaynaşması (*iltiyâm*) dokunma duyusunca hissedilir. Kisaca bedenin mizâcına aykırı olan hersey, 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 gelişî sırasında olur. Bu îtibarla durgun ve durağan durumlardan asla etkilenmez. Bu durum hem mütedil hem de bozuk mizâclar için geçerlidir. Beden için asıl olan sağlıklı mizâc yokolup, hasta mizâc yerleşir ve asli mizâcin yerine geçerse dokunma duyusu hasta ve bozuk mizâci duymayamaz. Meselâ dokunma duyusu bu özelliğinden dolayı nöbetli sıtmânın sıcaklığından daha şiddetli olmasına rağmen, yüksek ateşli bir sıtmânın ateşini duymayamaz. Aslı ve sağlıklı olan mizâc henüz tamamen kaybolmamış, bozuk ve sağıksız mizâc da henüz bedende iyice yerleşmemişse, dokunma duyusu bozuk mizâci duymayabilir.<sup>16</sup>

Diğer duyulardan ayrı olarak dokunma duyusu bedene âit haz (lezzet) ve elemi de duyular. Öteki duyular hissettiğleri şeylerden dolayı elem ve lezzet duymazlar. Bir kısım duyular da yalnızca hissettiğleri şeyler aracılığıyla lezzet ve elem duyarlar. Meselâ, görme duyusu, renklerden lezzet ve elem duymaz; onlardan lezzet veyâ elemi hissedeni nefstir. Kulak, yüksek sesten, göz ışiktan 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-

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *age*. 59-61; *el-Kânûn fi't-tibb*, 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-tibb*, 13 (29); *Edviyei Kalbiye*, 6; *et-Ta'lîkât*, 87.

dan hissedilen bir elemdir. Bu itibarla göz ve kulakta dokunma duyusunca hissedilen bir elem ve elemin 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 yanısıra, bâzen dışardan etki eden herhangi bir niteliğin aracılığı olmaksızın ilk hissedilenle lezzet ve elem duyabilir. Meselâ bedenin herhangi bir yerinin yaralanması ve yaranın iyileşmesi sırasında hissedilen elem ve lezzet gibi.<sup>17</sup>

Dokunma duyusu dört veyâ daha fazla duyuyu içeren ve bedenin tamamına yayılmış olan bir duyudur. Bu durumda beş değil, sekiz duyudan söz etmek gereklidir. Bunlar: (1) sıcaklık ve soğukluğu, (2) yaşılk ve kuruluğu, (3) sertlik ve yumuşaklıği, (4) pürüzlülük ve kayganlığı veyâ ağırlık ve hafifliği hissededen ve bu karşıt nitelikler arasında hüküm veren duyulardır. Ancak bu duyu-ların 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 bedenin bütününe yayılsaydı, o zaman bunlar bir tek duyu gibi kabul edilecektelerdi. Ayrıca dokunma duyusu içinde var olduğu kabul edilen duyu güçleri için özel bir organın olması da gerekmekz. Hepsinin ortak bir organı olabileceği gibi, bu organda bizim hissedemediğimiz, herbirinin payına düşen bir ayrim bulunabilir.

Dokunma duyusu doğrudan hissedilen bir duyudur. Bu yüzden hissedilen nitelikleri ona iletken, doğrudan dokunma duyusunun kendi organıdır. Hissedilen niteliklerin yeni birşey olarak iletilebilmesi için aracında bunlar bulunmamalı ki aracının yardımıyla duyumun gerçekleşmesi için aracından etkilenme durumu meydana gelsin. Çünkü etkilenme yeni bir durumdan doğar. İşte dokunma duyusuna âit organın durumu böyledir. Dokunma duyusunun organı soğuk ve sıcak niteliklere sahip cisimlerden

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *age*. 61.

meydana geldiği için, dokunma duyusunun bu gibi nitelikleri hissedebilmesi için bedenin mûtedil mizâcli olması gereklidir. 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 mizâcli ve dokunma duyusu en duyarlı olanıdır.<sup>18</sup>

*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, yiyeceklerle salt temâs, tad alma duyumunu gerçekleştirmez. Tadın duyumlanması, tatsız olup ve tadı kabul eden tükrük bezinden yayılan tükrük aracılığı ile mümkün olur. Düşünürümüze göre tükrük bezinin salgıladığı tükrük ne kadar tatsız olursa tad alma o denli sağlıklı olur. Safra hastaları ve midesinde ekşime olanların durumunda olduğu gibi, tükrük bezine bir tad karışmışsa dışardan gelen tadlarla bu tad karışarak acı veyâ ekşi hâle dönüşür. Tükrüğün görevi konusunda bazı ihtimallerden söz eden İbn Sînâ'ya göre, onun işi; tatmayı kolaylaştırmak ve tadılacak şeyin niteliğine bürünerek bir karışım meydana getirmek olmalıdır. Ona göre tükrüğün dışında, başka bir yolla tadlara ulaşmak mümkün olsaydı o yolla da tad alınabilirdi. O halde yiyeceklerin tadları tükrük bezinin yardımıyla eriyik hâle geldikten sonra dilin üzerinde yayılmış bulunan sınırlar tarafından duyumlanır. Tad alma duyusunca hissedilen tadlar; acı, tatlı, buruk, kekre, acımsı, ekşi, yanık, tatsız ve benzeridir.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 61-63; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 71. Bugünkü psiko-lojinin de dokunma duyusunu dört ayrı duyu olarak açıklaması hakkında bkz. C. T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, 247, 262-263.

<sup>19</sup> 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 çıkabilir 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 yiyeceklerde 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 yiyecekle 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 kimseyen uzaktaki bir şeyi görmesi gibi, kokuları gerçek olmayan bir hayâl gibi idrâk ederler. Ancak insanların aksine, karınca gibi bazı 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, nûfûz eden ve ince parçaları olan hersey koklama organına gelince koku alma duyusu onu hisseder. Her canının 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 çıkışılırlarda bulunur. Buharla karışık olarak burna çekilen koku beynin bu bölgesinde duyuulanır. Koku alma ve tad almadaki amaç, canının kendisine uygun besinleri tanıya-

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

#### *d. İsitme 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 itibarla sesin meydana gelebilmesi için hava veyâ suda güçlü bir hareketin olması gereklidir. Ancak cisimlerdeki parçalanma ve çarpmaların kendisi değil, yalnızca sebebidir. Düşünürümüze göre ses, söz konusu hareketlere ilişen 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 işten 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 duyusunda hissedilirken titreşim başka bir duyu tarafından da duyulanabilir. Ayrıca sesin iştilmesiyle birlikte hava titreşimlerinin duyulması gerekmek.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *age*. 65-69, 34; *Mebhas anı'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 158-159, 163; 'Uyûnu'l-hikme, 36; *el-Kânûn fi't-tibb*, 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 bulunduğu 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 yansımışi olduğu gibi muhtemelen her sesin de bir yankısı vardır. Ancak kısa mesâfelerde sesle yankısı aynı anda iştilmiş olabileceğinden bu yankı işitilmeyebilir. Kezâ kapalı yerlerde sesin kendisi ve yankısı aynı anda iştildiği için açık yerlerdekine 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.<sup>21</sup>

#### e. Görme Duyusu (*el-kuvvetü'l-bâsîra, el-hissü'l-basariyye*)

Görmeyi nasıl olduğunu açıklamaya geçmeden önce görme duyusu ile alâkalı ışık, ışın, yansıyan ışın ve benzeri bâzı şeylerin açıklanması gereklidir. Nitekim düşünürümüz görme olayı ile ışın biliminin (*ilmü'l-menâzîr*) 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 varlıklarındanandır. ışın (*nûr*), ışık kaynağından gelerek, cisimlerdeki beyaz, siyah, yeşil ve benzeri bilkuvve renkleri bilfiil hâle çıkaran şeydir. Yansıyan ışınlar (*şu'â*) ise cisimlerin görüntülerini (*şebâh*) görme duyusuna ile-

<sup>21</sup> 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 sıvayı 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. ışık kaynağının dışındaki cisimlerse, kaynaktan gelen ışınlarla aydınlanan (müstenîr) yâhut katı (gayrî şeffâf) ve saydam (şeffâf) olmak üzere ikiye ayrılır. Düşünürümüze göre ışığı geçiren yâhut ileten saydam cisimler renksiz, saydam olmayan cisimler renklidir. ışık kaynağı olan cisim, arkasındaki cisimlerin görülmescini 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 bilkuvve olan saydam cisimleraslâ görülmez.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> İbn Sînâ'ya göre ışık kaynağından gelen ışınlar, bir cisim değil, ışık kaynağının bir niteliğidir.<sup>24</sup> Bu nitelik saydam cisimlerden geçerek renkli cisimleri etkiler ve onların bilfiil görünmesini sağlar. Saydam cisimler ne aydınlichkeit ve ne de karanlık olarak fakat ışınları ileterek renkli cisimlerin fiilen görülmescine yardımcı olur. O halde görmenin gerçekleşmesi için havanın bilfiil saydam, renklerin bilfiil mevcut ve gözüne sağlıklı olması gereklidir.<sup>25</sup> Görme sırasında saydam cisimlerde bir değişiklik olmaz, onlar ışınları her zaman iletmeye hazırlıdır.<sup>26</sup> Yalnızca saydam bir ortam olan hava ışınlarla aydınlanması gibi, yokluğu ile de karanlık kalmaz. Ona göre havanın saydam ve renksiz oluşunu karanlık bir mağara içinde, dışardan içeriye

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *age.* 79-81; daha geniş bilgi için bkz. Aydin Sayılı, "İbn Sînâ'da ışık, Görme ve Gökkuşağı", *İbn Sînâ Armağanı*, 212 vd.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *age.* 101.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *age.* 83-84.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *age.* 108.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *age.* 82.

sızan ışınları gözlemleyerek anlayabiliriz.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

İbn Sînâ'ya göre, görme sırasında, görme duyusu ışınlarla aydınlatılmış yâhut rengi açığa çıkmış olan cismin sûretine benzeyen bir sûreti, cisimden yansyan ışınların göze iletmesiyle birlikte kabul eder. Bu durum bir bakıma, dokunma ve tad alma duyularında olduğu gibi, yansyan ışınlar vasıtasiyla cismin sûretinin benzerine temâs etmekle olmaktadır. Ancak görmemin olabilmesi için cismin belli bir büyülüklükte olması ve cisim ile göz arasında muayyen bir mesâfenin bulunması gerekdir.<sup>29</sup> Ona göre cismin sûretinin gözdeki camsı tabakada (*er-rutûbetü'l-celîdiyye*) bulunması, herhangi bir cismin görüntüsünün (*şebah*) aynaya aksetmesi gibidir. Şayet aynanın nefsi ve görme gücü olsaydı kendisindeki sûreti görebilecekti.<sup>30</sup> 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 gerekdir.<sup>31</sup> Gördüğümüz şeyin istediğimiz zaman tahayyül edebileceğimiz tarzda hayâlimizde kalması; görme duyusunun cisimden, onun sûretine benzer bir sûreti kabul ettiğini göstermektedir.<sup>32</sup>

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

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *age.* 80-81.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *en-Nefs*, 124-125, 55.

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

<sup>31</sup> Aydın Sayılı, *agm.* 226-227.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *en-Nefs*, 125.

ki, görme olayı görme gücünün uzvu olan gözdeki camsı tabakada<sup>33</sup> 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 camsı tabakada yer eder. Ancak görme burada gerçekleşmez, eğer böyle olmasaydı bir tek cisim, iki cisim olarak görüldürdü. Çünkü her iki gözün camsı tabakasında yâhut retinasında cismin görüntüsü ayrı ayrı yer etmektedir. Gözlerde bulunan görüntü, her iki gözden çıkararak haç biçiminde birleşen sinirlerdeki taşıyıcı rûh aracılığı ile konik (mahrûtî) bir tarzda sinirlerin birleştiği noktaya taşınır. Rûh aracılığı ile bu noktaya konik olarak taşınan iki görüntü, karşılaşarak belli bir işlemden geçtikten sonra taşıyıcı rûhta bir tek görüntü hâline dönüşür. Sonra bu sûret, sinirlerdeki rûh vasisıyla beynin ön boşluğunu dolduran rûha kadar taşınır. Görme gücünün işi buraya kadardır. Bundan sonra sûreti, daha sonra inceleyeceğimiz ortak duyu (el-hissü'l-müsterek) 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.<sup>34</sup> Görmede temel olan renkler siyah ve beyazdır. Siyah ve yeşil renk göz için yararlı, beyaz ve sarı renkler zararlıdır.<sup>35</sup>

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

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 132-133, 34.

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

Ayrıca görme olayı ile ilgili olarak aynı büyülükteki iki cisimden uzakta olanın daha küçük, yakında olanınsa uzaktakine göre daha büyük görülmesinin sebebinin de araştıran filozofumuz bu konuyu şöyle açıklar: Ona göre görüntünün üzerine yansıldığı gözdeki camsı tabaka bir çukur ayna biçimindedir; buradaki görüntü, görme sinirlerinin bulunduğu görme tabakasına ilettilir. Camsı cismin karşısında olmak, onun merkezinin karşısında bulunmak demektir. Dolayısıyla gözün karşısında bulunan cisimden görüntüyü iletten işinlar bu merkezde bir açı yaparak toplanır, ancak bu açı cismin yakınığına göre büyür, uzaklığuna göre küçülür. Böylece yakındaki cismin görüntüsünü iletten işinlar, uzaktakine nazaran daha büyük bir açı meydana getirdikleri için, yakındaki cisim uzaktakine oranla daha büyük olarak görülür.<sup>36</sup>

İbn Sînâ'nın görülen sûret ile türün (nevi') sûretini karıştırıldığı söylenir<sup>37</sup> ki, buna katılmak mümkün değildir. Çünkü düşünnürümüz görme gücünün cisimden aldığı şeye "şebah", bütün beş duyunun müstereken 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 ulaşımaktadır.

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

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

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

<sup>37</sup> Aydın Sayılı, *agm.* 219.

**Hayâl ve musavvire gücü (el-kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvire):** Ortak duyunun idrâk ettiği sûreti koruyan güçtür. (3) Mütehayyile ve müfekkire gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile 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): Mütehayyile gücünün, hayâl gücünden alarak kendisine arzettiği sûretler hakkında tekil hükümler (*ma'nâ*) veren güçtür. (5) Belleme ve hatırlama gücü (el-kuvvetü'l-hâfîza ve'z-zâkire): Vehim gücünün verdiği tekil hükümleri (*ma'nâ*) gerektiği zaman hatırlamak üzere saklayan güçtür.<sup>38</sup> 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-mâhsûsâtü'l-müstereke)*

Düşünürümüze göre her bir duyu gücü cismin belli bir niteliğini idrâk ederken aynı zamanda o cismin “büyüklüğünü, küçüklüğünü, konumunu, durumunu, sayısını, hareket edip etmediğini, yakınığını ve uzaklığını” da idrâk eder. İbn Sînâ'ya göre dış duyuların 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. Yani biz, dokunduğumuz, tadıp kokladığımız ve iştip 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

<sup>38</sup>

İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 133-134.

gücünün yardımıyla idrâk edebilir. Dokunma duyusu söz konusu nitelikleri sertlik-yumuşaklık aracılığı ile arasında 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, büyülüüğünü, şeklini ve hareket edip etmediğini idrâk edemez. Belki koklanan cismin sayısını hayâl edebilecek kadar idrâk edebilir. Ancak, nef, kokuları bir anda kesintiye uğrayanın yok olduğu, kokusu devamlı olanın mevcut kaldığı tarzında bir çeşit kiyâs ve vehimle söz konusu nitelikleri idrâk edebilir. İşitme duyusu, sesini işittiği cismin büyülüüğünü idrâk edemez. Ancak bu duyu, 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 idrâklerdir. Bâzen duran bir cisimden hareket hâlinde imiş gibi ses işitilebilir. Dolayısıyla işitme duyusunda 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. Nefs, kiyâs yoluyla içi boş olan bir cisimden işitilen sesten hareketle, onun içinin boş olduğu sonucuna varabilir.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *age*. 139-141; *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 164-165. Ayrıca beş duyunun ilk idrâkleri için "tabîî", ikinciler için "mükteseb" idrâkler deildiği konusunda bkz. E. Ribeau, *Rûhiyyât Dersleri*, 151; Georges Fonsegrive, *Mebâdii Felsefeden İlmu'n-nefs*, 336.

2. İç İdrâk Güçleri (*el-kuvâ'l-müdriketü'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.<sup>40</sup> O halde gerçek anlamda duyumun gerçekleştiği yer burasıdır. İbn Sînâ böyle bir duyunun var olduğunu kanıtlamak için bâzı açıklamalar yapar. Sözgelimi 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 nasilsa 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.<sup>41</sup>

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

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *age.* 35-36; 145; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 92-93; *el-Kânûn fî't-tibb*, I, 71; *Fî Sîm's-Salât*, 208.

<sup>41</sup> 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 ayrimı yaptığı farzedilse bile, aklın hüküm verebilmesi için hükmün iki unsurunu birlikte görmesi gerekir. Çünkü görülen ve dokunulan cisim duyuylanabilir ve bu hâliyle akla gelmiş olması itibariyle, akıl gücü bu ayrimı yapamaz, oysa biz bu ayrimı yapıyoruz. Yâni duyularla idrâk edilenler arasında “bu, şu değildir” şeklinde bir ayrim yapıyoruz. Öyle ise duyumların, ayrimın yapıldığı bir merkezde toplanmaları gerekir. Duyumların, duyumlardıkları hâliyle akıl da toplanmaları mümkün olmayınca, başka bir güçte bulunmaları gerekir. İbn Sînâ'ya göreaklı 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 hayatı kalmaları son derece zor olurdu. Çünkü kokular ve ses onlara yiyeceği göstermese veya degneğin sûreti; kaçip 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 bulunduğu 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, dışarıdan gelmeyen sesleri işitmeli, 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. Şöyled ki, vehim gücü, iç idrâk güçlerini denetim altına alınca, uyanık halde bile, musavvire ve hayâl gücündeki sûretleri ortak duyuya sunmaya başlar; daha önceden duyumlanmış 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 (temessûl) 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 yardımıyla duyulara âit farklı tecrübeler bu güçte birleşir.<sup>42</sup> Görüldüğü üzere, ortak duyu hissî idrâkin gerçekleşmesi için, nereden gelirse gelsin (sûretler beş duyudan ve yâ 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 yansıldığı zaman dış gerçekliği olmayan cisimler görülüp, sesler işitilebilir.<sup>43</sup> Bu açıklamalardan sonra ortak duyunun görevlerini şöyle sıralayabiliriz:

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

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, *en-Nefs*, 145-147; bkz. *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 166; 'Uyunu'l-hikme, 38; *el-İşârât ve't-tенbîhât*, 92-93, 161; M. O. Necâti, *el-İdrâkü'l-hissî 'inde İbn Sînâ*, 156, 161, 166-171.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tенbîhât*, 162; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 230.

(3) Beş duyuyu kullanmaksızın hissî idrâkleri gerçekleştir-mektir. İlleride 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 kaybolsa bile, onlara âit hissî idrâkler bu güçte saklı kalır. Duyuların kazandığı tecrübeler hayâl ve musavvire gücünde korunduğu için herhangi bir şeyin tekrar duyumlanması gereklidir.<sup>44</sup> Ortak duyunun duyum ve duyuma dayalı hükümlerini koruyan hayâl ve musavvire gücü, ortak duyunun idrâki sırasında fiilen duyma katılarak ortak duyu ile birlikte hissî sûreti tasavvur eder. Bu itibarla ortak duyu önceden idrâk edilmiş hissî bir sûretle şimdî idrâk edilmekte olan bir sûretin arasını birleştirerek duylara 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 birleştirilebiliriz.<sup>45</sup>

Gördüğü gibi, ortak duyu ile hayâl ve musavvire güçleri, biri diğer 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-

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 36, 148, 150; Mebhâs anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 159; 'Uyûnu'l-hikme, 38; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 226; *el-Kâ-nûn fi't-tibb*, I, 71; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 92-93. Filozof bazen bu güce, hâfîza gücü (*el-kuvvetü'l-hâfîza*) de der, bkz. *Hayy b. Yekzân*, 332.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 92-93; *es-Şîfâ*, 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 hükme-debilir. Oysa ortak duyu ile birlikte beş duyu bir bakıma hissî sûretler hakkında bir çeşit hükmü verebilir.<sup>46</sup> Hayâl ve musavvire gücü, hissî sûretlerin en son durağıdır. Hayâl ve musavvire gücü bir yönyle ortak duyuya, başka bir yönyle 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 işlemden 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 veya iç idrâk güçlerinden gelmesi bir şey değiştirmez. Zâten mütehayyile ve müfekkire gücünün bir çeşit tecrübe (terkîb ve tafsîl, tahlîl) ürettiği sûret, bu hâliyle ortak duyu yoluyla beş duyudan gelmiş olsaydı, hayâl ve musavvire gücü bu sûreti veya sûretleri yine de koruyacaktı.

Düşünürümüze göre, hayâl ve musavvire gücüne, iç idrâk güçlerinden gelen sûret, mütehayyile ve müfekkire güçlerinden veya metafizik etkilerden (*et-teşekkülâtü's-semâviyye*) ileri gelebilir. Ancak bu durum, nefsin akıl gücünü kullanmadığı sırada olur. İşte o zaman hayâl ve musavvire gücünde bulunan (*temes-sül 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.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 147.

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 nefs, herhangi bir gücünün fiiliyle ilgilenirken, öteki güçlerin doğru bir şekilde işlevlerini yerine getirmesini sağlayamaz. Aslında nefsin güçleri ve fiilleri açısından gerçekliği (şe'niyyeti) 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 kırılır. Yâni idrâk güçlerine yönelince muharrik güçlerin (el-kuvâ'l-muharrike), muharrik güçlere yönelince de idrâk güçlerinin fiilleri zayıflar. İşte bu bağlamda nefs, güçlerinden herhangi birisiyle ilgilenmiyor, yâni kendisiyle güçleri arasında bir boşluk bulunuyorsa, o zaman güçlerinden en işlek olanı öne geçerek nefsi kendisine çeker ve nefس o gücün fiiliyle ilgilenmeye başlar. Sözü edilen sebeplerden dolayı nefs, 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 tabîî fiiline dönür. İbn Sînâ'ya göre bir veyâ birkaç gücün fiilini denetleyememe türünden nefste meydana gelen bu gibi durumlar, bir "kazâ"dan (âfet) kaynaklanabilir.<sup>47</sup> Meselâ hayâl ve musavvire gücünün organı olan beynin ön kısmı bir kazâya 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-

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *age.* 151-153; bkz. *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 166.

şır.<sup>48</sup> Söz konusu durum, hastalık ve korku hallerinde olduğu gibi, nefsi yetkinleşmekten (kemâl) alıkoyan bir “zaaf”tan, uyku-da olduğu gibi “dinlenme”denveyâ bir güce, onu öteki güçleri kullanmaktan alıkoyacak kadar “fazla önem vermesi”nden olabilir.<sup>49</sup> 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 duyumla-nıormuş 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 kurtcuğunun yanında bulunan rûhta yer alan bu güç, hayâl ve musavvire gücündeki sûretler ile belleme ve hatırlama gücünde (el-kuvvetü'l-hâfîza ve'z-zâkire) bulunan anımları (ma'nâ) birbirleriyle birleştirir (terkîb) ve ayırr (tafsîl). Ayrıca bu güç, sûret ile sûreti, mânâ ile mânâyı ve mânâ ile sûreti birbirleriyle birleştiren ve ayıran bir güçtür. Eğer bu birleştirme ve ayırmaya 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 ayırmaya yoluyla üretmiş olduğu yeni sûretlerin bir dış gerçekliğinin olup olmadığını bakmaz.<sup>50</sup> Bir yönyle hayâl ve musavvire gücüne, bir başka yönyle de belleme ve hatırlama gücüne bakan mütehayyile gücü, sûretlerdenveyâ mânâlardan başlayarak bu sûret veyâ mânâlara, benzer yâhut

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *age.* 148.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *age.* 153; bkz. *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 161; *el-Kerâmât ve'l-mu'cîzât ve'l-e'âcîb*, 230.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *age.* 36, 147; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 166-167; *el-Kâ-nûn fi't-tîbb*, I, 71; ‘Uyûnu'l-hikme, 38-39; *el-Kerâmât ve'l-mu'cîzât ve'l-e'âcîb*, 227-228; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 93.

karşıt yeni sûret ve mânâlar üretir durur.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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 üremeye götüren sayılamayacak kadar căz'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 nefş, ortak duyu veyâ vehim gücünde mânâ ile sûreti birleştirmek isteyince, bu durumu mânânın müşâhede ediliş zamanın yakınlığı belirler. Kezâ bu durum sûretten mânâya 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 üremeye yönlendirir. Kısaca bu sebepler (a) alışkanlık, (b) sûret ve mânâların idrâk ediliş 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 căz'î sebepler vardır.<sup>53</sup>

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

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

<sup>53</sup> 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 nefş, dış duyu güçlerini kullanırken mütehayyile gücünü kullanarak hayâlı sûretler üretmez.

(2) Nefs, mütehayyile gücünü düşünme (temyîz ve fikir) fiillerinde kullanarak, yâni düşünme gücünü (el-kuvvetü'l-müfekkire) çalıştırarak denetleyebilir. Bu da iki şekilde olur: (1) Nefs, kendine âit doğru (sâhih) 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 hayâlı sûretlerini, anlamsız ve saçma bularak işlerliğine son verir; dolayısıyla mütehayyile gücü, gereksiz benzettmeler (teşbih ve temsîl) yapmaktan vazgeçer.<sup>54</sup> Ayrıca mütehayyile gücü, duyular ve akıl gücü ile engellenmesinin yanısıra, herhangi bir hastalıktan, organı olan rûhun çözülmesinden veya çok fazla hayâl kurmaktan zayıflar ve durağan hâle gelir, yâni boş kalır.<sup>55</sup>

Ancak, ne var ki, duyular, vehim veya 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

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *age*. 153; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 162; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 232.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 163.

ile işbirliği yaparak daha da güçlenir. Böylece hayâl ve musavvi-re gücü, mütehayyileden aldığı güçle, kendinde bulunan sûretle-ri ortak duyu gücüne verir. O zaman dış gerçekliği olmayan bu sûretler ortak duyu gücünde yer edince (irtisâm) sanki dış ger-çeklikleri varmış gibi müşâhede edilirler.

Çünkü gerek hayâl ve musavvire gücü gibi iç duyulardan ve gerekse dış duyulardan gelsin, idrâk edilen şey; ortak duyu gü-cünde 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 güçe gelenlerin durumu, dış duyulardan gelenlerinki gibi olur.

Ortak duyu ve mütehayyile güçlerinin sözkonusu özellikle-rinden dolayı, mütehayyile gücü son derece işlek olan deli (mecnûn), korkak, zayıf bedenli, uyuyan ve benzeri bâzı kimse-ler, 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 kayboldu-ğu görülür.

Yukarıda mütehayyile gücünün kendi başına kalarak işlek duruma gelmesinin bizzât nefsin kendisinden ve bedenden kay-naklandığını söylemişistik. İşte nefsten ve bedenden kaynaklanan bu durumlar kısaca şunlardır: (1) Bedene âit durumların ilki uykudur, uyku sırasında beş duyu çalışmaz ve dolayısıyla müte-hayyile gücü, dış duyu güçlerince denetlenemez. (2) Besinlerin sindirimî sırasında nefs, bedenle ilgilenirken mütehayyile gücü işlek hâle geçer. (3) Akıl gücünü düşünmekten (temyîz) alıkoyan ve bedeni zayıflatılan 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 zayıf-latın korku sırasında, nefs olmayacak şeyleri olabilir görür. Ken-di zayıflığından veyâ bedene birşeyler olacağından dolayı bütü-

nüyle akıl gücünü bırakır ve böylece akletmeyi ve akla göre davranışmayı bırakmış gibi olur. (5) Kalb ve beyin gibi temel bir uzun hastalanması sırasında nefs 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.<sup>56</sup>

Ancak mütehayyile gücü her zaman yukarıda sayılan sebeplerden dolayı hayâlî sûretler üretmez. Bâzen fizik ötesinden gelen etkilerden dolayı da hayâlî sûretler uretebilir. 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.<sup>57</sup> 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 veya uyanıkken nefse fizik ötesi âlemden bilgi gelebileceğini göstermektedir. Eğer ortada fizik ötesine açılmaya engel bir durum varsa, bu, beden sağlığının bozukluğundan veya mütehayyile ile hatırlama (tezakkür) güçlerinin iyi çalışmamasından ileri gelebilir.<sup>58</sup>

O halde yaratılmıştan 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-

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, *en-Nefs*, 153-154; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 162-163; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 231-232.

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

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 160.

nü kullanması, onların akıl gücüne yönelmesine engel olmaz. İşte bu özellikle yaratılmış olan kimseler, başkalarının rüyâda gördüklerini uyanıkken görebilirler. Kezâ bu özellikleki kimseler rüyâlarında da gördükleri gibi gerçekleşen veyâ gerçekleşecek şeylerin sembollerî (misâl) ile geleceğe (gayb) âit durumları idrâk edebilirler. Uyanık iken geleceğe veyâ fizik ötesi âleme âit şeyleri idrâk ederken, sözkonusu özellikle yaratılmış bazı kimseler kendilerinden geçip bayılabilecekleri gibi, çoğu zaman böyle olmayıabilirdir. 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 güçe âit "nübûvvet"tir, yâhut nebînin mütehayyile gücü bu özelliktedir, denilebilir.<sup>59</sup> Görüldüğü üzere nefsin fizik ötesi âlemden bilgi alması, çok güçlü bir konuma geçerek duyular ve akıl gücü ile mütehayyileyi denetlemesiyle mümkündür. Zaten nefs, güçlendikçe duyulara olan ilgisi azalır ve fizik ötesi âleme yönelik artar. Nihâyet, İbn Sînâ'ya göre nefs, 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 nefs, mütehayyile gücünden kurtularak metafizik âleme ('âlemü'l-kuds) yonelebilir. İşte nefsin fizik ötesi âleme bir an olsun yönelik 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 bilgilendirme rüyâda veyâ duyuları alıkoyan ve mütehayyile gücünü zayıflatın bir hastalık sırasında da olabilir. Düşünürümüze göre nefs, hem fizik hem de metafizik âlemden bilgi kazanabilecek özelliktedir. Ancak bu bilginin geliş

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *es-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.<sup>60</sup> 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 aklettigimiz gibi.<sup>61</sup>

Bu durumda, düşünürümüze göre, rüyâda veya 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). Sözkonusu iletişimlerin sebebi şöyle dursun, insan nefsi bâzen bizzât iletişimim bile şuûrunda olmayabilir. İşte bu mânevî etkilenmenin başını, sonunu ve sebeplerini bilemeyen nefs bu bilgileri (havâtır) bırakıp, başka şeylerin idrâkine yönelir. Bâzen nefse âriz olan sebeplerden dolayı bu bilgiler sanki bir çalıntı gibi olup arasına ortaya çıkan kararsız parıltılar (tecelliyyât) ve görüntüler gibi olur, ki nefs bunları iyice belleyip (hifz) hatırlamaya (zikr) çalışır. Çoğunlukla nefsin bu esnada yaptığı iş, mütehayyile gücünü, kendisinin sâhip olduğu bilgilere uygun gelmeyen ve bu bilgilerle münâsebeti bulunmayan türden hayâller kurmaktan alikoymaktır. İbn Sînâ'ya göre nefsin metafizik âlemden edindiği bu bilgiler, onun yetenek (istîdâd), alışkanlık ('âdet) ve huyuna (hulk) göre her cinsten olabilir. Sözgelimi bunlar metafizik alana âit bilgiler (ma'kûlât), gelecekte olabilecek şeylerden uyarıcı bilgiler (inzârât), şiirle ilgili ilhamlar (şî'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) yaniltıp şaşırtabilir. Bu îtibar-

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 162-163.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 233 (476).

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

Bu durumda uyanıkken veyâ rüyâda insan nefsinin metafizik âlemden (âlemü'l-melekût) bilgi edinme imkânı doğar ve mütehayyile gücünü de konuya ilgisi olmayan hayâller kurmaktan alıkoyarak denetlerse nefş, bu bilgileri iyice ezberleyebilir, yani hâfıza ve zâkire gücünde tutabilir. İşte o zaman nefş, bu bilgiyi uyanıkken almışsa “hatırlamaya” (tezakkür), rüyada almışsa “yorumlamaya” (ta'bîr), eğer bu bilgi apaçık bir vahiyse “te’vîl” etmeye gerek duymaz. Nefş, 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 (mûtezakkire) 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 nefş, 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 nefş, bu hayâlı 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). Mütehayyile gücünün etkisi bulunduğu halde, yorumlanması zorunlu olan rüyâlar da vardır. Ancak filozof bunların ne tür rüyâlar olduğunu açıklamaz.<sup>62</sup>

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

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

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

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

Dördüncü derece: Nefsin metafizik âlemden gelen bilgiye fazlaıyla önem verip ilgi duyduğu bir derecedir. Nefs, bu bilgi ile öyle bir ilgilenir ki, o, belleme gücünde iyice yerleşir (irtisâm) ve mütehayyilenin tahayyül ettiği başka sûretler ve bunların içerdigi mânlâlar arasında kaybolup gitmez.

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

<sup>62</sup>

İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 155-157; *et-Ta'lîkât*, 83. Bunlar muhtemelen hastalıkların teşhisini için yorumlanması gereklî rüyâlar olabilir. Bkz. *el-Kâ-nûn fi't-tibb*, II, 9; M. O. Necâfi, *age*. 213-214.

ise “yorum” (ta'bîr), vahiyse “te'vîl”i gerekmez. Bu bilgilerin kendileri kaybolmuş, fakat belleme (hâfîza) ve hayâl gücünde bunların benzerleri ve sonra gelen bilgiler kalmışsa, o zaman rûyânın ta'bîri, vahyin te'vîli gereklidir. Ancak İbn Sînâ'ya göre rûyânın yorumu, vahyin te'vîli zamana ve rûyâyi gören, vahyi alan kişilere göre değişir.<sup>63</sup>

Düşünürümüze göre rûyânın yorumu bâzen yine rûyâda görülebilir. Aslında rûyâda görülen bu yorum bir çeşit hatırlamadır (tezakkür). Şöylediki mütehayyile gücü, aralarındaki münâsebetten dolayı bâzen bir şeyin “asl”ından “benzer”ine geçebileceğii gibi, benzerinden aslına da geçebilir, yâni bir şeyin kendisini tahayyül edebileceğii gibi, ona benzeyen bir şeyi de tahayyül edebilir. Bu itibarla rûyânın rûyâda 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 nefş, kendisine birisinin hitap ettiğini görüyormuş gibi olur. Çoğu kez de böyle olmayıp ve nefş, fizik ötesi âlemle (âlemü'l-melekût) iletişime (ittîsâl) 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 müfakkire gücü bu sûrete bakarak şeyin aslı sûretine gidebilir ve böylece nefş rûyânın doğru yorumuna ulaşır. Bâzan doğru rûyâlar, başka bir gücün yardımı olmaksızın yalnızca mütehayyile gücünün etkisiyle görülebilir. Mütehayyile gücünün yardımıyla rûyâda görülen şeyin bir aslı varsa, yâni görülen sûret herhangi bir şeyin benzeri ise mütehayyile gücü onun asılını bulabilir ve asıl da rûyânın yorumu olur. Arasında mütehayyile gücü rûyâda görülen şeylerin sûretlerine yaptığı benzetmelerle yetinmeyip onların benzerinin benzerini de tahayyül edebilir. Böyle bir rûyâyi yorumlayan

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 164-165; bkz. *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 233-234; Risâle fî'l-Fi'il ve'l-infi'âl ve aksâmihümâ, 5-6; Risâle fî'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, uyanıkken düşüncesi rüyâda gördüğü şeyle meşgul olan kimselerdir. Daha önce gördüğü rüyâsını düşünerek uyuyan kimselerin mütehayyile güçleri, üretmiş olduğu hayâlı sûretlerden vazgeçerek aslı şeyin sûretine geri döner, yâni mütehayyile gücü geriye doğru hayâlı 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 (mûtezakkire) güçlerinin yardımıyla uyanıkken bile, fizik ötesi âlemden bilgi edinebilir. Çünkü bu özellikteki kimselere dış duyularından gelen bilgiler, mütehayyile ve hatırlama (mûtezakkire) güçlerinin fiillerini engellemez. Kezâ, akıl gücünü (temyîz) kaybetmiş bâzı kimseler 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 uyanıkken fizik ötesi âlemden gaybla ilgili bâzı bilgiler edinebilirler. Göründüğü üzere nefsin fizik ötesinden gelen bilgileri (feyezân) alabilmesi için iki bakımdan iç idrâk güçlerinin yardımcı gerekir. Birincisi oradan alınan cüz'î mânlâların belleme (zîr) 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 nefs, fizik ötesi âlem ve mütehayyile gücü, diğeri nefs ile müthayyile 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 veya 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 veya akıl gücünden birisi

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

Düşünürümüze göre sîrf akıl gücünü kaybetmiş kimseler değil, bâzı özel tabiatta 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 mütehavyile gücüne gerekli imkân tanınmış ve vehim gücü de aynı amaca yönelmişse insana fizik ötesi âlemden gaybî bilgi verilir (tâhsîs 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’rifet*) göre verirler.<sup>66</sup> Göründüğü üzere soydaşı Fârâbî gibi, İbn Sînâ’nın da metafizik kökenli bilginin nasıl edinildiğini nefş görüşü içinde açıklaması ve konuya ilgili olarak Türk geleneğinden bir misal vermesi, ayrıca bu meselenin düşünce tarihinde ilk kez Fârâbî tarafından ele alınması; her iki düşünürü de böyle bir görüşe yönlendiren sâkin, tevârîs ettikleri İslâmîlikten önceki Türk toplum gelenekleri olabileceğini düşündürmektedir.

Kezâ aynı şekilde İbn Sînâ’ya göre donuk ve parlak şeylere bakarak görme gücünü şaşırtan, hayâl gücünü dondurulan ve mütehavyile gücünü âdetâ zorla harekete geçiren bâzı kimseler iç düşünce (*teemmûl*) yoluyla metafizik kökenli bilgiler edinebilirler. Ancak bu gibi kimselerin çoğu, çocuklar ve aptal (*bülh*) kimselerde olduğu gibi, dehşete düşebilecek yaratılısta ve karma

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 157-158.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi’l-Nefs ve bekâîha ve meâdihâ*, 121.

<sup>66</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 165-166.

karışık sözleri hemen kabul edebilecek özellikle olanlardır. Bu türden metafizik kökenli bilgileri edinmeye; karmakarışık konuşmaya dalmak, cin çarptığını vahmetmek, 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.<sup>67</sup>

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, külli olarak Gök Akılları'nda (*el-melâiketü'l-'akliyye, el-'ukûlu'l-mufâraka, el-'âlemü'l-'aklî*) ve hem külli hem de *cüz'i* 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 Nefsleri tarafından bilindiğini anlamak yalnızca metafizik (*el-hikmetü'l-müte'âliye*) biliminde derinleşmiş (*râsihûn*) olanlara mahsustur. Öte yandan *insânî* nefslerin varlık açısından Gök Akılları ve Nefsleriyle olan ilişkisi (*münâsebet*) cisimlerle olan ilişkisinden daha ileridir. *İnsânî* nefsin yaratılmıştan gelen özel bir yetenki (*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.<sup>68</sup>

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

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *es-Şifâ*, *en-Nefs*, 158-159; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 160.

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

Düşünürümüze göre rüyâ görmemin maddî (tabîî) sebebi, musavvire ve mütehayyile güçlerini taşıyan rûhu oluşturan sıvıların (hilt, ahlât) mizâcından kaynaklanır. Mütehayyile gücü öncelikle bu rûha benzeyen sûretler tahayyül eder. Kezâ mütehayyile gücü arasında bedendeki “elem ve araz”lara benzeyen sûretler üretebilir. Meselâ bedendeki fazlalıkları dışarı atan (dâfia) güç, fazla meniyi boşaltacağı zaman mütehayyile gücü, insanın cinsel birleşme yapabileceği bir şeyin sûretini tahayyül edebilir. Aç bir kimsenin mütehayyile gücü, rüyâda yiyecek şeyleri, tuvalet ihtiyacı olanındaki tuvaleti tahayyül eder. Uyurken herhangi bir uzvu üzünen veyâ ısnan bir kimsenin mütehayyile gücü, rüyâda o uzvun ateşe konulduğunu veyâ soğuk suyun içine daldırıldığını tahayyül eder. İlginçtir ki, fazla meniyi dışarı atmak için beden faaliyete geçince mütehayyile gücü hayâlı sûretler üretebilir. Herhangi bir sebepten ötürü cinsî birleşmeye uygun birşeyin sûreti mütehayyile gücünde ortaya çıkınca, bu durum, bedenin 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 uyanıkken meydana gelebilir. İbn Sînâ, bedenin maddî yapısının sebep olduğu bu çeşit rüyalara “karışık rüyâlar” (adgâsü ahlâm) der ve bunların metafizik kökenli rüyâlarda olduğu gibi yorumlarının (ta'bîr) yapılması gerekmeliğini ifâde eder. Ancak daha önce de temas edildiği üzere bu nevi rüyâları, hastalıkları teşhis etmek üzere tipla ilgili yazlarında inceler.

İdrâk güçlerinden dolayı rüya görmekse bizzat nefsin kendisinin sebep olduğu rüyâlardandır. Meselâ uyanıkken nefsin niyetinde (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 benzettmelerin 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 gereklidir. Rüyâsı en doğru olan, beden sağlığı en iyi olandır. Kuru mizâcli beden aldığıni iyi korusa bile, iyi kabul edemez. Islak mizâcli çabuk kabul eder, fakat çabuk terkeder, hiçbir sûreti alıp korumamış gibi olur. Sıcak mizâclının hareketleri karışık, soğuk mizâcli ise aptaldır. O halde rüyânın doğruluğu için bedenin sağlıklı olması gereklidir.

(2) Nefsin doğruluğu alışkanlık haline getirmesi ve mütehayyile gücünü gerçek olmayan hayâller kurmaktan alikoyması gereklidir. 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 kimselerin durumu gibidir. O halde nefsin olgun (kâmil), şehvet ve korkudan uzak, sâlih amelli ve iyi niyetli olması gereklidir.

(3) Doğru rüyâların sabaha karşı seher vaktinde görülmesi gereklidir. Bu vakitte görülen rüyâ daha doğrudur. Çünkü bu vakitte nefse gelen bütün ilhamlar (havâtîr) durur, görüntülerin hareketleri sâkinleşir, mütehayyile gücü bedenle ilgisini keser, yâni bedenin mizâcından dolayı hayâlî sûretler üretmez, fakat musavvire ve belleme (hâfîza) 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 nübûvetin bir parçası ve görülmesi emrolunmuş bir rüyâ çeşidi olarak değerlendirilir. Bu itibarla doğru olmayan rüyâlar, bir dış sebepten meydana gelseler ve bir çeşit bilgi ıcer-seler bile, şâir, yalancı ve kötü kimselerin, sarhoş, hasta, baygın, beden sağlığı ve niyeti son derece bozuk olanların rüyâları ço-ğunlukla kabul edilip yorumlanmaz. İbn Sînâ'ya göre doğru rüyâ ile fizik ötesi âlemden edinilen bilgiler, öncelikle rüyâyi gören kimsenin kendisini, sonra sırasıyla yakınlarını, ülkesini ve bölgesini (îklim) ilgilendirir. Bir çeşit hatırlama (tezakkür) olan rüyâların pekçoğu, rüyâyi gören ve çevresinde ona yakın olan kimseleri ilgilendirir, yâni onları bağlayıcıdır.

İbn Sînâ'ya göre doğru rüyâda edinilen bilgi, rüyâyi görenin niyyeti (himmet) ile ilişkilidir. Bu bakımdan kimin niyyeti metafizik alana âit bilgiler (ma'kûlât) edinmekse rüyâsında ona akıl yoluyla bilinen varlıklar zâhir olur. Kimin niyyeti toplumun dü-zeni (îslâh) ve yararı (menfe'ât) ise rüyâsında ona toplumun yararına olan şeyle gösterilir (hidâyet olunur). Çünkü "ilâhî inâyet", toplumun yararına ve âlemin îmârına yönelik olduğu için adâletli ve güzel ahlâklu yöneticilere gerçek bilim adamı ve bilgelere, uyanıkken çözemedikleri bâzı meselelerin çözüm yolla-rı rüyâlarında gösterilir.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 159-160; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 119, 209; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 238 (492); *el-Vasiyye*, 99; *Nûshatü Ahd ahide linef-*

Filozofumuz rüyâları ve mütehayyile gücünün rüyâ görmekteki etkinliklerini açıkladıktan sonra rüyâların gerçekleştiği ortam olan “uyku” hakkında da bâzı açıklamalar yapar. Ona göre uyanıklık (yakaza) nefsin dış duyuları ve zorunlu olmaksızın (kasrı) 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 güçlerini taşıyan rûh çözülür, zayıflar ve bedenin iç uzuvalarına doğru çekilir. Bunun sonucu zorunlu olarak nefsânî güçler bu rûha uyarak içe çekilirler. Nefsin güçlerini taşıyan rûhun yorulması ise bâzen bedenin tabîî hareketlerinden, bâzen düşünceler (fikir) ve korkudan dolayı olabilir. Ona göre korku, bâzen değil uyku, ölüme bile sebep olabilir. Bâzen aşırı derecedeki fîkrî faaliyetler beynin mizâcının ısınmasına ve bu nedenle uykuya sebep olurlar. Beyin ısınınca, bedenin diğer uzuvalarındaki ıslaklıklar oraya toplanarak beyni doldururlar ve beynin sulanması sonucu da uyku meydana gelir.

(2) İkincisi, bir iç uzuvda toplanan besinler (gîdâ') ve ıslaklıkların uyku meydana getirmesidir. Şöyle ki, besinlerin iyice sindirilmesi için nefsin güçlerini taşıyan rûhun bedendeki tabîî (garîzî) sıcaklığın hepsiyle birlikte besinlerin sindirilmesiyle ilgileneması gereklidir. İşte bu sırada dış duyular ve uzuvalar boş (âtil) 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 ziddi olan uyanıklık ise mizâcın kuruluk ve sıcaklığından, yeterli dinlenme ve sindirimin sona erip rûhun bedene yayılmasından, nefsi iç duyulara yönelmekten alıkoyup

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

İbn Sînâ'nın nefs görüşünde mütehayyile gücünün unutulmuş şeylerin hatırlanmasında, daha sonra görüleceği üzere, hatırlama (mûtezakkire) gücüne yardım etmesi gibi, başkaca görevleri de vardır. Kezâ, akıl gücünün orta deyimleri (el-haddü'l-evsat) bulmasındaki fikrî sıçramalar, yâni hayâlî sûretler arasındaki karşılaşmalar mütehayyile gücü ile yapılır.<sup>71</sup> Zâten akıl gücünü incelenirken görüleceği gibi, ona bu yönyle düşünme gücü (el-kuvvetü'l-müfekkire) denir. Mütehayyile gücü doğrula 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. Bâzı 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-müsterek) üzerindeki gözcüsü ve cüz'î bilgilerden külli bilgileri yakalama konusunda nefsin câsûsudur. Kisaca mütehayyile gücü, aklın sermayesi olan külli kavramları ve mâhiyetleri bulmada nefsin yardımcısıdır.<sup>72</sup>

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

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *age.* 160-161; *el-Urcûze fi't-tibb*, 67 (853).

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 159; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 162.

<sup>72</sup> 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. Şaşırma veya ilginç bir sözden dolayı bu çeşit bilgi ile nefsi harekete geçirerek, mütehayyile gücünün ürettiği sûretlerin güzel gösterilip (istihsân) iyi dile getirilmesinden, doğruluk gücü ve meşhur olmasından ileri gelebilir.<sup>73</sup>

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.<sup>74</sup> Bu güç, dış gerçekliği olmayan hissî sûretler tahayyül etmiş olmasayıdî ressamlar (musavvirler) bilfiil dış gerçekliği olmayan şeylerin sûretlerini tasvîr edemezlerdi.<sup>75</sup> 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 (hâzik) mühendisler vardır. Kezâ müsîkî ile uğraşanların sesler (nağme) ve aşçıların tadlar karşısındaki durumları da böyledir.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 45.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *Fî'l-Îşk*, 255.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 331.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tibb*, III, 284 (Roma baskısından nakleden M. O. Necâti, age. 201); *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 231 (467).

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

Beynin tamamında ve özellikle orta boşluğunundaki rûhta bulunan “vehim gücü” beş duyunun idrâk etmiş olduğu cismânî sûretlerde mevcut olan, ancak beş duyuya idrâk edilmeyen “cüz’î mânalâr”ı idrâk eder. Vehim gücünün idrâk ettiği bu mânalâr; daha önce hiç görümediği halde koyunun, kurdun sûretinden korkması ve ondan uzaklaşmasının zorunlu olduğu biçimde idrâk ettiği mâna gibi, ya hiçbir zaman duyular tarafından idrâk edilmeyen mânalârdir veyâ balın renginin acı bir şeye benzetilmesinden dolayı, bal hakkında acı hükmünün verilmesinde olduğu gibi; vehim gücü cismânî sûretlerden bir mâna çıkarırken bu mâna 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, aklı olan ve olmayan bütün canlılarda mevcuttur.<sup>77</sup> İbn Sînâ’ya göre vehim gücünün varlığında asla kuşku yoktur. Çünkü bir vâkia olarak biz, dış duyularla idrâk ettiğimiz cismânî sûretlerden onlarla idrâk edilmeyen birtakım mânalâr çıkarıyoruz, oysa bunlar tabiatları gereği duyularla idrâk edilen şeyler değiller veyâ en azından bu mânalârların çıkarımı sırasında dış duyular onları hissetmiyor. Kурdun sûretinden koyunun idrâk ettiği nefret, çırkinlik ve düşmanlık gibi, onu kurttan uzaklaştırın ve sâhibine dostça (mûnisce) yaklaştırın mânalâr, tabiatı gereği koyunun dış duyularıyla idrâk etmiş olduğu mânalâr değildir. Duyuların hiçbirinin idrâk edemediği bu mânalârı idrâk eden güç, nefsin (en-nefsü'l-hayvâniyye) vehim gücüdür. Kezâ sarı renkli bir cismi gördüğümüzde, her ne kadar tatmasak bile ondan “bal mâna”sını çıkarın vehim gücüdür. Ancak, yine de vehim gücünün cismânî sûretten çıkardığı bu mânalâr dış duyularca idrâk edilebilecek cinstendir. Şüphesiz bir çeşit tecrübeyle ulaştığımız ve vehim gücünde idrâk edilen bu mânalâr konusunda çoğu kez yanılıyız.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, es-Şifâ, en-Nefs, 36-37; 'Uyûnu'l-hikme, 38; el-Kânûn fî't-tibb, I, 72; el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib, 227; el-İşârât ve't-tenbîhât, 92-93.

Göründüğü gibi dış duyular cismin sûretlerini, vehim gücü bu sûretlerin içerdeği mânâları idrâk eder. Bu itibarla dış duyuların idrâk ettiğine “sûret”, vehim gücünün idrâk ettiğine “mânâ” denilir.<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup>

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

### (1) Yaratılıştan gelen sezgiler (el-ilhâmâtü'l-garîziyye)

Ona göre bu tür sezginin kaynağı bütün varlığı kuşatan “ilâhî inâyet”dir (el-rahmetü'l-ilâhiyye). Bebeğin doğar doğmaz annesinin memesine sarılması, biraz büyüp 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 ilhâmin onun nefsinde varıldığı bir “garîze”den dolayıdır. Aklî irâdeye (ih-tiyâr) 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 nefslерinin ilkeleri (mebâdî) arasında mevcut olan münâsebetlerdir. Bunlar rastgele ve arasına olan münâsebetler değil, aksine sürekli ve kesintiye uğramayan “münâsebetler”dir. Sözkonusu içgüdülerin hepsi bu münâsebetten kaynaklanır. İşte, vehim gücü bu ilhamların yardımıyla cismânî sûretlerin içerdeği yararlı ve zararlı mânâları idrâk eder. Bu yüzden, daha önce hiç görmediği ve kendisine bir zararı dokunmadığı halde, her koyun kurttan korkar, kaçar

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *age.* 147-148; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *age.* 37; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72; bkz. *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 159.

ve kendisini korur. Önceden hiçbir tecrübe bulunmaksızın bütün canlılar arsandan, bütün zayıf kuşlar yırtıcı kuşlardan kaçarlar ve onları çirkin bulurlar.

## (2) Tecrübe

Vehim gücü, nefsin daha önce sahip olduğu tecrübeden dolayı cismânî sûretlerde mevcut olan “cüz’î mânâlar”ı idrâk edebilir. Hayvanlar, duyularıyla kendilerine lezzet veya elem yâhut yarar veya zarar veren bir cismin sûretiyle birlikte (mukârin) bu mânâlara sahip 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 veya lezzet yâhut zarar veya yarar ihtiyâ eden cismânî sûretin bu mânâları belleme ve hatırlama gücünde (hâfiza ve zikir) korunur. Bilâhare vehim gücünün yarar veya 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 içeriği zarar veya yararlı mânâları da ortaya koyar. Zâten mütehayyile gücünün tabiatı belleme (zikir) gücünde bulunan mânâları ve hayâl ve musavvire gücündeki bu mânâlarla şöyleden yâhut böyle münâsebeti olan sûretleri vehim gücüne sunmaktadır. 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 içeriği 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 “benzettmeler” (teşbîh) yoluyla da cismânî sûretler hakkında căz’î hükümler verebilir. Bütün cisimleri içine alacak biçimde külli ve zorunlu olmamasına rağmen, bir şeyin, vehim gücünün idrâk ettiği mânâyı içeren sûretinin bâzi cisimlerde bulunmasından dolayı vehim gücü bu sûretin mânâsına yonelebileceği gibi, bu cismin sûretinden uzaklaşabilir de. Meselâ vehim gücü “benzette” yoluyla acı bir şeye benzeterek “bal acidir” hükmünü verince (căz’î mânâ), akıl gücü bu hükmü yalanlamazsa nefş, vehim gücünden etkilendir ve insan baldan tıksınır. İnsanın dışındaki canlılarda da en büyük hüküm gücü olan vehim gücünün verdiği bu çeşit căz’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 căz’îdir.<sup>80</sup> Kesin bilgi içermediği için bâzen “zâinne gücü” de denilen ve hayvânî fiillerin çoğunu kendisinden sâdîr olduğu vehim gücünün căz’î hükümlerinin mantıkî bir ayrimı (faslı) yoktur. Onun hükümleri dış duyuların idrâk ettiği sûretlere dayalı (mukârin) tahayyûlî hükümlerdir.<sup>81</sup>

İbn Sînâ, vehim gücünün căz’î önermelerine “vehmiyyât” der. Bu gücün gerekli gördüğü önermeler dış duyuların idrâk ettiği cismânî sûretlere dayanır. Bu yüzden vehim gücü, hersey 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 var olduğunu akledemez. Filozofumuza göre vehim gücünün önermelerinin gerçek olmadığı akıl gücü tarafından ortaya konulmuş olsa bile, bunların etkileri kolay kolay zihinden silinmez. İlk bakişa vehim gücünün önermeleri ile akıl gücüne âit bedîhî önermeler arasındaki fark göze çarpmaz. Düşünürümüze göre bu durum, nefsin yaratılışının (fitra) aklın

<sup>80</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 162-164; bkz. İsbâtu’n-nübûvvât, 60.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, age, 148; Mebhâs anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 167.

önermelerini müşâhede ettiği gibi, vehim gücünün önermelerini de müşâhede etmesinden kaynaklanır. Ona göre nefsin yaratılıştan (fitra) 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 nefس, sâdece dış duyularıyla idrâk ettiği şeyleri müşâhede etmiş olur ve bilgisi cisimlerden alınan hayâlı sûretler seviyesinde kalır. İşte böyle bir konumdaki insan nefsinde dış duyularla idrâk edilmeyen birşeyin bilgisi sunulursa, nefس 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 (fitrat) bu duruma şehâdet etmezdi. O halde hangi konuda olursa olsun şüphelenmek, insan fitratının gerektirdiği bir şeydir. Ancak fitratın gerektirdiği hersey doğru değil, aksine pekçoğu yanlıştır. Nefsin yaratılışının bütünü içinde yalnızca akıl gücünün fitratı doğrudur.<sup>82</sup> İşte bizzât insan nefsinin yaratılışından kaynaklanan bu güç, insanın (nefs), sûretini tahayyül edemediği şeylerin var olabileceğini imkânsız (*mümteni'*) görmesine sebep olur.<sup>83</sup>

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

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 115-118.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *eş-Sifâ*, en-Nefs, 148.

<sup>84</sup> İbn Sînâ, ‘Uyûnu'l-hikme, 12; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 43, 64-66.

naklanır. Ancak vehim gücünün fitratı 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 duyularla idrâk edilen cisimler konusunda akıl gücünün bir organı gibidir. Fizik ötesi şeylerin varlığını kabule yanaşmayan vehim gücü, onların varlığını kabul etse bile, onları tabi' cisimlere benzeterek tasavvur etmeye çalışır. Bu yönyle de vehim gücünün fitratına güvenilemez.<sup>85</sup> 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 tabiî 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.<sup>86</sup> Ne var ki her türlü metafizik bilgiye karşı çıkan vehim gücü, hersey bir tarafa bizzât “kendi varlığını ve fillerini” ni bile idrâk edemez (temessül, tahayyül). O halde vehim gücünün metafizik konularda haddini bilmesi gereklidir. Ancak vehim gücünün önermeleri duyulara 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 felsefi bilimler (ed-diyânatü'l-hakîkiyye ve'l-'ulûmu'l-hikemîyye) 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.<sup>87</sup>

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

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

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 332.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 43.

ranişta bulunmamak gereklidir. Ona göre ancak hayvanlar vehim güçlerine göre davranışları, bu itibarla vehim gücüne uyan insanlar da hayvanlar (*behâim*) seviyesinde görülür. Dolayısıyla ahlâkî açıdan vehim gücünün arzularına göre davranışmak insanı mutsuzluğa (*helâk*) götürür. Bu yüzden insanın vehim gücünü değil, akıl gücünü tercih etmesi gereklidir.<sup>88</sup> Her ne kadar vehim gücü ve diğer iç idrâk güçlerinin akıl gücü ile beraber (*mukârin*) olmasından dolayı vehim gücünün bilgileri mantıkî yâhut akılı gibi görünse bile, yine de bu gücün bilgileri (*hüküm*) içgüdüden kaynaklanan bir tarzdadır (*sebîlî 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 gücünü kullanırken, insanlarda hem bu güç hem de akıl gücünü kullanmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen yine de akıl gücünün bilgileriyle akılı bir görünüm arzeden vehim gücünün önermelerinin arasını ayırmada dikkatli olmak gereklidir.<sup>89</sup> İnsânî nefsin güçleri arasında akıl gücünün tam karşısında bulunan vehim gücü, bazı filozof ve araştırmacıların da ifade ettiği gibi<sup>90</sup>, İbn Sînâ'ya özgü bir bakıştır.

#### e. Belleme ve Hatırlama Gücü (*el-kuvvetü'l-hâfiza ve'z-zâkire, ez-zikr, el-mütezakkire*)

Beynin arka boşluğunundaki rûhta bulunan belleme ve hatırlama gücü (*hâfiza ve zâkire*), vehim gücünün idrâk ettiği cüzî mânâları gerektiğiinde hatırlamak üzere saklayan bir güçtür.<sup>91</sup> Bu

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 162; *el-Kânûn fî't-tibb*, I, 72; İsbâtu'n-nübûvvât, 56, 59; bkz. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 118; *Fî Sîrrî's-Salât*, 220-221.

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *age*, 162.

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

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 37, 148-149; Mebhâs anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 159, 157; *el-Kânûn fî't-tibb*, I, 72; 'Uyûnu'l-hikme, 38; *el-Kerâmât ve'l-mu'cîzât 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 (hâfîza) ve gerektiği zaman tekrar iâde ettiği için hatırlama (mûtezakkire) 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 sözkonusu sûretin içерdiği 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. Göründüğü gibi hatırlama vehim gücünün isteği üzerine gerçekleşmektedir. Ayrıca hatırlama ne tek başına mânâne de sûretle gerçekleşmektedir. Ancak birisinden hareketle ikisinin birden yeniden idrâk edilmesiyle “şâırlama” işlemi gerçekleşmektedir. Bu itibarla filozofumuza göre çoğu kez hatırlama, “mânâ”dan başlayarak “sûret”e doğru giden bir yolla mümkün olmaktadır. İşte bu şeklindeki 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 şeklindeki hatırlama ise iki biçimde olur.

(1) Birincisi belleme (hâfîza) 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 mânâının, 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 ilişkiye tesbit eder. Sonra mânâ ile hayâl gücündeki sûret arasında ilişki kurarak bulmuş olduğu bu ilişkiye mânâ ile birleştirmiş ve ikisini birden yeniden belleme gücünde ezberlemiş olur. Çünkü burada sözü edilen ve mânâ ile sûret arasındaki ilişkiye 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.<sup>92</sup>

Göründüğü üzere vehim gücü, bazı fiillerinde dış duyulara ve hatırlama (zikr) gücüne, hatırlama gücü ise hayâl ve musavvi-re gücüne gerek duymaktadır. Düşünürümüze göre hatırlama gücü (zikr) hem insanda hem de diğer canlılarda mevcuttur. ancak onun “tezekkûr” deyimiyle ifâde ettiği “irâdeli hatırlama” yalnızca insanlarda bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bunun sebebi, insanın akıllı bir varlık olmasıdır. Çünkü geçmişte olan birsey 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 (tezekkûr) geçmiş zamanda nefste bulunan duruma (emr) eklenen (muzâf) bir şeydir. Bu itibarla irâdeli hatırlama bir açıdan öğrenmeye (teallüm) yâhut akıl yürütmeye benzemekle

<sup>92</sup> İbn Sînâ, *age*. 149.

birlikte, başka bir açıdan ondan ayrılır. Buna göre irâdeli hatırlama dış ve iç idrâk güçlerinin idrâk ettiği şeyleden başka şeyle “geçmek”tir (intikal). Bu bakımdan bu çeşit hatırlama, öğrenmeye benzer. Kezâ öğrenme de bilinenden (ma'lûm) bilinmeye (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 şeyle hatırlatıcılarından gidiş zorunlu değildir. Bu demektir ki hatırlatıcı işaretler zorunlu olarak hatırlatmayı gerçekleştirebilmeler. Irâdeli olarak hatırlamak yâhut hatırlatmak amaca en yakın işaretler (işârât, alâmât) mevcut olunca gerçekleşir ve ancak böyle bir durumda nefs hatırlanacak olan şeyle hatırlar. Eğer ortam uygun değilse, en yakın işaretin sûret ve mânâsı hatırlatıcı olsa bile, hatırlatılmak istenen hatırlatmak zorunlu olarak gerçekleşmez. İnsanın hayâl ve musavvire gücünde bulunan herhangi bir kitabın sûretinden, o kitabı kendisine okutan hocayı hatırlamasında olduğu gibi, herkesin bu kitabı sûretinin mânâsını hatırlayarak onu kendisine okutan hocayı hatırlaması gerekmek. O halde işaretle, hatırlatılmak istenen şey arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Oysa öğrenmede bu durumun aksine, bilinenden bilinmeyeının bilgisine ulaşmak zorunludur. Bilinenden bilinmeye geçiş zorunlu kılan şey tanım (hadd) ve akıl yürütmedir (kîyâs).

İbn Sînâ'ya göre bazı kimselerin yeni birşey öğrenmesi, daha önce öğrenmiş olduğunu hatırlamasından daha kolay olur. Çünkü bunların yaratılışı (tabî'ât) bilinenden bilinmeye geçiş zorunlu kılan şeyleti almaya daha uygundur. Bâzlarının durumu ise bunun tam tersidir. Kezâ, bâzlarının ezberlemesi (zîkr) güçlü, hatırlaması (tezekkür) zayıf olur. Ona göre bu fark bedenin maddî yapısından (mîzâc) kaynaklanır. Meselâ ezberlemesi güçlü olanın beyni kuru mîzâclıdır ve idrâk ettiklerini kolayca ezberler. Ayrıca bu mîzâcdaki 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, işaretleri en iyi kavrayan ve anlayanlardır. Gerçek anlamda işaretler duyularla idrâk edilen şeylerden idrâk edilemeyen ve kendilerinden başka olan mânâlara geçiş sa�新lar. O halde işaretler konusunda zekî olan bir kimse onların gerisindeki mânâyı hatırlaması (tezakkür) hızlı olur. Bâzlarının kavrayışları (fehm) güçlü, fakat anladıklarını ezberleyip hatırlamaları (zîkr) zayıftır. Bu itibarla neredeyse anlayıp kavramak ile ezberlemek birbirinin ziddi gibidir. İyice anlayabilmek için iç idrâk güçlerince idrâk edilen sûretlerin güzelce yer edebileceği (irtisâm) beynin maddesinin “ıslak mizâc”lı olması gereklidir. Oysa bellemek için beynin mizâcının olabildiğince kuru olması gereklidir, ki böylece idrâk edilen (temessûl) 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 olmasına birlikte, nefsin başka şeylerle ilgilenmeksizin ezberlenecek olan “mânâ”ya tam bir azim ve kararla yönelmesi gereklidir. İşte bu yüzden ıslak mizâclı olmalarına rağmen çocukların büyülere göre daha iyi ezber yaparlar. Çünkü büyüklerin nefslерini ilgilendiren şeylerle küçüklerin nefsleri ilgilenmez. Bu yüzden, başka şeyler, çocukların ilgilendiği şeylerden alıkoyamaz. Gençler ise kuru mizâclı olsalar bile, sıcak kanlı, ateşli ve kırmızı kırmızı olmalarından dolayı, bir konuyu ezberlemeleri henüz bülüğ çağına gelmemiş çocukların gibi değildir. Öte yandan mizâclarının çok ıslak olmasından ötürü ileri derecedeki yaşıtlar önlerinde müşâhede edip durdukları şeyleri bile ezberleyip hatırlayamazlar.

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

miş bir olay hakkında gamlanıp üzünenmenin 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 nefs, kendisini öfkelendiren, üzünlendiren, gamladıran olaylara sebep olan şeyle karşılaştırmak 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 tahayül etmektedir. “Ümniyye” ise gelecekte olacak olan şeyden veyâ durumdan haz (lezzet) alacağını tahayül ve arzu etmektedir. “Korku” (havf) birbirinin tam karşıtı olmak anlamında “recâ”nın ziddidir. O halde “recâ” geleceğe âit güven duygusu olmalıdır. Nitekim filozofumuzun “kararsarlığı” (yeis) recânın yokluğu (adem) olarak tanımlaması bunu göstermektedir.<sup>93</sup> Öfkenin (gazab) ileri bir derecesi olan “kin (hikd) 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 mütehavyile gücünün yardımıyla meydana gelmiş olsalar bile, bunlar vehim gücüne âit durumlardır (ahkâm).<sup>94</sup>

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 itibariyle bulunduğu yer (mevzû') bakımından vehim

<sup>93</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefs, 164-166.

<sup>94</sup> İbn Sînâ, Edviyei Kalbiye, 9-15; eş-Şifâ, en-Nefs, 166.

güçdür (*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 mütezakkiredir. Mânâları saklayan belleme (hâfîza) gücü ise vehim gücünün deposudur (hizâne). 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.<sup>95</sup> Filozofun hayvânî güçler (*el-kuvâ'l-hayvâniyye*) deyişiyle ifâde ettiği dış ve iç idrâk güçlerinin hepsi bedende gerçekleşirler ve ancak fiile çıktıkları kadâıyla vardırlar. Bu demektir ki fiile çıkmada bedene bağlı olan bu güçler, nefş bedenden ayrıldıktan sonra yok olacaklardır (adem).<sup>96</sup> İleride görüleceği üzere bizzat nefsin kendisiyle bâkî kalan güç ve fiil “akıl gücü ve akletme fiili”dir.

### **B. Aklî İdrâk Güçleri (*el-kuvvetü'n-nutkiyye*, *el-kuvvetü'n-nefsi'n-nâtika*, *el-kuvvetü'l-âkile*, *el-kuvâ'l-insâniyye*, *el-kuvâ'l-'akliyye*)**

Düşünürümüzün nefş görüşünde kavram benzerliği dikkate alınarak, hem bilme (âlime, nazarî) hem de yapma, yani eylemde bulunma (âmile, ameli) güçlerinin her ikisine birden “akıl” denmektedir. İbn Sînâ’nın yalnızca insânî nefse âit olan akıl gücünü “nazarî ve ameli” 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 âlemle ilişkisi vardır. Nefsin, fizik ötesi âlemle (fevk-ulvî) olan ilişkisinden “bilgiler” ('ulûm) doğar. An-

<sup>95</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 150.

<sup>96</sup> 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 sahip olan nefsin fizik ötesi âlemle ilişkilerini düzenleyen gücü “nazarî”, fizik âlemle ilişkilerini düzenleyen (tanzim) gücü ise “amelî” akıl gücü adını alır.<sup>97</sup> İbn Sînâ, ne nazarî akıl ve ne de amelî akıl gücü nefsin kendisi değildir o bizâtihi kâim olan bir cevherdir demekle birlikte yine de külli hakikatleri (maâni) bilen nazarî akıl gücü ile nefsin kendisi demek olan “ben”ini bir ve aynı kabul etmektedir.<sup>98</sup> Nazarî akıl gücü ile nefsin zâtının bir ve aynı kabul edilmesi, bu gücün; bir dereceye kadar bedenî bir organla gerçekleşen diğer güçleri kullanısa bile; bizzât nefsin kendi varlığında fiil hâline gelmesinden ve gerçekleşmesi için bedene gerek duymamasındandır.<sup>99</sup>

### 1. Nazarî Akıl Gücü (el-’aklî’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.<sup>100</sup> İbn Sînâ’ya göre tümel bilgilerin (es-suverü'l-külliyye 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 sahip olduğu bu yetenek (isti’dâd) nazarî akıldır.<sup>101</sup> İnsan nefsindeki aklı varlıklarını (ma’kûlât) bilerek yâhut metafizik yaparak kendi varlığını yetkinleştirme arzusu (şevk) onun

<sup>97</sup> İbn Sînâ, *age.* 37-38; ‘Uyûnu'l-hikme, 42.

<sup>98</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 221 (423); *eş-Şifâ*, en-Nefs, 185.

<sup>99</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 185-186.

<sup>100</sup> İbn Sînâ, *age.* 185; *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, *age.* 39, 186.

yaratılışından (garizî) kaynaklanır.<sup>102</sup> İnsanın (nefs), tamamen soyut (mucerred) olan külli hakikatleri (ma'nâ) kavraması (tasavvur) ve önermeler (tasdîkât) yaparak bilinenlerden bilinmeyeenlerin bilgisini çıkarması, onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliğiidir. O halde insanı diğer canlılardan ayıran “akletme”, külli bilgiye ulaşmak ve külli konular üzerinde çalışmaktadır (tasarruf).<sup>103</sup>

#### *a. İdrâkin 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 şeysse onun idrâk edilmesi “sûret”inin bir çeşit soyutlama (tecrîd) ile maddededen alınmasıdır.<sup>104</sup> Göründüğü üzere “bilmek”le eş anlamlı olan “idrâk” kavramı, İbn Sînâ’nın nefس görüşünde en genel ve en çok kullanılan kavramlardan biridir. Bu bağlamda akl 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 (temessûl) ile birlikte nefsin onu “müsâhede” etmesidir. Bu durumda nazarî akl güçü, şeyin madde ve maddeye ilişkin özelliklerinden mücerret mâhiyeti demek olan hakikatını müsâhede eden güçtür. Öyle ise aklî idrâk, şeyin sûret, mâhiyet ve hakikat kavramlarıyla ifâde edilen mücerred hakikatını kavramaktır.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> İbn Sînâ, *fi'l-'Işk*, 264; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 94.

<sup>103</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 184; bkz. Mebhâs anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 168.

<sup>104</sup> İbn Sînâ, *age*. 50.

<sup>105</sup> İbn Sînâ, *age*. 212; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 91; ‘Uyûnu'l-hikme, 42; *el-Kerâmât ve'l-mu'cîzât 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 hâkikatın (mâhiyet) akıl gücünde bulunması sonucu, bu şey idrâk dilmiş 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) kilar, fakat varlık bakımından kendinden başka olan aklî 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.<sup>106</sup> 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 (hakîkatün mâ) olabilir. Veyâ idrâk edilen şeyin hakikatinin benzeri, idrâk edilen dışında bâkî kaldığı halde, idrâk olunana aykırı düşmeksizin, idrâk edenin varlığında (zât) bulunabilir (irtisâm). İdrâk edilen hakikatin varlık bakımından durumu zikredilen iki şekilde olur.<sup>107</sup> Buna göre nazarî akıl gücüne idrâk yoluyla gelen şeylerin varlıklar değil, mâhiyetlerinin mânâlarıdır.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> İbn Sînâ, *es-Sîfâ*, en-Nefs, 212-213; *el-Îşârât ve’t-tenbîhât*, 135.

<sup>107</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve’t-tenbîhât*, 91; bkz. *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 217 (411), 183 (302).

<sup>108</sup> İbn Sînâ, *es-Sîfâ*, el-Îlâhiyyat, I, 143-144.

### b. İdrâkin (tecrîd) Dereceleri

İbn Sînâ'ya göre aklî idrâke konu olan sûret mücerred olabilir veyâ olmayabilir. Eğer sûret, kendi varlığı gereği (bizâtîhi) mücerredse, nazarî akıl gücü onu tecrîd etme işlemine 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.<sup>109</sup> 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 tabiatdır. Bu insânî mâhiyetin çoğalması madde sebebiyelerdir. 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 gerekiirdi. Öyle ise insânî sûrete ilişen 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 akîlî" (el-hâkimü'l-hissî, el-hâkimü'l-hayâlî, el-hâkimü'l-vehmî, el-hâkimü'l-akîlî) olmak üzere dört derecesi vardır. İdrâk etmek, bir çeşit tecrîd olduğuna göre, bunlar aynı zamanda idrâk dereceleridir.

<sup>109</sup> 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 özellikle-riyle birlikte idrâk eder. Madde ve sûretin birlikte olması anlamına gelen cisimle duyu güçleri arasında belli bir nisbetin olması gereklidir. 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 gereklidir. 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 vasisıyla 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 dışında 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 (âriz) “iyi (hayr), kötü (şerr), dostluk (muvâfîk) 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 müveyâ 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 özelikteki bir şeyi bilebilmek için bir soyutlama işlemeye girişmez, belki yalnızca onu (sûret) “akletmeye yönelmek” için bir hazırlık yapabilir. Eğer aklın idrâkine konu olan sûret, maddî veya 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 işlemden geçirerek akledilir (ma'kûl) hâle getirir. Meselâ Ahmet'in hayâl gücünce idrâk edilen sûretinden akıl gücü insânî mâhiyeti (ma'nâ) tecrît yoluyla kavrayınca (tasavvur) o, “akıl seviyesinde idrâk edilmiş” (ma'kûl) olur.<sup>110</sup> Görüldüğü gibi, akıl gücü maddî sûretleri ve maddeyle birlikte bulunanları yanı cismânî varlıklarını ancak “tecrîd” dediğimiz bir işlemden sonra idrâk edebilmektedir. O halde şimdî 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 (hâfîza) ve hatırlama gücünde

<sup>110</sup> İbn Sînâ, es-Şîfâ, 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 “külli” 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 “kîyâs” 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. Şöyled ki, hayâl gücündeki sûretlerin içerdigi 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 ayıraarak bir tanım (hadd) altında birleştirip (terkîb) tanım açısından bir tek mânâ elde eder. Başka deyişle akıl gücü kavram veyâ önermeler yoluyla bir çok mânâya 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, dışında pek çok olarak mevcut olduğu halde, Ahmet ve Ali'ye âit insanlık mânâsı bir tek varlıklı gibi görülmektedir.

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 hayâlı sûretinden alınmadır. Çünkü her iki sûretten birinin önce idrâk edilmesi ve akıl gücünde (nefs) aynı etkiyi yapması mümkündür.<sup>111</sup> 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 hayâlı sûretlerin mânâlarından külli müfred mânâları yani külli kavramları çıkarır. Bu tecrübe ileminden sonra akıl gücünde kavramanın yani kavrama ulaşmanın ilkeleri (mebâdiü't-tasavvur) meydana gelir. Aslında bunlar, tecrübe sırasında akıl gücünün riâyet etmek zorunda olduğu kurallardır. (2) İkinci olarak akıl gücü bu külli müfred kavramlar arasında olumlama (îcab) veya olumsuzlamaya (selb) münâsebetler kurarak yeni önermeler teşkil eder. Bu önermelein bir kısmı nefsin doğrudan kavrayabileceği apaçık (evveliyyün beyyinün binefsihi) önermeler olur. Bir kısmının kavranması ise orta deyimin (vâsita) bulunmasına bırakılır. (3) Üçüncü olarak nefş, bu tecrübe sonucu "deneyle ilgili öncüllerini" (el-mukaddemâtü't-tecrübiyye) kazanır. Şöyled ki, bu önermeler, ister olumlu (îcab), ister olumsuz (selb) ister bitişik şartlı olumlu veya şartsız olumsuz, isterse ayrık şartlı ('inâd) olumlu veya olumsuz olsun; nefş duyular yoluyla, herhangi bir yüklemiñ (mahmûl) özneye (mevzû') varlık bakımından dâima lâzım geldiği sonucunu çıkarabilir. Tesadüfi (ittifak) olmaksızın söz konu-

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

su özne ile yüklem arasında bir ilişkinin (nisbet) bulunduğu, öznenin tabiatının bu yüklemi gerektirdiğine veyâ gerektirmede-ğine kanaat (sükûn) getirebilir. Böylece bu önermeler filozofa göre duyular (hiss) ve akıldan (kîyâs) kazanılmış kesin bilgiler (itikâd) olur. (4) Dördüncü olarak nefş, duyular vasıtasiyla “tevâtür derecesinden” dolayı doğruluğu kabul edilmesi gereken (tasdîk) bilgiler (ahbâr) kazanır.<sup>112</sup>

İbn Sînâ'ya göre nefş 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 nefş için engel olursa, onu kendine özgü işlevinden alıkoyar; değilse nefş 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 mütehayyi-leye 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 mütehayyiyle 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 gücüyle nefsin durumu da böyledir. Nefs başlangıçta bu güçlere ihtiyaç duyar, fakat kendi özüne âit yetkinliğini kazandıktan sonra bu güçler nefs için külfet

<sup>112</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, en-Nefş, 197; bkz. Risâle fi'n-Nefş ve bekâihâ ve me'âdihâ, 87-88; el-İşârât ve't-tenbîhât, 40-46.

ve yetkinliğinin gerektirdiği işleri yapmaya engel olmaya başlar.<sup>113</sup> 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 veya sezgi yoluyla olur. Daha önce anlatılan tecrübe yani hissî idrâk güçlerinden gelen sûret ve mânâların arasını birleştirmek (terkîb) ve ayırmak (tafsîl) anlamına gelen düşünce, müfakkire gücünün işidir. Mütehayyile ile aynı olan bu güç, akıl gücü tarafından kullanılıncaya “müfakkire” adını almaktadır. İşte bu bağlamda filozofa göre düşünmek, aklı bilgiye konu olan “orta deyim” (el-haddü'l-evsat) ve benzerini bulmak için çalışmaktadır. Çünkü akıl gücü (nefs) bilinenden bilinmeyece ancak orta deyimi bularak gidebilir. Bu itibarla insan bir şeyi bilmek isteyince (ic-mâ') zihninde hazır bulunan kavram ve önermelerden “îlmî, 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 deyimi” bulma isteğidir. Bilmek ancak orta deyimi bulmakla mümkündür. Her zaman sonuç vermeyen düşünce yoluyla orta deyimi bulmak için çok çok çalışmak gereklidir. Bu durumda orta deyimi bulmak için düşüncenin gerekli, fakat yeterli olmadığı söylenebilir. İşte bu noktada İbn Sînâ orta deyimi akıl gücüne nefsin dışında bulunan bir ilkenin (mebâdî) verdiği söyler.<sup>114</sup> Düşünürümüzün sözünü ettiği bu ilke, ikinci bölümde görüldüğü üzere, aynı zamanda nefsin varlığının da ilkesi olan Fa'âl Akıl'dır (el-aklî'l-külli).<sup>115</sup> Bilmek orta deyimi bulmak olduğuna ve bu da ancak Faal Akılın aydınlatmasıyla (feyz) mümkün olduğuna göre, bütün düşünmeler (efkâr ve teemmlâât) nefsi bu Akıldan (el-cevherü'l-mufârak) gelecek ışığı

<sup>113</sup> İbn Sînâ, *age*, 198.

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

<sup>115</sup> İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 169.

almaya hazırlayıcı (mu'id) faaliyetlerdir.<sup>116</sup> Aslında nefs, düşünmeksizin de Faal Akılın feyzini (*el-feyzü'l-ilâhî*) alarak orta terimleri bulabilir. Ancak onun bedenle beraber bulunması Faal Akılın 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 nefs, bu engeli, ittisâl için Faal Akla yalvarmak (*tazarru'*) anlamına gelen düşünmekle aşabilir. Eğer nefs Faal Akılla iletişimine (ittisâl) geçemiyorsa, bu durum onun bedenle birlikte bulunmasından ötürü kirlenmesinden ve eğitimiminin (*riyâzât*) azlığından ileri gelir. O halde nefs bir konuda Faal Akılla ittisâle gecebilmesi için o konu üzerinde çok çok düşünmesi gereklidir. Onun bir konu üzerindeki düşünmeleri ne kadar çok olursa, o konuya 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-tâlibe*).<sup>117</sup>

İbn Sînâ'ya göre bilmenin bir diğer yolu da sezgidir (hads). Ona göre bilmeye konu olan şeyi bilme ve öğrenme ('ilm ve te-allüm) hususunda insanların yetenekleri (*isti'dâd*) farklıdır. Bazılılarının bir şeyi kavrama (*tasavvur*) yeteneği son derece gelişmiştir. Çünkü bunların fiilen bilmeden önceki bilme (*ta'allüm*) yetenekleri (*isti'dâd*) son derece güçlündür. Filozofumuza göre söz konusu olan insandaki bu güçlü bilme ve öğrenme yeteneği sezgidir (hads). "Düşünme"de olduğu gibi, sezgi de "orta deyimi" (*el-haddü'l-evsat*) bulma işidir. Göründüğü gibi, ona göre sezgi bilinenden bilinmeyenin bilgisini çıkarmadır. Ancak sezgi "düşünmeksizin" (fikir ve teemmlü) orta deyimin bir anda (*def'aten*) nefste (zihin) bulunmasıdır (*temessül*). Orta deyimin 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

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

<sup>117</sup> 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.<sup>118</sup> Düşünürümüze göre bazı kimselerin sezgi yeteneği, Faal Akıl ile iletişim kurması için fazla bir çabaya (tahrîc ve ta'lîm) gerek kalmayacak kadar güçlündür. 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 akılın (el-aklû'l-heyûlânî) yaratılıştan gelen bu yeteneğine "kudsî akıl" (el-aklû'l-kudsî) denmesi gereklidir. Herkesse 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 akılî sezgi imkânsız görülmemelidir. Çünkü ona göre akıl gücünün, bilmesine konu olan şeylere (ma'kûlât) "kıyâs" takı "orta deyim" i (el-haddü'l-evsat) kazanarak ulaşmış olması, "sezgi"nin (hads) gerçek olduğunu gösterir. O halde kıyâstaki orta deyime bâzen sezgi ile ulaşılır. Bu durumda sezgi, akıl gücünün (zihin) kendi kendisinde orta deyimi bulma (istinbât) işidir. Ona göre nefsin sezgi yeteneğinin derecesi (güç) "zekâ"dır. "Zihin" ise nefsi, bilgi kazanmaya hazırlayan güçdür.<sup>119</sup> Buna göre "zihin" deyimiyle akıl gücü aynı anlama gelmektedir. Bilmeyi gerektiren "orta

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

<sup>119</sup> 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). Kisaca orta deyim önermenin içерdiği hükmün sebebidir.<sup>120</sup> 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, erbâbinin 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 bâzlarının orta deyimleri sezgisi çok fazla olabilir. Nitelik açısından ise bazı 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 düşünüceden (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 gereklidir. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre, herhangi bir kimsenin nefsinin “seçilmiş” (müey-yed) ve “ahlâkî” olması (safâ), ayrıca Faal Akilla (el-mebâdiü'l-akliyye) yüksek seviyede “iletişim” (ittisâl) kurmasından ötürü sezgisel aydınlanmanın (isti'al) doruğunda bulunması “mûmkün”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-

<sup>120</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 196; *el-Îşârât 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.<sup>121</sup> Ona göre bilginin “yakîn” niteliğini alması orta deyimin nefste (zihin) bulunup kavranmasıyla (temessûl ve tasavvur) olur. Bu bilginin nefste “alışkanlık” (meleke) halini alması “müsâhede”dir. Bilginin müsâhede seviyesinde, bilenle bilinen yüz yüze geldiği için araya başkaları giremez. Müsâhedede orta deyim bulunmakla birlikte ona gerek yok gibidir. Oysa yakînî bilgide kısmen mütehayyile gücünün de yardımı görülür.<sup>122</sup> İbn Sînâ’ya göre burada sözü edilen sezginin en ileri derecesi, nübûvvetin bir bölümü (cüz’), belki de nebevî güçlerin en üstündür. 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 nefs 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 nûrdur.” (Nûr, 35) âyetindeki “tutuşmak üzere olan yağ ve ateş” kelimeleriyle peygamberin kudsî akıl gücüne ve Fa'âl Akla işâret edilmektedir.<sup>123</sup> “Sana bilmediğini öğretti.” (Nisâ, 113), “Böylece sana emrimizden bir “Rûh” vahyettik, oysa sen kitâp ve imanın 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 vasıtıyla Tanrı ve âlem hakkında bilgi verildiğine işaret edilmektedir.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, 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).

<sup>122</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 123 (6), 217 (413).

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

<sup>124</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Fiil ve'l-infiâl ve aksâmi-hümâ*, 3-4; *el-'Alâ*, 98.

İbn Sînâ “hadsiyyât” terimiyle ifâde ettiği sezgisel önermele-ri tecrübe önermeler (tecrübiyyât) sınıfından sayar. Bu önerme-lerdeki 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 değerlen-dirememekten veyâ sezginin verdiği bilgiyi tâhkîk edememekten ileri gelebilir. Filozofa göre böyle bir kimse bilmezlikten gelerek sezgiyi kabul etmez. Meselâ ayın değişik evrelerine bakarak he-men ışığını güneşten aldığı sezgisine ulaşmamız gibi; işte bu gerçeği tâhkîk edemeyen bir kimse ayın ışığını güneşten aldığı kabul etmez.<sup>125</sup> Netice itibariyle aklî seviyede bilmek, iki şey veyâ olay arasındaki bağlantı anlamına gelen orta deyimi bulmaktadır. 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-'aklî'l-fa'âl)*

İbn Sînâ'yı aklî bilgiyi edinme konusunda tek başına insan nefsin yetersiz görmeye ve nefsin dışında mânevî bir varlık olan Faal Akıl dediği bir cevherin varlığını kabul etmeye götüren se-bep, 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 şe-yin, onu bu hâle çıkaran “bilfiil” bir sebebin bulunması gereklidir. Bu kural gereğince insan nefsinı aklî bilgiler (ma'kûlât) konu-

<sup>125</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 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 ilkele-rine (mebâdiu's-suveri'l-mücerredeti'l-'akliyye) sahip olan "fiil halindeki akıl" (el-'aklü bilfiil) olmalıdır. Filozof insânî nefslere bu bilfiil akıl arasındaki münâsebeti, Fârâbî'de olduğu gibi, görme duyusu ile güneş işinleri arasındaki münâsebete benzetir. Nasıl güneş, bizâtihi görülür ve işinlarıyla 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 Akl'ın aydınlatmasıyla gerçekleşir. Şöyle ki, nazarî akıl gücünü hayâl ve musavvire gücünde bulunan sûretlere "mûtâlî olup" Faal Akl'ın ışığı (nûr) bunlar üzerine doğunca (feyezân) bu sûretler, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden sıyrılp 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 hayâlı sûretlerin bizzat kendilerinin sahip 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 "mûtâlaa"sının nefsi, ondan gelecek mücerred mânayı (feyezân) alacak biçimde hazırlamasıdır. Faal Aklın aydınlatması (feyezân) sonucu mücerred sûretle nefس 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 aydınlanması 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 hayâlı sûretlerin kendisi değil, onlardan alınan ve bilfiil akledilir (ma’kûl) olan şeylerdir. Bir cismin sûretinin duyumlanması olayında olduğu gibi, akıl gücü (en-nefsü’n-nâtiqa) hayâl gücündeki sûretlere muttali olup Faal Akılın aydınlatmasına (feyezân) kendi-sini açınca (ittisâl) hayâlı sûretlerin içерdiği mücerret mânâyı idrâk edebilir.<sup>126</sup> Bu durumda Faal Akıl, insan nef sine, “külli mânâlar”ı idrâk etmek demek olan soyutlama alışkanlığını (me-leketü’t-tecrîd) kazandırmaktadır. Bilindiği üzere İbn Sînâ’nın metafiziğinde bütün Gök Akılları (el-’ukûlu’l-mufâraka) “faal” özelliğe sahiptirler; ancak “Faal Akıl”la insan nef sine en yakın olan Gök Akılı kast edilmektedir. Onun “faal” sıfatını alması, bizâtihi maddeden ayrı oluşu, insan nef selerini aydınlatarak (îşrâk) kuvveden fiile çıkarması ve hep “bilfiil” olmasındandır.<sup>127</sup> Daha önce de akılı sezgiyi (hads) açıklama vesilesiyle temas ettiğimiz gibi, “Ateş değimse de onun yağı neredeyse aydınlatacak...” (Nûr, 35) âyetinde “ateş” (nâr) terimiyle Kur’ân’dâ varlığına işaret edilen Faal Akıl, insan nef sini aydınlatarak (feyz) ona metafizik yapmanın imkânını veren ve böylece onu Tanrı’ya yaklaştırın bir cevherdir.<sup>128</sup>

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.<sup>129</sup> Bu durumda düşünürümüzün

<sup>126</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 208-209; *Kitâbü’n-Necât*, 394-396; *Risâle fi’n-Nefs ve bekâihâ ve me’âdihâ*, 111-113; Mebhâs anî’l-kuvâ’n-nefsâniyye, 176-177; ‘Uyûnu’l-hikme, 43; *el-Kerâmât ve’l-mu’cîzât ve’l-e’âcib*, 229.

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

<sup>128</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 94-95; İsbâtu’n-nübûvvât, 52; Hayy b. Yekzân, 335.

<sup>129</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, 30; *el-Kerâmât ve’l-mu’cîzât ve’l-e’âcib*, 229; *Risâle fi’l-Kelâm ‘ala’n--nefsi’n-nâtiqa*, 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 nefs, Faal Akilla 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 yönelik nefsin kendisini bu ışıktan mahrum etmesi söz konusudur.<sup>130</sup> Düşünürümüz gerçek bilginin kaynağı saydığı Faal Akılı, bize şöyle tavsif eder. O, sîrf 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 aydınlatmasının 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, yaklaşım 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.<sup>131</sup> İbn Sînâ’yı Faal Akılın varlığına götüren birinci sebebi ve bu Akılı inceledikten sonra ikinci sebebe geçebiliriz.

(2) İbn Sînâ’ya göre Faal Akılın varlığını gerektiren ikinci sebep, “mantığın apaçık ilkeleri ve tümevarımla (istîkrâ) 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

<sup>130</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ Havâşı Kitâbi'n-Nefs*, 95; İbn Sînâ'nın “îsrâk, meşrik ve meşrî hikmet” görüşü üzerindeki tartışmaların hâlasası için bkz. Zeyneb Mahmûd el-Hudeyri, *İbn Sînâ ve Telâmîzihü'l-lâtin*, 53-75.

<sup>131</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 323-324.

kazandığı bilgilerin her zaman geçerli olduğuna güvenebilir. O halde akıl yürütmenin dayandığı ilkeleri insan nefsiné 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 (kîyâs) sonucu kazanılan kesin bilgi de ('itikâd) bu Akl'ın aydınlatmasıyla (feyz) olur.<sup>132</sup>

(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 (hîfz) 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) ve him gücünden biri bu sûreti idrâk etmek isteyince onu hayâl ve musavvire gücünde hazır (hâsîl) bulurlar. Akıl ve vehim güçleri sûreti hayâl ve musavvire gücünde bulamazlarsa onu daha önce anlatılan, irâdeli hatırlama (tezek-kür) yoluyla vehim güçleriyle yeniden idrâk ederek hayâl ve musavvire gücüne getirebilirler. Düşünürümüze göre tahayyül edilen sûretler, ikinci kez bu şekilde idrâk edilmeseysi zorunlu olarak her nefş, önce idrâk edip sonra unuttuğu (gaflet) sûretin bilkul vehim güçleriyle 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

<sup>132</sup> İbn Sînâ, Mebhas anî'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 unutabilir. Çünkü o, sûret ve mânâları koruyan değil, hüküm veren bir güçtür. Bu güç, sûret ve mânâları saklandıkları güçler içinde müteâlâ edebilecegi 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-mâ'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 veyâ bedenî bir organda saklanmış olabilirler. Bir kere bu sûretler (*el-mâ'kûlât*) bedenin herhangi bir yerinde korunmuş olamazlar. Çünkü, ona göre ne bedenin 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 külliî kavramın hâricî bir varlığının bulunduğu ve akıl gücünün (nefs) bâzen onlara baktığı (nazâr), bâzen onlardan yüz çevirdiği düşünülebilir. Bu ihtimale göre akıl gücü, sûretlere yönelik onlar akılda yer eder (temessûl), yüz çevirince silinirler. Bu durumda nefş 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 görünümleri, 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 (ta'leb) göre aklî sûretleri birer birer ona verir (feyezân). Nefs, ondan yüz çevirince bilgi alış verisi (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 düşunce yoluyla ona yeniden ulaşılması gerekmez.

Düşünürümüze göre aklî sûretlerle nefs arasındaki ilişki, zikredilen üçüncü ihtimale göre olmaktadır. Çünkü aklî sûretin bilfiil nefste bulunup da akıl gücünün onu idrâk etmediği söylenenemez. Ona göre aklî sûretin bilinmesi demek, onun nefste bilfiil mevcut olması demektir. Bu sûretler nefste veya bedende saklanmış olamazlar. Onun nefste saklanması demek, nefsin onunla ilgilennmesi 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 veya cismânî bir şeyede bulunmuş olması onların cisim tarafından idrâk edildiği anlamına gelmez. Tersine idrâk etmek, idrâk gücüne sahip 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 dışında bizâtihi kâim şeyler değildir.

Bu durumda İbn Sînâ'ya göre "öğrenme ve bilmek" (te'allüm); düşüncenin ilkelerini (el-aklü'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 (fîkr) gücü aracılığı ile nefse aklî sûretler, önermeler halinde (mu-fassal) feyzân 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-mücerrid) ve peşinden önerme kurma (tafsîl) gücü gelir (feyzân). 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 iyileşikten 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-mâ'kûlât) anlamı, istediği zaman onları aklında bulundurabilmesidir (hâzır). Bunun anlamı aklî sûreti tasavvur edebilmek için isteyince Faal akilla iletişim (ittisâl) kurabilmektir. Bu durum aklî sûretin her zaman akıl gücünde (zihin) bulunduğu ve aklın onu kavrıldığı (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 Akilla iletişim kurup ondan aklî bilgiyi (es-sûretü'l-mâ'kûle) alabilirse (feyz) bu bilgi "mûstefâd akıl"dır. Buna göre nefsin kazanmış olduğu "iletişim kurma gücü" "bilfiil akıl", bu özelliğin nefs için bir "yetkinlik" (kemâl) olması "mûstefâd 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 mümkün değildir. İşte o zaman nefs, ileride temas edileceği üzere, fizik ötesi âlemdeki mânevî güzelliği (el-cemâlü'l-aklî) görecek ve ebedî hâzî (el-lezzetü'l-sermedî) tadacaktır.<sup>133</sup>

#### e. Aklî İdrâkin Dereceleri

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

<sup>133</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 216-219; bzk. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 94-97.

(1) Aklî idrâkin ilk derecesi “bilkuvve akıl” (el-aklu bilkuvve, 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 bilkuvve 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 yetkin (isti'dâd) oluşuna kıyasla, “maddî akıl” da denilir. Ancak buna “maddî akıl” denmesinden bu akla sahip olan insan nefsinin maddî bir cevher olduğu anlaşılmamalıdır. Kur'ân'daki “mişkât” (Nûr, 35) (lamba) deyimiyle kendisine işâret edilen bu akıl, fiil haline çıkmamış salt bilme yeteneğidir.<sup>134</sup>

(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-ârâü'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 (kîyâs) için mantığın ilkelerini öğrenmemesidir. Bu itibarla bilmeleke akıl, nefse “ikinci ma'küller” (el-ma'kûlâtü's-sevânî) deyimiyle ifâde edilen bilgileri kazandıran bir “güç ve yapı”dır (kuvve ve hey'et).<sup>135</sup> Bilmeleke akıl gücüyle nefsin kazandığı bu ilkeler, “bütün (küll) parçadan (cüz’) büyiktür; bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir ve bir şey aynı zamanda iki yerde bulunamaz yâhut hem var hem

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 39, 186; *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 168; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; *et-Ta'lîkât 'alâ Havâşı Kitâbi'n-nefs*, 101; *Kitâbü'n-Necât*, 394-396; 'Uyûnu'l-hikme, 42; *el-Îşârat ve't-tenbîhât*, 94-97.

<sup>135</sup> İbn Sînâ, *age*. 39, 186; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195-196; *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 168; *Kitâbü'n-Necât*, 168-169; *el-Îşârat ve't-tenbîhât*, 94-95; *et-Ta'lîkât*, 140.

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

Nefs, bilmeleke akıl seviyesinde kazandığı ve düşünmeye (hadd ve kiyâs) ilke olan bu önermeleri, herhangi bir kiyâs yapmaksızın yaratılışı gereği kendiliğinden bilir. Bunların doğruluğu hakkında bir şüpheyeye düşmeyeceği gibi, başka türlü olacağını şüûrundan bile geçirmez. Nefs, yaratılışı (tabiat) gereği bu önermelerin doğruluk derecelerinin hep aynı kaldığına kesin gözüyle (îtikâd) bakar. Kiyâs, deney ve tümevarım yoluyla kazanılmayan, aksine bu yollarla kazanılmış bilgilerin doğruluğuna güvenmemizi sağlayan bu önermeleri her nefس 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.<sup>137</sup> Akıl gücünün bu derecesi; bâzen filozofun “firâset ilmi” de (ilmü'l-firâse) dediği; doğru ile yanlışın, gerçekle gerçek olmayanın arasını ayırmada ve bilinenlerden bilmeyenlerin bilgisini çıkararak gerçeğe (hakk) ulaşmada nefse yardımcı olacak mantık ilminin kurallarıyla donatılmış akıldır.<sup>138</sup> Düşünürümüze göre bilkuvve 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 aydınlichtır” (Nûr, 35) âyetiyle işaret edilen “Kudsî güç” (el-kuvvetü'l-kudsiyye) denir. Aynı âyetteki “zücâce” deyimi ile

<sup>136</sup> İbn Sînâ, *age.* 40; *Kitâbü'n-Necât*, 121-122; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; Mebhâs anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 168.

<sup>137</sup> İbn Sînâ, *age.* 39; *Kitâbü'n-Necât*, 121-122, 168; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; Mebhâs anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 168; *Risâle fi's-Sâ'âde*, 13; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 40.

<sup>138</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 324.

sezginin (hads) biraz daha zayıflına işaret edilir. Bilmeleke akılın zayıf hâli, mezkûr âyetteki “zeytin ağacı” ile işaret edilen ve ikinci ma’külleri düşünceyle (fikir) kazandığını gösteren hâlidir. Bunların her üç hâli de (düşünce, zayıf sezgi, güçlü sezgi) akıl gücünün bilmeleke derecesidir.<sup>139</sup>

(3) Aklî idrâkin üçüncü ve son aşaması “bilfiil ve müstefâd akıl” derecesidir. Aklî idrâkin bu derecesinde nefş, 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 Akilla 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-aklî’l-müstefâd*). Nefş, akıl gücünün bu seviyesinde hiç değilse gayri maddî cevherleri (*el-mufârakât*) kavrayabilir, kendisini bilir ve kendisini bildiğini ve başka şeyleri bildiğini bilebilir. İstediği zaman Faal Akilla iletişimine geçerek aklî sûretleri (*el-ma’kûlât*) tasavvur edebilir. Düşünürümüze göre “bilfiil ve müstefâd akıl” (*el-aklî bilfiil ve’l-müstefâd*) aklî idrâkin en son aşaması olduğu için, bu dereceye ulaşmak nefş için bir gâyedir. İnsanî nefş, kendisini ve mücerred cevherleri kavrayabileceği bir seviye demek olan “bilfiil ve müstefâd akıl” seviyesine yükseltince varlığın ilk ilkeleri (*el-mebâdiu’l-evveliyetü li’l-vücûd küllihi*) olarak bilinen Gök Akılları ve Gök Nefslerine benzer.<sup>140</sup> Göruldüğü üzere aklî idrâkin belli derecelerini gösteren “bilkuvve, bilmeleke ile bilfiil ve müstefâd akıl”lar bizâtihi kâim olan güçler değil, tersine nefsin aklî idrâk gücüne ilişkin hallerdir.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 39-40; Risâle fi’l-Kelâm ‘ala’n-nefsi’n-nâтика, 195; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 94-95.

<sup>140</sup> İbn Sînâ, age. 40; Risâle fi’l-Kelâm ‘ala’n-nefsi’n-nâтика, 195-196; Mebhas anı’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).

<sup>141</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mübâhasât*, 181 (294).

Buna göre bilkuvve akıl nefsin “bilebilme yeteneği”, bilme-leke akıl, hangi konuda olursa olsun nefsin bilebilmesi için ge-rekli olan “yöntem ve donanımı” kazanmış hâli, bilfiil ve müs-tefâd akıl ise nefsin varlığın bütün alanlarıyla ilgili bilgileri dü-şünce veyâ sezgi (hads) yoluyla, önceden sâhip olduğu yöntem ve donanımı kullanarak kazanmasıdır.

#### *f. Nefsin Akıl Sûretleri kavrama Biçimleri*

İbn Sînâ'ya göre nefs, akıl sûretleri (*ma'kûlât*) üç şekilde kavrar (*tasavvur eder*). (1) Filozofumuzun sözünü ettiği bu akıl tasavvurun ilki, akılda (nefs) fiilen mevcut olan önermeler yoluyla (*mufassal* ve *munazzam*) yapılan tasavvurlardandır. An-cak bu çeşit tasavvurlarda önermenin birinci ve ikinci deyimi 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 külli 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 değildir, yoksa akledilmiş olması açısından değildir. İnsan ve hayvan kavramlarını akıl ve hayâl güçlerinin idrâk etmesi birbirinden farklıdır. Akıl sûretlerin bu çeşit tasavvuru, önceden idrâk edilmiş kavamların gerektiğinde kutudan çıkarıp 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 akıl sûreti aynı anda ve defâten tasavvur edememesinden dolayı, nefsin gerçekleştirmiş olduğu bâzı tasavvurları bırakarak başka şeyle-rin tasavvuruna geçmesidir. Akıl gücünün önce idrâk ettiği akıl sûretleri (kavamlar) bırakıp daha yenilerinin idrâkine yönelme-leridir. Sonra bu çeşit tasavvurda akıl gücü önceden idrâk ettiği kavamları 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 (önermeleri) de olmaz. Ona göre bu bilgiler akıl gücü, bilfiil akıl seviyesine çıkarak Faal Akl'a benzeyen nefslere âittir. (3) Akılî sûretin üçüncü tarz tasavvuru, insana bildiği veyâ 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 akılî sûretler yeniden idrâk edilmekte, fiilen ve yakînî olarak akıl gücü onları bilmektedir. Bu tasavvurda akıl gücünde doğan bilgileri başkasına öğretten, onları ikinci kez yeniden kendisi de öğrenmiş olmaktadır. Akılî sûret, akıl gücünde sözlü olarak kurulan (tafsîl) bir önermeye dönüşmektedir.

İbn Sînâ, insânî nefsin akıl gücünün “akılî 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 bilgiden 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-lefî li'l-âlem) bilgisi (tasavvur) her açıdan basît değil, önerme tarzındaki (el-mürettebü'l-mufassal) bir bilgidir. Her akılî idrâk, madde ve maddeye ilişen arazlardan mücerred (mufârak) olan sûret ile bir çeşit ilişki (nisbetü'n-mâ) olduğuna göre, nefş sûreti alan ve ondan etkilenen (münfail) bir cevherdir. Nefşin 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.<sup>142</sup> Şu halde İbn Sînâ'ya göre “cevheri, akıl” olan bir şeyin bilmesi yaratması, “cevheri, nefş” olan bir şeyin bilmesi ise verileni kabul etmesidir.

#### *g. Aklı İdrâkla Hissî İdrâk Arasındaki Farklar*

Aklî idrâkle hissî idrâk arasındaki farkları yâhut herbirine âit özellikleri aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

(1) Aklı 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.<sup>143</sup> Ayrıca duyular kendilerinin “idrâk ediyor olduklarını” idrâk edemezler. “İdrâk fiili” görülecek bir renk, işitlecek 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, aklı sûreti, istediği zaman tecrübe edip idrâk ettiği için “etken”dir (fâ’ile).<sup>144</sup>

(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.<sup>145</sup>

(4) Akıl gücünün idrâki “sâbit ve külli” olduğu için, onun aklı sûreti (ma’kûl) idrâki, hissî idrâk güçlerinin hissî sûretleri idrâkindan daha güçlündür. Çünkü akıl gücü idrâk ettiği sûreti en

<sup>142</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 214-216; *et-Ta’lîkât*, 193-194.

<sup>143</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 57.

<sup>144</sup> İbn Sînâ, *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170.

<sup>145</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 209.

derin temelinde idrâk ederek bir bakıma onunla birleşir (*ittihâd*) ve aklî sûretin kendisi (*huevə huevə*) olur. Oysa hissî idrâk güçlerinin durumu böyle değildir.<sup>146</sup>

(5) Amelî bir konuda bile olsa kesin bilgi ('*itikâd*) akıl gücüne âit külli durumlar (*el-umûru'l-külliyye*) için geçerlidir. Meselâ evin nasıl yapılacağını külli 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-ârâü'l-cüz'iyye*) doğar. Çünkü külli bilgi bu haliyle herhangi özel bir şeye tahsîs edilmiş değildir.<sup>147</sup>

(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, kıyawâs*) zaman içinde, sonucu (*hadd*) kavraması (*tasavvur*) ise bir anda (*def'aten*) olur.<sup>148</sup>

(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 bîfiil 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 bîlkuvve bir şeydir. Akıl gücü kötülüğü idrâk edebiliyorsa, kendisine bîlkuvve olarak kötülük izâfe edildiği için idrâk edebiliyor. O halde İbn Sînâ'ya göre bîlkuvve 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 varlıklar (*ma'kûlât*) tasavvur etmekten âciz kalması ve bazı ma'küllerî maddeden tecrîd konu-

<sup>146</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahîyyât*, II, 369.

<sup>147</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 184; *et-Ta'lîkât*, 54.

<sup>148</sup> İbn Sînâ, *age.* 210; *Mebhas anî'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 nefs birçok konuda bedene gerek duyduğu için kendi yetkinliğinden uzaklaşır. Nefs, bedenden ayrılmınca aklı varlıklarını kavraması ve bundan haz (lezzet) duyması son derece açık olur. Ona göre bu konularda nefsin durumuya ilgili yapılan açıklamalar, onun bedenle beraber bulunması itibâriyledir, yoksa kendiliğindeki durumuna göre değildir.<sup>149</sup>

#### *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 ayırrı. Kısaca bunlar şunlardır.

(1) Önermelerin “acı”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.<sup>150</sup>

(2) Varlık açısından özne (mevzû) ile yüklem (mahmûl) 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 “vâcip, mümkün veyâ mümteni” olabilir.<sup>151</sup>

(3) Önermelerin “nitelik” açısından sahip olduğu özellikler, onların “doğru veyâ yanlış” (sâdîk-kâzîb), “olumlu” (mûcîbe) veyâ “olumsuz” (sâlibe) olmalarıdır. Gerek nazarî gerekse ameli

<sup>149</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, en-Nefs, 210-211.

<sup>150</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 21-22.

<sup>151</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 260-261; *es-Şîfâ*, 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 çوغulu), doğruluğu veyâ yanlışlığı kesinleşmemiş bilgiler ise “zann”dır. Bilginin doğruluğu veyâ yanlışlığı konusunda “yakîn” ifâde eden “*i'tikâd*” deyiminin karşılığı “şekk”dir.<sup>152</sup>

(4) Önermelerin “nicelik” bakımından edindikleri özellikler ise tümel (külli) veyâ tikel (cüz’î) olmalarıdır.<sup>153</sup>

#### *i. Nazarî Akıl Gúcünün İdrâki Açısından el-Îşârât ve't-Tenbîhât'ın Yazılış Tarzi*

İbn Sînâ hayatının sonlarında yazmış olduğu ve felsefesinin özünü içeren *el-Îşârât ve't-tenbîhât* mantık, fizik (tabîîyyât) ve metafizik (ilâhiyyât) bölümlerinden oluşmaktadır. Ayrıca bu kitabın mantık bölümü “yöntem” diyebileceğimiz on “nehc”den, fizik ve metafizik bölüm ise herbiri kendi içinde belli bir bütünlük oluşturduğu için “konu” olarak çevirebileceğimiz on “nemat”tan meydana getirilmiştir. *el-Îşârât 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 “işaret, tenbîh, vehim, vehim ve tenbîh” ve benzeri deyimlerle düşünürümüzün ne demek istediği ve hangi kurala göre paragraf başlarına bu deyimleri koyduğu iyice anlaşılmış değildir.<sup>154</sup>

Ancak biz daha önce birinci bölümde (I. 2) nefsin varlığını isbatlarken, onun “güçlü bir işâret”le (işâretü'n-şedîde) uyarılması yoluyla (alâ sebîli't-tenbîh ve't-tezkîr) kendi varlığının şuûruna varacağını ve buradan kendisinin bedenden ayrı bir

<sup>152</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 304; *eş-Şîfâ*, *en-Nefs*, 185, 27; *Kitâbü'n-Necât*, 168-169.

<sup>153</sup> İbn Sînâ, *age.* I, 304.

<sup>154</sup> Bu konuda İbn Sînâ'nın felsefesini araştırmakla tanınan ve *el-Îşârât ve't-tenbîhât'*ı Fransızcaya çeviren A. M. Goichon, özellikle kitabın adını çevirmede çok zorlandığını her işâret ve tenbîhin bilindiği farzedilen birer teorem içerdigini ve çoğu kez bunların muğlak olduğunu söyler. A. M. Goichon, *Livres des Directives Et Remarques*, 68, 70.

cevher olduğunu bilebileceğini İbn Sînâ açısından ifâde etmiştir. Kezâ ikinci bölümde (II. 2) akıl gücünün (nefs) varlığı kavramaşını incelerken, bunun bir işaretle (alâmet, münebbih) akıl gücünün uyarılması (tenbîh) sonucu meydana geldiğini açıklamıştır. Ancak uyarıma (tenbîh) sonucu gerek nefsin kendisini bilmesinde, gerekse akıl gücünün varlığı kavramasında yeni bir bilgi öğrenilmediğini, yalnızca nefste veya akıl içinde zaten mevcut olan bilginin farkına varıldığını özellikle belirtmiştir. Diğer tarafından üçüncü bölümde (III. 2. B.) aklî idrâk güçlerini incelerken akıl gücünün idrâkine konu olan iki tür aklî sûret bulduğunu, bunlardan birinin bizâtihi mücerred ve doğrudan, diğerinin akıl gücünün tecrîd etmesiyle mücerred hâle gelerek idrâk edildiğini söylemiştir. Özellikle bizâtihi mücerred olanın idrâki için akıl gücünün sadece ona yönelmesinin yeterli olduğunu vurgulamıştır. Bizâtihi mücerred sûretlerin metafizik alana, diğerlerinin ise fizik alana âit olduklarını açıklamıştır.

Yukarıda yapılan açıklamalar ışığında *el-İşârât ve 't-tenbîhât* 'ın "işaret, tenbîh, vehim, vehim ve tenbîh" başlıkları altındaki paragraflar incelendiği zaman, "işaret" başlığını taşıyan paragrafların fizik âleme, "tenbîh" başlığı taşıyan paragrafların ise metafizik âleme ait bilgiler içeriği 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 gereklidir. Çünkü onun fizik alana ilgili edindiği bilgiler, onu metafiziğin bilgisine götürecek uyarı (tenbîh) gerçeklestirecek birer "işaret" tirler (alâmât, münebbihât). Ancak metafizik bilgiyi kazanmada "gerekli" olan işaretler alanının bilgisi, metafizik bilgiyi kazandırmada "yeterli" değildirler. Bu du-

rumda nefsin veyâ akıl gücünün fizikten metafiziğe geçebilmesi için belli bir çaba göstermesi gereklidir. Ancak bu çaba hiçbir zaman aklî bir tecrübe olayı değil, aksine metafizik âleme bir yönelme (nazar etme) çabasıdır.

## 2. Amelî Akıl Gücü (el-aklî'l-'amelî, el-kuvvetü'l-âmile)

İbn Sînâ'nın nefş 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 "nebâti güçleri", idrâk güçlerinden "hissî idrâk güçleri" ve ileride göreceğimiz "nefsin muharrik güçleri", amelî akıl gücünün muhtevâsına dâhildir. Ancak amelî akıl gücüne dâhil olan sözkonusu güçlere, insanın dışındaki diğer canlılar ve bâzılara bitkiler de sâhip oldukları için filozofumuza uyarak 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 akılın 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 gereklî olan "fiiller"le ilgili olmasıdır.<sup>155</sup> Şimdi amelî aklın ahlâkla ilgisi olan bu yönünü biraz daha açalım.

İbn Sînâ'ya göre amelî akıl gücünün bilgi alanı gelecekte olması mümkün olan şeylelerle ilgilidir. Çünkü zorunlu (vâcip) ve imkânsız (mümteni') olanı var veya yok etmek ya da mâzide olup biten geri getirmek için bilgi (reviyye) edinmeye gerek yoktur. Çünkü sözkonusu şeyleler amelî akıl gücünün vüs'ati dışındadır. Amelî akıl gücü gelecekte olabilmesi mümkün olan doğru (sahîh) veya yanlış (sakîm) amacı gerçeklestirmek için bir çeşit düşünce (teemmûl) ve kiyâsla bilgi kazanır. Onun bu cüz'î bilgisine dayanarak nefş, 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.<sup>156</sup> Bu durumda amelî akıl gücünün, nazarî akıl gücünden aldığı değer yargılarına göre bedenî güçleri denetlemesi (tasallut) ve onlardan etkilenmemesi, aksine onları etkilemesi gereklî. Amelî akıl gücü, nazarî akıldan yardım alır ve onun istediğini yaparsa, kendisinde bedenî güçlerden dolayı bedene bağımlılık özelliği (hey'etü'n inkiyâdiyyetü'n) oluşmaz ve bunun sonucunda nefş kötü ahlâk (el-ahlâkü'r-rezîliyye) sâhibi olmaz. Aksine onun bedenî güçleri denetlemesi, kendisinde iyi ahlâkin (el-ahlâkü'l-fazîliyye) olmasını 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

<sup>155</sup> İbn Sînâ, *es-Sîfâ*, en-Nefs, 37-38, 184-186; *et-Ta'lîkât*, 82.

<sup>156</sup> İbn Sînâ, *age*. 184-186.

âlemle ilişkisini (alâka) düzenleyen amelî akıl gücünün işi bedenin yönetimidir (siyâset).<sup>157</sup> 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 tekrarlanması sonucu nefste bir çeşit bağımlılık (iz'ânün mâ), alışkanlık (âdet) ve huy (hulk) meydana gelir ve bu durum nefste alışkanlıkların (meleke) yerlesiği gibi yerleşir. Bazen de nefsین bizzât kendisinden başlayarak kendisinde ortaya çıkan akılî bir yapı (hey'etün mâ akliyyetün) oluşur. Ona göre bu özelliğin etkisi önce nefsین bedeni güçlerinde sonra da uzuvlarda görülür. Mesela insan Allah'ın varlığının (cânib Allah) şuûruna varıp O'nun yüceliğini (ceberût) düşününce (fikr) tüyleri diken diken olur ve kendisinden geçer. İşte bu durum nefste duyulardan kazanılan bir karakterin değil, nefsین kendisini manevî etkilere açarak kendisinde tutkularına boyun eğmeyen bir yapının oluşacağını gösterir. Düşünürümüze göre nefste meydana gelen bu etkilenmeler (infi'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 bazlarına göre daha çabuk kızmazlardı.<sup>158</sup>

Düşünürümüze göre amelî akıl, insanın akıl 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 sîrf mantıkî önermelerden farklıdır. Amelî akıl gücü herhangi bir delil (burhân) getirmeksiz bunları kabul eder. Bunları mantıkî olarak delillendirmek yani doğruluğuna

<sup>157</sup> İbn Sînâ, *age*. 38; bzk. *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170-171; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 94; 'Uyûnu'l-hikme, 42.

<sup>158</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 91.

burhân getirmek nazarî akıl gücüne aittir. Filozofumuz amelî aklın davranışlarına temel oluşturan “yalan çirkindir (kabîh) ve zulmetmek çirkindir” gibi ahlâkî önermeleri “zâi’â, meşhûre, mu-kaddemâtün evveliyye, tecrübe, el-mukaddemâtü'l-mahmûde, meşhûrât, makbûlât, maznûnât, et-tecrûbiyyâtü'l-vâhiyye” gibi vasıflarla nitelendirir.<sup>159</sup> Görüldüğü üzere ahlâkî önermelerin bağlayıcılığı, sîrf mantıkî bir zorunluluktan dolayı değil, güzel görülmesinden, herkesçe kabul edilmesinden ve tecrübeye dayanmasındandır. Amelî akıl açısından düşünürümüz yargıları, daha önce gördüğümüz dört yargı (hüküm) derecesini değiştirek; “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 aklı, şehvet ve gazabı” içermektedir.<sup>160</sup> Düşünürümüzün burada vermek istediğini söylece açabiliriz.

- (1) Vehim ve hayâl gücü eylemle ilgili căz'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-çırkin, iyi-kötü, yararlı-zararlı olması bakımından eylemin değerini belirler.
- (4) Bütün bunları kapsayan irâde gücü (el-kuvvetü'l-icmâ'iyye) de kesin kararını vererek bedeni harekete geçirir veya geçirmez.

Şimdi amelî aklın davranışlarını belirleyen önermelerin durumunu mantıkî açıdan biraz daha açıklamaya çalışalım. Filozofun “meşhûrât” dediği bu önermelerin bir kısmı herkesin kabullenmesi (umûmu'l-i'tirâf) itibarıyle kabul edilmesi zorunlu olan önermelerdir (evveliyât). Bir kısmı ise temeli (umdesi) şöhrete dayanan ve bu itibarla da “meşhûra” vasfini alan bilgilerdir (ârâü). İbn Sînâ'ya göre insan mücerred aklı, vehmi ve

<sup>159</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 37, 185-186; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 94.

<sup>160</sup> İbn Sînâ, *age*. 185.

hissiyle başbaşa kalmış olsaydı bu “meşhûr” önermeleri kabul etmezdi (i’tirâf). Keza cüz’lerle ilgili bilgilerinin çokluğu ve vêhim gücünün güçlü zannı sebebiyle insan nefsi tümevarım (istikrâ’) yöntemiyle de bu çesitten 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, vêhminden veya hissinden” dolayı değildir. Meselâ “insanın malını elinden almak ve yalan söylemek çirkindir” gibi hükümlerimizin, sîrf aklî önermelerde olduğu gibi, aklî bir öncüle dayanması gerekmek. Sözgelimi, her ne kadar din (şer’) engellemiştir olsa bile, çoğu insanlar yaradılışlarındaki (garîze) acıma (rikkat) duygusundan hareketle hayvan kesmenin çirkin bir davranış olduğunu vêhmeder, çünkü sîrf akıl (el-aklî’s-sâzîc) 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 vêhmetse bu nevi ahlâkî önermelerden hiçbirisine ulaşamaz, onları bilmeyebilir ve onları kabul etmeyeip çekimser davranışabilir (tavakkuf). Zîrâ bu önermelerin durumu “bütün (küll) parçadan (cüz’) büyüktür” önermesine benzemez. Bu itibarla “meşhûr” denilen bu ahlâkî önermeler bazen doğru (sâdîk) bazen yanlış (kâzîb) olabilir. Filozofa göre bunların doğruluğu, her ne kadar akılca güzel (mahmûde) görülse bile, mantığın ilkelerine (evveliyât) ve benzerine nisbet edilmesinden ve ilk akılca (el-aklî’l-evvel) apaçık olmasından değil, “nazâr ve fikir”le açıklanmasındandır. Çünkü doğru (sâdîk) ile güzel (mahmûd), yanlış (kâzîb) ile çirkin (şenî) farklı şeylerdir. Nice çirkin şeyler vardır ki gerçektir (hakk), nice güzel şeyler de vardır ki yanlıştır (kâzîb).<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve’t-tenbîhât*, 42-43; bkz. *Kitâbü’n-Necât*, 118-120.

### **III. NEFSİN MUHARRİK GÜÇLERİ (el-kuvvâ'l-muharrike)**

Şimdi burada, daha önce sözünü ettigimiz ve ameli 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 (iştîyâk) sürece, sâhip olduğu isteğin ve istediği şeye âit tahayyülün şüûrunda 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 huküm verdikleri zaman o şeyi istemeleri (iştîyâk) gerekmek. 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 hoşa 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 ayırmıştır. Keza hareket için gerekli irâdeyi doğuran ve "el-kuvvetü'n-nuzû-iyyetü's-şevkiyye" denilen güç de irâdenin eyleme sebep olamayacak kadar zayıf (el-irâdetü'l-mümîle) ve eyleme sebep olacak kadar güçlü (el-irâdetü'l-câzime) olmasına göre ikiye ayrılmıştır. 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 nefsin onlara doğru yaklaşımak 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'iyye gücü"nün kesin irâdesini (*icmâ'*) eyleme dönüştüren "fâil güç", beyinden sinirler vasıtasyyla kas ve kirişle-re ulaşan ve onları kasarak veya gevşeterek uzuvları ve bedeni harekete geçiren güçtür.<sup>162</sup> Nefsin muharrik güçlerini şu şekilde maddeleştirebiliriz.

#### *el-Kuvvetü'l-muharrike;*

- I. *el-Kuvvetü'l-bâ'ise* (*el-kuvvetü'n-nuzûuiyyetu's-şevkiyye*)
- II. *el-Kuvvetü'l-fâ'ile*,
- I. *el-kuvvetü'l-bâ'ise* de,
1. *el-kuvvetü'n-nuzû'iyye* veyâ *el-kuvvetü'l-icmâ'iyye* 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-bî'âsât*) görülür. Meselâ annenin yavrusuna ilişkin meyli (*nizâ'*), eğitilmiş bir hayvanın sahibine yönelik dostluğu (*ülfet*), kezâ hayvanların kafes ve bağlardan kurtulma isteği (*iştiyâk*) bu çeşittendir. Filozofa göre bunlar, her ne kadar şehvânî gücün isteği

<sup>162</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 33, 172-173; Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 159-160; 'Uyûnu'l-hikme, 39; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 39, 72; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 101, 114-115, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, I, 174; *et-Ta'lîkât*, 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 (iştîyâk) 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 güçe, 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 güçe, 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 süretlere 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’iyye ve fâil ise bu güçlere tâbidirler.

Düşünürümüz “korku, gam, üzüm” ve benzeri nefşânî hallerin (avârı) 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 öfkelentiği şeyi kovamaz veya öfkelentiği 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 amaçlarındanandır. Aynı şekilde “behîmî şehvânî güç”e de (el-kuvvetü'l-behîmiyyetü's-şehvâniyye) “hırs, nehm, şehvet ve şebk” gibi bazı nefşânî haller ârız olabilir. Bunlardan “hırs” aşırı derecede mal ve mülk düşküünü olmaktadır. “Nehm” ise çok yeme tutkusunu ve oburluktur. “Şehvet” kadınların erkeklerle karşı aşırı cinsî arzu duyması, “şebk” ise erkeğin kadınlara karşı ileri derecede arzu duymasıdır. “Sûrûr, ünsiyet” ve benzeri haller idrâk güçlerinin arazalarındandır, yani idrâk güçlerinden doğarlar.<sup>163</sup>

Göründüğü üzere nefşânî 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 ve yâ tahayyûlî bilgi amacı “abes”, vehmî bilgi amacı “zannî” ve aklî (fikrî) bilgi amacı “hakk”tir.

(2) Hareketin ikinci ilkesi sözkonusu bilgilerden doğan irâde güçleridir (el-kuvvetü'n-nuzû'iyyetü's-şevkiyye yani şehvânî, gazabî ve icmâî güçler).

<sup>163</sup> İbn Sînâ, eş-Şîfâ, en-Nefs, 173-174.

(3) Hareketin üçüncü ve en yakın ilkesi, kaslarda ve sınırların 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 bulunduğu 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 nefşânî hareketi sona erdiren amacın kendisi olur. Mesela insan bazen bulunduğu ortamdan sıkılık 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 amaci 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 amaci "abes" olan bu fiil kendi içinde "cüzâf, tabîî veya zarûrî kasd ve âdet" kısımlarına ayrılır. Irâde (şevk) yalnızca hayâl gücünden doğuyorsa nefsin fiili "cüzâf"tir. Hayâl gücünde ortaya çıkan irâdeye, insanın nefes alıp vermesinde ve hasta bir kimsenin haraketinde olduğu gibi, bedenin mizâci sebep olmuş ise nefsin bu fiiline "tabîî veyâ zarûrî kasd" 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 tekrarıyla nefste yerleşir ve bunun sonucu oluşan şey de "âdet"tir.<sup>164</sup>

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 gûce göredir, rastgele bir şeye göre değildir. Sözelimi bir insanın sakalını kaşımıası, amaçsız yahut irâdeye dayanmayan bir fiil değildir. Bu fiilde hareketi yapan bir güç ve hayâl gücünden doğan bir irâde (şevk) mevcuttur. İnsanın sakalını kaşımıası fiilinde akıl gücüne âit (fikrî) bir amaç olmasa bile yine de tahayyûlî 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 nefس irâdesinin, başka deyişle istediği şeyin şuûrunda olamaz. Tahayyül etmekle, tahayyûl ettiğinin şuûrunda olmak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bir şeyi tahayyûl edip istemekle bu tahayyûl ve isteğin şuûrunda olmak farklı şeylerdir. Her tahayyûlü bir şuûr izlemiş olsayıdı bunun sonsuzca gitmesi gerekiirdi. O halde bir şeyi tahayyûl etmek ve tahayyûl ettiğinin şuûrunda olmak ve bu şuûru belleme ve hatırlama (hâfîza ve zîr) gücünde saklamak farklı şeylerdir. Bu demektir ki tahayyûle âit şuûrun yokluğu ve bu şuûrun hatırlama gücünde saklanmaması, nefsânî fiilin temelin-

<sup>164</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, el-İlâhiyyât, I, 174; II, 284-287; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 101, 103; *et-Ta'lîkât*, 83.

deki tahayyülü irâdenin varlığını inkâr etmeyi gerektirmez. Çünkü mütehayyile gücünden doğan cüz'î irâdeleri hatırlama gücünde tutmak zordur. Tahayyülü 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.<sup>165</sup> 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 nefس, bu sebepler sonucu meydana gelen fiil neticesinde bir "hazz" (lezzet) duyar. Ancak bu lezzet hayvanlara âit olduğu ve akıl gücü tarafından yönlendirilmemiği için abes fiil sonucunda ulaşılan amaç, gerçek bir iyilik (hayr) değil, zannî bir iyilikdir (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 (bilaraz) iyilikdir. Çünkü gerçek iyiliğe (el-hayru'l-hakîkî) ulaştıran fiili ortaya koyan irâde, akıl gücünden doğmaktadır. O halde düşünürümüzün deyimiyle muharrik güçler insanın dışındaki canlılarda beden için gerekirken, insanda bizzât nefsin kendisini (en-nefsü'n-nâтика) düzeltmek (îslâh) için gereklidir. Yani insan irâdesi en sonunda gerçek iyilik demek olan metafizik bir amaca dayanmalıdır.<sup>166</sup>

Bu durumda nefsin hareketine sebep olan irâdeyi "hissî ve aklî" olmak üzere iki kısma ayıralım. Buna göre hissî gerçeğe (ma'nâ) hissî irâde, aklî gerçeğe (el-ma'nâ'l-aklî) aklî irâde yöneliktedir. Ancak aklî bilgi külli bir bilgi ve bu bilgiden doğan irâde ve amaç da külli bir irâde ve amaç olduğu için, nefsi külli amaca ulaşırıran fiiller, cüz'î fiiller yani hissî irâdeyle ortaya çıkan fiiller içinde mevcuttur. Bu itibarla hayvanlardan ayrı olarak

<sup>165</sup> İbn Sînâ, age. II, 287-288; el-İşârât ve't-tenbîhât, 103; Uyûnu'l-hikme, 51.

<sup>166</sup> İbn Sînâ, age. II, 288-289, 296; el-İşârât ve't-tenbîhât, 103; Mebhâs anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 160; et-Ta'lîkât, 63.

insanların cüz'î irâdeleri külli irâdenin tahsîs edilmiş şekilleri ve külli bir amacı gerçekleştirmeye yöneliktir. Külli amacı belirleyen aklî bilginin şu ya da bu şeye tahsîs edilmesi vehim ve mütehayyile güçlerinin yardımıyla olur. Tek başına külli bilgi ve irâdeden bir eylem meydana gelemez. O halde külli bilginin kendi başına ve cüz'îlerde mevcut olmayan bir dış gerçekliği olmadığı gibi, külli irâdenin de cüz'î irâdenin ihtivâ etmediği bir dış gerçekliği yoktur. Çünkü insan fiilleri külli bilgilerden değil, cüz'î bilgilerden doğar.<sup>167</sup>

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 üzün 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 bedenin mizâcını değiştiriler. Ona göre nefslerin 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 ödleklek yeteneğine (isti'dâd) sahiptir. Bu itibarla bir kısımları yaratılmışan seciyye sâhibidir ve çok çabuk öfkelenir. Bazlarının 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, bedenin nefs sahibi olmasından dolayı, bedene âit hallerdir. Bunlar öncelikle bedene âit ve bedenden kaynaklanan hallerdir. Fakat bu hallerin bedendeki varlığı bedenin nefse beraber var olmasındandır. (2) İkincisi "tahayyül, şehvet, gazab" ve

---

<sup>167</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 102-103; *eş-Şîfâ*, en-Nefs, 184.

benzeri gibi öncelikle bedenle birlikte bulunmasından dolayı, nefse ait olan hallerdir. Bu haller bedenin bir nefs 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), üz, zikir” gibi haller de salt bedenden dolayı bedene ilişen şeyler değildir. Ancak bunlar bedenle beraber (mukârenet) oluşu sırasında nefse âriz olan hallerdir. Bunlar, nefsin bedenle birlikte bulunmasından dolayı mevcut olmuş olsalar bile yine de nefsânî hallerdir. (3) üçüncüsü vurma veya dövmeden dolayı bedenin “mizâcının değişmesi” ve bunun sonucu nefsin “elem” duymasında olduğu gibi, eşit seviyede beden ve nefse âit olan hallerdir. Bedenin yaralanması (*teferuka'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 şehevet duyumunun oluşması da bu çeşittendir.

Düşünürümüze göre “tahayyül, korku, gam, gazab, şehevet” 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*) doğrumsa olsalar bile, bunlar önceleri bedenin mizâcını değiştiren yahut bedene elem veren etkilenmelerden değildir. Şurası da bilinmeli ki gazab ve gam gibi nefsânî haller sonucu, beden ısısıının 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 infialerin izlediği hallerdir. Kezâ mütehayyile gücünün herhangi bir sûreti tahayyül etmesi tarzındaki “*idrâk*” da öncelikle bedene âit bir etkilenme değildir, ancak bu hayalî sûretten dolayı bedenin mizâcında ıslanma, midede gaz (*rîh*) oluşması gibi bazı değişiklikler yani etkilenmeler

meydana gelir; bu değişiklik herhangi cismânî bir dış etkiden dolayı değildir. Göründüğü 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 infiâl) olmaksızın insan nefsi bedenin mizâcında değişiklikler meydana getirebilir. Böylece bir dış etki olmaksızın nefş, bedenin ısısının yükselmesine veya düşmesine sebep olabilir. Sözgelimi mütehayyile gücü bir sûreti tahayyül eder ve sûret hayâl ve musavvirede yani nefste iyice yerederse çok geçmez bedenin 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, bedenin mizâcının niteliğidir. Çok zaman bedenin mizâcının niteliği ise değişimeyi gerçekleştiren zit 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-sîhiyye) iyileştirmenevinden 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 âletlere duyulan ihtiyaç çaresizlik ve zayıflıktandır. Şimdi, diyor düşünürümüz, tabîb ve marangozun durumu böyle iken iyileştiğini 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 bedenin maddesi etkilemek hastalık veya sağlık durumu meydana gelir. Bu durum tabîbin aletlerle yaptığı şeylerden daha açiktır. Kezâ nefste 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, nefste düşmenin sûretini o denli güçlü olarak tahayyül eder ki bu sûrete bedenin tabiatı ve uzuvların gücü uymak zorunda kalır; onun tabiatı aslâ bu durumun ziddine 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 etkilendir ve bundan yeni bir şey oluşur (tekevvün). Bu bilgi, yâni sûret Gök Nefsi'nde (*en-nefsü'l-külliyye* elleti *lî'l-âlem ve's-semâ*) bulunursa bütün varlığın (küll) tabiatını etkiler; herhangi bir insan nefste (*en-nefsü'l-cüz'îyye*) bulunursa *cüz'î* tabiatı etkileyebilir. Ona göre kötü gözlü (*el-'aynü'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.<sup>168</sup> Filozofumuz yaratılış itibariyle her nefsin başka bir bedene etki edeboleceğini, ancak fiilen etki etmenin çalışmakla kazanılacağını söyler.<sup>169</sup> Halk arasında “göz değişmesi” 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.<sup>170</sup> Etkin vehim (*el-vehmü'l-âmil*) ise mütehayyile ve vehim güçleri güçlü olan bazı kimselerin bu güçleri zayıf olan çocuk veaklı kit olan (*bühl*) bazı kimseleri etkilemeleridir. Bir

<sup>168</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, *en-Nefs*, 174-177; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 167; *el-Kerâmât ve'l-mu'cîzât ve'l-e'âcib*, 237.

<sup>169</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi'l-fîl ve'l-infiâl ve aksâmihümâ*, 8.

<sup>170</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 168; *el-Kerâmât ve'l-mu'cîzât 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 yaratıştan güçlü olabileceği gibi, bazıları da belli bir eğitim (riyâzât) ve öğretim sonucu güçlenerek insan tabiatlarını iyi veya kötü yöne çevirecek seviyeye gelebilir.<sup>171</sup>

Bu durumda düşünürümüze göre insan nefsi güçlü ve soylu olup (kaviyyetün şerifetün) Gök Akılları'na ve Nefsleri'ne (el-me-bâdi') benzeyince bu âlemdeki unsûrı madde kendisine boyun eger. Madde bu özellikteki bir nefsin tesirini kabul eder ve bu nefsin tasavvur ettiği her şey maddede meydana gelir. Çünkü insan nefsi bedenin doğası değil (gâyrû'l-muntabia' fi'l-madde), bedenden aynı bir cevherdir. Ancak nefsin bu yeteneğini geliştirmemesi ilgisini (himmet) bedene yöneltmiş olmasındandır. Şimdi insânî nefsin varlık açısından kendisi ile beden arasında mevcut olan bu ilişki (ta'alluk) bedenin tabiatını değiştirebiliyor-sa gerçekten çok güçlü ve soylu, bedenin ilgisine iyice gömülüp kalmamış (îngîmâs) ve kendi tabakasında yüce ve bu melekesinde son derece güçlü olan bir nefs, başka nefslere âit bedenleri etkileyebilir. Demek ki insânî nefs çalışarak ve arınarak (zekâ) mânevî (mucerred) bir cevher hâline gelir ve maddeye etki etme yeteneğini geliştirmiş olur. Nitekim düşünürümüze göre Allah'ın iyi dostlarının (evliyâullâhu'l-ebrâr) durumu böyledir. Muharrik güçlerinin yeteneğini (isti'dâd) bu seviyeye çıkarmış olan insan nefsleri başka kimseleri iyileştirebilir, kötü ahlaklı kimseleri (eşrâr) hastalandırabilir, unsûrı maddeleri değiştirerek ateşi toprak, toprağı başka bir şey yapabilir. Böyle bir nefs istediği zaman güçlü irâdesiyle, kitlik, vebâ, yağmur, yeşillik, deprem, zelzele, yıldırımlar gibi tabîî olayları meydana getirebilir. Yırtıcı kuşları ve hayvanları kendisine itaat ettirebilir. Kezâ bu özellikteki bir nefs

<sup>171</sup> 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 zit niteliğe sahip başka maddelerin yapacağı etkileri kabul etmesinden daha kolaydır. İşte bütün bu özellikler düşünürümüze göre nübûvveti büyük olan (*el-'azîmû'n-nübûvve*) Nebî'nin "hayvânî muharrik ve icmâiyye" güçlerine (*el-kuvâ'l-hayvânîyyetü'l-muharriketü'l-nuzû'îyye*) âittir.<sup>172</sup> Filozof bir başka yerde bunları "ârif mütenezzih"in özellikleri olarak zikreder. Ona göre yaratılıştan bu özelliğe sâhip, hayırlı, reşîd ve müzakkî olan bir kimse nebilerdense "mu'cize", velîlerdense "kerâmet" gösterebilir. Yaratılıştan bu özelliğe sâhip ve kötü ahlâklı (şerîr) olan, ayrıca nefsinin bu özelliğini kötü işlerde kullanan bir kimse ise "kara büyüğü"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.<sup>173</sup>

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.

<sup>172</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, *en-Nefs*, 177-178; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 167-168; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, 237-238; *et-Ta'lîkât*, 48.

<sup>173</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât 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 nefş konusundaki görüşüne bir bütünlük kazandıracağı açıklıktır. 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 durumun ölüm sonrası durumuyla ilişkisinin nasıl olduğunu anlamamız gereklidir.

## I. İYİ VE KÖTÜ

Nefsin ölümden sonraki durumuna geçmeden önce genel olarak İbn Sînâ'nın iyi (hayır) ve kötü (şerr)larındaki görüşlerini ve bu görüşlerin nefsin ölümden sonraki durumu ile ilişkisini ve onun için gerçek mânâda iyi ve kötüünün ne olduğunu açıklamamız gerekecektir. Düşünürümüz bu konudaki görüşlerini bir açıdan metafizik, bir başka açıdan nefş görüşü temelinde açıklamaya çalışır. Metafizik açıdan bakıldığından filozofa göre varlık basamağının en üstünde bulunan Tanrı'nın ve Gök Akılları'nın (el-'ilelû'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 Tanrı'nın varoluşa sebep olan ve varolanları kuşatan bilgisidır. Nefs görüşü açısından bakıldığından 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 zâti 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 karşı 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) vereni idrâk eder. Meselâ ateşin yakması olayında insan nefsi hem uzvun kaybolusunu hem de ateşin varlığını idrâk eder. Uzvun 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 kötülik açısından bakıldığından varlığı idrâk edilen ateş, bizâtihi değil, fakat yakmasından dolayı yanın 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 kötüyük 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 kuşatırırdı. 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 şeyle oldukları için yokluk değildirler. Bu nevi nefsânî durumlardaki kötülük demek olan yokluk, bunların fiilen ortaya çıkmasıyla yetkinliğini (kemâl) kaybedene göredir. Meselâ zulmetmek ve dînî-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 etkilenen (münfa'il) göre kötü olmaktadır. Tabiatı gereği zulmetmek ve üstün gelme (galebe) gazabî güç için bir yetkinlik ve iyilikdir. Mağlûb ve mazlûma göre zayıf olmak kötülüktür. Daha sonra görüleceği üzere gazabî gücü dengelemek nefsin (en-nefsü'n-nâтика) bizâtihi yetkinliği ve iyiliği, dengeleyememek ise kötülüğüdür. İleride inceleneceği üzere, körlük olayında olduğu gibi, yaratılmıştan gelen bedenî kötülük ise yaratandan değil, maddeden kaynaklanır.<sup>1</sup>

Göründüğü üzere düşünürümüz âlemde kötüüğün bulunduğu fakat “ârizî ve izâfî” olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda âlemde aslolan iyilikdir. Ona göre âlemde mevcut olan ârizî kötüüğün kaynağı, tabiatında bilkuvvelik ve yokluk (adem) bulunan “madde”dir. Ancak madde bir kötülik Tanrısı değildir. Çünkü İbn Sînâ metafiziğinde Tanrı’nın dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıklardır. Bu itibârla O’nun dışındaki her şeye kötülik bilkuvve olarak mevcuttur. Ne var ki kötüüğün bilfiile çı-

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlahiyât, 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 nefş için gerekli olan “iyilik yeteneğine” (isti'dâd) engel olur. Meselâ bedenin maddesine mizâcını bozan bir şey âriz olursa, madde bedenin mizâcı için gerekli kıvamı alamaz, bu îtibârla da bedenin yaratılışı kusurlu olarak tezâhür eder. Bu ise beden için bir eksiklik ve kötülüğtür. Ancak bu nevi kötülüğün Tann’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 alikoyucu olabilirveyâ yetkinleşmek üzere olan bitki ve meyveleri soğuğun dondurarak yeteneklerini bozması gibi, bedenin yetkinliğine zit ve onun yetkinliğini eksilten 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, diğer ise fâil sebeptir. Ancak ona göre fâil sebebin kötülük için sebep oluşunu şöyle anlamak gereklidir. 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-fââle) tabiatları gereği yapacakları fiillerin aksini yapmaları mümkün olmayınca ateşin yakma özelliği bulunmaksızın yaratılması düşünülemez.<sup>2</sup> Netice îtibâriyle varlığı zorunlu ve ârizî olan kötülük, imkânın en yoğun olarak bulunduğu maddeden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ kötülüğün bilfiil mevcut oluşuna göre varlıkları iki kısma ayırrı. Bunlardan birincisi asıl olarak her türlü kötülük ve fesâttan uzak olan Gök Akılları (el-cevâhirü'l-akliyye) ve Nefs-

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *age*. II, 416-417, 420; *fî'l-'Işk*, 224; *el-Felâk*, 116; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 39; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 149; *et-Ta'lîkât*, 21; bkz. Cemîl Salîbâ, “Nazariyyetü'l-hayr Înde 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 Ayüstu âlemdir. Kötülüğün bilfiil mevcut olduğu bölge ise Tanrı'nın "kader" yoluyla yaratmış olduğu Ayaltı âlemdir (felekü tahte'l-kamer). Bu bölgede bulunan varlıkların erdemli (fazilet) olmaları ancak cisimlerin hareketlerinin çokluğu-çeşitliliği ve buna bağlı olarak çatışmaları (müsâdemât) sonunda kendilerine bir çeşit kötülük (şermün mâ) ilişmekle mümkündür.<sup>3</sup>

Öte yandan İbn Sînâ'ya göre Ayaltı âlemdeki kötülük, bütün fertleri kaplamış değil, o yalnızca belli zamanlarda bâzi şahislara ilişmiştir. Böylece türler korunmuştur. Ayaltı âlemdeki şahislara ilişen kötülük ise bizzat değil, ârizî bir kötülüktür. Bu âlemde mevcut olan yokluk (adem) anlamındaki kötülük, zorunlu ve yâ 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 götürmen 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 şahislarda mevcut olan kötülük çok azdır.<sup>4</sup> Ayaltı âlemede sürekli (dâimî) ve çoğunlukta olan (ekserî) durum, tabiatta istenilen iyiliğin mevcut olması yönündedir. Şöyled ki, çoğu-

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 140; eş-Şîfâ, *el-İlâhiyyât*, II, 417, 439-440; *et-Tabî'iyyât*, 116; *el-Felâk*, 116; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 33.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 417.

luk açısından bakılınca, bir türe dâhil olan şahısların çoğu ateşin yakmasından korunmuş durumdadır. Süreklik 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 îtibâriyle öncelikle bunlardan doğacak iyilikleri istemektedir. Çünkü kötüluğun varlığı zorunlu olunca ondan kaçınılamazdı. Düşünürümüz iyilik ve kötülük açısından bir şey hakkında beş durumun vehmedilebileceğini ifade eder. Buna göre (a) mutlak olarak varlıklar iyi olanlar ki bunlar mevcuttur. (b) Mutlak olarak kötü olanlar ki bunların mevcûdiyeti imkânsızdır. (c ve d) İyilik ve kötüluğun eşit olduğu veyâ kötüluğun çoğunlukta olduğu varlıklar ki bunların da mevcûdiyeti yoktur. Çünkü azıcık iyilik için daha çok olan kötülüğü yaratmak daha büyük bir kötüluktür. (e) İyiliğin kötülükten çok olduğu varlıklar ki bunların yaratılması gerekdir. Çünkü az bir kötülükten dolayı çok olan iyiliği terketmek daha büyük bir kötüluktür. Bu durumlar dikkate alınınca âlemde kötüluğun varlığı nâdirdir.<sup>5</sup>

İbn Sînâ kötüluğun az olduğunu bir başka açıdan şöyle açıklar. Ona göre insanların pek çoğu metafizik açıdan bilgisiz (câhil), ahlâkî açıdan gazabî ve şehvânî güçlerine uyarlar, dolayısıyla öteki âlemde kurtulan (selâmet) çok azdır, denilebilir. Ona göre öncelikle bedenî mutluluk (es-sâ'adetü'l-'âciletü'l-bedeniyye) açısından bakılınca insanlar güzellik ve sıhhati tam olanlar, orta halli olanlar ve hastalar ve çirkinler olmak üzere ayrılır. Orta halli olanlarla tam sıhhatlı ve güzel olanlar toplanınca beden açısından kötü olanlar azınlıkta kalır. Filozofa göre bedenî mutluluk için geçerli olan bu karşılaştırma uhrevî mutluluk (es-sâ'adetü'l-uhreviyye) için de geçerlidir. Burada da nefşler

<sup>5</sup>

İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, el-İlâhiyyât, II, 420, 421; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 39-40.

üçe ayrılır. Birinciler aklî ve ahlâkî faziletin (hulkî) zirvesinde olanlar, bunlar en mutlu (*es-sa'adetü'l-kusvâ*) nefislerdir. 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 ucta bulunanların sayısı çok az, ortadakiler ise çoğuluktadır. Bunlara mutluluğun zirvesinde olanlar da eklenince uhrevî açıdan kurtulanlar çoğuluktadır. O halde uhrevî bakımından 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 tamamen uhrevî kurtuluşun yolunu kapayıcı değildir. Ona göre ebedî mutsuzluğun (*el-helâkü's-sermedî*) sebebi metafizik bilgisizlidir (*cehâlet*). Bu durumda olanların sayısı oldukça azdır. Öte âlemdeki sınırlı azap ahlâkî kusurdan (*rezîlet*) dolayıdır. 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*).<sup>6</sup> Şu halde bedenî açıdan olduğu gibi, nefsânî açıdan da kötülük azdır.

İbn Sînâ'ya göre izâfi ve az olan kötüluğun 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 hâsil olup soylu kişinin elbiselerine dokununca yakıcı bir özellikte yaratılmıştır. Bu demektir ki, esas îtibâriyle ateş insanları yarmak, su boğmak için değil, insanların yararı ve âlemin İslâhi için yaratılmışlardır. Şu halde ateş, su ve benzeri

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 141.

şeylerdeki iyiliğin belli bir kötülükle birlikte bulunması veyâ kötülükten sonra iyiliğin meydana gelmesi zorunludur. Bu durumda az ve zorunlu olan bir kötülükten dolayı çoğulukta olan iyiliği terketmek gerekmez. Çünkü az bir kötülük için çok iyiliği bırakmak daha büyük bir kötülüktür. Maddenin tabiatının gerktirebileceği şey yok olunca iki yokluk bir yokluktan daha büyük bir kötülük olur. İşte bu yüzden akıllı bir kimse elem duymamak ve ölümden kurtulmak şartıyla elbiselerinin yanmasını tercih edebilir. İbn Sînâ'ya göre söz konusu olan bir çeşit iyilik terk edilseydi ateşin var olmasıyla meydana gelen kötülükten daha büyük bir kötülük olurdu. Âlemdeki 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.<sup>7</sup>

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 sîrf “salâh” olsayıdı 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) içice ve birlikte varolup durmaktadır. Düşünürümüze göre âlemin bütünü içinde “bozuluş”un olmaması daha büyük bir kötülük olarak görülmektedir. Bu durumda varlığın feyezân etiği şeyden kötülüğün feyezânı zorunlu olmaktadır. Âlemde az bir kötülüğün zorunlumasına 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

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 418; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 140; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 41.

daha mükemmel olması mümkün olsaydı o, yine de şu andaki âlemden başka bir âlem olmazdı. Ayaltı âlemindeki bütün varlıklar yakan ve yanabilen, kaynayan ve kaynatabilen tarzında etki eden (*faâl*) ve etkilenen (*münfa'il*) olarak yaratılmamasayı yetkinleşmeleri mümkün olmazdı. Ateşin dindar (*âbid*) bir kimseyen 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 nefس yine de kendi yetkinliğini onunla kazanmaktadır. Âlemin düzeninin işleyişi zorunlu olarak bu şekilde olunca dâimî, üstün ve çoğunlukta olan iyiliği, şahsi 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 kötüluğun 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.<sup>8</sup>

Bütün bu izahlar 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 işaret etmektedir.<sup>9</sup> Netice itibâriyle İbn Sînâ'ya göre insan için iki çeşit kötülük vardır. Bunlardan biri bedene diğerine nefse âit kötülüktür. Nefse âit kötülük de kendi

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 419-421; *er-Risâletü'l-'Arşıyye*, 37-38, 40; *Fî Sîm'l-kader*, 303; *Fî'l-'Işk* 255.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 421; *el-Felâk*, 116; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 140-141; *er-Risâletü'l-'Arşıyye*, 40, 42.

içinde nazarî (akîde) ve ameliî (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 işaret eder. İnsanın dikkatsizliğinden dolayı bedeninin hastalanması gibi, nefsin ölümden sonraki cezası da (ikâb) kendi hatâlarının bir sonucudur (lâzıme). Nefsin yetkinleşecek biçimde yaratılmasına rağmen bazı nefsler metafizik açıdan bilgisiz kalarabilir, ki çok az bir nefs için geçerli olan bu duruma “şunlar cennetlik, bunlar cehennemlikmiş ben ne yapayım” (*Müsned*, V, 239) hadîsi de işaret 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 nefs, irâdesi dahilinde bulunan şeyden sorumludur. Bu durumda bedenle berâberken nazarî ve ameliî akıl güçlerine âit yetkinlikleri kazanmış olan bir nefs için, sonsuz mutluluğa açılan bir kapı demek olan ölümle bedenden ayrılması, bir kötülük değil, aksine kazanılan yetkinliklerin karşılığının alınması itibâriyle bir iyiliktir. Ancak ölüm, yetkinleşmemiş nefsler için bir kötülüktür ki, zâten düşünürümüze göre bunların sayısı çok azdır.<sup>10</sup> Sonuç olarak nefsin bedenle berâber varolması varlık açısından bir kötülük değildir, ancak kendi tabiatının gerektirdiği ikinci yetkinlikleri kazanamaması bir kötülüktür. Nefs için iyilik ve kötülüğün ne olduğunu gördükten sonra, bunların bir başka açıdan ızâhi demek olan haz (lezzet) ve elem görüşünü inceleyebiliriz.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *age*. II, 422; *es-Semâü't-tabîî*, 40, 73, 76; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 140-142, 66, 157; bkz., *et-Ta'lîkât*, 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 gereklidir. Ona göre nefsin her bir idrâk gücünün, idrâkına konu olan şeyle kendi arasında bir uygunluk (mûlâim, muvâfîk) veyâ uygunsuzluk mevcuttur. İşte her bir idrâk gücü kendi tabiatına uygun gelen şeyin bilfiil idrâkinden "haz", uygun gelmeyenin 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 eksilten şey ise onun için "kötü"dür (şerm).<sup>11</sup> Bu durumda "uygunluk, haz, yetkinlik ve mutluluk" ile "uygunsuzluk, elem, eksiklik ve mutsuzluk" kavramları, çeşitli açılardan "idrâk gücü" ile onun idrâkine "konu olan" (mûdirek) şey arasındaki ilişkileri açıklayan kavamlardır.

Sözgelimi dış idrâk güçlerinden dokunma duyusu için yumuşak ve mütedil 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 öfkelendegi 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-

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, el-İlâhiyyât, II, 369-370, 424; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 110; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 145-148; 'Uyûnu'l-hikme 59; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 145, 147; *et-Ta'lîkât*, 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 itibârla bunlar hissî idrâk güçlerine âit hissi hazlar, kezâ karşıtı olan elemeler de hissî yâni bedenî elemelerdir.<sup>12</sup> Bu demektir ki nefş, bedenden ayrılmışca bunlar onunla birlikte kalıcı olan haz ve elemeler değildir. İlleride görüleceği üzere gerçek haz ve elem aklî idrâk gücüne âit olmalıdır. Simdilik 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).<sup>13</sup> Bu durumda nefsin idrâk güçlerinde olduğu gibi, nefş için söz konusu olan haz ve elemeleri de, "hissî ve aklî" olmak üzere iki kısma ayıracaktır.

Düşünürümüz aklî idrâk gücüne âit haz ve elemelerin varlığını hissî haz ve elemelerden hareketle isbatlamaya çalışır. Çünkü nefş, 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 vahmetmeyi 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.<sup>14</sup> Düşünürümüze göre yalnızca hissî ve aklî hazlar arasında bir ayırım yoktur, aynı şekilde hissî idrâk güçle-

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *age*. II, 423, 370; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 145-147; 'Uyûnu'l-hikme, 59; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 145, 147.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 145; *es-Şîfâ*, *el-İlâhiyyât*, II, 369-370.

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, *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 nefş (kerîmü'n-nefş) 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 gereken karşılık tercih edilir veyâ tabîî olarak mekrûh görülenlere karşı ise sabredilir.<sup>15</sup> Bu durumda halkın (avam) hissî hazların en üstün, diğerlerinin zayıf olduğunu vehemetmeleri, 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 davranışarak "iffet ve riyâzet"i tercih eder, yeme-içme ve cimâ gibi hissî hazlardan vazgeçer. Şu halde haşmetli davranışmak; bu hissî hazlardan daha büyük bir haz vermektedir. Aynı şekilde nice kahramanlar, ölümünden sonra bile olsa "övülme" hazzına ulaşabilmek için, kendilerini ölümü göze alarak tehlikeye atarlar. Sanki onlar ölmüşken bile bu haza kavuşacak gibidirler. Bu durumda iç idrâk güçlerine âit hazların dış idrâk güçlerininkinden daha üstün olduğu apaçiktır. 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 aklı idrâk güçlerinin hazları her ikisinden daha değerli ve tercih edilmeye daha çok lâyiktir. O halde filozofa göre yiyp içip, cimâ yapama-

---

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 427.

yacağımız bir durumda iken bizim için ne tür bir mutluluk (saâdet) olur diyenin görüşünü ciddiye almamak gereklidir. 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 karşılaşturma bile yapılamaz.<sup>16</sup> Bu durumda bütün haz ve elemler hissî değildir, hissî idrâk güçlerinin ulaşamadığı haz ve elemler de vardır. Buna göre mutluluğun yalnızca “hissî hazlar ve dünyevî riyâsetler” olduğunu söylemek bir “zan”dan ibârettir.<sup>17</sup>

Gerçek anlamda iyilik (hayr) ve kötülük (şem) bizzat nefsin kendisine âit olduğu gibi, gerçek haz ve elem de yine nefsin kendisine âittir. Sonra kaldı ki etkileri bedende görülen “üzüntü (gamm), elem, behçet, şefkat, buğz, ülfet ve âdet” gibi nefsânî haller de nefste berâber bulunmasından dolayı bedene âit iyilik ve kötüüklerdir. Aslında nefs, varlık bakımından bedenden ayrı bir cevher olduğu için, iyilik ve kötüük yalnızca nefse âittir. Bu demektir ki bedenî olan haz ve elemleri hissedene de nefstir. O halde bedensiz kalınca nefsin hiçbir şekilde haz ve elem duymayaçağı zannedilmelidir. Ona göre nefsin, bedenden ayrılmış bırakılmış olduğu hissî haz ve elemlerin durumu, bir insanın arkadaşının duyduğu haz ve elemleri kaybetmesi, onlara ilgi duyamaması gibidir. Söz konusu haz ve elemler 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 kötüükleri gerçekten kendisine âitmiş gibi zaneder hâle gelmiştir. Dahası insan, bedeni yok iken iyilik ve kötüükten yâhut mutluluk (saâdet) ve mutsuzluktan (şekâvet) uzak kalacağını, bu durumların kendisi için söz konusu olmayacağıni

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 144-155.

<sup>17</sup> 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 şaşır- tip yaniltan bir durumdur.<sup>18</sup>

Göründüğü üzere İbn Sînâ'ya göre gerçek mutluluk ve mutsuzluk, aklî haz ve emellerdir. Ancak bu durumun bilfiil ve tam olarak gerçekleşmesi, nefsin bedenden ayrılmamasından 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 hazzi, bilfiil duyabilmenin şartı, idrâk gücünün kendisi için iyi olanı idrâk etmesi ve onu idrâk etmekte olduğunun şüûrunda olmasıdır. Filozofumuzun deyimiyle “husûl ve şüûr”un birlikte bulunmasıdır. Ancak bâzen duyumlanan şeýler, duyularda iyice yerleşince, yâni haz veren duyum uzun süre devam edince nefs, bu duyumdan meydana gelen (hâsil olan) hazzın şüûruna 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 zannedilmelidir. Oysa uzun süre hasta olan birisi yavaş yavaş sıhhatine kavuşurken büyük bir haz duyar.<sup>19</sup> Bu demektir ki haz veyâ elem duymakla, haz ve elem duyduğunun şüûrunda olmak farklı şeýlerdir. O halde herhangi bir idrâk gücünde âit haz ve elemin şüûrunda olmamak, o güç için haz ve elem olmadığı anlamına gelmez. Bu itibârla herhangi bir idrâk gücünün yetkinleşmesi (kemâl) için bilkuvveden bilfiil duruma çıkması, ancak kendi yetkinliğinin neyin idrâkinde olduğunu ve kendisi için neyin haz verici (lezîz) olduğunu bilme- siyle mümkün olur. Aksi takdirde kendi yetkinliği hâsil olmadıkça idrâk gücünü onun nasıl olduğunu tasavvur edip ondan haz

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *age.* 128-131; *et-Ta'lîkât*, 114.

<sup>19</sup> 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 gücün zayıf olan kimse (innîn) cinsî ilişkinin (cimâ) gerçekten haz verdiği bildiği halde, bu hazzı tadmadığı için bu ilişkiden doğan haza karşı arzu ve istek (îstâh ve şevk) duymaz. Aslında idrâk gücünün kendisine haz veren şeyi (mülâim) idrâk etmesi ve yetkinleşmesi kolaydır, ancak bir engelden dolayı nefس, ondan tiksir ve onun ziddini tercih eder. Mesela bâzı hasta kimselerin hoş (tayyîb) yiyeceklerden tiksinip (istikrâh) hoş olmayan (kerîh) yiyeceklerle karşı arzu duyması gibi.<sup>20</sup>

Bâzen de idrâk gücü, bir engel söz konusu olmaksızın haz veren şeyi idrâk eder, fakat sağlıklı (sâlim) ve boş (fâriğ) değilse hazzın şuûrunda olmayıpabilir. 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 duyumlanmaması ve verdiği hazzın şuûrunda olunmaması söz konusudur.<sup>21</sup> Kezâ bâzen korkan bir kimsenin durumunda olduğu gibi, hoş gitmeyen bir durum olmaksızın haz veren şeyden (mülâim) haz duyulmayabilir. Korkak kimse zaferi (galebe) kazanıp haza ulaştığı halde zaferinin şuûrunda olup ondan haz duyamaz. Bâzen ise idrâk gücü, bir belâya 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

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 424-425, 369; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 146; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 150-151.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 146.

ekşime olanlar iyileşinceye kadar yiyeceklerden haz duymazlar, iyileşiklerinde ise bedenin mizâcına ters düşen durumlardan uzaklaşırlar. Kezâ his, duyarsız ve hasta olunca ateşin veyâ zemheri soğuğunun verdiği elem duyulmayabilir, fakat uzuvlar iyileşince büyük bir elem duyulur. Aynı şekilde bâzen bir çeşit elem (ezâ) varoluğu bilindiği halde belli bir seviyeye (mukâsât) ulaşmadığı için ondan gereği gibi uzaklaşılmaz. Uzun zaman yüksek ateşli hasta olan birinin sıcak bir şeyde mukâyese yapamaması gibi. Hissî idrâk güçlerine âit haz ve elemlerin bu durumu gösteriyor ki varlığı kesin olarak bilinmekle birlikte ne olduğu tasavvur edilemeyen ve tadılamayan hazların inkâr edilmesi gerekmek.<sup>22</sup>

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 nefs ilk yaratılışta bu bilgilere sâhip değildir. Bu yüzden idrâk güçlerinin pek çoğu kendi yetkinliğine ilişkin şuûra bâzi sebeplerden sonra ulaşır. Bu itibârla 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)

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *es-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.<sup>23</sup>

Göründüğü 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 gereklidir. 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, akıl idrâkle hissî idrâk arasındaki fark gibidir. Bu îtibârla 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 fazıl, en çok, devamlı, yetkinliğe en kolay ulaşıcı, en mükemmel, yakînî, zarûrî, ebedî sevinç (*sûrûr*) verici, külli, şiddetli ve güçlü”dür. Akıl gücünün idrâkine konu olanlar “rûhânî, rabbânî, latîf ve mukaddes”dir. Hissî idrâk güçlerinin idrâki ise “diş görünüşe âit (*zâhirî*), cüz’î, kaybolucu ve sayıca az”dır. Bunların idrâkine konu olan şeyler “kirlilik, bilkuvvelik, yokluk (adem) ve kesîflîke karışık” şeylerdir.<sup>24</sup> İşte bu durumda düşünürümüze göre akıl idrâkin sonucunda kazanılan haz ve yetkinlik, hissî idrâkle kazanılan haz ve yetkinliklerden mukâyese edilemeyecek kadar üstündür. Çünkü bu nevi bir haz ve yetkinlik meleklerle özgürdür. O halde meleklerle hayvanların

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 428-429.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 369, 424, 426; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 147-149; *'Uyûnu'l-hikme*, 59; *Risâle fi's-Sa'âde*, 3; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 147.

(behâim) ve yırtıcı kuşların haz ve yetkinlikleri karşılaşırılamaz. Kuşkusuz aklî bir cevher (sûret) olan insânî nefş, kendi cevherine özgü yetkinliğini kazanınca meleklerden olacaktır. Bu durumda bizim, her türlü hissî haz ve iyiliğin üstünde olan aklî haz ve iyilikleri tercih etmemiz gereklidir. Çünkü azıcık bir düşünce (teem-mül, tezakkür) ile aklî hazzın daha değerli olduğu görülecektir.<sup>25</sup>

Daha önce birinci ve üçüncü bölümlerde görüldüğü üzere, insânî nefş, varlık açısından bedenden ayrı bir cevher olduğuna ve kendisini akl gücüyle idrâk ettiğine, bir bakıma akl gücünün kendisi nefşle özdeş olduğuna göre onun bedenden ayrıldıktan sonraki haz ve elemi de aklî olacaktır. İbn Sînâ'ya göre basit ve kendisinin bilincinde olan nefş, bedenle berâberken ne ise bedenden ayrıldıktan sonra da o olarak bâkî kalacaktır. O, bedenle berâber bulunduğu hâlinden başka bir hâle dönüşmeyecektir. Düşünürümüze göre biz şimdî ne isek, bedenden ayrıldıktan sonra da o olarak bâkî kalacağız. Bu îtibârla bedenden ayrılmamız, bizim dışımızda olan giysilerimizden soyunmamız (tecerrûd) gibi birşey olacaktır. O halde insânî nefş, bedenden ayrıldıktan sonra idrâk eden bir cevher olması îtibâriyle ya “dinlenme” (müsterîh) hâlinde veyâ “elem” (mûteellim) ya da “haz duyar” (mûtelezziz) bir halde bulunacaktır. İnsânî nefş, dinlenme hâlinde iken hüzünlü (mahzûn) olamaz, yalnızca sevinçli (mugtabit) olur. Sevinç hâli ise haz veren (mûtelezziz) bir hâldir. Bu durumda nefş, ölümden sonra öteki âlemde ya “haz” veyâ “elem” duymaktadır. Onun için üçüncü bir durum söz konusu değildir. Buna göre nefsin ölümden sonra duyacağı ebedî haz (ellezzetü'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'âdi” (me'âdü'n-nefs) kavramıyla anlatılmak istenen durum budur. Şu halde ölümden sonraki (me'âd) “haz” veyâ “elem” yâhut “mutluluk” veyâ

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, 149-150; *es-Sîfâ, el-İlâhiyyât*, II, 369, 426.

“mutsuzluk” bedene değil, yalnızca “nefse âit”tir.<sup>26</sup> Çünkü nefş, ölümden sonra da kendi varlığının (zât) ve bir şahıs olarak kendisine lâzım gelen yapıların (hey'ât) şûûrundadır. Kezâ ona göre nefsin ölümden sonraki varlığına ilişkin bu şuûru, bedenle gerçekleşen bir şuûr değildir. Öyle ise onun yetkinlik veyâ eksikliğinden dolayı öteki âlemde duyacağı haz veyâ elem (ezâ) kendi varlığı (zât) ile olacaktır.<sup>27</sup>

Nefsin akıl gücüne âit yetkinliğin ne olduğu ileride açıklanacaktır. Ancak şunu belirtelim ki, filozofumuza göre akıl gücü kendi yetkinliğini (kemâl) kazandığı halde, nefş melek tabiatlı (sûret) olmasına rağmen, hâlâ aklî bir haz alamıyor ve ona karşı bir arzu ve istek (îstâh 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 bedenin hasta olduğu zamanki durumuna benzer. Bu yüzden o, bedenle berâberken kendisini unuttuğu için aklî hazları tatmayı sağlayacak sebepler mevcut olsa bile onu tadamaz.<sup>28</sup> Ancak bu demek değildir ki, nefsin aklî hazza karşı istek duymaması (şevk) bizzat bedenin 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.<sup>29</sup>

Nefs, 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 etkilendirmesinden (infiâlât) dolayı kazanmış olduğu kötü ahlâkî özellik-

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 126, 128-131, 143-144, 148-149.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 223 (427), 172 (258).

<sup>28</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İllâhiyyât, II, 369, 426; *el- Adhaviyye fi'l-me'âd*, 149-150.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 147; *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 151; *et-Ta'lîkât*, 65.

dir (el-hey'etü'l-iz'âni). Nefsin mutluluğuna engel olan bu kötü özellik, onun için en büyük elem (ezâ) sebebidir. Yetkinliğini ve mutluluğunu bildiği halde bu kötü özelliği bırakmamış olan nefş, İbn Sînâ'ya göre, bedenden ayrıldıktan sonra sanki bedenle berâber imiş gibi olur. Bu yüzden nefş, 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 veya az duyulmasına sebeptir. Bu durumda insânî nefş, bedenle berâberken kendisi için istenilen (ma'sûk) yetkinliğin bilincine varmış (tenbîh) fakat yetkinliğini kazanmamışsa, bedenden ayrıldıktan sonra, bilmış olduğu aklî hazlar miktarında, bedenle birlikte iken kazanmadığı yetkinliğinden ötürü, elem duyar. Oysa nefş, 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 soğunun üzütmesine benzemeyen bir mutsuzluk ve ezâdır (ukûbet). Başka deyişle nefsin mutluluğuna engel olan bu elem, cismânî ateşin fevkinde olan "rûhânî elem ateşi"dir. Düşünürümüze göre nefş, 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 nefş bedenle berâberken kazanmış olduğu aklî yetkinliğin hazzını veya kaybettiği aklî yetkinliğin elemini tam olarak hissedememektedir. Ancak bedenden ayrıldıktan sonra gerçek mutluluk olan aklî hızla, mutsuzluk olan aklî elem duyumlanabilecektir. Tekrar söylemek gerekirse ölümünden sonraki geçici elem, bedenle berâberken yetkinliğinin ne olduğunu bildiği halde onu kazanmayan nefslere âittir.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, el-İlhâhiyyât, II, 426-428; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 151; 'Uyûnu'l-hikme, 59-60; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 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) yoğunlaştırıldığı ölçüde aklî hazlardan bir parça tadabilir ve bunun sonucunda kendisini o hazları tamamlamaya yönelik bir istek (şevk) bürür. Bunun sonucunda nefس, kendisinden geçer (vecd) ve büyük bir sevinç duyar. Ancak bu durum, Allah'ın hidâyetiyle zevkî hikmet (el-hikmetü'z-zevkiyye) sâhiplerine nasip olabilecek bir hazır. Nazarî hikmet (el-hikmetü'l-bahsiyye) sâhipleri ise yalnızca sözü edilen aklî hazzın gerçekten var olduğunu bilebilirler.<sup>31</sup>

Netice îtibâriyle ölümden sonra bâkî kalan insânî nefس, ya mutlu olacak veyâ mutsuz olacaktır. Onun bu mutluluğu, kendi zâtı ile gerçekleşen aklî haz, mutsuzluğu ise aklî elem duymasıdır. Ancak nefس, 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 nefس için "yetkinlik" bedenle bareberken, "mutluluk" ise bedenden ayrıldıktan sonra söz konusudur. Yâni nefس, bedenle birlikte iken "yetkin" (kâmil), bedenden ayrıldıktan sonra "mutlu" (sa'id) olur.<sup>32</sup> 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 ameli" olarak ikiye ayrıldığına göre, bu güçe âit yetkinliği nazarî ve ameli olarak iki kısımda inceleyebiliriz.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 426-427; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 150-151; *el-Îshârât ve't-tenbîhât*, 147-149; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâтика*, 199.

<sup>32</sup> bkz. İbn Sînâ, *age.* II, 370; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 150-151; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 172 (259).

## A. Nazarî Akıl Gücünün Yetkinliği

Nefsin, "bilme"ye ilişkin bir gücü olan nazarî akılın yetkinliği, "bilfiil ve müstefâd" akıl (el-aklî 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 bölümle-rinde incelenen konulardır, yâni metafizikle ilgili bilgilerdir. Bu noktadan olarak nefsin bizzat kendisinden başlayarak, kendi varlığını ve mâhiyetini, nasıl var olduğunu, ölümden 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 külli bir tasavvura sâhip olması başka deyişle ilim ve *îrfân* sâhibi olmasıdır. Düşünürümüz nazarî akıl gücü açısından metafizik bilincin doruguна yükselmış nefsleri "mûteellîh, müzekkî, aklî âlim, kâmil, ârif" ve benzeri sıfatlarla tavsîf eder.<sup>33</sup> Şu halde nazarî akılın yetkinliği nefsin kendine âit iyiliğin ve mutluluğun ne olduğunu bilmesidir. Nazarî akıl gücü metafizik bilgide derinleş-tikçe ölümden sonra gerçekleşecek olan mutlu olma yeteneği (*isti'dâd*) artar. Nefsin fizik ötesi âleme ilişkin bilgisi ne kadar güçlü olursa hissî hazlardan uzaklaşması o kadar çok olur. İşte nefste yer eden bu güçlü metafizik bilincin sonunda, onda ölümden sonraki mutluluğuna ilişkin bir "istek ve aşk" (*şevk* ve *îşk*) doğar. Metafizik bilinç sonucu nefste meydana gelen bu istek ve aşk, onu hissî hazlara yönelmekten ve onlara olduğundan fazla değer vermekten alıkoyar.<sup>34</sup> Çünkü gerçek "aşk" herhangi bir şeyin var olduğunu (*huzûr*) tasavvur etmekle nefste

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 425-426, 429; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâтика*, 190-191; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâтика*, 196; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 148-149; 'Uyûnu'l-hikme, 59-60; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 147; *fi'l-'Îsk*, 261.

<sup>34</sup> 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 inâyetenin gereği olarak bütün insânî nefslerde yetkin ve mutlu olma isteği (irâde) bilkul ve 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.<sup>35</sup>

İbn Sînâ, metafizik bilince ulaşmadada "âriflerin" bâzı "mâkam" ve "derece"lerinin bulunduğuundan sözeder. Buna göre ârifliğin ilk derecesi "mûrîd"liktir. "Irâde" metafizik bilgiyi (irfân) kazanmanın ilk derecesidir. Burada sözü edilen "irâde" varlığı derinliğine bilmek isteyenin (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) dayandırmış (i'tilâk) isteğinden (şevk) kaynaklanır. Böylece ârif mânevî aydınlanması (ittisâl) rahatlığına (revh) ulaşmak için ilgisini (seyr) metafizik âleme (kuds) çevirir. Ârif, metafizik bilincin bu derecesinde bulunduğu sürece "mûrîd"dir. Mûrîdin metafizik bilincini geliştirmesi için "mânevî eğitim"e (riyâzâet) ihtiyacı vardır. Çünkü bu mânevî eğitime üç açıdan ihtiyaç duyulur. (1) Her şeyi Tanrı (Hakk) için istermek (tercîh), dinden başka olan isteklerinden vazgeçmek için riyâzâet gereklidir. Ârifin bu durumu gerçeklestirmesine "gerçek zühd" yardımcı olur. Çünkü Faal Akl'ın (kuds) hidâyeti ile neyi tercîh edecekleri konusunda derin-

35

İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 149-150; Risâle fi's-Sa'âde, 2-4.

leşenler gerçek hazzi 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 alikoymak için gereklidir. Bu “itâat” işine, düşünce (fikir) boyutu olan ibâdetler, nefsin güçlerini iknâ eden ve mânevî şeyleri hayâl etmeye yönlendiren “ilâhî terennümler”, yâni dinî mûsikî ve ahlâkî (zekî) kimselein yapmış olduğu samîmî, etkileyici ve dostça olan ve metafizik bilgileri kabule (tasdîk) götürüçü sohbetler yardımcıdır. (3) Nefsin (sîrr) “metafizik bilincine” (tenebbüh) ilişkin “duyarlığını” (latîflik) geliştirmek için riyâzete ihtiyaç vardır. Bu işe ince bir düşünce (el-fîkrü'l-latîf) ve iffetli bir aşk (el-'aşku'l-afîf) yardımcıdır. Bu aşıkta, ma'sûkun özelliklerine (şemâîl) âşık olmak vardır, bu aşıkta asla şehvete yer yoktur.

Ârif, irâde ve riyâzeti ile belli bir dereceye yükselsence kendisine haz veren mânevî aydınlanması (nûru'l-hakk) imkânlarını kazanır. Bu aydınlanmalar (nûr) sanki âniden parlayan ve sonra sönen göz kamaştırıcı şimşekler gibidir. İşte bu arasında ortaya çıkan aydınlanma imkânlarına (fırsat) “vakitler” denir. Her “vakit”te, birisi mânevî aydınlanması yaşamaya, diğeri geçip giden aydınlanması arkasından üzürme tarzında iki “vecd” (yâni kendinden geçme hâli) mevcuttur. Ârif, mânevî eğitimini (riyâzet) ilerlettikçe mânevî aydınlanması artar. Sonunda öyle bir hâle gelir ki riyâzet hârinde bile “vecd” hâlini yaşamaya başlar. Gözüyle her neyi görse, ondan ötesindeki âleme (cânibü'l-kuds) geçerek o âlemlle ilgili bir şeyler hatırlayıp (tezakkür) kendisini vecd hâli bürür (gavâşî). Ârif, en sonunda neredeyse Hakk'ı görür hâle gelir. Belki bu derecede ârifî örtüler (gavâşî) kaplar ve huzûru (sekînet) kaçar. Huzûru ve itminânı kaçığı için Tann'ya (Celîs) ilişkin bilinci (tenebbüh) artar, yâni ârif bilincli (mütenebbîh) hâle gelir. Ancak riyâzeti uzayınca, ondaki bu vecd hâli, ârifî itminânsız bırakmaz ve içinde bulunduğu karışık hallerden kurtulur. Daha

sonra ârif yaptığı riyâzetler sâyesinde “vakt”inin “sekîne”ye dönüştürüleceği bir dereceye ulaşır. Ondaki gelip geçici haller, artık alışılmış şeyler olur. Ârif için azıcık bir mânevî parıltı, parlak bir yıldız, apâcık bir alev gibi olur ve kendisi için kalıcı ve devamlı bir “metafizik bilinçlenme” (muârefe) durumu meydana gelir. Ârifin bu metafizik bilinci, devamlı yapılan bir sohbete benzer. Ârif bu sohbetten verdiği sevinçten (behcet) faydalananır, bu sohbetten (muârefe) yüz çevirince de üzüntü ve hüsrân içinde kalır. Belki riyâzeten bu derencesinde Hakk'a âit bâzı şeyler ârife zâhir olur. Bu bilinç (muârefe) hızla kaybolunca Hakk'ın zuhûru azalır. Sanki o, gâibken hâzır, yürüken 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 “meşîyet”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 derencesinde ârifin gerçek olmayan âlemden (âlemü'zzûr) 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 derencesinde ârife en yüce mânevî hazlar (lezzet) feyzân eder. Hakk'ın tesirinden dolayı onun nefsi ferahlar ve birisi Hakk'a diğeri kendisine (nefsine) ilişkin iki bilgi (nazar) sahibi 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 îtibâriyle mülâhaza eder yâni aklede, yoksa nefsinin zînetinden ve güzellikinden dolayı “mülâhaza” etmiş olmaz. Aydınlanmanın bu derencesinde “Tanrı'ya ulaşma” (vusûl) gerçekleşir.

Düşünürümüze göre metafizik bilinç karşısında nefsin, ilgi duyulmaması (tenezzüh) gereken şeylere yönelmesi bir “engel” (şuğl) ve degersiz (süflî) şeylere boyun eğmeyi alışkanlık hâline getirmesi “âcizlik”tir. Hakk için olsa bile, sîrf haz olarak bu âlem-in hazırlarıyla sevinmek (ibtihâc) uçsuz bucaksız bir “çöl”dür (tîh). Ancak ve ancak tamâmen (bilkülli) Hakk'a yönelik mutluluğu kazandırıcıdır (hallâs). Bu durumda “sâdîk bir mûrîd” için metafizik aydınlanmasıın başı “tefrik etmek, harekete geçmek, terketmek, degersiz 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 “îrfânî bilgi”larındaki durum ve tavırları farklıdır. Mesela bilgiyi (îrfân) sîrf bilgi için tercih edenler, kuşkusuz ikinciye kâil olmuşlar yâni Tanrı'ya değil başka şeye yönelmişlerdir. Bu bilgiyi bulan her kim sanki onu bulamamış, îrfânla ma'rûfu bulmuş gibiye, bu kimse “vusûl” denizine dalıp gitmiştir. Vusûl denizine dalıp gitmenin de sözle (makâl) anlatılamayacak birçok dereceleri vardır. Ona göre söz bu nevi metafizik tecrübeleri açıklamaz, hayâlden başka makâl onu keşfedemez. Bunun ne olduğunu öğrenmek isteyenler, dinleyen ve konuşanlardan değil, “îrfânî bilgi” konusunda “mûşâhede”ye ulaşanlardan olmaya çalışmalıdır.<sup>36</sup> 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 nefs görüşünde amelî akıl gücünün muhtevâsına nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fiillerinin hepsinin dâhil olduğunu daha önce açıklamıştık. Ona göre nefs bedenle berâber varoluğu için “yaratılış”ı (cibilliyyet) gereği bedene

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 153-156. Nefs yerine “sîrr” deyiminin kullanılması için bkz. İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâтика*, 195; İbn Sînâ'nın *Tib'dan Bir Ürcüzesi*, 137 (4).

karşı bir ilgisi (şevk) vardır.<sup>37</sup> Yâni nefس 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 îtibârla nefsin, bedenin sağlığını ihmâl 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 alışkanlıklar (melekât) kazanma yeteneği de bedenin mu'tedil mizâciyla birlikte artar.<sup>38</sup> Bu durumda asl olan; nefsin, gazabî ve şehvânî güçleri devre dışı bırakması değil, onları gerekli hallerde dengeli olarak kullanmasıdır.<sup>39</sup> Çünkü İbn Sînâ'nın metafiziği açısından bakıldığından 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 hazzi demek olan "şecâat"ı ise "erdemli toplumun (el-medînetü'l-fâzila) korunması, bekâsı, iyiliği yaymak (emrû bi'l-ma'rûf) ve kötülüğü yasaklamak (nehyü ani'l-münker)" için gereklidir.<sup>40</sup> Bu durumda amelî akıl gücünün yetkinliği, nefsin

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 430.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 202-203 (365); *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtiqa*, 197.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 455; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *age*. II, 455; *Fi'l-'Işk*, 256; *Fî Sirri's-salât*, 209.

“ahlâk” olarak tanımlanan “dengeli davranış alışkanlığı”nı (meleketu’t-tavassut) kazanmasıdır, yoksa dengeli davranışmanın bizzat kendisi değildir. Çünkü ahlâkı oluşturan “huy” (hulk), düşünme ve isteme (fikir ve reviyye) olmaksızın nefsin bir takım davranışları sergileme alışkanlığıdır. Düşünürümüze göre gazabî ve şehvânî güçler için söz konusu olan “denge alışkanlığı” nefsin kendisiyle gerçekleşen nazarî akıl gücünü (el-kuvvetü’n-nâtika) ve bedenle gerçekleşen amelî akıl gücünü (el-kuvâ’l-hayvâniyye) arasında da mevcuttur. Söz konusu olan bu denge nefsin amelî akıl gücünün, nazarî akıl gücünün “emirlerine uyan bir yapıyı”ı (el-hey’etü'l-iz’ânî) kazanması ve nazarî akıl gücünün amelî akılı “denetleyen bir yapıya”ı (el-hey’etü'l-isti'lâî) sahip olmasıdır. Nefsin bu iki yapıya sahip olması, bir bakıma onun her iki güç açısından yetkinliğini ifâde eder. İbn Sînâ, nefsin her iki akıl gücünün “ifrât ve tefrît” alışkanlığının bulunduğu 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”ı (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) sahip 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 hazlardan etkilenme durumu (el-eserü'l-infi'âli) iyice yereder. Böyle bir yapı nefsin, hissî hazlara son derece fazla ilgi duymasını ve aklî hazlardan yüz çevirmesini gerektirir ki bu durum amelî akıl gücünün noksanslığı demektir.<sup>41</sup> Çünkü nefsin bedenle olan ilişkisini düzenlemesi gereken amelî akıl gücü, görevini tam olarak yapamamıştır. Oysa bu gücün nefsle beden arasındaki ilişkide “dengeyi sağlaması ve bu alışkanlığı” (meleketu’t-tavassut) kazanması gerekirdi. Düşünürümüze göre “denge alışkanlığı” (meleketu’t-tavassut), nefsin yaratılışı (cibillet) üzere bâkî kalmasıyla birlikte, kendisini hissî hazla-

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 429-430; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 110; bkz. Mustafa Çağrıçı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 97-105, (İbn Sînâ bölümü).

ra bağımlı kılan yapılardan (el-hey'etü'l-inkiyâdiyye) uzak tutması (tenzîh) ve hissî hazlara karşı olan ilgisini denetleyebilme yapısını (el-hey'etü'l-isti'lâî ve't-tenezzüh) kazanmasıdır. Nefsin hissî hazlara kendisi arasındaki ilişkiyi dengelemesi demek olan "tenzîh", nefsin cevherine aykırı bir şey değildir. Ancak nefş, bu denge melekesi (melekêtü't-tenzîh) ile kendi âlemine yonelebilir. Bu îtibârla gerçek anlamda "dengeli olan" (mutavassit, münez-zih) iki aşırı uçtan (ifrât ve tefrît) aynı anda uzak kalabildir. Yâni hissî hazlara karşı ne tamâmen ilgisiz kalmak ne de aşırı derecede onlara ilgi duymak gereklidir, tersine bunlara karşı olan ilgiyi dengeleyerek bunlardan etkilenmemek gereklidir. İşte bu bakımından nefş, amelî akıl gücüne ilişkin erdemî (fazilet) ancak "dengeli davranış alışkanlığı" (melekêtü't-tenzîh) ile kazanabilir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde "tavassut, tenzîh ve adâlet" kavramları aynı anlama gelen ve dengeli davranışmayı ifâde eden kavamlarıdır. Bu durumda nefsin gazabî ve şehvânî güçlerden doğan olumsuz yapılardan uzak durması ve ölümden sonraki mutluluğunu kazanması ancak "adâlet"le mümkündür. Şu halde "mutavassit"ta olduğu gibi "mu'tedil" kimse de, kendi cevherini, her iki tabiattan boş kalmış olarak, ifrât ve tefrîtten uzak tutan, bu aşırı uçları kendisinden atan (selb) kimsedir. Filozofumuza göre insanların dînî bakımından "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 davranış alışkanlığını (melekêtü't-tavassut) ve hissî hazlarını denetleme yapısını (el-hey'etü'l-isti'lâî) kazanması; onun mutluluğa engel olan kötü yapılardan "arınma"sı (zekâ') ve ölümle birlikte bedenden tertemiz ayrılması için gereklidir.<sup>42</sup>

Kezâ filozofumuza göre nefsin, amelî aklın yetkinliği demek olan "dengeli davranış alışkanlığı"nı kazanması; insanın kendisi ve yaşadığı toplum düzeni için zorunludur. Çünkü söz konusu

<sup>42</sup>

İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, II, 430, 454; el-Urcûze fi't-tibb, 11 (9); el-Adhaviyye fi 'l-me'âd, 151-152; Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd, 100.

dengenin dışına çıkmak anlamına gelen amelî akıl gücünün muhtevâsına giren “şehvânî ve gazabî güçler”in “ifrât” hâli, bizzat insanın kendisi (şahis), “tefrît” hâli ise toplum için zararlıdır. Ancak düşünürümüzce şurası iyi bilinmeli ki, amelî aklın yetkinliği demek olan “denge” yalnızca amelî akıl gücüne âittir. Bu itibârla 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 (fazilet), sağlayamaması ise “erdemsızlığı”dır (rezîlet). Bunun anlamı nefsin, amelî akıl gücü bakımından nazarî akıl gücüne boyun egen bir yapıyı (el-hey’etü'l-iz'âni), nazarî akıl gücü bakımından da amelî akıl gücünü denetleyen bir yapıyı (el-hey’etü'l-isti'lâi) kazanmasıdır. İşte bu durum nefsin, nazarî ve amelî akıl güçleri açısından erdemî, tersi ise erdemsızlığıdır. Şu halde amelî akıl gücünün, nazarî akıl gücünün emirlerine uyararak “dengeli davranışma alışkanlığı”nı kazanması “erdem”dir, yoksa bizzat dengeli davranışma fiilinin kendisi değildir. İbn Sînâ, amelî akıl gücünün erdemini (fazilet) kendi içinde üçe ayırır.

(1) Şehvânî gücün erdemî olan “iffet”; “cimâ”, yeme-içme, giyinme ve rahatlık” gibi dış duylara ve vehim gücüne âit hazzarda dengeli davranışma alışkanlığını kazanmaktadır.

(2) Gazabî gücün erdemî olan “şecâat” ise “korku, öfke, gam, ünf, kin, hased, cimrilik” gibi nefsânî hallerde dengeli kalabilme alışkanlığını kazanmaktadır.

(3) Yönetmekte (tedbîrî) ilgili, yâhut iç idrâk güçlerinin erdemî olan “hikmet”, hangi konumda olursa olsun insanın kendisi ile başkaları arasındaki ilişkilerde dengeli davranışma alışkanlığını kazanmaktadır. 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”dir. Bâzı kimselerin söyleditiği gibi “adâlet” dördüncü bir erdem (fazilet) değildir, ayrıca yukarıda sözü edilen “hikmet”, nazarî akıl gücüne âit bir erdem değildir. O halde ölümden sonraki mutluluk için gerekli olan ameli akıl gücüne ilişkin yetkinlik, nefsin, “adâlet” erdemeni kazanmasıdır. Çünkü nefsin tam olarak mutlu olabilmesi için yalnızca nazarî akıl gücünün yetkinliği yeterli değildir.<sup>43</sup> Düşünürü-müzce nefsin yaratılmıştan 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 nefş, şehvânî gücün saçılığını gazabî gücün mukâvemetiyle dizginleyerek ve gazabî gücü şehvânî güçle yataştırarak her iki güçten hem bu dünya hem de ölümden sonrası için yararlanabilir.<sup>44</sup>

İbn Sînâ, ameli akıl gücünün yetkinliğine ilişkin açıklamalardan sonra bir noktaya dikkati çekerek, dünya işlerini zekice ve akıllıca düzenlemek, kendisi, ailesi ve toplumuna âit işleri yönetme ve düzenlemeye, kısaca beşerî ilişkilerde “dengeli olmak” anlamına gelen ve yönetimle (tedbîrî) ilgili iç idrâk güçlerinin erdemî olan “hikmet” ile felsefenin bir bölümü olan “amelî hikmet”i birbirine karıştırmamak gerektiğine işaret eder. Düşünüp taşımaksızın (bilâ reviyye) ifrât ile tefrît arasındaki dengeli fiillerin kendisinden sâdir olduğu ve ahlâkî bir erdem olan “amelî hikmet”, “nazârî ve ameli” olarak iki kısma ayrılan felsefenin bir dalı olan “amelî hikmet”ten başkadır. Alışkanlığa (meleke) ilişkin

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 455; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 96, 109; Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, 170-171; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 190, *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, 326; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

bir erdem (fazilet) olan “amelî hikmet”, felsefenin bir dalı olmadığı gibi, amelî felsefenin kendisi de ahlâk değil, belki ahlâkin 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 erdemsızlıklar (rezâil) ve onlardan korunmanın yollarını bilmektir.<sup>45</sup>

İbn Sînâ'nın nefs görüşünde, amelî akıl gücünün yetkinliği olan “dengeli davranışma alışkanlığı”nı (*meleketü't-tenzîh ve yâ 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 artıran özelliğe sahip olmasıdır. Bu demektir ki ahlâkî bir davranışın “iffet, şecaat ve hikmet” gibi bir vasfi alması, bu davranışın, nefsin metafizik bilincine olumlu katkı yapıp yapmamasına bağlıdır. İşte bu noktada İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde onun ahlâk görüşü metafizik görüşüne dayanır yâhut metafizik görüşünün bir neticesidir. 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 ârifin ahlâkî özeliliklerini açıklamasında bu durum açıkça görülmektedir. Ona göre ârif, güler yüzlü, mütebessim ve mütevâzîdir. Büyükleri sayar, küçükleri sever, soylulara elini uzattığı gibi, sıradan kimse-

<sup>45</sup> 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 davranışın? Çünkü onun nazarında herkes bîdir. Zira rahmet ehli, bâtil ile de ilgilenir. Ârif, tecessüs ve tahâssüsle 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 ögütle emreder, ayıplayıp azarlayarak emretmez. Mârûfları çokça yapınca bâzen onu ehlinden gizler. Ârif, bahadırdır. 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 mekânında değişik tavırlar sergiler. Ancak onun bu durumu herkesi bağlayıcı bir din (şeriat) gibi dikkate alınmamalıdır. İşte bu durumda gâfil kimseler ârifin bu hallerine gülüp geçerler, akıllı (muhassil) kimseler ise ibret alırlar.<sup>46</sup> Göründüğü 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 nefş, bedenle berâberken nazarî ve amelî akıl güçlerine ilişkin yetkinliğini kazanıp bedenini de mütedil mizâcli kılınca Gök Nefslerine (es-seb'ü's-şidâd) benzer. Bu özelliğe sâhip olan nefş, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra ise Gök Akılları'na (el-'ukûlü'l-mücerrede) benzeyecektir. Çünkü ölümle birlikte kendisine bütün aklî hakîkatler açılacaktır. Şu halde nefsin be-

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 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 itibârla filozofumuza göre insânî nefsler (en-nûfûsu'l-beşerîyye) güçleri (tâkat) yettiği nisbettte aklî varlıklar (ma'kûlât) tasavvur ederek ve ahlâkî açıdan âdil davranarak Tanrı'ya benzeyip ona yaklaşmaya çalışırlar. Kezâ Gök Nefsleri de (en-nûfûsu'l-melekîyye) aklî varlıklar (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 insanı 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 çalışmalar, mükemmel bir şekilde O'na benzemeleri imkânsızdır. Bu durumda nefsin yetkinliği demek olan kemâli ve fazileti; “âkil ve âdil” olmak sûretiyle Tanrı'ya benzeyerek O'nun hoşnutluğunu kazanmaya çalışmaktadır. Düşünürümüz amelî akıl açısından yetkin olan nefsleri “sâlih, fâzil, âdil, münezzih ve mütenezzih” gibi sıfatlarla vasiplandırır. Her iki güç

açısından yetkinliğini kazanmış olan nefşleri 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 yaşamاسını ise “erdemli yaşama” (es-sîretü'l-fâzila) biçimî olarak niteler.<sup>47</sup> Netice itibâriyle bedenden ayrıldıktan sonra bâkî kalan insânî nefş, 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 nefş, nazarî ve amelî akıl güçlerinin îcaplarını yerine getirerek veyâ getiremeyeerek ölümden sonraki kaderini kendisi belirlemektedir. Düşünürümüzün nefş 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 artırması ve amelî akıl gücü açısından hissî hazlara ilişkin isteklerini dengelemesi ve ölçülu tutması anlamında âdil olmasıdır. İşte bu iki güce âit yetkinlik ve bu yetkinliğin sonucu gerçekleşen mutluluk açısından insânî nefşler aynı seviyede değildirler. Bu itibârla düşünürümüz nefşleri, yetkinlik ve mutluluk açısından beş sınıfa ayılır.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâтика*, 198; A Tract Of Avicenna, 233; *es-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 373-392, 401; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 121, 123-124, 101-102; *Fî'l-'Işk*, 263-264, 267-269; *Risâle fi's-Sa'âde*, 21; bkz., *et-Ta'lîkât*, 63.

## A. Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Her İkişinde Yetkin Olan Nefsler

Daha önce de geçtiği üzere, nazarî ve amelî akıl güçlerine ilişkin tam yetkinliklerini kazanmış olan bu nefslere “mukaddes nefslər” (el-enfüsü'l-mukaddese), “insânî rabb” (rabbün insâniyyün), “gerçek melik” (el-melikü'l-hakîki), “kâmil münezzih ve ârif mütenezzih” nefslər denilmektedir. İbn Sînâ bu nefslərin kendi yetkinliklerine erdiklerini (ittisâl) ve hissî hazlara yönelikten tamamen vazgeçiklerini söyler. Eğer bu nefslərde 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-illiyyîn) yükselemezler. Bu sınıfı giren nefslərin içinde en erdemlişi nebî olmaya yetkin (musta'id) olan “nebevî nefslər”dir. Nefsin nebevî özelliklerine sâhip “âkil fâzil” bir insan, yeryüzünün hâkimi (sultan) ve Allah'ın yeryüzündeki halîfesidir. Düşünürümüze 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.<sup>48</sup> Bunlar fizik ötesi âlemden etkilenen (münfail) ve fizik âleme etki eden (fâil) nefslər olarak insanların en faziletlişi ve nefsânî güçlerin en mükemmeline sâhip olmalarından ötürü “gerçek melik” tirler. İşte, “îlim, hikmet ve sâlih amel” ile yetkinleşmiş olan bu nefslər, ölümle birlikte bedenden ayrılinca, mîknâtis dağının toplu iğneyi çekmesi gibi, fizik ötesi âleme (el-envârû'l-ilâhiyye, envâru'l-melâike, el-mele'ü'l-a'lâ) çekilirler. O âlemden kendisine “itminân ve sekînet” gelerek (feyezân) “Ey mutmain nefş, birbirinizden hoşnut olarak Rabbine dön ve böylece kullarım arasına ve cennetime gir!” (Fecr, 27-30) denilir.<sup>49</sup> Kezâ bunlar Kur'an'da “sâbıkûn ve mukarrebûn” (Vâkia,

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, II, 432, 435, 455, 451.

<sup>49</sup> 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 nefsslerdir.<sup>50</sup>

Nebevî nefsslerde olduğu gibi, gerek yaratılıştan (fitrî) gereksse 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) yükselmış olan "kâmil münezzih" nefssler, Faal Akl'a benzedikleri için, Gök Nefsleri (el-enfüsü's-se-mâviyye) gibi bu âleme etki ederler. İşte bu yüzden düşünürü-müze 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.<sup>51</sup> Çünkü "ârif mütenezzih" olan bu nefssler, ölümle birlikte, bedende iken kendilerini mutluluktan alıkoyan her şeyi tam olarak bırakmışlar ve gerçek mutluluk âlemine (âlemü'l-kuds ve's-sa'âde) ulaşıp en yüce yetkinlik ve en büyük hazzi bulmuşlardır. Ancak bu nefssler bedenle berâberken aklî hazlara aşk ve şevk duyarak (âşıka ve muştâka) en üst seviyede gerçek mutluluğa imrenir (el-gibtatü'l-ulyâ) hâle gelirler ve bu şevk sonucu olan aşktan uhrevî hayatı kurtulurlar. Kısacası bunlar karşılıkında imrendikleri gerçek mutluluğa bir an önce kavuşmak için hasretle yanıp tutuşan nefsslerdir. Kezâ ârif mütenezzih olan bu nefssler, bedenle berâberken bile Tanrı'nın ışığını (nûru'l-Hakk) almak için düşüncesini (fikir) fizik ötesi âleme (ceberûtu'l-kuds) çeviren nefsslerdir. Çünkü bunlara göre gerçek "zühd", nefsi (sîrr) Tanrı'dan (Hakk) alıkoyan her seyden uzaklaşmak (tenezzûh) ve O'ndan başka her şeyi degersiz bulmaktadır. Kezâ gerçek ibadet ise fizik âlemden (cânibü'l-gurûr) metafizik âleme (cânibü'l-hakk) yönelebilmek için nefsin, mütehayyile ve mütevehhime güçleri ile kendi düşünce-

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 186-188, 190-191; *Risâle fi's-Sa'âde*, 17.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, 286-287; bkz. *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 152.

sine (himmet) ilişkin bir çeşit riyâzattır. İbâdet ve zühd sonucu ârif için Hakk tecelli edince nefs (sîr) Hakk'a aykırı bir duruma düşmeyecek şekilde kurtulmuş (selâmet) olur. Bu çalışması sonucu nefs (sîr) mânevî ışıkla (şurûk) dolar, nefs arınır ve bu durum onda bir alışkanlık (meleke) hâline gelir. Bu alışkanlık sayesinde ârifin nefsi (sîr), her istediğiinde düşünmeksiz (tefakkür) Hakk'ın ışığına muttali olur ve artık o tamâmen mânevî hayatı (sülükü'l-kuds) katılmış olur. Bunlar bedenle birlikte iken bile beden elbiselerini çıkarıp atmış (tecerrûd) 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 (îrfân) başka bir bilgiyi tercih etmez. İbâdete en lâyık Tanrı olduğu için o, yalnızca O'na ibâdet eder. Çünkü ibâdet Tanrı'ya en değerli biçimde bağlılaştırır. Bu îtibârla, ârif, O'na cennet sevgisi (rağbet) ve cehennem korkusu (rehbet) için tapmaz. Ârif, yaratılışı gereği yalnızca O'na tapılmasını gerektiğini bildiği için tapar.<sup>52</sup> Netice îtibâriyle 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 Nefsler

“Kâmil gayru münezzih” olan bu nefslere, 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 îtibârla 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 nefslerde gerçek mutluluk arasında bir engeldir. Her ne kadar hissî hazlara yönelik olan bu kötü yapı, nefsin özüyle ilgili olmasa da, nef-

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 148-152.

bedenden ayrıldıktan sonra onda bir süre kalır. Nefs, bu kötü yapının şûurunda olarak, ölümden sonra hissî hazlara ilgi duyar ve bu îtibârla sanki o, bedenden hiç ayrılmamış gibi olur ve bedenden ayrıılır ayrılmaz gerçek mutluluğuna kavuşamaz. Hissî hazları istedikçe elem (ezâ) duyar ve bu elem ona amelî akıl gücü açısından iliesen 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 nefş gerçek mutluluğa kavuşur. Nefsin bir süre elem duyup mutluluğa ulaşamadığı hâl, "berzâh" hâlidir. Düşünürümüze göre "fâsîk mü'min ebediyyen azapta kalıcı değildir" ve "büyük gûnah sâhibi mü'min ebediyyen azapta değildir" şeklindeki "sünî görüş" de bu duruma işaret eder.<sup>53</sup> Netice îtibâriyle 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 nefslərdir. Bunlar, filozofumuzun "âbid ve zâhid" terimleriyle ifâde ettiği kimselerin nefsleridir. Bu nefslərin bedenle berâberken hissî hazlardan vazgeçmeleri ve amelî akıl açısından yetkinleşmeleri, öteki âlemdeki hissî hazlara ilişkin inançlarından dolayıdır. Bunların kötülüklerden vazgeçmeleri ve ibâdetleri; cennet sevgisi ve cehennem korkusundandır, bizzat Tanrı'nın rızâsı için değildir. Çünkü bunlar akıl hazları tadıp, Tanrı'yı akıl olarak müşâhede etme sevincini hiç yaşamamışlardır. Bu îtibârla hep hissî hazların bekłentisi içindendirler. Ancak onların bu davranışları Tanrı tarafından hoş görülmüş ve bağışlanmıştır. Bu nefslər, ölümden sonra "muhtemele" kendilerine vaadedilen hissî hazları bir süre Gök Cisimleri

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, 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'nifeti'n-nefsi'n-nâtiqa*, 191; *Risâle fi's-Sa'âde*, 17; *el-Îşârât ve't-tenbîhât*, 147-150.

(el-mevâddü's-semâviyye, el-eçrâmü's-semâviyye) aracılığı ile tadacaklar ve en sonunda Tanrı'yı aklî olarak müşâhede etmek demek olan gerçek mutluluğa ve aklî hazlara ulaşacaklardır. Herhâlkârda bunlar için elem duymak söz konusu değildir.<sup>54</sup>

#### **D. Nazarî Akıl Gücünde Yetkinleşme İmkânı Olmayan Nefsler**

Düşünürümüze göre nazarî akıl gücünde yetkinleşme imkânı olmayan bu nefssler, yaratılışı gereği kavrayışı (fetânet) kit olan “bühl” kimseler ile çocukların (sibyân) 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 nefsslerdir. Eğer bu özelliğe sâhip olan nefssler, hissî hazlara yönelik olan kötü bir ahlâkî yapı (el-hey'etü'r-redîe) kazanmadan bedenden ayrılmışlarsa, Allah'ın rahmetiyle gerçek mutluluğa kavuşacaklardır. Çünkü bunlar bedenin yokluğundan dolayı kendilerine elem verecek bir yapıya sâhip değillerdir. Şâyet bu nefssler, hissî hazlara ilgi duyan kötü bir ahlâkî yapı ile bedenden ayrılmışlarsa bundan dolayı belli bir elem duyup ebediyen 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.<sup>55</sup>

#### **E. Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Her İkişinde Yetkin Olmayan Nefsler**

Filozofumuza göre bu nefssler, her iki akıl gücünde de yetkinleşme yetenekle-rine (isti'dâd) sâhip oldukları halde, bilinçli olarak yetkinleşmeyen ve yetkin-leşmekte uzaklaşan nefsslerdir. Bunlar Tanrı'dan gelen metafizik bilgiyi ('lema') inkâr edip on-

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 431-432; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 187-191; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 151-153; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 197 (352, 355).

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 431; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 153-154; *Risâle fi's-Sâ'âde*, 16-17; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 147-149.

dan yüz çeviren ve yanlış metafizik bilgilere (el-ârâü'l-fâside) saplanıp kalan Tanrı tanımaz nefşlerdir. Bu nefşler, bedenden ayrıldıktan sonra çok pişman olacaklar, fakat bu pişmanlık onlara yarar vermeyecektir. Çünkü yetkinliklerini kazanabilmeleri için artık herhangi bir bedene sahip değillerdir. İşte bu itibârla bu nefşler, bedenden ayrıldıktan sonra ebediyyen mutsuz (el-elemü's-sermedî) kalacaklardır.<sup>56</sup>

## V. İSLÂM DİNİ VE NEFSİN ÖLÜMDEN SONRAKİ DURUMU

Göründüğü üzere İbn Sînâ'ya göre ölümden sonra kavuşulacak olan gerçek mutluluk nefsin bedensiz olarak aklî hazırları tatmasıdır. Ayrıca düşünürümüz ölümden sonra nefsin Gök Cisimleri vâsitasıyla hissî şeyleri tahayyül edebileceği ve böylece hissî hazırlara ulaşacağını "mümkün" görmektedir. Burada filozofun önemle üzerinde durduğu nokta hissî hazırlann "maddî bir cisim" vâsitası olmadan tadılamayacağını ve bu cismin de ölümle terketmiş olduğu bedene benzer bir cisim olmayacağıdır. Ancak düşünürümüz, nefsin ölümden sonraki hissî hazırları tadabilmesi için Gök Cisimleriyle nasıl bir ilişki kurulacağının mâhiyeti üzerinde fazla durmaz. O, bu ilişkinin de "geçici" olacağını ve nefsin en sonunda cisimsiz olarak aklî hazırları tatmak demek olan mutluluğa yükseleceği görüşündedir. Kezâ ölümden sonraki mutluluğun varlığını kabul etmeyen ve bunun için çalışmayan nefşler de kendilerinden hissî hazırların tutkusu silinmediği ve bu hazırlara yeniden kavuşma imkânları da tamâmen ortadan kalktıgı için ebediyyen hissî hazırlara ulaşmak arzusuya yanıp tutuşacaklardır. Bu durum onlar için ebedî azap olacaktır. Oysa İslâm dîni ölümden sonraki mutluluk ve mutsuzluğun yâhut haz ve elemin "hissî" yâni "cismânî" olacağını bildirmektedir. Müslü-

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, el-İlâhiyyât, II, 429; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtiķa*, 188; *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 153; *Risâle fi's-Sa'âde*, 16-17; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 148.

man bir filozof olan İbn Sînâ'nın İslâm'dan habersiz olduğu söylemenemeyeceğine göre, onun dînin nefsin ölümden 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 ölümden sonraki mutluluğun yalnızca nefse âit olduğunu açıklamayı Tanrı'nın (el-Melikü'l-A'lâ) hoşnutluğunu umarak yaptığıni ifâde etmektedir.<sup>57</sup> Bu demektir ki İbn Sînâ mutluluğun akılî 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 aldığıını görmekteyiz. Bunlardan birincisi dînî bilginin "imkânı ve gerekliliği", ikincisi ise bu bilginin "muhtevâsı ve dile getirilmiş biçimi"dir. Filozofumuza göre, bir bakıma "nübûvvetin isbâti" (isbâtu'n-nübûvvet) da demek olan dînî bilginin "imkânı"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 "zarûri"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 zorundadırılar. İşte toplum için zorunlu olarak dîne duyulan ihtiyaç, toplumun fertleri arasındaki işbölümünün kurallarını düzenlemede ve toplum düzeninin bekâsına kendi-sini 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

<sup>57</sup> 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*) vâsıtâsıyla vahyî bilgisi verir.<sup>58</sup>

İbn Sînâ'nın dine bakış açısından ikinci yönünü, dînî bilginin muhtevâsı ve onun dile getirilişine ilişkin görüşleri teşkil eder. Düşünürümüzüze göre dînin biri metafizik, diğeri ahlâk olmak üzere iki temel muhtevâsı vardır. Söz konusu bu muhtevânın topluma anlatım biçimini ise kısmen sembolik bir dil ileyedir.

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*), uymayanlaransa mutsuz (*şakî*) olacağını bildirir. Toplum ise Nebî'nin kendilerine öğrettiği şeylere uymayı kabul eder. Ancak onların çok azi 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 (*vâcibu'l-vücûd*) yaraşmayan görüşlere sahip olabilirler. Bilindiği üzere gerçek bir “tevhîd”; nicelik, nitelik, konum, durum, yer ve değişmenin ötesinde (*mukaddes*) bulunan bir Yaratıcı'nın (*sâni*) 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 işaret edilemediğine inanmaktadır.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, el-İlâhiyyât, II, 441-443; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 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 çağrıdıkları 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 sîrf aklî hakîkatler (ma'nâ) olarak değil.<sup>59</sup>

Düşünürümüz, dinin; Tanrı'nın varlığına ilişkin verdiği bilgilerde olduğu gibi, topluma, nefsin ölümünden sonraki durumuna dâir bilgileri de onların anlayabilecegi "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 işitmeyeceği, hiçbir gözün görmeyeceği, hiçbir kalbin hatırlarına getirmeyeceği şeyler hazırladığını" (*Müsned*, II, 313) söyler. Kısaca Nebî, nefsin ölümünden sonra büyük bir hızla veyâ büyük bir azabla karşılaşacağını yâni insanların bu dünyada yaptıkları iyilik ve kötülüklerin Tanrı katında karşılığını göreceklerini bildirir. Ancak filozofa göre, Nebî'nin, ölümünden sonraki mutluluğun veyâ mutsuzluğun hissî olduğu tarzındaki toplumun zannını (vehim) bir anda kaldırması mümkün değildir. İşte bu yüzden Nebîler, sevabla iyiliğe teşvik ve 'ikâbla kötüükten sakındırabilmek için, uhrevî mutluluk veyâ mutsuzluğun hissî haz ve elemelerle gerçekleşeceğini söylemek zorundadırlar. İbn Sînâ'ya göre dînin bu anlatım yolunu seçmedeki amacı, insânî nefsleri vehim

<sup>59</sup> 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 biliñemeyeceğini zanneder. Toplumun bu özelliğinden ötürü, dînin öncelikle sevâbin karşılığı olan mutluluğu onların anlayabileceği biçimde tasvîr ederek onları sevabla müjdeleyip iyilik yapmaya yönledirmesi ve ‘*ikâbla* korkutarak kötülüklerden sakındırması gerekir. Ancak bu durum, toplumun anlayabileceği biçimde uhrevî haz ve elemelerin hissî olarak anlatılmasıyla mümkünür. İşte bu yüzden *Kur’ân*’da iyilik yapmaya teşvik 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 olmayacağıni 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 hükmü vardır. Bu demektir ki din her ne kadar ölümden sonraki mutluluğu veyâ mutsuzluğu hissî haz veyâ elemelerle anlatırken bile, “zimnen” öteki âlemdeki gerçek haz ve elemin 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 kötülik yapanlara *Kur’ân*’da tasvîr edilen hazları vermeyi vaadetmesi, bu hazların onların hayâl edebilecekleri şekilde anlatılması, iyiler bu hazları alırken, kötülerin zebânîlere ateşe atılıp yakılacağını, devamlı yanmaları için derilerinin yenilenip duracağını ve zemheri soğugunda üşüyeceklerini bildirmesi gerekir.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *age.* II, 443; *el-Îşârât ve’t-tenbîhât*, 152; *el-Adhaviyye fi’l-me’âd*, 130, 131, 107-112.

Bu durumda dînin; Tanrı'nın yüceliğini ve büyülüğünü (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 gereklidir. 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 işaret edilmez. Aklı olarak izâh edilmesi gereken tevhîdle ilgili âyetler zâten izâh edilmiştir. Bu itibârla Tanrı'nın tevhîdiyle ilgili âyetlerin bir kısmı apaçık "teşbîh", bir kısmı ise yorumu gerekmeyecek kadar "mutlak tenzîh" tarzındadır. İmdi düşünürümüze göre *Kurân*'da "teşbîhî" âyetler sayılamayacak kadar çok olmasına rağmen "meâd"ın "beden"le olduğunu söyleyenler bu durumu kabul etmek istermezler. "Tevhîd"le ilgili âyetler "teşbîhi" 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 olsayıdı dînin onlar için hiçbir yararı olmazdı. Yâni din, onlar için bir anlam taşımazdı. Şu halde dînin harfiyyen ifâde edilişi (zâhiiri) nefsânî mutluluğun olup olmadığı konusunda bir delil (huccet) olarak gösterilemez. Bu demektir ki nefsânî mutluluk konusunda âyetlerin zâhiiri anlatım biçimini bir delil olarak ele alınırsa aynı durum Tanrı'yı tâvsîf eden "teşbîhî" âyetler için de geçerli olmalıdır. Oysa Tanrı'nın tâvsîfine ilişkin teşbîhî âyetleri ifâde edildiği biçimyle anlamak mümkün değildir. Ancak ne var ki kavrayışı kît olan kimselerin nefsânî (rûhânî) durumları "temsiller" yoluyla anaması mümkün değildir. Bu itibârla ölümünden sonraki mutluluk veya mutsuzluk "nefsânî" olmakla birlikte topluma, gerçek "sevâb ve 'ikâb" cismânî şeylerle "temessül ve tahayyül" ettirilerek anlatılmamasayı, onlar kesinlikle ne iyilik yaparlar ne de kötü şeylerden sakınırlardı. Şâyet din, bedenlerin dirileceğini söylememeseydi toplum kesinlikle ne iyilik yapmaya ne de kötülükten sakınmaya yönelik bir çaba gösterirdi. İşte bu yüzden bedenî azâbin 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 “teşbih ve temsîller”le anlatılması “zorunlu”dur. Düşünürümüze göre bu konuda en değerli ve en mükemmel din ise Hz. Muhammed’ın getirdiği “İslâm” dînidir. Bu yüzden İslâm, insanlık için en son din olmaya lâyiktir. Nitekim “ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim” (*Muvatta*, Hüsnü'l-hulk, 8) hadisi bu duruma işaret 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.<sup>61</sup> Bu îtibârla düşünürümüze göre ölümden sonra (ba’s) nefse beden açısından ilişsecek olan iyilik ve kötülükleri, mutluluk ve mutsuzluğu Hz. Muhammed’ın getirdiği din (şeri’at) enine boyuna açıklamıştır. Bu bakımından akla düşen onun verdiği haberleri kabul etmektedir. Ancak biz, vehim gücünün anlayamadığı, yalnızca akıl gücünün “burhân ve kiyâs” yoluyla varlığını isbatlayabileceği nefsânî olan mutluluk ve mutsuzluğu açıklayabiliriz. Nitekim nefsânî olan bu durumu “nübûvvet” de kabul eder (tasdîk). 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-hükemâ'u'l-ilâhiyyûn) daha çok aklî mutluluğu kazanmayı tercih ederler.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> 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.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *age*. II, 423; bkz.; Mehmet Aydin, 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 “nazârî akıl gücü”nde tam yetkin olmayan nefslerin ölümden 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, ölümden sonraki geçici olan cismânî mutluluğu “mümkün” görmekle birlikte nefsin cismile olan ilişkisinin mâhiyetini kavrayamamaktadır. Kaldı ki cismânî bile olsa söz konusu hissî hazırları 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 ölümden sonra hemen ona kavuşurlar, kimileri de cismânî mutluluğu kazandığı için bir süre cennette kaldıktan sonra nefsânî mutluluğa kavuşurlar.

Dinin ikinci önemli muhtevâsı ahlâktır. Şöyledir ki dîni getiren Nebî'nin toplum için koymuş olduğu yasaların (sünen) ve onlarda oluşan Tanrı'nın varlığı ve nefsin ölümden sonraki durumuna ilişkin metafizik bilincin “canlı ve nesiller boyu kalıcı” olabilmesi için bir siyâset (tedbîr) gütmesi gereklidir. 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 (mûtezakkir, münebbih) olmalıdır. Bu durum ise telaffuz edilen kelimeler, hayalde mevcut olan niyetler, bu ibâdetleri yapmanın Allah'a yakınlaştıracı olduğu ve iyilik yapan kimselerin ölümden sonra mükâfat göreceğî insanlara söylemekle mümkün olur. Vasıfları sayılan

bu fiiller dînen farz kılınmış olan ibâdetlerdir. Her ne olursa olsun, bu ibâdetlerin en büyük vasfi dînî bilinci “uyandırıcı” (mûnebbihât) olmalarıdır. Dînî bilinci canlı kıلان ve nefsi ona karşı uyandıran bu şeyler (mûnebbihât), “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 nefsânî bir huşû’ gibi birtakım ön hazırlıklardan sonra yapılması gereklidir ki, bu durum nefste Allah ve meâd bilincinin iyice yeretmesini sağlar. Şu halde namaz, ebedî mutluluğu istermek üzere insânî nefsin, Gök Nefsleri’ne benzemesi ve bu îtibârla Tanrı’nın huzûrunda daimî olarak ibâdet hâlinde bulunmaktır. Kisaca ibâdetin özü Tanrı’yı (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 geçikçe unutulmamaktadır.<sup>63</sup>

İbâdetlerin bir diğer yararı da dînin en önemli amacı olan insanın davranışlarını (el-a'mâli'l-cüz'îyye) 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-sââdetü'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 hazlardan alıkoyan özellikteki fiillerle ve ona kendi benini (ma'den) hatırlatmakla mümkün olur. Bunlar arasında nefsi, nazarî ve amelî açıdan yetkinleştirilen ve ona

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *es-Şîfâ*, el-İlhâhiyyât, II, 443-445; *Fî Sîm's-salât*, 212-213, 217; *el-İşâ'rât ve't-tenbîhât*, 152; *Risâle fî's-Sa'âde*, 20.

ölümden sonra en çok yarar sağlayan fiil, "namaz" ibâdetidir. Nitekim "doğrusu namaz fahşâdan ve münkerden alikoyar. Allah'ı zikretmek ne kadar büyüktür! Ve Allah yaptıklarınızı bilir" (Ankebût, 45) âyeti bu duruma işaret eder. Şu halde nefsin dînî, yâhut metafizik bilinciyle ahlâkî arınması (tenzîh) birbirine sıkı şekilde bağlıdır. Bu îtibârla nefs, kendi varlığına (zât) ne kadar çok dönerse, bedenî durumlardan etkilenmesi o kadar az olur. Ancak nefse kendi varlığını hatırlatan ve bu konuda ona yardımçı olan fiiller, insan fitratının alışık olmadığı yorucu fiillerdir. Bu bakımından ibâdetlerin de belli bir külfetle yapılabilecek türden olması gereklidir. 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 yerlestikten sonra, onun yapmış olduğu bedenî fiiller, bir alışkanlık (meleke) ve yapı olarak nefsi etkilemez, yâni onun mutluluğuna engel olmaz. İyi ahlâkî yapıyı kazanmış olan nefsler, isterse hep bu bedenî fiilleri yapmış ve her bakımından onlara bağlı kalmış olsalar bile. Nitekim "iyi davranışlar (hasenât) kötü davranışları (seyyiât) siler" (Hûd, 114) âyeti de iyi ahlâkî alışkanlığı kazanmanın yararına işaret eder. Şu halde insan devamlı ibâdet etse ve ibâdet özelliğine sâhip işleri yapsa Tanrı'ya (Hakk) yönelme ve dünyadan (bâtil) yüz çevirme alışkanlığını ve mutluluğu kazanmaya ilişkin güçlü bir yeteneği (isti'dâd) elde eder. Kisaca 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.<sup>64</sup>

Netice itibâriyle düşünürümüzeye 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.<sup>65</sup> Ancak din, top'luma metafiziğe ilişkin gerçekleri anlatabilmek için "rumûz"la anlatım yolunu seçtiğinden Nebîler'in söylediklerinde bir anlamsızlık bulunduğu zannedilebilir. Bu itibârla metafizikçi filozofun (el-feylesûfu'l-evvel) görevi gerçeği öğrenmek isteyen şüphecilere (el-müsterşidü'l-mütehayyirûn) burhân yoluyla bu rumûzların manâlarını açıklamaktır.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> O halde düşünürümüzün anlayışına göre din, felsefeden önce gelmekte ve felsefenin ona karşı cephe alması değil, aksine ona yardımcı söz konusudur.

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi 'l-me'âd*, 109-110, 151-152; *eş-Şîfâ*, el-İllâhiyyât, II, 445-446; Fî Sîrî's-salât, 218; Risâle fi's-Sa'âde, 20; *Hayy b. Yekzân*, 332; bkz. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 152.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *er-Risâle fi'l-Ecrâmi'l-'Ulviyye*, 34; el-'Alâ, 103.

<sup>66</sup> İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, el-İllâhiyyât, I, 48-54.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme, 16-17.

## **SONUÇ**

Tıbbî metinlerde rûhun; nefse beden arasındaki ilişkiyi sağlayan maddî bir cevher olarak tanımlanması istisna edilirse, araştırma konusu yaptığımız nefş, akıl ve rûh kavramlarının her üçü de İbn Sînâ ve öncesinde insânî mâhiyeti, çeşitli açılarından açıklayan birer kavram olarak görülmektedir. İnsan düzeyinde nefş veya rûh insanın; ben'ini, akıl onun bilme gücünü ifâde ederken, İbn Sînâ ve öncesi çağların metafiziğinde nefş ve akıl, Tanrı'nın yanında birer metafizik ilke olarak kabul edilmektedir.

İbn Sînâ'nın; nefş görüşünü, tecrübebeden hareketle temellen-dirmeye çalıştığı görülür. O, öncelikle nefsin varlığını, onun içe ve dışa dönük bilgisinden haraketle ispatlayarak buradan metafiziğe geçer. Çünkü o, nefsin varlığını ispatlarken, nefsin bedenle birlikte varoluğu, 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-imkân ayrimına da nefsin varlığını ispatlarken ulaştığı görülür. Filozof söz konusu kavramların da çözümüyle nefsin varlığından Tanrı'nın varlığına yönelik bütünü âlemin O'ndan nasıl var olduğunu ve nefsin hangi varlık mertebesinde bulunduğu, başka deyişle insanın âlemdeki yerini, nefsin bekâsını ve tenâsühün imkânsızlığını, nefsin varlık açısından bedenle olan ilişkisini, Tanrı ile nefş arasında bulunun Gök Akılları ve Gök Nefsleriyle münâsebetini varlık ve bilgi açısından bunlarla ne gibi ilişkisinin bulunduğuunu açıklamaya çalışır.

Nefsin güçleri ve fiillerini metafizik görüşüyle bağlantılı olarak açıklayan İbn Sînâ, insânî nefş 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. Önce-likle bilgi, irâde ve eylem ilişkileri üzerinde fazlaıyla durarak cisimlerdeki hareketlerin en sonunda irâde sahibi bir ilkeye da-yandığını açıklamaya çalışır.

Nefsin ölümden sonraki durumuna da büyük önem veren filozof, onun ölümden sonraki kaderini bu dünyada kendisinin belirlediği görüşünü açıklamaya çalışmaktadır. Kisaca İbn Sînâ'nın nefse ilişkin akla gelebilecek bütün sorulara açıklık getirmeye çalıştığı görülüyor. Bu itibârla onun nefş görüşü kendinden önceki düşünürlere kıyasla tam bir bütünlük arzetmektedir. Bu bakımdan onun nefş görüşü, felsefesinin merkezini teşkil eder. Dolayısıyla onun felsefesini doğru anlamanın yolu nefş görüşünün doğru anlaşılmasına bağlıdır.

Bu açıdan bakıldığından filozofun mantık, bilgi, metafizik ve ahlâk anlayışının nefş görüşüyle çok sıkı bir ilişkisinin olduğu görülür. Düşünürün nefş görüşünde eserleri boyunca bir değişiklik görülmez. Ancak eş-Şîfâ'daki nübûvvetle ilgili kısımları, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın ilâhiyât kısmında incelediği görülür. Bu itibârla İbn Sînâ'nın biri meşşâî diğerî işrâkî olan iki yönünün bulunduğu söylenemez. O, nefş ve buna bağlı görüşlerinde ömrünün başından sonuna kadar tutarlı kalmıştır.

Ayrıca İbn Sînâ'nın nefş görüşüyle ilgili bazı kavramların muhtevasında İslâmî etkilerin ve benzerliklerin bulunduğu gö-rülmektedir. Meselâ akıl ve vehim gücüne ilişkin açıklamalarda, nefsin varlığına ilişkin ameli ve nazarî iyilik ve kötüluğun iman ve ahlâkî iyilik ve kötüüğe benzemesinde, kezâ ârif mütenezzihin mü'min sâliha tekâbül etmesinde söz konusu etkiler ve be-zerlikler açıkça görülmektedir. Şu halde İbn Sînâ'nın insan görüşü demek olan nefş görüşü, bir bakıma İslâm'ın nefş görüşüdür. Dînî bir muhtevâ arzetmesiyle onun nefş 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 nefş 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-mâhsûs* (İbn Rüşd'ün telhîsi), nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrût 1980.

\_\_\_\_\_, *Fi'n-Nefs*, çev: İshâk b. Huneyn, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrût 1980.

\_\_\_\_\_, *Metafizik*, I (A-Z), çev: Ahmet Arslan, İzmir 1985.

Âsim 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) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, s. 749-753, James Hastings nşri, 1934.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I, Beyrût 1983

Birand, Kâmuran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.

Briéher, Emile, *Felsefe Tarihi*, I, çev: Mirac Katırcioğlu, İstanbul 1969.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-sâhîh*, 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" (Iranian), *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.

Çağrıçı, 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 Ragip 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-Afrûdîsî, "Makâle fî'l-akîl", çev: İshâk b. Huneyn, nrş: Abdurrahman Bedevî, *Şurûh 'alâ Aristû*, s. 31-42, Beyrût 1986.

en-Nesşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fî'l-İslâm*, Kâhire tr.

en-Nesşâr, Muhammed Hasân, *Fikretü'l-Ulûhiyye Înde Eflâtûn*, Kâhire 1988.

er-Râzî, Ebû Bekir Zekerîyyâ, "et-Tibbu'r-rûhânî", nrş: Paul Krous, *Resâ'ilü'l-Felsefiyye li'r-Râzî*, s. 1-96, Beyrût 1977.

Erbaş, Ali, *İllâhi Dinlerde Melek İnancı*, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992 (Basılmamış Doktora Tezi).

et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, nrş: Abdulhalim Mahmûd ve Tâhâ Abdulkâbî Sûrûr, Bağdâd 1960.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1987.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhan, *Fusûl al-Madâni*, nrş: D. M. Dunlop, Cambridge 1961.

\_\_\_\_\_, *Fusûlün Münteze'a*, nrş: Favzi M. Najjar, Beyrût 1971.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Mille*, nrş: Muhsin Mehdi, Beyrût 1986.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye*, nrş: Favzi M. Najjar, Beyrût 1964.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, nrş: A. N. Nader, Beyrût 1985.

\_\_\_\_\_, *Risâle fî'l-'Akîl*, nrş: 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 Felsefedeni İlmü'n-nefs*, çev: Ahmed Naim, İstanbul 1331.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nrş., Süleyman Dünya, Kahire 1972.

Goichon, A. M., *Livres des Directives Et Remarques*, Paris 1951.

\_\_\_\_\_, İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, çev: İsmâîil Yakut, İstanbul 1986.

Guthrie, Kenneth Sylvan, *The Pythagorean Sourcebook*, Michigan 1987.

Hâlid, Gassân, *Eflûtîn*, Beyrût 1983.

Hucvîrî, Osman el-Cüllâbî, *Hakîkat Bilgisi (Kesfû'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-mâhsûs* (İbn Rüşd'ün telhisi), 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 Tib Üstâdi İbn Sînâ*, Tercemeler Bölümü, çeviri, s. 1-16, metin, s. 1-55, İstanbul 1937.

\_\_\_\_\_, "el-Felâk", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurâni ve'l-lügatû's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 116-120, Beyrût 1983.

\_\_\_\_\_, "el-Hudûd", nşr: Abdul-amir al-a'sam, *el-Mustalahu'l-felsefi inde'l-arab*, s.229-263, Bağdat 1985.

\_\_\_\_\_, *el-Kânûn fi't-tibb*, c. I-III, Beyrût tr.

\_\_\_\_\_, *el-Kasîdetü'l-müzdevice fi'l-mantık*, Kâhire 1910.

\_\_\_\_\_, "el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurâni ve'l-lügatû's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 225-240, Beyrût 1983.

\_\_\_\_\_, *el-Urcûze fi't-tibb*, nşr: Henri Jahier ve Abdulkader Noureddine, Paris 1956.

\_\_\_\_\_, "el-İhlâs", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurâni ve'l-lügatû's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 106-113, Beyrût 1983.

\_\_\_\_\_, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (*et-Tenbîhât ve'l-İşârât* olarak yayınladı) nşr: Mahmûd Şihâbî, Tehrân 1960 (1339)

\_\_\_\_\_, “el-'Alâ”, nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lügatû's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ, s. 96-103, Beyrût 1983.

\_\_\_\_\_, “en-Nâs”, nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lügatû's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ, s. 123-125, Beyrût 1983.

\_\_\_\_\_, “er-Risâle fi'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-Kurânî ve'l-lügatû's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ, s. 336-343, Beyrût 1983.

\_\_\_\_\_, *et-Ta'lîkât*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Kâhire 1973.

\_\_\_\_\_, “et-Ta'lîkât 'alâ Havâşı 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-'Ibâre*, nşr: Mahmûd Hudeyrî, Kâhire 1970.

4. *el-Kiyâs*, nşr: Saîd Zâyid, Kahire 1964.

5. *el-Burhân*, nşr: Ebû'l-'Alâ el-Afîfi, 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-Tabî'iyyât,

1. *es-Semâ'u't-tabi'i*, nşr: Saîd Zâyid, Kahire 1983.

2. *es-Semâü ve'l-âlem*, nşr: Mahmûd Kâsim, Kahire 1969.

(*et-Tabî'iyyât* başlığı altında üç kitab bir cild içinde).

3. *el-Kevn ve'l-Fesâd*, nşr: Mahmûd Kâsim, Kahire 1969.

(*et-Tabî'iyyât* başlığı altında üç kitab bir cild içinde).

4. *el-Efâl ve'l-infi'âlât*, nşr: Mahmûd Kâsim, Kahire 1969. (*et-Tabî'iyyât* başlığı altında üç kitab bir cild içinde).
5. *el-Meâdin ve'L-âsârû'l-ulviyye*, nşr: Abdulhalim Muntasır, Sa'id Zâyid, Abdullah İsmail, Kahire 1965.
6. *en-Nefs*, nşr: G. C. Anawati, Sa'id Zâyid, Kahire 1975.
7. *en-Nebât*, nşr: Abdulhalim Muntasır, Saïd Zâyid, Abdullah İsmail, Kahire
8. *el-Hayavân*, nşr: A. Muntasır, S. Zâyid, A. İsmail, Kahire 1970.
- c. *er-Riyâziyyât*,
  1. *Usûlu'l-hendese*, nşr: Abdulhamîd Sabra, Abdulhamîd Lütfî Mazhar, Kahire 1976.
  2. *el-Hisâb*, nşr: Abdulhamîd Lütfî Mazhar, Kahire 1975.
  3. *Cevâmiu ilmi'l-mûsîkî*, nşr: Zekeriyâ Yusûf, Kahire 1956.
  4. *'Ilmü'l-hey'e*, nşr: Muhammed Rızâ Medver, Kâhire 1980.
- d. *el-İlâhiyyât*, I-II, nşr: G. C. Anawati, S. Zâyid, Süleyman Dünya, Muhammed Yusûf Musa, Kahire 1960.
- \_\_\_\_\_, "Fi'l-'Işk", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrü'l-Kurânî ve'l-lügatû's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, s. 243-269, Beyrût 1983.
- \_\_\_\_\_, "Fî Sîrrî'l-kader", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrü'l-Kurânî ve'l-lügatû's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, s. 302-305, Beyrût 1983.
- \_\_\_\_\_, "Fî Sîrrî's-Salât", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrü'l-Kurânî ve'l-lügatû's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, s. 205-222, Beyrût 1983.
- \_\_\_\_\_, "Hayy b. Yekzân", nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrü'l-Kurânî ve'l-lügatû's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, s. 321-335, Beyrût 1983.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr: Abdullah Nûrânî, Tehran 1984.
- \_\_\_\_\_, "Kitâbü'l-Mübâhasât", nşr: Abdurrahman Bedevî, Aristû ïnde'l-arab, s. 122-239, Kâhire 1947.
- \_\_\_\_\_, *el-Mübâhasât*, nşr: Muhsin Bîdârfer, Tahran (1423) 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'n-Necât*, nşr: Muhammed Taki Dânişpejuh Tahran 1364/1985.

- \_\_\_\_\_, "La Kaçidak 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-nefsâniyye", nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahuâlü'n-nefs*, s. 147-178, Kâhire 1952.
- \_\_\_\_\_, "Nüshatü Ahdin Ahide linefsihî", 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, *Ahuâlü'n-nefs*, s. 195-199, Kâhire 1952.
- \_\_\_\_\_, "Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ", nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahuâlü'n-nefs*, s. 45-140, Kâhire 1952.
- \_\_\_\_\_, "Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha", nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahuâlü'n-nefs*, s. 181-192, Kâhire 1952.
- \_\_\_\_\_, "Risâle fi'l-Fi'il ve'l-infi'âl ve aksâmihümâ", *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 Hârun (*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, Rathâne Direktörü Fatin, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadi İbn Sînâ* (tercümeler bölümü), s. 1-4, İstanbul 1937.
- \_\_\_\_\_, *İsbâtu'n-nübûvvât*, 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 'Âsi, *et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatû's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, s. 283-288, Beyrût 1983.

\_\_\_\_\_, "İbn Sînâ'nın Tıb'dan Bir Ürcüzesi", nşr: (Türkçe çeviri-siyle birlikte) Şerefeddin Yaltkaya, *Türk Tıb Tarihi Arkivi*, c. I, no:4, s. 127-144.

\_\_\_\_\_, "İbn Sînâ'nın On Sorunun Karşılıkları", nşr: (Türkçe çeviri-siyle 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.

İsmâîl Fennî, *Lügatce-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.

Kâsim, Mahmûd, *Fî'n-Nefs ve'l-akıl li felâsifeti'l-Iğrik 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-Nefsi'l-muhtasar min Kitâbî Aristû ve Filâtûn ve sâiri'l-felâsife", nşr: Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 272-280, Kâhire 1950.

\_\_\_\_\_, "Fî Hudûdi'l-esya ve rusûmihâ", nşr: Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 244-261, Kâhire 1950.

\_\_\_\_\_, "Fî'l-Felsefeti'l-Ûlâ", 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-Hîle li defî'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-'Akîl", 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 Eleştirisî*, 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, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara 1971.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.

Medkûr, İbrahim, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmîyye*, I-II, Kâhire 1983.

Morgan, T. Clifford, *Psikolojiye Giriş*, (Duyular Bölümü), çev: Selim Hovardaoğlu, Ankara 1988.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Basrî, "Bâbu Maiyyeti'l-akîl ve hakîkatı ma'nâhu", nşr: Hüseyin Kuvvetli, *el-Akîl ve Fehmü'l-Kurân*, s. 201-238, Beyrût 1971.

Müslîm, Ebu'l-Huseyn Müslîm b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslîm*, 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 Mütefakkiri İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş, Ankara 1985.

Plutarkhos (Fulûtarhas), *Fîl'-Ârâ'i't-tabiîyyeti'l-letî terdâ bihâ'l-felâsife*, çev: Kustâ b. Lûkâ, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrût 1980.

Râgîb el-Îsfâhânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*, nşr: M. S. Kiyâlânî, Beyrût tr.

Randal, J. H. ve J. J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev: Ahmet Arslan, İzmir 1982.

Ribeau, E., *Rûhiyyât Dersleri*, çev: Mehmed Ali Aynî, İstanbul 1331.

Salîbâ, Cemîl, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, I-II, Beyrût 1982.

\_\_\_\_\_, Min Eflâtûn İlâ İbn Sînâ, Beyrût 1983.

\_\_\_\_\_, "Nazariyyetü'l-hayr Înde İbn Sînâ", *Mehrecânu İbn Sînâ*, s. 190-199, Bağdat 1952.

Sarton, George, *Târîhu'l-Îlim*, cüz. I, çev: Tevfîk Tavîl ve diğerleri, Kâhire tr.

Sayılı, Aydin, "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.

Tirmîzî, 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, *Şarkiyat 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  
açlı, 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 nefş, 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 fazîlet, 229  
alışkanlık, 113, 144, 183, 204, 212  
alâ sebîlîl-intibâ' fî'l-madde, 50  
alâ sebîlîl-kasd, 100  
alâ sebîlîl-lüzûm, 100  
alâ sebîlît-tab', 100  
alâ sebîlît-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 İslâhi, 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-mâ'kûlât, 191  
 Allah, 83, 116, 204  
 Allah'ın iyi dostları, 218  
 altın çağ, 21  
 amaç, 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 kötülüğ, 225  
 arjuna, 21  
 asıl, 49, 65  
 asılı'l-akıl, 259  
 aşk ve sevk, 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  
 bâtil, 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  
 bedenin 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 şûru, 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 reviyye, 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  
 bühl, 217, 263  
 Büyüme gücü, 115  
 câhil, 228  
 câmia', 46  
 camsı tabaka, 127, 128, 129  
 câníb Allah, 204  
 câníbü'l-gurûr, 260  
 câníbü'l-hakk, 260  
 câníbü'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 şehevî, 215  
 cisim, 23, 93  
 Cisim, 91  
 cismânî ateş, 243  
 cismânî sûret, 72  
 cismânî sûretler, 157, 159, 160  
 cismin 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  
 çağrısim, 27  
 çelişmezlik, 193  
 çırkin, 202, 204, 206, 256  
 çöl, 249  
 dış duyular, 158  
 dâîmî, 227  
 delil, 204  
 deney, 188  
 deneyle ilgili öncüler, 177  
 denge alışkanlığı, 251  
 denge, 253  
 dengeli davranışma alışkanlığı, 251, 252  
 derece, 246  
 derecetu'l-illiyyîn, 259  
 dikey (tûl), 108  
 din, 206, 267, 269  
 dîn, 265  
 dînî bilinc, 271  
 dînî bilinç, 272, 273  
 dînî ibâdetler, 23, 272  
 dînî kuralar, 21  
 dînî müsikî, 247  
 dînî siyâset, 270  
 dînin metafizik yönü, 266  
 dinlenme, 241  
 doğru rûyâ, 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  
 düşüncce, 184, 203, 247  
 düşünme gücü, 140, 155  
 düşünme, 179  
 Düşünme, 28  
 düşünmek, 179  
 düzen, 223  
 ebedî elem, 241  
 ebedî haz, 241  
 ed-delilü'l-mu'arref, 182  
 ed-diyânatü'l-hakîkiyye ve'l-'ulûmu'l-hikemîyye, 162  
 edeb, 206  
 edilgen, 197  
 efkâr ve teemmlâlât, 179  
 Ehad, 249  
 ehlî'l-cehl ve'l-hatâyâ, 229  
 ekserî, 227  
 eksiklik, 93  
 el-kuvâ'l-müdriketü'z-zâhire, 117  
 el-kuvvetü'n-nefsi'n-nâtika, 169  
 el-'İilletü'l-Ûlâ, 96  
 el-'aklü bilfiil, 185  
 el-'aklü'l-fa'âl, 184  
 el-'aklü'l-külli, 184  
 el-'aklü'n-nazarî, 170  
 el-'âlemü'l-aklî, 150  
 el-'âşku'l-afîf, 247  
 el-'ayn, 142  
 el-'aynü'l-'âine, 217  
 el-'azîmü'n-nübûvve, 219  
 el-'ilelü'l-'âliyye, 223  
 el-'illetü'l-fâile, 96  
 el-'ukûlu'l-mufâraka, 150, 186  
 el-'Ukûlu's-semâviyye, el-felekiyye,  
     el-mücerrede, el-mufâraka, el-  
     fa'âle, 102  
 el-'ukûlu'l-mücerrede, 256  
 el-'ulûmu'l-ameliyye, 82  
 el-'ulûmu'l-evveliyetü'l-garîziyye,  
     192

el-'urvetü'l-vuskâ, 246  
 el-İşârât ve't-Tenbîhât, 200  
 el-İşârât ve't-tenbîhât, 201  
 el-a'mâli'l-cüz'îyye, 272  
 el-ademü'l-mahz, 225  
 el-ahlâkü'l-fazîliyye, 203  
 el-ahlâkü'r-rezîliyye, 203  
 el-aklu bîlkuvve, 192  
 el-aklu'l-evvel, 206  
 el-aklü bilfiil ve'l-müstefâd, 194  
 el-aklü bi'l-fil ve'l-müstefâd, 245  
 el-aklü bilmeleke, 192  
 el-aklü'l-'amelî, 202  
 el-aklü'l-basît, 190  
 el-aklü'l-heyûlânî, 181, 192  
 el-aklü'l-kudsî, 181  
 el-aklü'l-külli, 179  
 el-aklü'l-maddî, 192  
 el-Aklü'l-Mahz, 97, 196  
 el-aklü'l-müstefâd, 194  
 el-aklü'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-âsârû'l-muhâkiyyât, 92  
 el-avârizü'n-nefsânîyye, 167  
 el-belâü'l-azîm, 243  
 el-cânibü'l-kudsî, 191  
 el-cemâlü'l-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-emrû'l-kudsî, 247  
 el-emrû's-süflî, 247  
 el-enfüsü'l-mukaddese, 259  
 el-enfüsü's-semâviyye, 150, 260  
 el-enfüsü's-semâviyye, el-felekiyye,  
     102  
 el-envârû'l-ilâhiyye, 259

- el-eserü'l-infî'âlî, 251  
 el-evveliyât, 192  
 el-felekü'l-aksâ, 101  
 el-felsefetü'l-ûlâ, 81, 150  
 el-feylesûfu'l-evvel, 274  
 el-feyzü'l-ilâhî, 180  
 el-fikrû'l-latîf, 247  
 el-fikrû'n-nutkî, 144  
 el-gîbtatü'l-ulyâ, 260  
 el-haddü'l-evsat, 155, 179, 180,  
     181  
 el-haddü'l-evsat, 180  
 el-hâkimü'l-aklî, 175  
 el-hâkimü'l-hayâlî, 174  
 el-hâkimü'l-hissî, 174  
 el-hâkimü'l-vehmî, 174  
 el-Hakku'l-Evvel, 240  
 el-hakku'l-evvel, 261, 270  
 el-havâssü'l-bâtîna, 132  
 el-hayr bizzât, 213  
 el-hayru'l-hakîkî, 213  
 el-hayru'l-mahz, 96, 99, 257  
 el-hayru'l-maznûne, 213  
 el-helâkü's-sermedî, 229  
 el-hey'etü'l-bedeniyye, 261, 272  
 el-hey'etü'l-inkiyâdiyye, 252  
 el-hey'etü'l-isti'lâî ve't-tenezzüh,  
     252  
 el-hey'etü'l-isti'lâî, 251, 253, 273  
 el-hey'etü'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-hükemâyü'l-ilâhiyyûn, 270  
 el-idrâkü'l-aklî, 175  
 el-idrâkü'l-hayâlî, 174  
 el-idrâkü'l-hissî, 174  
 el-idrâkü'l-vehmî, 174  
 el-ihtiyârû'l-fikrî, 47  
 el-ilhâmâtü'l-garîziyye, 158  
 el-ilmû'l-ilâhî, 81  
 el-inâyetü'l-ilâhiyye, 224  
 el-irâdetü'l-câzîme, 207  
 el-irâdetü'l-mürmîle, 207  
 el-isâbetü bi'l-'ayn, 217  
 el-istinbât bi'r-re'yî, 47  
 el-kâinâtü'l-fâside, 202  
 el-kalemü'n-nakkâş, 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-fââle, 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-müdriketü'l-bâtîna, 129,  
     132  
 el-kuvâ'l-müdriketü'l-hissiyye,  
     117  
 el-kuvâ'l-müdriketü'l-hissiyye, 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-bâsîra, 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-hâfiza 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-icmâiyye, 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-tâlibe, 180  
 el-kuvvetü'z-zekkiyye, 122  
 elleme ve hatırlama gücü, 159  
 el-levhu'l-mahfûz, 186  
 el-lezzetü'l-sermedî, 191  
 el-lezzetü's-sermedî, 241  
 el-mâ'kûlât, 188, 189, 194  
 el-mâ'kûlâtü'l-bedîhiyye, 192  
 el-mâ'kûlâtü'l-müktesebe, 194  
 el-mâ'kûlâtü'l-ûlâ, 187, 192  
 el-mâ'kûlâtü's-sevânî, 192, 194  
 el-mâ'nâ'l-aklî, 213  
 el-mâ'sûku'l-mahz, 257  
 el-mâhsûsâtü'l-müstereke, 130  
 el-mebâdi', 218

el-mebâdi'u'l-evveliyetü li'l-vûcûd  
     küllihi, 194  
 el-mebâdi'u'l-akliyye, 182  
 el-mebdeü'l-evvel, 96  
 el-mebdeü'l-fâl, 189, 190  
 el-mebdeü'l-fâil, 96  
 el-mebdeü'l-ûlâ, 187  
 el-medînetü'l-fâzila, 250  
 el-melâiketü'l-'akliyye, 150  
 el-mele'ü'l-a'lâ, 259  
 el-Melikü'l-A'lâ, 265  
 el-Melikü'l-A'zâm, 257  
 el-melikü'l-hakîki, 259  
 el-meşâ'irü'l-bâtinâ, 132  
 el-meşrîkîyyûn, 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-fîtriyye, 192  
 el-mukaddemâtü'l-mahmûde, 203,  
     205  
 el-mukaddemâtü'l-ûlâ, 192  
 el-mukaddemâtü't-tecrûbiyye, 177  
 el-mümkünü'l-vûcûd, 88  
 el-münâmiyye, 115  
 el-mürbiyye, 115  
 el-mürettebü'l-mufassal, 196  
 el-müsterşidü'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-külliyye, 198  
 el-vâcibü'l-vûcûd bigayırihi, 89  
 el-vâcibü'l-vûcûd bizâtihi, 88  
 el-vehmü'l-'âmil, 142  
 el-vehmü'l-'âmil, 217  
 el-vehmü'l-âmile, 217  
 el-vûcûdu'l-hâss, 87  
 el-vûcûdu'l-isbâti, 88  
 emân, 168  
 Emir Âlemi, 109  
 Emmâre nefş, 247  
 emmâre, 34  
 emrû bi'l-ma'rûf, 250  
 emrû'n semâvi, 139

- emsâl, 269  
 ene, 61  
 enfüsî-âfâkî, 108  
 enfüsü'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-külliyye elleti li'l-âlem  
     ve's-semâ, 217  
 en-nefsü'l-külliyye, 104  
 en-nefsü'l-letî li'l-âlem, 196  
 en-nefsü'n-nâtîka, 177, 185, 186,  
     213, 225, 234, 251  
 en-nefsü'n-nebâtiyye, 47  
 en-nûfûsu'l-arziyye, 118  
 en-nûfûsu'l-beşeriyye, 257  
 en-nûfûsu'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'âdetü'l-ebediyye, 260  
 es-sa'âdetü'l-kusvâ, 229  
 es-sa'âdetü'l-mutlaka, 260  
 es-sa'adetü'l-uhreviyye, 228  
 es-sââdetü'l-uhreviyye, 272  
 es-sâhirü'l-habîs, 219  
 es-seb'ü's-şidâd, 256  
 es-sîretü'l-fâzila, 258  
 es-sûretü'l-ma'kûle, 191  
 es-sûretü's-sîhhîyye, 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-külliyye el-mücerrede,  
     170  
 eşyânın varlık sebebi, 98  
 eşyânın varolması, 98  
 etken, 197  
 etki, 202  
 et-tavassut, 255  
 et-tecrübîyyâtü'l-vâhiyye, 205  
 et-teşekkülâtü's-semâviyye, 136  
 evâil, 239  
 evliyâullâhu'l-ebrâr, 218  
 evveliyât, 85, 205, 206  
 evveliyyün beyinin binefsihi, 177  
 eylem, 207  
 ezâ, 224, 229, 242, 243, 259, 262  
 ezber, 167  
 Ezberleme, 27  
 ez-zîkr, el-mütezekkire, 163  
 fırsat, 247  
 fitrat, 160, 161  
 fitrî, 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  
 fâsık mü'min, 262  
 fasıl, 63  
 fasıl, 48  
 fâzıl, 257  
 fazâil, 255  
 fazîlet, 227, 250, 252, 253, 254,  
     255  
 fehm, 167  
 felekî nefs, 47, 48  
 felekü tahte'l-kamer, 227  
 felekü'l-kevâkib, 162  
 felsefe, 227, 274  
 felsefi 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  
 feyeyân, 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  
 fîkrî 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  
 garîzî, 171, 238  
 gavâşî, 247  
 gavâşün garîbe, 173  
 gayb, 152  
 gâye, 211  
 gayrı şeffâf, 126  
 gayri lâzım, 176  
 gayrû'l-muntabia' fi'l-madde, 218  
 gazab, 155, 168, 215  
 gazabî güç, 137  
 gazabî güç, 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 degmesi, 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  
 hîkd, 168  
 hilt, 107, 114, 151  
 hîrs, 210  
 hacc, 272  
 hadd, 46, 63, 64, 75, 81, 96, 109,  
     166, 188, 192, 193, 198  
 hâdis, 66, 89  
 hads, 181  
 hadsiyyât, 184  
 hâfîza ve zikir, 159  
 hâfîza, 46, 50  
 hakikat, 171  
 hakîkat, 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  
 hâsil, 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  
 hayâlî 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 nefş, 47  
 hayvânî güçler, 169  
 Hayvânî nefş, 24  
 hayvânî nefş, 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  
 heyât, 242  
 hey'et), 199  
 hey'et, 49, 202, 204, 226, 243  
 hey'etü'n inkiyâdîyyetün, 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  
 hüzün, 167, 210, 215  
 İbdâ', 108  
 İdrâk gücü, 233  
 İdrâk, 173, 188  
 İlkinci Akl, 101  
 İlâhî inâyet, 224  
 İlk Akıl, 101  
 İlk Felsefe, 81  
 İlk Gögün maddesi, 101  
 İnsan, 171  
 İnsânî nefş, 194  
 İnsânî nefş, 31, 254  
 İnsânî sûret ve mâhiyet, 173  
 Irâde gücü, 37  
 Irâde, 246  
 İslâm, 270  
 İstek, 246  
 İşitme duyusu, 25, 125, 131  
 İslâh, 213  
 ışık, 125  
 ışk, 117  
 İşin, 125  
 i'tibâr, 248  
 i'tikâd, 193, 200  
 i'tikâdî, 259, 269  
 ibadet, 260  
 ibâdet, 273  
 ibâdetler, 247, 271, 273  
 ibtihâc, 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'küller, 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  
 infî'âl, 202  
 infî'âlat, 204, 215  
 infîâl, 216  
 infîâlat, 242  
 ingimâs, 218  
 innîn, 238  
 insan nefsi, 20, 36  
 insan nefsi, 23  
 insan, 83, 93, 102, 103, 108, 150  
 insânî mâhiyet, 64, 175  
 insânî nâtîk 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 nefsler, 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  
 iritisâm, 72, 74, 132, 134, 136, 141,  
     146, 159, 167  
 isbâtu'l-inniyye, 43  
 isbâtu'n-nübûvvet, 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  
 işaretler, 166, 167  
 işaretün şedîde, 51  
 işaretü'n-şedîde, 200  
 işrâk, 186  
 iştâh, 238  
 iştî'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  
ittisal, 184  
ittisâlât, 144  
iyi ahlâk, 203  
iyi niyet, 152  
iyi, 174, 202, 218, 233, 234  
iyilik, 230, 231, 269  
izânün mâ, 204  
kîvâm, 81  
kîyâs, 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 büyüğü, 219  
karaciger, 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  
kesîflîk, 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 nefş gücü, 183  
Kudsî Rûh, 181  
kudsî, 183  
kusvâ, 81  
kululu, 183  
kuvâ, 113  
kuvve, 113  
kuvvetü'l-'ayn, 217  
kuvvetü'l-akli'l-mücerrid, 190  
kuvvetü'l-vücûd, 89  
külfet, 117  
küll, 93, 217  
Külli Akıl, 31  
külli bilgi, 198, 214  
külli irâde, 214  
külli kavram, 74  
külli kavramlar, 73, 177  
külli mânâlar, 186  
külli müfred mânâlar, 177  
külli nefş, 21, 104  
Külli Nefs, 31, 36  
külli, 93, 176, 177  
latîf, 240

- lâzım, 176  
 lâzıme, 63, 232  
 l-cânibü'l-hissî, 191  
 lema', 263  
 letâfet, 107  
 levâhik, 87  
 levvâme, 34  
 lezîz, 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 güzelliğ, 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  
 mebâdi', 44  
 mebâdi'u's-suveri'l-mücerredeti'l-  
     'akliyye, 185  
 mebâdiü'l-'ulûmi'l-cüz'iyye, 82  
 mebâdiü't-tâ'lîm, 182  
 mebâdiü't-tasavvur ve't-tasdîk, 178  
 mebâdiü't-tasavvur, 177  
 mebde, 113, 134  
 mebde', 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  
 metafizîge 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  
 müşkât, 192  
 mizâc ve âheng, 22

mizâc, 50, 65, 76, 103, 114, 120,  
     139, 151, 166, 214, 226  
 mizâci, 113  
 moshyoi, 20  
 mu'cize, 219  
 mu'tedil mizâc, 38  
 mu'tedil, 50, 252  
 mu'tedilü'l-mizâc, 152, 250  
 mu'tekadât, 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  
 muhbîr, 38  
 muhît, 85  
 muhyî, 50  
 mukaddemâtün evveliyye, 205  
 mukaddes nefslер, 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  
 musarrîfa, 46  
 musavvire gücü, 116, 132  
 mûsîkî, 156  
 muskâm ve sakîm, 229  
 mustabsır, 246  
 mustakarr, 248  
 mutavassit, 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 nefş, 247, 259  
 mutsuz, 241  
 mutsuzluk, 236, 242  
 muvâfik, 233  
 mübâh, 202, 204  
 müdebbir, 128  
 Müdebbir, 162  
 müdebbire, 46  
 müellife, 46  
 müeyyed, 182  
 müfakkire gücü, 136  
 müfakkire gücü, 147  
 müfakkire, 136, 138, 179  
 müfred, 145  
 mühâkât, 181  
 mükâfat, 237  
 mükemmel, 46  
 mülâhaza, 248  
 mülâim, 233, 238  
 mülâzemet, 91  
 mülhime, 34  
 Mümkür varlık, 89  
 mümkür, 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  
 mürekkeb, 63, 93, 145  
 mürekkebe, 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  
 mütezakkir, 271  
 mütezakkire, 155  
 müzakkî, 219, 245  
 nâdir, 228  
 nakş, 143, 150  
 nakşeden kalem, 186  
 namaz, 272, 273  
 nâmûsî-melekî nefş, 36  
 nâtîk güç, 64  
 nâtîk nefş, 64, 83  
**Nâtîk nefş**, 24  
 nâtîknefs, 27  
 nazâr, 170, 202, 217  
 nazârî, 169, 232  
 nazârî akıl, 170, 203  
 nazârî akıl gücü, 170, 171, 173,  
     185, 251  
**Nazârî akıl gücü**, 38  
 nazârî akıl gücünün yetkinliği, 252  
 nazârî aklın yetkinliği, 245  
 nazârî güç, 27  
**Nazârî hikmet**, 244  
 nebâti güçler, 202  
 nebâti nefş, 36, 47, 49  
**Nebâti nefş**, 24  
 nebevî nefş, 36  
 nebevî nefşler, 259  
 nebî, 38, 143  
**Nebî**, 267  
**Nebiler**, 274  
**nefş**, 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  
 nefşânî durumlar, 167, 225  
 nefşânî fiil, 212  
 nefşânî güçler, 154  
 nefşânî haller, 49, 236  
 nûr, 125  
 nefşânî mutluluk, 269, 271  
**Nefşânî rûh**, 107  
 nefsin me'âdi, 241  
 nefsin muharrik güçleri, 202  
 nefsin varlığı, 43, 44  
 nefsin varlığını, 44  
 nefsin varoluşu, 103  
 nefsin varoluşunun imkânı, 104  
 nefsin yetkinliği, 257  
 nefsin bilen, 84  
 nehc, 200  
 nehm, 210  
 nehyü anî'l-münker, 250  
 nemat, 200  
 nev', 96  
 neyl, 248  
 nidd, 96  
 nirvâna, 21  
 niyyet, 151  
 nizâm, 223  
 n-nefsü'n-nâtîka, 64  
 nsan nefsi, 22  
 nûr, 20, 163, 185, 247  
 nûru'l-hakk, 247  
 nûru'l-Hakk, 260  
 nutkî güç, 64  
 nutkî nefş, 64  
 nutuk, 64  
 nuzû', 28  
**Nuzûl**, 108  
 nübûvve, 38  
 nübûvet, 143, 219, 274  
 nübûvetin isbâti, 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  
 raigbet, 261  
 râsihûn, 150  
 re'y, 161, 239  
 recâ, 163, 168, 233  
 Recâ, 168  
 rehbet, 261  
 remzî, 269  
 resm, 47  
 reşîd, 219  
 reviyye, 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  
 siddiklar, 95  
 sırf Akıl, 100  
 sırf akıl, 206  
 sırr, 247, 260  
 sa'îd, 241, 244  
 saa'det, 246  
 saâdet, 233, 236, 241  
 sâbıkûn, 259  
 sâbit ve külli, 197  
 sâbit, 87  
 sâdîk bir mürîd, 249  
 sâdîk rüyâ, 38  
 sâdîk, 65, 199, 206  
 safâ, 182  
 safrâ, 107, 114  
 sağlık, 214, 217  
 sağlıklı, 238  
 sağlam, 216  
 sahîh bir şerîfat, 274  
 sahîh, 85, 152, 203  
 saîd, 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  
 sülükü'l-kuds, 261  
 sünen, 265, 271  
 sünî görüş, 262  
 Sürûr, 210  
 şâhis, 104  
 şâhis, 114  
 şakî, 266  
 şakîy, 241  
 şebah, 125, 127, 128, 129, 133  
 şebk, 210  
 şecâat, 250, 253  
 şeffâf, 126  
 şefkat, 236  
 şehvânî güç, 137  
 şehvânî güç, 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  
 şerîfî'l-ahlâk, 259  
 şerîk, 96  
 şerr, 93, 174, 198, 202, 224, 233  
 şerrün mâ, 227  
 şevk ve işk, 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  
 şüphelenmek, 161  
 ta'allüm, 180  
 ta'bîr, 145, 147, 151, 152  
 ta'lîm, 182  
 ta'rîf, 64  
 tabiat, 47  
 tabîb, 216  
 tabîf güçler, 229  
 Tabîf rûh, 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 tanımad nefşler, 264  
 Tanrı, 95, 97, 150, 196, 234, 236,  
     246, 256, 257, 270, 274  
 Tanrı'nın bilgisi, 98  
 tanzîm, 195  
 tarif, 109  
 tasavvur, 195  
 tasdîk, 193

- tavakkuf, 206  
 tavassut, 252  
 tavsîf, 43  
 tayyîb, 123  
 tayyîb, 238  
 tazarru', 180  
 te'allüm, 190  
 te'vîl, 145, 147  
 tea'allüm, 180  
 teallüm, 165  
 tecelliyyât, 144  
 tecerrüd, 241  
 tecessüs, 256  
 tecrif ve tafsîl, 197  
 tecrif, 71, 75, 92, 171, 173, 175,  
     185  
 tecrît, 179  
 Tecrübe, 159  
 tecrübî akıl, 34  
 tecrübî önermeler, 184  
 tecrubiyyât, 184  
 tecrubiyye, 205  
 tedbîr, 149  
 tedbîr, 151, 271  
 teemmul, 21, 95, 133, 134, 149,  
     165, 203, 241, 244  
 teferruka'l-ittisâl, 215  
 teferruka'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  
 tenebbûh, 247  
 tenezzûh, 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  
 tesâdûf, 104  
 Tesadüfi, 177  
 tesâmu' ve ta'âruf, 142  
 tesbît, 43  
 teshîri, 47  
 tesvîye, 103  
 teşbîh ve temsîl, 140  
 teşbîh, 160, 269  
 tevâtür, 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 bigayırihi, 66  
 vâcib, 66  
 vâcib-mümküن, 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 isbatlanması, 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 fitratı, 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 oluşu, 224  
 yokluk, 198, 224, 227, 240  
 yorum, 147  
 yorumlama, 145  
 yönetim, 204  
 yöntem, 200  
 yüklem, 177, 195, 199  
 zidd, 96  
 zâhirî, 240  
 zâ'i'a, 205  
 zan, 236, 237  
 zann, 200  
 zâinne gücü, 160  
 zanniyyât, 162  
 zarar, 159  
 zararlı, 202  
 zarûrî kasd, 211  
 zarûrî, 87  
 zât, 44, 64, 90, 213, 242, 243, 273  
 zâtî kermâl, 224  
 zâtî, 63, 176  
 zekâ, 181  
 zekâ', 252  
 zekî, 247  
 zevk, 238  
 zevkî hikmet, 244  
 zihin, 181, 191, 196  
 zikir, 215  
 zîkr, 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 nefس, semavi bir ilkeden gelip insan bedenine ilişerek ona "benliğini" kazandıran manevi bir cevherdir. İbn Sina özellikle insanın akı idrakları konusunda, nefsin bu semavi-metafizik ilkeyle irtibatını açık olarak ortaya koyar.

Diğer yandan nefس, "tabii organik cismin ilk kemali" olarak insan bedenini fiziki bakımdan yönetir. İnsanın beslenme, büyümeye, üreme, hareket, düşünme ve bilme işlevleri bu metafizik cevhere ait güçlerin bedeni yönetmesiyle gerçekleşir.

Prof. Dr. Ali Durusoy bu çalışmasında filozofun ortaya koyduğu nefس teorisinde insanı nasıl tanımladığını; psikolojik, epistemolojik ve eskatolojik boyutlarıyla onun alemdeki konumunu nasıl tasarladığını inceliyor. Yażar, İbn Sina'ın 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

9 789755 482156