



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA BİREYLEŞME İLKESİ
BAĞLAMINDA NEFİS-BEDEN İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

Enes TAŞ

BURSA- 2017



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA BİREYLEŞME İLKESİ
BAĞLAMINDA NEFİS-BEDEN İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

Enes TAŞ

Danışman

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA- 2017

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

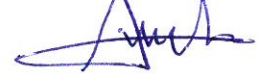
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı'nda 711121002 numaralı Enes TAŞ'ın hazırladığı "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi" konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 01/12/2017 günü 17:00... - 17:00....saatleri arasında yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ..başarılı..... (başarılı/başarısız) olduğuna oybirliği.. (oybirliği/oyçokluğu) ile karar verilmiştir.

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



Üye
Prof. Dr. Abdullah KARTAL



Üye
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ



Üye
**Prof. Dr. Bayram Ali
ÇETİNKAYA**



Üye
Yrd. Doç. Dr. Hidayet PEKER



01/12/2017



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 27/10/2017

Tez Başlığı / Konusu: **FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA BİREYLEŞME İLKESİ BAĞLAMINDA
NEFİS-BEDEN İLİŞKİSİ**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 188 sayfalık kısmına ilişkin, 27/10/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %*10*'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

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

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

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
27/10/2017

Adı Soyadı: Enes TAŞ
Öğrenci No: 7111121002
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: İslam Felsefesi
Statüsü: Doktora

Danışman

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
27.10.2017

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

01.12.2017

Enes Taş

Adı Soyadı:	Enes TAŞ
Öğrenci No:	711121002
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Doktora
Statüsü:	<input type="checkbox"/> Y.Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Enes TAŞ
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Bilim Dalı	: İslâm Felsefesi Bilim Dalı
Tezin Niteliği	: Doktora
Sayfa Sayısı	: xi+193
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA BİREYLEŞME İLKESİ BAĞLAMINDA NEFİS-BEDEN İLİŞKİSİ

Nefsin mahiyeti ve buna bağlı olarak nefis-beden ilişkisi, felsefenin ilk ortaya çıktığı dönemlerden beri düşünürler tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmaların merkezinde nefsin ne tür bir cevher olduğu ve beden formu olup olmadığı yer almaktadır. Eğer nefis, bedenin formu ise bu durumda zorunlu olarak onun bedenden ayrı varlığından söz edilemeyecektir. Buna karşılık olarak eğer o, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi aklî bir cevher olarak bedenden ayrı bir varlığa sahipse bu durumda onun madde olmaksızın bireysel bir varlık olabilmesinin ilkesi nedir? Bu çalışmada öncelikle nefsin ait olduğu varlık kategorisi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde incelenmektedir. Ardından nefsin bedenden bağımsız birey olma imkânı tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nefis, Beden, Bireyleşme, Cevher, Madde, Form, Fârâbî, İbn Sînâ.

ABSTRACT

Name and Surname	: Enes TAŞ
University	: Uludağ University
Institution	: Social Science Institute
Field	: Philosophy and Religious Studies
Branch	: Islamic Philosophy
Degree Awarded	: PhD
Page Number	: xi+193
Degree Date	:
Supervisor	: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

SOUL-BODY RELATIONSHIP IN THE CONTEXT OF INDIVIDUATION IN AL-FÂRÂBÎ AND AVICENNA

The nature of the soul and, accordingly, the relationship between the soul and the body, has been discussed by thinkers since the first appearance of philosophy. At the center of these discussions is what kind of substance of the soul and whether or not the soul is form of its body. If the soul is the form of the body, then it is not necessarily possible to talk about its separate existence. If, on the other hand, the soul possesses a separate being from the body as a rational substance, as al-Fârâbî and Avicenna accepts, then what is the principle of being an individual entity without matter in this case? In this study, firstly, the category of existence in which the soul belongs is examined in the thought of al-Fârâbî and Avicenna. Then the possibility of the individual being of the soul is discussed.

Anahtar Kelimeler: Soul, Body, Individuation, Substance, Matter, Form, al-Fârâbî, Avicenna

ÖNSÖZ

Nefis-beden ilişkisi felsefi düşüncenin kadîm tartışmalarından birisidir. Maddenin arkasında ona hareket veren ilkenin mahiyeti etrafında şekillenen tartışma, günümüzde de davranış, bilinç ve beynin ilişkisi bağlamında önemini devam ettirmektedir. Düşünce tarihinde, başlangıçtan günümüze değin süren çok az tartışma vardır. Nefis-beden ilişkisi sorununun bunlardan biri olması, konunun ontoloji ve epistemoloji açısından ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, nefis-beden ilişkisinin klasik dönemdeki temellerini konu edinmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in nefsi, "zorunlu olarak, bilkuvve hayata sahip tabî cismin sureti gibi bir cevher" şeklinde tanımlaması etrafından şekillenmektedir. Aristoteles'in tanımının ortaya çıkardığı sorunlara, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın üretmeye çalıştıkları çözümleri göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bakımdan Aristotelesçi düşüncede genel olarak nefis; maddeye/bedene içkin formel bir ilkedir. İnsanî nefsin de formel bir ilke olarak kabul etmek, onun bedenden ayrı varlığını inkâr etmeyi gerektirir. Dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ, Yeni-Platoncu felsefenin kendilerine açtığı yolda nefsi aklî varlık kategorisinde değerlendirerek, onun bedenden bağımsız varlığına imkân sağlamayı amaçlamışlardır. Fakat bu durum nefis-beden ilişkisinde ve nefsin bireysel varlığını tesis etmede yeni sorunlara yol açmıştır.

Bu bakımdan çalışmanın birinci bölümünde, nefsin mahiyetine ve bedenle ilişkisine yönelik tartışmalarda belirleyici olan cevher, kuvve-fiil ve madde-form ilişkisine odaklanılmıştır. İkinci bölümde, nefsin mahiyetine yönelik belirlemelerin nefis-beden ilişkisinde ortaya çıkardığı durumlar tahlil edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise aklî cevher olarak nefsin, bedenden bağımsız varlığının imkanları ele alınmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında gerek kapsamın daraltılması gerekse metodun belirlenmesi gibi tüm süreçlerinde sorularına cevap veren, ayrıca metinlerin gözden geçirilmesinde, zaman ve mekân kısıtlaması gözetmeksizin büyük bir titizlikle ilgilenen hocam Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya çok teşekkür ederim. Bölümlerin ortaya çıktığı

süreçte, şekillenen ilk metinleri okuyup çok değerli tekliflerde bulunan hocam Yard. Doç. Dr. Hidayet PEKER'e ayrıca şükran borçluyum. Zaman zaman karşılaştığım güçlüklerde yardımına başvurduğum hem ağabeyim hem hocam Yard. Doç. Dr. Abdullah Erdem TAŞ'a ve özellikle çalışmanın kavramsal tercihlerinin belirlenmesinde ufuk açan sohbetleriyle beni yönlendiren Yard. Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK'e çok müteşekkirim.

KISALTMALAR

A.Ü	: Ankara Üniversitesi
Ar.	: Arapça
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ed.	: Editör
Gr.	: Grekçe
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
ss.	: Sayfalar arası
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Yayın Tarihi Yok
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme Eden
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
y.y.	: Yayın Yeri Yok

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
KISALTMALAR	ix
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları	1
2. Araştırmanın Metodu ve Kullanılan Terminoloji	3
3. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

NEFİS-BEDEN İLİŞKİSİ PROBLEMİNİN KAVRAMSAL ARKA PLANI

1. Cevher-Araz.....	14
2. Kuvve-Fiil	29
3. Madde-Form.....	46

İKİNCİ BÖLÜM

NEFİS-BEDEN İLİŞKİSİ PROBLEMİ

1. Aristoteles'ten Önce Nefsin Varlığı ve Mahiyeti.....	64
2. Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Nefsin Varlığı ve Mahiyeti	69
3. Bedenin Yetkinliği (Kemâl) Olarak Nefis	85
4. Nefis-Beden İlişkisi.....	91
5. Nefis-Akıl-Faâl Akıl İlişkisi	108

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANİ NEFSİN BİREYLiĞİ

1. Bireyleşme İlkesi.....	139
2. İnsanî Nefsin Bireyliği	150
3. Benlik-Bilinci ve Bireyleşme	160
4. Bireyleşme ve İnsanî Nefsin Bekâsı	170
SONUÇ.....	177
KAYNAKÇA	181
ÖZGEÇMİŞ.....	191
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU	192

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları

Nefsin mahiyeti ve buna bağlı olarak nefis-beden ilişkisi meselesi, çok uzun bir geçmişini olan tartışma konusudur. Maddî ya da gayr-i maddî olması bakımından nefsin mahiyetine odaklanan bu tartışmalar, Platon ve Aristoteles'te onun maddî bir varlık olamayacağı şeklinde bir sonuca ulaşmıştır. Fakat nefsin maddeyle ilişkisi, bu noktada yeni tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Platon, bedenden tamamen bağımsız bir varlık olarak nefsin bedenle ilişkisini nefse yönelik bir tür maddeye hapsedilme cezası gibi değerlendirmiştir. Dolayısıyla ona göre bedenin varlığı, nefis için gerekli olmak bir yana, nefsi kendine özgü fiillerinden engelleyen, kısıtlayan ve onun değerini düşüren negatif bir unsurdur.

Buna karşılık Aristoteles, madde ile nefisten müteşekkil bir cevher olan insanı merkeze alır. Bu çerçevede nefis, bedenle birlikte insanı oluşturan ilkelerden biridir. Beden, insan için maddî ilkeyi nefis ise bilkuvve canlılık sahibi bedeni/maddeyi biçimlendiren, ona “canlı varlık” niteliğini kazandıran formdur. Dolayısıyla artık nefis, hayatın ilkesi ve amacı, beden ise amacın kendisinde gerçekleştiği araç konumundadır. Nefis, bedeni kuvveden fiile çıkararak ona yetkinliğini verir. Bu bakımdan Aristoteles, Platon'da görülen nefis-beden zıtlığını ortadan kaldırır. Fakat bu niteliklere sahip bir nefis Aristoteles'e göre zorunlu olarak bedensiz var olamayacaktır. O, genel olarak nefsin ayrılabilir varlığını reddetmekle birlikte, onun “düşünen kısmı”nı istisna eder.

Platon ve Aristoteles'ten sonra felsefî düşünce geleneğine hâkim olan Yeni-Platonculuk, iki filozofun düşüncelerini uzlaştıran bir anlayışla problemi ele almıştır. Müslümanların Aristoteles metinlerini Yeni-Platoncu geleneğin metinleriyle birlikte tevarüs etmeleri, Meşşâî gelenekte artık nefsin bedenden bağımsız, aklî bir cevher olarak kabul edilmesine yol açmış ve bu sayede nefsin bedenden ayrı varlığının kabulü mümkün olmuştur.

Fakat nefsin bedenden ayrı varlığı düşüncesi, bir taraftan Fârâbî ve İbn Sînâ için büyük planda felsefe ile dinin uzlaştırılmasını mümkün kılarken bir taraftan da İbn

Sînâ'nın ifadesiyle “zâtları mânâ olan şeylerin” birbirinden ayrılabilmesinin zorunlu olarak “maddî bağ”a ihtiyaç duyması sebebiyle nefsin gayr-i maddî varlık olarak bireyleşmesinin mümkün olup olmaması sorununa yol açmıştır. Bu çalışmanın temel konusu Fârâbî ve İbn Sînâ'da nefis-beden ilişkisi problemini bireyleşme ilkesi bağlamında incelemektir. Bu bakımdan çalışmanın merkezinde nefis-beden ilişkisi ve nefsin ölümden sonra birey olarak var olup olamayacağı meselesi yer alacaktır. Nefis-beden ilişkisinin Fârâbî ve İbn Sînâ merkezinde ele alınmasının başlıca sebebi, bu konudaki düşüncelerin Aristoteles'ten İslam düşüncesine aktarılmasında Fârâbî'nin merkezî bir role sahip olması ve İbn Sînâ'nın da Fârâbî'nin bir takipçisi olarak Aristotelesçi nefis anlayışında özgün bir dönüşüm yapmasıdır.

Çalışmanın ilk bölümünde nefis-beden ilişkisi problemi ve bireyleşme ilkesinin arka planında yer alan cevher-araz, kuvve-fiil ve madde-form kavramları, tarihsel öncülleriyle bağlantılı olarak, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde ele alındı. Bu kavramların incelenmesinde İslâm felsefesindeki merkezî yeri sebebiyle Aristoteles'in görüşlerine Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesindeki etkileri ölçüsünde Şârihlerin görüşlerine de başvuruldu. Ayrıca cevher-araz, kuvve-fiil ve madde-form ilişkisinin tüm yönlerine odaklanmaktan ziyade onların ele aldığımız problemle bağlantılı yönleri ele alınmaya çalışıldı.

“Nefis-Beden İlişkisi Problemi” başlığını taşıyan çalışmanın ikinci bölümünde, İslam filozoflarının nefis anlayışlarının etki kaynaklarını incelemek için “Aristoteles'ten Önce Nefsin Varlığı ve Mahiyeti” başlığı altında özellikle Platon'un nefse dair görüşleri ele alındı. Bunun temel sebebi İslam filozoflarının gayr-i maddî nefis anlayışının özellikle Platoncu gelenekten beslenmiş olmasıdır. Daha sonra “Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Nefsin Varlığı ve Mahiyeti” başlığında ortak bir nefis tanımına sahip olan Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinde, tanımdaki bu ortaklığın neye karşılık geldiği ele alındı. İslam filozoflarının Aristotelesçi hilomorfik nefis anlayışından inhirafını konu alan “Bedenin Yetkinliği (Kemâl) Olarak Nefis” başlığında, bu dönüşümün Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesindeki bağlamları irdelendi, bu geçişin bedenden ayrılabilir nefsin imkânına katkısı tartışıldı. “Nefis-Beden İlişkisi” başlıklı bölüm, Aristotelesçi nefis anlayışındaki değişikliğin ve nefsin mahiyetine yönelik yeni tanımlamanın sonucu olarak nefis-beden ilişkisinin yeniden inşa edilmesine odaklanmaktadır. Bu bakımdan ilk olarak Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde yetilerinden

bağımsız olarak nefsin bedenle bizatihi niçin ve nasıl ilişki kurduğu, ikinci olarak da yetileri bakımından nefsin bedenle ilişkisinin kapsamı irdelenmiştir. “Nefis-Akıl-Faâl Akıl İlişkisi” başlıklı bölümde ise akıl konusunda Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşleri incelenmiştir. Çünkü “nefsin akleden kısmı”na yönelik Aristoteles’in ifadelerini Şârihler ve İslam filozofları nefsin bedenden ayrılabilirliği için bir bakıma açık kapı olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla nefis-akıl ilişkisi ve akıl-Faâl Akıl ilişkisi hem nefsin bedenden ayrılabilirliği hem de nefsin bedenden ayrı varlığını bir birey olarak devam ettirebilmesi konusuyla bağlantılıdır.

İnsanî nefsin bireysel varlığının tartışıldığı üçüncü bölümde ise, öncelikle nefis-beden ilişkisiyle irtibatı açısından madde-form ilişkisindeki “Bireyleşme İlkesi”nin ne olduğu sorusu üzerinde duruldu. Madde ve formdan meydana gelen bir cismi, kendisine işaret edilerek “bu” (bu-luk ilkesi) yapan ilkenin madde olması ve formun, türün bireylerinde ortak olması sebebiyle, bedenden ayrılan nefsin, birey olarak varlığını sürdürebilmesinin imkânı “İnsanî Nefsin Bireyliği” başlıklı bölümde tartışıldı. Daha sonra nefislerin birbirinden ayrılarak sayıca çok olmasını sağlayan maddî özelliklerin, beden yok olmasıyla ortadan kalkmasının, bireyleşme ilkesini ikâme etmede yarattığı sorunları çözmek için, İbn Sînâ’nın ortaya attığı “Benlik-Bilinci” düşüncesi, “Bireyleşme” ilkesi bağlamında irdelendi. Son olarak insanî nefsin, varlığını birey olarak sürdürmesi konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşünceleri ortaya konuldu.

2. Araştırmanın Metodu ve Kullanılan Terminoloji

İki düşünürün, belirli bir konudaki görüşlerini ele alan çalışmalarda genellikle karşılaştırma metodu takip edilir. Buna göre ele alınan filozofların görüşleri sırasıyla incelenir ve sonuçta karşılaştırma yapılır. Bizim de esas aldığımız başka bir metot ise, problemi merkeze alan ve bölüm başlıklarını buna göre tanzim eden ve her başlığın altında konunun tarihsel sürecini ve gelişimini ele alan araştırma metodudur. Bu bakımdan çalışmada nefis-beden ilişkisi ve bireyleşme ilkesi merkeze alınarak, tartışmanın seyri tarihsel olarak takip edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın metoduyla ilgili olarak ayrıca şunu da belirtmeliyiz; Aristoteles’in cevher, kuvve-fiil, madde-form ve nefis-beden ilişkisiyle ilgili düşüncelerinin alıntı olarak aktarılması gereken yerlerde, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşüncesine etkilerini daha

iyi analiz edebilmek için Arapça Aristoteles metinlerine başvuruldu. Bu bakımdan araştırmamızın temel kaynaklarından olan Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin Arapçası için İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâba'de't-tabî'a* adlı eserine ve *Peri Psûkhe*'nin Arapçası için İshak b. Huneyn'in *Fi'n-Nefs* başlıklı tercümesine müracaat edildi. Aristoteles'in Grekçe metinlerinin Batı dillerindeki ve Türkçe'deki çevirilerine de karşılaştırma kolaylığı olması açısından dipnotlarda yer verildi.

Çalışmada kullanılan kavram tercihleriyle ilgili olarak bazı açıklamalarda bulunmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda öncelikle Aristoteles'in bireysel cevherini meydana getiren madde ve form konusunda ortaya çıkan "bireyleşme ilkesi" ifadesinden bahsetmeliyiz. İlgili bölümde tartışıldığı üzere bireyleşme ilkesi iki farklı boyuta sahiptir ve dolayısıyla da tartışma konusudur. Kısaca ifade etmek gerekirse madde-formdan meydana gelen bir cevheri organize ederek ve parçalar yığını olmaktan çıkararak bir bütün kılan unsurun genel olarak "form" olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısına sahip araştırmacılar formu "bireyleşme ilkesi" olarak adlandırmaktadırlar. Diğer taraftan "bireysel" bir cevheri diğer cevherden ayırmak suretiyle kendisine işaret edilen bir "bu" yapan unsurun "madde" olduğu kabul edilmektedir. Bu bakış açısına sahip olan araştırmacılar da maddeyi "bireyleşme ilkesi" olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla nefis-beden ilişkisinde de karşılığı olan "bireyleşme ilkesi" kavramı özellikle üçüncü bölümde sıklıkla kullandığımız bir kavramdır. Fakat "bireysel cevher" kullanımına karşılık onu bireysel kılan ilke için "bireyselleşme ilkesi" yerine "bireyleşme ilkesi" ifadesini tercih ettik. Bunun sebebi ilk olarak dilimizdeki bir durumdan kaynaklanmaktadır. Dilimizde "bireyselleşme" ifadesi cansız varlıkların birbirinden ayrışmasını da kapsayacak şekilde genel bir anlama sahip değildir. Dilimizde yaygın olarak canlı varlıklara işaret eden bir sosyoloji terimi olarak kullanılmaktadır. Diğer taraftan İngilizce literatürdeki "*principle of individuation*" her ne kadar dilimizde "bireyselleşme ilkesi" şeklinde karşılanabilir olsa da Türkçedeki karşılığı Arapça felsefe metinlerini de kapsayacak tarzda vermek zorundayız. Bu bakımdan Arapça metinlerde "bireyleşme" anlamına işaret eden kelimelerin ilki "infirâd" şeklinde karşımıza çıkar. Aynı kökten gelen "ferdiyyet" ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerinde tabîî cisimlerdeki bireyleşme bir yana canlı varlık olan nefis için bile çok nadir kullanılmaktadır. Arapça metinlerdeki bir diğer kavram, somutlaşma,

şahıs olma anlamları verilen “teşahhus” kavramıdır ki, biz bu kavramı da genellikle “bireyleşme” anlamında kabul ettik.

Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın nefsin gayr-i maddî varlığına yönelik ortaya koyduğu ve İngilizce literatürde yaygın olarak “uçan adam” (*flying man*) şeklinde adlandırılan tasavvuru için biz “boşlukta asılı adam” ifadesini kullandık. Çünkü İbn Sînâ bu tasavvura herhangi bir şekilde kısa isimle gönderme yapmamaktadır. Dolayısıyla “uçan adam” ifadesi ikincil literatüre ait bir ifadedir. İbn Sînâ'nın bu tasavvurundan bahsettiği metinlerin birinde “*yehvî fi 'l-hevâi evi 'l-halâi*” ifadesi geçer ki “uçan adam” ifadesinin kaynağı muhtemelen budur. İlk olarak bu ibareden yola çıkıldığında ibareyi “havada ya da boşlukta düşen” şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü “*yehvî*” ifadesinin yaygın anlamı “düşme”dir. Diğer taraftan aynı tasavvurun diğer versiyonunda ise İbn Sînâ, “*muallaka*” ifadesini kullanır. Dolayısıyla biz, muğlak bir anlama sahip “*yehvî*” ifadesinden yola çıkmak yerine açık anlamdaki “*muallaka*” ifadesinin “asılı” anlamının İbn Sînâ'nın amacını anlatmada daha uygun olacağını düşünerek bu tasavvura yönelik atıflarımızı genellikle “boşlukta asılı adam” şeklinde yapmayı uygun gördük.

Bir diğer husus olarak, araştırmanın hem başlığında hem de metin boyunca ruh yerine nefis kavramı tercih edildi. Bu tercihin sebebiyle ilgili olarak nefis ve ruh kavramlarının mahiyeti kısaca incelenmelidir. Çünkü her ne kadar ruh ve nefis kavramları birbirinin yerine eşanlamlı olarak kullanılan kavramlar gibi gözükse de belirli bir düzeyde aralarında fark olduğu kabul edilmelidir. Buna göre ruh ve nefis kavramlarına kronolojik olarak bakıldığında başlangıç noktası, Yunanca'daki *pneuma* ve *psukhe* kavramları olmalıdır. *Pneuma*, kavram olarak Yunanca'da hava, nefes, soluk, ruh anlamlarında kullanılmaktadır. Aristoteles'e göre *pneuma* kalpten çıkar, vücutta dolaşır ve bu sayede fiziksel organlarla *psûkhê* arasındaki duyum ve hareket bağına sağlar.¹ *Psûkhê* kavramı ise Yunanca'da yaşam solluğu, hayâlet, dirilik ilkesi ve nefis²

¹ Aristotle, “Generation of Animals”, trans. A. Platt, *The Complete Works of Aristotle* içinde, (736^a - 737^a), s. 39-41; Krş. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 304-305.

² Peters eserinde “*pneuma*”nın Osmanlıca karşılığı için ruh kelimesini kullanırken, “*psûkhê*” kavramına hem ruh hem de nefis karşılığını vermektedir. Bu durumun muhtemel sebebi yukarıda bahsettiğimiz karışıklıktır. Bu nedenle biz “*pneuma*”yı ruh ile “*psûkhê*”yi nefis ile karşılamak suretiyle ayırma

anlamında kullanılmaktadır. Hem *pneuma* hem de *psûkhê* kelimeleri kökenlerinde nefes, hava, soluk, rüzgâr gibi anlamları barındırmaktadır.³ *Psûkhê* kavramının Platon ve Aristoteles'teki karşılığı başlı başına ele alınacağı için burada *pneuma* kavramının tahlilini yapmak yeterlidir.

Bu kavramların Arapça tıp ve felsefe literatüründe⁴ izi sürüldüğü zaman “rûh” ve “nefis” kavramlarına ulaşılacaktır. Her iki kavram da Yunanca'dan yapılan tercümelere tamamen bağımsız anlamlara sahiptir. Yani Yunanca'dan yapılan tıp ve felsefe eserlerinin tercüme sırasında ortaya atılmış kavramlar değildirler. Ancak buna rağmen bu iki kavramın kökeninde de Yunanca'da olduğu gibi rüzgâr, nefes, soluk anlamları vardır. *Rûh* kelimesi Arapça'da rüzgâr, esinti gibi anlamlara gelen r-v-h / r-y-h kökünden türemiştir.⁵ Aynı şekilde nefis kelimesinin temel anlamları arasında da nefes, soluk manası yer almaktadır.⁶ Dil incelikleri açısından ayrıntıya girmeksizin, ruh-nefis kavram çiftinin değişik dillerdeki karşılıklarına baktığımızda, Latince'de *spiritus* ve *anima* kavramlarını görürüz. Aynı şekilde, İngilizce'de *spirit* ve *soul* ve Almanca'da *geist* ve *seele* son olarak da Fransızca'da *le spirit* ve *l'âme* şeklinde ikili kavramlarla karşılaşmamız da bu kavramların aynı anlamda olmadığını bir kanıttır.

Dolayısıyla, ruh ve nefis kavramları arasında bir ayrım yapabilmek adına bir ön kabulden hareket etmeliyiz. Buna göre ruhu fizyolojik ve maddî bir kavram olarak nefsi ise gayr-i maddî ve felsefî bir kavram olarak kabul edebiliriz. Aslında, burada ayrım genel olarak maddî olma ile gayr-i maddî olma arasındaki bir ayrım olarak da ele alınabilir. Nefsi gayr-i maddî ve felsefî bir ilke olarak kabul etmemize rağmen, maddî ve fizyolojik bir ruh kavramına ihtiyaç duymamız sebebiyle, ruha fizyolojiyle ilgili olma niteliğini veriyoruz.

yoluna gideceğiz. Zira bu ayrımı yapmazsak ruhun, hayvânî ruh ve nefsânî ruh şeklindeki kısımlarını açıklamak zorlaşacaktır.

³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 304, 321

⁴ Burada Aristoteles'in Yunanca'da “Peri Psukhes” Latince'de “De Anima” adlı eserinin Arapça'ya “Fi'n-Nefs” şeklinde tercüme edildiğini, “pneuma” kavramının da Kusta b. Luka'nın beyanına göre bir tıp kavramı olarak Arapça'ya ruh şeklinde aktarıldığını hatırlayabiliriz.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Maarif, Kahire, C. 3, s. 1763-1771. İbn Manzûr “ruh” kelimesini açıklarken nefis ile karşılamaktadır. Ebubekir b. el-Enbârî'den nefis ve ruhun aynı şey olduğunu Arapların ruhu müzekker olarak nefsi de müennes olarak kullandıklarını nakleder. Aynı bölümde Ebu'l-Heysem'den yapılan rivayette ruh soluk alıp-vermedeki nefestir ve bütün bedene yayılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Manzûr *a.g.e.*, c. 3, s. 1768.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 6, s. 4500- 4504.

Bu nedenle kavramların ayrımını yapabilmek için dikkatimizi daha çok ruh kavramına yönlendirmeliyiz. Çünkü karışıklık ruhun anlam küresinin nefsin anlam küresinin yerine geçmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yani genel olarak ruh hem maddî ve fizyolojik hem de gayr-i maddî ve felsefî bir kavram olarak kullanılırken, hiçbir düşünür tarafından nefis, en azından bir fizyoloji kavramı olarak kullanılmaz. Dolayısıyla ruhun gayr-i maddî ve felsefî anlamda kullanılması, onun nefsin anlam küresine girmesi anlamına gelmektedir.

Aristoteles, kendisinden önceki geleneğe⁷ bağlı kalarak ruhu (*pneuma*) hava nefes gibi maddî anlamda kullanmayı sürdürmüştür. Buna ilave olarak kendisinden yıldızların meydana geldiği ögeye terkip ve teşekkül bakımından benzeyen sıcak köpüklü bir cevher olan doğuştan ruh (*sûmphûton pneuma*) diye adlandırdığı bir kavram ortaya atar. Bu ruh kalpten başlayarak bütün bedene yayılmıştır ve işlevi fiziksel organlarla nefis (*psûkhê*) arasındaki duyum ve hareket bağımlı sağlamaktır. Ayrıca bu ruh spermada hazır bulunur ve canlının üreme ile meydana getirdiği yeni canlıya beslenme ve duyum ruhunu aktarır.⁸ Aristoteles'in maddî ruha (*pneuma*) dair bu görüşü Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da kabul edilmiştir.⁹ Buradan anlaşılmaktadır ki Aristoteles, kendisinden önceki filozofların maddî ruh anlayışını kabul etmiş sadece düşünen ruhla (*nefis*) ilgili yeni bir açıklama yapmıştır. Buna göre o ruhun üç temel yetiye sahip olduğunu iddia etmiştir. Bunlar; beslenme, duyum-iradî hareket ve düşünme yetileridir. Aristoteles'e göre bu yetilerin ilk ikisi, doğrudan maddî ruh ile ilgiliyken düşünme yetisi maddî ruhtan bağımsızdır. Zira bitkiler sadece beslenme ve buna bağlı olarak üreme yetisine sahipken, hayvanlar bu yetiye ek olarak duyum ve iradî hareket yetisine de sahiptir. İnsan ise bütün bunlara sahip olmakla birlikte ayrıca düşünme yetisine

⁷ Anaximenes, ruhun (*pneuma*) hava, nefes türünden bir şey olduğu, yani maddî nitelikli olduğu görüşünü ilk ortaya atan filozoftur. Daha sonra Demokritos atom teorisi ile birlikte ruhun da beden gibi atomlardan oluştuğunu, sadece ruhun bedene göre daha ince ve daha hareketli atomlardan oluştuğunu söyleyerek ruhun maddî olduğu görüşünü devam ettirmiştir. Dolayısıyla Demokritos'un düşüncesinde ruhun ölümsüzlüğünü iddia etmek mümkün değildir. Anaximenes ve Demokritos'un kabul ettiği maddî ruh görüşü, Hippokrates'in anatomi tahlilleri ile de temellendirilmiştir. Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2013, c. 1, s. 332-333; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 305; Hüseyin Aydın, "Kusta b. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1999, c. 40, S. 1, s. 390-391.

⁸ Aristoteles, *Generation of Animals*, trans. A. L. Peck, Harvard University Press, London, 1948, (735^a-737^a), s. 154-171.

⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, R. Walzer'in Açıklama ve Yorumlar Bölümü, s. 193.

sahiptir. Düşünme yetisiyle birlikte artık ruhta bir mahiyet farkı da ortaya çıkmış olur. Çünkü Aristoteles'e göre ilk iki yetiye sahip olan ruhun kısmı, bedene bağlı olup, bedenle birlikte yok olur. Üçüncü yeti olan düşünme gücüne sahip olan rasyonel yön ise bedene bağlı değildir ve bedenle birlikte ölmez. Çünkü pneumatik anlayış gereği o ruha sonradan ve dışardan gelmiştir. Bu nedenle onun kaynağı beden olamaz.¹⁰

Dolayısıyla nefis ile ruhun farkına bakıldığında ruhun cisim olduğu, nefsin ise gayr-i maddî bir cevher olduğu görülecektir. Ayrıca ruh, beden tarafından içerilir, nefis ise içerilmez. Yani ruh bedenin içinde bir yere sahiptir, oysa nefis bedenin içerisinde bir yere sahip değildir. Ruh, bedenden ayrıldığında yok olur, nefsin bedene ait fiilleri ortadan kalkar fakat -en azından İbn Sînâ'ya göre- kendisi yok olmaz.

Sonuç olarak, ruh kavramına Antik düşüncenin ilk döneminde maddî bir anlam yüklenmiştir. Aristoteles bu maddî ruh anlayışını kabul etmekle birlikte ona rasyonel bir yön ilave etmiş ve bu rasyonel kısmı maddî ruhtan bağımsız ele almıştır. Fakat yine de ruh ve nefis kavramlarının eş anlamlı olarak kullanılmasının makul gerekçeleri vardır. Zira bu kavramlar tamamen eş anlamlı olmasalar da bir bakıma iç içe bir anlama sahiptirler.¹¹ Kudemânın ifadesiyle bu kavramlar zât bakımından bir (*müttehidun biz-zât*), yorum bakımından farklıdırlar (*muhtelifun bi'l-itibâr*). Yani ruh ve nefis kavramları canlılık ilkesi olmak bakımından aynı şeydirler. Fakat canlılık ilkesinin maddî ve gayr-i maddî olarak yorumlanması bakımından farklı kabul edilebilirler. Canlılık ilkesi olarak maddî ruh; bitki, hayvan ve insandan her biri farklı yetilere sahip kabul edilebilir ve bu ruh hayvânî ve nefsanî şeklinde iki kısma ayrılır. Ancak bu taksim insanı hayvandan tefrik etmeyi mümkün kılmaz. Çünkü insanda diğer canlılardan farklı olarak ortaya çıkan şey gayr-i maddî bir cevher olan akıldır. Bu akıl sebebiyle insan özelinde canlılık ilkesi olan gayr-i maddî nefis devreye girer. Dolayısıyla insan bu akıl sebebiyle “aklî nefis”e sahip canlı olur. Bu bakımdan bitkilerin sahip olduğu “bitkisel nefis” ile hayvanlardaki “hayvanî nefis” maddî bir canlılık ilkesi olarak kabul edilebilir. Fakat “insanî nefis”in maddî bir ilke olması düşünülemez.

¹⁰ Aristotle, *Generation of Animals*, (736^b 28), s. 171. Hüseyin Aydın, “Kusta b. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, s. 390-391.

¹¹ Kınalızade, *Ahlâk-ı Âlâ'i*'de nefis ile ruh hakkında şöyle der: *Ma'lûm olsun ki hukemânın “nefs-i nâtika” dediklerine lisân-ı şer'-i mutahharada “rûh” derler.* Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâ'i*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yay., İstanbul, 2007, s. 57.

3. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmanın kaynakları arasında zikredilmesi gerek temel eserlerin başında Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eseri gelmektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere araştırmada eserin klasik dönem çevirisi olan *Fi'n-Nefs*, eserin Türkçe ve İngilizce çevirilerine göre öncelikli olarak kullanılmıştır. Ayrıca Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinden, özellikle alıntı söz konusu olduğunda Arapça çevirisi için İbn Rüşd'ün *Tefsiru Mâba'de't-tabî'a* adlı eserine başvurulmuştur. Aristoteles'in bu iki eseri dışında nefis ve akıl ile ilgili görüşleri için yer yer *Nikomakhos'a Etik* ya da *Hayvanların Oluşumu* adlı eserlerine de başvurulmuştur.

Fârâbî, İslam felsefesinde sistematik tarzda eserler yazan ilk filozoftur. Bu bakımdan onun eserlerindeki konu bütünlüğü, kavramları öncesi ve sonrasıyla bağlantılı bir şekilde anlamaya imkân sağlamaktadır. Bu konu bütünlüğü sayesinde Fârâbî'nin nefis ile ilgili görüşleri, temel olarak onun *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye el-Mülakkab bi-Mebâdii'l-Mevcûdât* adlı eserlerinden takip edilmiştir. Onun, diğer eserlerinin yanında *Risâle fi'l-Akl* adlı eseri de sıklıkla başvuru kaynağından birisidir. İbn Sînâ'nın nefis konusuyla ilgili düşüncelerini takip etmek için onun eserlerine bakıldığında, eserlerin isimlendirmesi açısından ilk bakışta araştırmanın kolay olacağı düşünülebilir. Fakat eserler incelendiğinde aslında konunun takibinin o kadar kolay olmadığı görülecektir. Çünkü İbn Sînâ, her ne kadar nefis konusuna münhasır eserler yazmış olsa da nefse dair görüşlerini geniş bir terminoloji ve kavramsal örgü üzerine inşa etmiştir. Dolayısıyla bu durum onun görüşlerini dakik bir tarzda tespit edebilmek için kavramların ve terminolojinin genel olarak onun bütün eserlerinde izini sürmeyi gerektirir. Bu bakımdan çalışmada temel olarak onun şu eserlerine başvuruldu; *Kitâbu's-Şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs, el-İşârât ve't-Tenbîhât, et-Ta'likât, Kitâbu's-Şifâ: Metafizik, Ahvâlu'n-Nefs, el-Mebde' ve'l-Meâd, Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*. Doğal olarak onun diğer eserlerine de ihtiyaç duyulduğunda müracaat edildi.

Nefis konusunda İslam felsefesi alanında yapılan ikincil kaynaklara da konunun anlaşılmasında oldukça sık müracaat edilmiştir. Bu bakımdan en başta biri İngilizce diğeri Türkçe olmak üzere iki esere özellikle işaret etmeliyiz.

İlk olarak Jari Kaukua'nın doktora çalışması olarak hazırlandıktan sonra yayımlanan; nefis konusunu hususen de nefsin kendi varlığına yönelik bilincini, modern benlik-bilinci konusunun temelleri olarak tartışan *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* adlı çalışmasını zikretmeliyiz. Kaukua, çalışmasında İbn Sînâ'nın psikolojisini merkeze alarak, özgün olduğunu düşündüğü benlik-bilinci tasavvurunu ya da nefsin zâtına yönelik bilinç durumunu ele alır. Yazara göre İbn Sînâ öncesinin metin otoritesi “muallim-i evvel” sıfatıyla Aristoteles iken, İbn Sînâ sonrasında artık metin otoritesinin sıfatı “eş-şeyhu'r-reîs”tir. Bu durum özellikle İbn Sînâ'nın nefse dair metinleri için geçerlidir. Dolayısıyla yazar İbn Sînâ'nın nefis anlayışının merkezinde dört temel mesele olduğunu düşünür; “nefsin Aristotelesçi üçlü taksimi, İbn Sînâ'nın Aristotelesçiliğe karşı olan cevher ikiliği düşüncesi, yeti psikolojisinin ilkeleri ve iç duyu yetileri teorisi ve bilişsel psikolojiye dayalı formları maddeden soyutlama teorisi”. İbn Sînâ'nın, insanî nefsi gayr-i maddî cevher olarak kabul etmesi onu nefsin yetileri, iç duyular ve soyutlama teorisi konusunda ayrıntılı açıklamalar yapmaya zorlamıştır. Diğer taraftan yazara göre bu durum aslında İbn Sînâ'nın miras olarak devraldığı bir durumdur. Yani o, Meşşâî gelenekte bir paradigma değişimi amaçlamamakla birlikte, Yeni-Platoncu felsefenin Meşşâî geleneğe verdiği dönüşüm sonrasında ortaya çıkan boşluğu, yeni sorular ve yeni cevaplarla doldurmaya çalışmıştır. Bu sorulardan birisi; “insanî nefis, bitki ve hayvanların nefisleri gibi, maddî bir form olup, bu nedenle bedeni canlı kılma faaliyetine indirgenebilir mi, yoksa göksel nefisler gibi, hayat verme fiilleri dışında ve bedenden bağımsız mı var olur?” şeklindedir. Nefsin, bedenin formu olarak tanımlanmasının ortaya çıkardığı güçlüğü bertaraf etmek için İbn Sînâ nefsin bedenle ilişkili fakat bedenden bağımsız varlığa sahip gayr-i maddî bir cevher olduğunu “boşlukta asılı adam” tasavvuru ile kanıtlamaya çalışır. Fakat bu durumda da nefsin bireysel varlığı sorunuyla karşı karşıya kalır. Çünkü nefsin bireyselliği, yalnızca o nefse özgü bir bedenle ilişkiyi gerektirir. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın cevaplama gereken yeni soru “bedenin yok olmasından sonra maddî eklentiler olmaksızın, insanî nefis bireyselliğini nasıl muhafaza edecektir?” şeklindedir. Yazara göre İbn Sînâ'nın bu soruya verebileceği en net yanıt benlik-bilincinin insanî nefsin bireysel varlığını sağlamasıdır. Çünkü her zâtın kendisine yönelik bilinci sadece ona özgüdür.

İkinci olarak, Ömer Türker'in, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* adlı eseri, insanî nefsin ma'kûlata ulaşmasının sınırlarını sorgulayan kapsamlı bir çalışmadır. Bu noktada eser, İbn Sînâ'nın da kullandığı, eşyanın hakikatini bilmeye yönelik felsefe tanımındaki "insanın gücünün" sınırlarını sorgular. Öncelikle İbn Sînâ'ya göre bilgi soyutlamayla mı yoksa Faâl Aklın feyziyle mi elde edilir sorusuna odaklanır. Eğer bilgi soyutlamayla elde ediliyorsa Faâl Aklın feyzinin, Faâl Aklın feyzi ile elde ediliyorsa soyutlamanın anlamı nedir? Yazar, İbn Sînâ'da metafizik bilgiye ulaşmanın ilk basamağını soyutlamanın oluşturduğunu belirtir. Bundan sonraki basamak Faâl Aklın feyzidir. İbn Sînâ'ya göre akletme eyleminin hazırlık aşamasını oluşturan soyutlama (*tecrîd*) bedene bağlı bir faaliyet iken feyiz ve feyiz sonucunda nefiste ma'kulün ortaya çıkması (*husûl*) bedenden bağımsız olarak nefiste gerçekleşen bir faaliyettir. Bu bakımdan nefis, Faâl Aklın feyzine hazırlanmak için maddî yetilerden yani duylardan yardım almak durumundadır. Yazar bu yardım alma ifadesinin ortaya çıkardığı yetkin olanın, yetkin olmayana yönelmesi sorununu analiz eder ve aslında nefis-beden ilişkisinin tamamına sirayet eden bu sorunun, Meşşâî geleneğin tamamında var olan akıl-cisim ayrışmasına karşılık gelecek kavramsal şemanın yokluğundan kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kullanmak zorunda kaldığı bu tür ifadeleri yazar, mecaz olarak değerlendirmenin gerekliliğini vurgular. Bu bakımdan nefis, varlığı bakımından ayırık akıllardan farklı olduğu, ilk olarak şeyleri duyu sayesinde idrak ettiği için Faâl Aklın feyzine bir hazırlık olarak soyutlama yapmak zorundadır. Bu bakımdan bedenle birliktelik en azından başlangıçta insanî nefis için zorunludur. Fakat o, Faâl Akıldan ma'kulâtı alınca bedenin ve beden dolayısıyla sahip olduğu yetilerin çokluğu nedeniyle ma'kulâtı ayırık akılların aklettiği tarzda akledemez. Dolayısıyla başlangıçta insanî nefis için gerekli olan şey, artık onun için amaca ulaşmayı engelleyen bir şey olmuştur. Bu bakımdan insanî nefis, küllî tarzda bilmek için bedenden ayırık varlığa sahip olmalıdır. Sonuç olarak yazar, İbn Sînâ düşüncesinde insanî nefsin bedenle birlikte olduğu sürece, tecrit-feyiz-husûl süreçleri içerisinde felsefî metotla küllî tarzda bilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır.

Druart, *The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul* başlıklı makalesinde, İbn Sînâ'nın nedensellik analizi bağlamında, insanî nefisle beden arasındaki nedensellik ilişkisini ele alır. Ayrıca İbn Sînâ'nın insanî nefsin bireyselliğini maddî temel üzerine

nasıl inşa ettiğini ve bedenın ölümüne rağmen insanî nefsin bireysel varlığını sürdürbilmesinin imkânını göstermeye çalışır. Yazara göre nefis ile beden arasında İbn Sînâ'nın kurduğu nedensellik ilişkisi, onun *eş-Şifâ el-İlâhiyât*'taki nedensellik düşüncesiyle uyumludur, fakat nefsin bedenın ölümünden sonra bireysel varlığını sürdürmesini sağlamak için yeterli değildir.

Davidson'ın *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* adlı eseri, Aristoteles'ten Fârâbî ve İbn Sînâ'ya akıl konusundaki temel tartışmaları bir bütün halinde inceleme imkânı sunan bir eser olarak başvuru kaynaklardandır. Özellikle Aristoteles'in ikili akıl anlayışının, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya kadar biri kozmik akıl diğeri üçü insanî akletmenin durumlarını temsil eden dördü yapıya ulaşması sürecindeki Yeni-Platoncu etkileri ve dönüşümleri görme imkânı vermiştir.

Son olarak, Ali Durusoy'un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* adlı eseri, İbn Sînâ'nın nefis konusundaki görüşlerini onun bütün eserlerine başvurarak, fakat merkezde *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ın nefis bölümünün yer aldığı bir tarzda incelemiştir. Nefs, Akıl ve Ruh alt başlığını da taşıyan eser, nefsin varlığı ve mahiyetinden başlayarak, nefsin yetileri ile metafizik bilginin imkânını ve nefsin ölümden sonraki durumunu ele alır. Nefsin, yetilerinden bağımsız olarak bedenle ilişkisi, maddeden ayrı bireysel varlığı konuları sınırlı düzeyde incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

NEFİS-BEDEN İLİŞKİSİ PROBLEMİNİN KAVRAMSAL ARKA PLANI

Aristoteles, nefsi; “zorunlu olarak, bilkuvve hayata sahip tabîî cismin sureti gibi bir cevher”¹ şeklinde tanımlamıştır. İlk olarak tanımda nefse yüklenen “cevher” kavramının mahiyetine yönelik her açıklama, zorunlu olarak nefsin ne olduğunu da belirleyecektir. Dolayısıyla cevhere yönelik bir inceleme, nefsin bizatihi ne olduğunu anlamaya katkı sağlayacaktır. İkinci olarak tanımdaki bilkuvve hayata sahip tabîî cismin nefis ile bilfiil olması ve dolayısıyla nefsin, bir şeyi kuvveden fiile geçiren ilke olması, kuvve-fiil ilişkisini irdelemenin de gerekli olduğuna işaret eder. Bu bakımdan kuvve-fiil ilişkisi, nefsin bedenle ilişkisini anlamaya katkı sağlayacaktır. Son olarak Aristoteles’in tanımda nefsi, “suret gibi bir cevher” olarak vasıflaması ve nefis-beden ilişkisini madde-form ilişkisi olarak ele alması, madde-form ilişkisini de nefis-beden ilişkisiyle bağlantılı olarak incelemeyi gerektirir.

Diğer taraftan cevher kavramı; Aristoteles’ten beri cins-fasıl, kuvve-fiil ve madde-form kavramlarıyla ve genellikle de bunların birine, diğerlerinin açıklayıcısı olarak başvurarak, açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, bu kavramları anlamak ya da açıklamak istediğimizde her birini diğeriyle birlikte anlamak ve açıklamak zorunda kalırız. Dolayısıyla nefsin bir cevher olarak, bilkuvve hayata sahip bedeni bilfiil kılmasını anlamak birleşik cevherin doğasını anlamakla ilgilidir.

Ayrıca, cevheri açıklamak için başvuracağımız kuvve-fiil ilişkisi ile madde-form ilişkisi, birleşik cevherin oluşumunu, kalıcılığını ve bireyselliğini anlamamızda anahtar kavramlar olarak iş görecektir. Çünkü bir bireyseli diğerlerinden ayırarak “bu” şeklinde işaret edilen haline getiren şeyi, birleşik cevherlerin unsurları/ilkeleri üzerinden araştıracağız. Bu sayede birleşik cevherin kalıcılığını ya da bireyselliğini belirleyen

¹ Aristoteles, *fi'n-Nefs*, trc. İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevî, 2. bs. Vekaletü'l-Matbuat, Kuveyt; Darü'l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 29; Krş. *Ruh Üzerine*, (412^a 19-20), s. 68.

ilkenin madde mi yoksa form mu olduğuna yönelik ulaşılan sonuç, nefsin bedenden ayrı varlığının imkânını belirleyecektir.

Dolayısıyla, insanın bireysel bir cevher olmasının yanı sıra, madde-form ilişkisine benzetilen nefis-beden ikiliğine de sahip olması, onu konu alan çalışmalarda cevher, kuvve-fiil ve madde-form araştırmasını elzem kılmaktadır. Bu nedenle insanı anlamak için nefsin cevherliğini, bilkuvve hayata sahip bedeni bilfiil kılmasını ve beden formu olmasını araştırmalıyız.

1. Cevher-Araz

Cevher kavramı hem madde-form ilişkisinin hem de nefis-beden ilişkisinin anlaşılmasında anahtar kavramdır. Çünkü madde ve form birer cevher olarak, bir araya gelerek Aristoteles'e göre gerçek manada cevher olan cismi meydana getirirler. Nefis-beden ilişkisinde ise nefis; Platon'a göre bedenden bağımsız bir cevherdir, Aristoteles'e göre ise beden formu olmak bakımından cevherdir. Bu nedenle hem madde-form ilişkisinde hem de nefis-beden ilişkisinde önemli bir yeri olan cevher kavramının mahiyetini incelememiz gereklidir.

Cevher/töz kavramı, Antik dönemden Yeniçağa kadar filozoflar tarafından değişik şekillerde tanımlanmıştır. Cevher, Yunancada; *ousía*, *hûpóstasis*, Arapçada; *cevher*², Latince; *substantia* ile karşılanmaktadır. Var olanların kendisinden meydana geldiği şey anlamına gelen cevher/töz kısaca, her şeyin kendisine yüklenebileceği, ancak kendisinin başka hiçbir şeye yüklenemeyeceği şey olarak anlaşılabilir.³ Cevher ve cevherin yapısı, aynı zamanda metafizik soruşturmaların en köklü meselelerinden birisidir. Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü'nde onunla ilgili şunları söyler: “1. Bir şeyin, kendisinden dolayı veya kendisi sayesinde, başka şeylerden ayrılmış bir şey olarak, belirlenmiş bir doğaya sahip olduğu şey. Bir şeyin, kendisi olmadan, her ne ise o olamadığı, fakat başka bir şey olduğu şey. 2. Fenomenlerde var olan ve bir şey ya da nesnenin, zaman içinde geçirdiği değişimlere rağmen, özdeşliğini sağlayan şey. 3.

² Cevher kelimesinin sözlük anlamıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Firuzâbâdî, *Kamusu'l-Muhit*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2008, s. 305; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y., c. 4, ss. 152-153.

³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2004, s. 274-276.

Değişmelere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği dayanak, kalıcı gerçeklik. 4. Bireysel bir şeyin, kendisinde özelliklerin var ya da mevcut olduğu, varoluşun, varsayılan ama algılanamayan parçası. 5. Bir şeyin kendisinden yapılmış veya meydana gelmiş olduğu şey.”⁴

Cevizci'nin verdiği bu tanımlarda cevhere dair iki husus ön plana çıkmaktadır. İlk olarak cevherin bireysel bir şey olduğu ikinci olarak da onun bir şeyi o şey yapan özsel bir doğa olmasıdır. İleride görüleceği üzere, cevherin bu çift anlamlı yapısı, özellikle Aristoteles merkezli cevher tartışmalarında önemli rol oynamıştır.⁵

Varlıkla ilgili bir kavram olması bakımından cevher; doğa bilimlerinde madde, form ve bu ikisinin birleşiminden meydana gelen cisimler için birleşik cevher anlamında kullanılır. Mantık'ta ise; on kategoriden ilkidir ve “her şeyin ona yüklendiği, kendisinin hiçbir şeye yüklenmediği şey” şeklinde tanımlanır. Metafizik açısından cevher ise; öz, zât, mahiyet anlamında kullanılır. Varlık olmak bakımından bir şeyin özünü, hakikatini ve onun ne olduğunu gösterir. Cevher, kendi başına varlığını sürdürebilen, müstakil varlığı olan şeydir. Varlığını sürdürmede başkasına muhtaç değildir.⁶ Buna karşılık araz ya da ilinek, bağımsız bir varlığı olmayıp, bir cevhere ilişmek suretiyle var olabilen niteliktir. Cevizci arazı şu şekilde tanımlar: “Bağımsız ya da kendi kendine kaim olmayan, ancak bir cevherde var olabilen özellik ya da niteliktir. Aristoteles mantığında, bir cevhere yüklenen, fakat o cevherin varoluşu için zorunlu, özsel olmayan özellik, sıfat, ilinek, ilintidir. Zorunlu ya da sürekli olmaksızın ortaya çıkabilen özelliktir. Şeyde ortaya çıkan, fakat ne tanım ne türsel ayırım ne de cins olan ve şeyin diğer nitelik ya da sıfatlarıyla zorunlu bir ilişkisi bulunmayan niteliktir. Bir ve aynı bireyde, bulunabilen ya da bulunmayabilen özellik; öznedeyken, öznenin yok oluşu ya da ortadan kalkışı sonucunu doğurmaksızın, mevcut ya da yok olabilen niteliktir.”⁷ Cevherin tanımında da geçtiği üzere araz, cevherin bağlaşıklık kavramıdır. Konumuz açısından asıl olan cevher kavramıdır. Fakat cevher kavramını iyi analiz etmek için araz kavramını da göz önünde bulundurmak gerekir.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 1. b., Paradigma Yay., İstanbul, 2000, ss. 337-338.

⁵ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı, İstanbul, 2011, s. 260-262.

⁶ Enver Uysal, “Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, *U.Ü.İ.F.D.*, C. 18, S. 1, Bursa, 2009, s. 161.

⁷ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 177.

Platon, hakikatin bilgisine ulaşmada fiziğin işe yaramayacağını düşünen bir filozoftur. Bunun temelinde, idealar teorisindeki, fizik dünyanın ancak gerçekliğin bir kopyası olabileceği kabulü yer almaktaydı. Ona göre “tahtaya çizilen fiziksel üçgen” sadece “düşünülür üçgen formunun” bir kopyasından ibarettir. Bu sebeple fizik dünya üzerine söylenen her şey ancak “akla uygun bir öykü”den ibarettir.⁸ Bu perspektiften bakıldığında Platon’un fizikle ilgili görüşlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, felsefesinin merkezinde yer alan ve hiçbir zaman terk etmediği ontolojik ve epistemolojik düalizmin gözden uzak tutulmaması gerekir.⁹

Bu nedenle Platon’da, duyulur âlemde Aristotelesçi anlamda “değişen durumlara ve niteliklere karşı kalıcı olan” bir töz kavramına öncülük edecek bir kavramın ya da kavramların izini sürmek kolay değildir. Bu noktada Platon’da müracaat edilmesi gereken kavramlar; kundak/kap (*hûpodokhê/receptacle*), oluş (*genesis*), idea/form (*eidos*) ve öz/töz (*ousia*) kavramlarıdır.¹⁰ Öz ya da Aristoteles’in kullandığı şekliyle töz kavramı, Peters’a göre Platon’un eserlerinde farklı anlamlarda kullanılır.¹¹ Aristoteles’in “değişen durumlara ve niteliklere karşı kalıcı olan” ve *altta bulunan* anlamındaki töz anlayışına benzer bir kullanım Platon’un *kundak* veya *anakucağı* diyebileceğimiz *hûpodokhê* kavramında vardır. Platon’a göre her ne kadar kundağın kendisi daima aynı kalsa da varoluş (*genesis*) bu kundak içerisinde olup biter.¹² Kundak bir yarı-varlık konumundadır. Aristoteles, Platon’un kundak kavramını maddeyle (*hûlê*) özdeşleştirir.¹³

⁸ Platon, *Timaios*, çev. E. Güney ve L. Ay, MEB Yay., İstanbul, 1997, (28^b), s. 29-30; W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, c. 1, s. 220.

⁹ Platon, tümelini duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait olduğunu düşünür. Bundan dolayı genel bir kavramın, herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savunur. Çünkü duyusal şeyler sürekli değişir. Değişmeyen şey “idea”dır. Duyusal şeyler idealardan ayrıdır ve adlarını bu idealardan alırlar. Ona göre şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan idealardan pay almak suretiyle var olmaktadır. Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin, Say Yay, İstanbul, 2012, (248^a-249^d), s. 90-93; Platon, *Timaios*, (52^{a-c}), s. 66-67; Aristoteles, *Metafizik*, 2. b., çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, (987^b 5-20), s. 109-112; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008, s. 218.

¹⁰ Bu kavramların tahlili için bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 163-164, 123-130, 84-91, 274-276.

¹¹ “*Theaitetos* (185^c) ve (219^b)’de var olmayışa karşıt olarak varoluş anlamına gelirken, (186^b)’de duyulur şeylerin varoluşuna uygulanır. Ancak Sophistes (232^c) ve Timaios (29^c)’de gerçekten gerçek olanın varlık tarzı olarak “oluş”a ve varoluş dünyasına açıkça karşıttır. Phaidon (65^d) ve (92^d)’de ve Phaidros (245^e)’de “öz” anlamındaki Aristotelesçi kullanıma yaklaşır.” Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 275.

¹² Platon, *Timaios*, (50^b-51^b), s. 63-64.

¹³ Aristoteles, *Fizik*, 5. b., çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2014, (4, 209^b), s. 141.

Plotinus için ise kundak, ikinci veya duyulur maddedir.¹⁴ Plotinus, Platon'un kundak kavramını duyulur madde olarak kabul etmek suretiyle Aristoteles'in maddî tözüne yaklaştırmaktadır. Platon'un bu kullanımından da anlaşıldığı üzere *kundak*, oluşun ve değişmenin kendisinde gerçekleştiği, kendisi değişmeyen Aristotelesçi töze benzeyen bir kavram olarak ele alınabilir. Ancak kundak kavramının Aristotelesçi genel tözden daha çok maddî töze (*hülê*) benzediği unutulmamalıdır.

Platon'a göre oluş ya da varoluş sürecinde kalıcı olan *kundaktır*, yani içerisinde oluşun meydana geldiği yarı-varlıktır.¹⁵ Platoncu oluş sürecinin unsurları şunlardır: Öncesiz-sonrasız aşkın formlar (idealar), bu formların kundağa giren ve kundaktan çıkan içkin mimetik (ideaları taklit eden) kopyaları ve son olarak da Aristotelesçi taşıyıcı, dayanak ya da özne gibi kendine özgü hiçbir belirlenmiş özelliği olmayan bizzat kundağın kendisi.¹⁶ Bu bakımdan Platon için idealar gerçek tözlerdir. Oluş sürecini açıklamakta kullandığı kundak kavramı da Aristotelesçi maddî tözü çağrıştırmaktadır.

Dolayısıyla Platon'un düşüncesinde idealar, bütün diğer şeylerin özünün nedenleridir ve Bir olan da ideaların özünün nedenidir. Niteliklerin taşıyıcısı olan ve duyusal şeylerle ilgili olarak ideaların, idealarla ilgili olarak da Bir olan'ın hakkında tasdik edildiği maddeye gelince, o, İki olan'dır, yani Büyük ve Küçük olan'dır. Ayrıca bu iki ögenin (Bir olan ile İki olan) ilki iyiliğin, ikincisi de kötülüğün nedenidir.¹⁷ Dolayısıyla Platon'a göre gerçek manada cevher, sadece gayr-i maddî bir varlığa sahiptir.

Diğer taraftan Aristoteles'in töze/cevhere ilişkin araştırmasına gelince o, değişme ve özdeşlikle ilgili iki temel soruya dayanır. Değişme paradoksal olarak değişmeden kalan, kalıcı olanı gerektireceği için değişen özellik ya da sıfatlar karşısında değişmeden kalan, kalıcı varlık nedir? Özdeşlikle ilgili olarak; bir nesnenin özelliklerinden hangileri o nesnenin en temel özellikleridir veya bir nesneyi her ne ise o

¹⁴ Plotinus, *The Six Enneads*, trans. S. MacKenna-B. S. Page, The University of Chicago Press., Chicago, 1952, (II, 4, 6) ss. 51-52; a.e., (II, 4, 11) s. 53-54.

¹⁵ Platon, *Timaios*, (49^e), s. 62.

¹⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 127-128.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (988^a 5-15), s. 116.

yapan özellikler nelerdir?¹⁸ Aristoteles'in töze ilişkin yaptığı her tanıma, onların bu iki sorunun cevabı olmalarını göz ardı etmeksizin bakmak gerekir. İlk olarak Aristoteles'in *Metafizik V*, 8'deki töz tanımına bakalım:

(i) Toprak, ateş, su ve benzeri basit cisimlere, cisimlerin tamamına ve onlardan meydana gelen (kâim olan) şeylerden hayvanlara ve tanrısal varlıklara (*esnâm*) ve bunların kısımlarına "cevher" denilir. Bunların tamamına cevher denilir çünkü onlar mevzuya (yükleme) söylenmezler aksine diğer başkaları onlara söylenir (onlara yüklem olur). (ii) Yine, eşyanın varlığının nedeni olan, yüklem denilmeyen, canlının nefsi gibi başka bir türe cevher denir. (iii) Aynı şekilde, onlar için sınır olan ve bir şeye delalet eden, yok olması bütünü yok eden (...) canlının tüm kısımlarına da cevher denilir. (iv) Ve yine bütün şeylerdeki 'o nedir' (sorusuna) delalet edene (cevap verene) ve bu söz onun tanımıdır ve bu, şeylerin her birinin cevheridir.¹⁹

Aristoteles'in buradaki cevher tanımlarının ilk üçü cevherin bireysel bir şey olması yönüne, dördüncüsü ise onun özsel bir doğa olmasına işaret etmektedir. Onun *Ruh Üzerine*'deki cevher tanımı ise, yukarıdaki genel tanımın aksine, madde-form ilişkisiyle ortaya çıkan birleşik cevherlere hasredilmiş gibidir:

Varlık cinslerinden birinin cevher olduğu kabul edilir. Cevherin bazısı, madde gibi kendisiyle kaim değildir ve işaret edilen bir şey de değildir. Bazısı da görünüş ve surettir ki onunla bir şeye işaret edilerek "bu" denilir. Bu ikisine üçüncü olarak (cevher), onlardan (madde ve formdan) meydana gelen birleşiktir. (...) kendisine cevher denilmeyi gerçekten hak eden şey, cisimlerdir, cisimlerden de özellikle tabî cisimlerdir.²⁰

Aristoteles'in cevher tanımlarını şu şekilde özetleyebiliriz: Aristoteles, *Metafizik*'te cevher konusunu dört anlamda ele almıştır. Birinci anlamdaki cevher; kendisi bir şey hakkında tasdik edilmeyen, fakat başka bir şeyin kendisi hakkında tasdik

¹⁸ Bryan Magee, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2001, s. 32-33.

¹⁹ Aristütâlîs, *Mâ Ba'de't-Tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, *Tefsîru Ma Ba'de't-Tabîa* Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1983 içinde, c. 2, s. 563-564; *Metafizik*'te pasaj şu şekildedir: "Töz" kelimesi 1) Toprak, ateş, su ve bütün benzer şeyler gibi basit cisimler; genel olarak cisimler ve hayvanlarla, tanrısal varlıklar gibi onlardan meydana gelen şeyler, nihayet bu cisimlerin kısımları anlamına gelir. Bütün bunların töz diye adlandırılmalarının nedeni, onların bir öznenin yüklemi olmamaları, tersine diğer her şeyin kendilerinin yüklemeleri olmasıdır. 2) Bir başka anlamda, ruhun, hayvanın varlığının nedeni olduğu gibi, doğaları bir öznenin yüklemi olmama anlamına gelen şeylerin varlığının içkin nedeni olan her şey de tözdür. 3) Sonra bu tür varlıklarda bulunan, onları sınırlandırıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan; ortadan kalkmaları, tözün ortadan kalkmasını doğuran kısımlar da tözdür. (...) 4) Nihayet tanımda (örneğin insanın tanımında) ifade edilen öz de (hayvan, akıllı, ölümlü gibi) her şeyin tözü olarak adlandırılır. Aristoteles, *Metafizik*, (1017^b 10-20), s. 254.

²⁰ Aristütâlîs, *fi'n-Nefs*, s. 29; Krş. *Ruh Üzerine*, çev.: Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000, (412^a 6-15) s. 67-68.

edildiği şeydir. İkinci anlamdaki cevher; varlığın kendinde mevcut nedeni olan şeydir. Bu anlamda o, nefis gibi, varlıkların kendinde nedenine işaret ettiği gibi, varlığın formu ve maddeden ayrı (*mufârik*) anlamındadır. Varlığın içkin nedeni olan cevher; öz, zât, mahiyet anlamında da kullanılır. Üçüncü anlamdaki cevher; yüzeyin ortadan kalkmasıyla cismin ortadan kalkmasında olduğu gibi ortadan kalkmaları, varlığın ortadan kalkmasına neden olan şeylerdir. Dördüncü anlamdaki cevher ise tanımın formülündeki özlerdir. Sözelimi insan tanımında yer alan akıllı, hayvan ve ölümlü özellikleri cevherdir.

Aristoteles bütün bu cevher tanımlarından cevherin iki temel anlamına ulaşır: 1) Cevher bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. 2) Cevher, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen²¹ şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur.²² Dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesinde nefis, beden formu olarak kabul edildiğinde nefsin bedenden ayrılabilir olduğu düşünülebilir. Fakat Tricot'nun bahsi geçen açıklamasının işaret ettiği üzere, Aristoteles'e göre form, maddeden sadece zihinsel analizde ayrılabilir. Diğer taraftan nefis ya da nefsin akleden kısmı bizâtihi bedenden ayrılabilir.²³ Çünkü Aristoteles *Metafizik*'teki cevher tanımında nefsi eşyanın varlığının nedeni olarak cevher kabul etmesi ve İbn Rüşd'ün ilgili pasajın yorumunda nefsi, diğer basit suretlerden ayırması, nefsin salt formla özdeş olmadığına işaret olarak kabul edilebilir.²⁴

Aristoteles, cevheri hem maddî cevher anlamında hem de formel cevher anlamında kullanır. Formel cevher; form, öz veya mahiyet ile eşanımlıdır. Madde ve formun dışında cevher; madde ve formdan meydana gelen somut birleşik varlığın yani cismin bütünü de ifade edebilir. Aristoteles'e göre cevherin bütün bu anlamları aslında, aynı somut gerçekliğin çeşitli görünüşlerinden ibarettir. Bireyin, ancak formla bir araya gelerek bilfiil olabilen yakın maddesi, bilkuvve olarak bir cevherdir. Çünkü formun bilfiil olmasına karşılık, madde bilkuvvedir. Bireyi yani madde ve formdan

²¹ Tricot'nun açıklamasına göre, Aristoteles burada formun maddeden ayrılabilir olduğunu söylemekle, gerçekte ayrılabilmediğini değil, sadece zihinsel olarak ayrılabilir olduğunu kastetmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, (dn. 1), s. 255.

²² Aristütâlîs, *Mâba 'de 't-tabî'a*, c. 2, s. 564; krş. Aristoteles, *Metafizik*, (1017^b 20-25), s. 254-255.

²³ İkinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

²⁴ İbn Rüşd, *Tefsîru Maba 'de 't-tabîa*, nşr. Maurice Bouyges, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1983, c. 2, s. 565.

meydana gelen bütünü o şey yapması bakımından form da içerisinde madde bulundurmamasından dolayı, madde ve formdan oluşan bireyin kendisine göre cevher olmayı daha çok hak ediyor görünmektedir. Ancak madde ve formdan oluşan varlık, somut birey olması bakımından, en mükemmel cevherdir. Zira form, en azından duyulur âlemde tek başına somut bir varlık değildir. Buna göre Aristoteles, Platon'dan farklı olarak cevheri artık tümel olana değil, bireyin kendisine yerleştirmektedir. Birey “en mükemmel anlamda cevher”dir.²⁵ Platon formları, bireysel varlıkların kendilerinden pay aldığı, tözsel ve bağımsız varlıklar olarak görüyordu. Aristoteles ise formları, bireylerin kendilerinde var olan ve sadece zihnen onlardan ayrılabilen bir parça olarak kabul eder. Çünkü Aristoteles’e göre formların ayrı bir varlığı olduğunu kabul etmek zihinsel analizle ontolojik statüyü birbirine karıştırmaktan kaynaklanır. Bu nedenle Aristoteles için gerçeklik, formların kendisinden soyutlandığı bireysel şeylerdir ve bu bireysel şeyler en gerçek cevherlerdir.²⁶

Ayrıca Aristoteles’e göre varlık; öze, ferde, nitelik, nicelik gibi vasıflara sahip nesneye delalet eder. Bundan dolayı varlığın bu anlamları arasından en önce geleni öz olup, bu öz de cevheri içerir. O, bu düşüncesiyle öz ile cevheri özdeşleştirir ve varlığın esas anlamda cevher olduğu sonucuna ulaşır.²⁷ Cevherle bağlantılı olarak, nedenin dört anlamından söz eden Aristoteles her şeyden önce cisimlerin var olduğunu, yani gerçek cevherlerin cisimler olduğunu ileri sürmektedir. Bir anlamda “neden’den formel cevheri, yani özü anlarız demektir”.²⁸ Bu nedenle Aristoteles öz yani formel cevher ile araz arasında ayırım yaparak, cevherin öz olduğunu ortaya koymaktadır;

Beyazlık insanın bir arazıdır, çünkü insan beyazdır, beyazlık olan şey değildir. Eğer her şeye, araz türü denilirse, küllî önce olan (arazların öznesi olan) bir şey olmaz.²⁹

²⁵ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 247; Aristoteles, *Metafizik*, (dn. 2), s. 87-88

²⁶ Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, c. 1, s. 324-325.

²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1028^a 10-30), s. 306.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (983^a 25), s. 86.

²⁹ Aristütâlîs, *Mâba‘de’t-tabîa*, c. 1, s. 373, 376; Beyazlık insanın bir arazıdır, çünkü insan beyazdır. Ancak beyazlık, insanın özü değildir, ne var ki eğer her şeyin araz olduğu söylenirse, arazların bir ilk öznesi olmayacaktır (yani “en yüksek dayanak” olan cevher), çünkü araz daima bir öznenin yüklemine ifade eder. Aristoteles, *Metafizik*, (1007^a 30), s. 208.

Dolayısıyla Aristoteles'e göre, cevher en temel olarak dört ana anlamda kullanılır ki bunlar; öz, tümel, cins ve nihayet öznedir. Bütün bunların her varlığın cevheri olduğu düşünülür.³⁰ Ancak ona göre tümel, birden fazla varlığa ait olduğu ve ortak olan şey olduğu için cevher olamaz. Çünkü bireyin cevheri, kendisine has olan ve bir başkasına ait olmayan cevherdir. Bu bakımdan o, canlı organizma gibi 'birleşik cevherlerin' özellik ve ilişkilerle karşılaştırmca birincil bir şekilde var olduğunu³¹ ve 'ayrı olmanın ve *tode ti* olmanın diğer her şeyden çok onlara ait'³² olduğunu kabul eder.³³ Ayrıca cevher, bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamına gelirken, tümel her zaman bir öznenin yüklemidir.³⁴ Aynı şekilde Aristoteles, "ideaların da cevher olmadıklarını"³⁵ hakiki manada "cevherin form olduğunu"³⁶ ileri sürmektedir.

Aristoteles'ten sonra felsefenin yönünü belirleyen Aristoteles şârihleri ve Yeni Platoncular içerisinde önemli bir yere sahip olan İskender Afrûdisî'nin (Alexander of Aphrodisias) cevheri nasıl ele aldığını bilmek, İslam filozoflarını anlamak için önemlidir. Bu bakımdan İskender, iki tür düşünülür arasında yaptığı ayrımla, Platon'un idealarıyla Aristoteles'in varlıkların özü olan formlarını birbirine yaklaştırır. Duyusal dünyada maddeyle bir arada bulunan ve varlıkların özü olan formları, içkin düşünülürler olarak kabul eder. Bununla birlikte duyusal dünyanın üzerinde kendi başlarına bağımsız tözler olarak ideaları da aşkın düşünülürler olarak kabul eder.³⁷ İskender, yukarıda alıntılıdığımız Aristoteles'in *Metafizik*'teki çeşitli cevher tanımlarını zikreder, bunlardan sadece varlığın içkin nedeni olan (nefis gibi, varlıkların kendinde nedenine işaret eden, varlığın formu ve maddeden mufârik olan) cevher tanımının metafiziğin konusu olduğunu söyler.³⁸ Ayrıca ona göre cevher, cisimsel (*cirmî*) ve gayr-i maddî

³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (1028^b 35), s. 310.

³¹ Aristoteles, *Metafizik*, (1028^a 13-31), s. 306-307.

³² Aristoteles, *Metafizik*, (1029^a 27-28), s. 311-312.

³³ William Charlton, "Aristotle on Identity", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill, Clarendon Press, Oxford, 1994, s. 49.

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (1038^b 5-15), s. 357-358; a.e., (1041^a 5), s. 371; Zeller, a.g.e., s. 247-248.

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (1039^b 20-30), s. 363; a.e., (1040^a 5-15), s. 364.

³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1041^a 5-15) s. 372.

³⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. b., C. I-V., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012, c. 5, s. 18.

³⁸ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, trans. W. E. Dooley, Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 1993, s. 49; Ayrıca bkz. Kâmil Sarıtaş, "Aristoteles ve İslam Filozofları Bağlamında İskender Afrodîsî'nin Metafiziğe Ait Görüşleri", *G.Ü.İ.F.D.*, c. 1, s. 2, Gümüşhane, 2012, s. 19.

(*ruhânî*) olmak üzere iki kısma ayrılır. Mantık ve doğa felsefesinin alanına giren cevherler cisimsel cevherleri; metafizikle ilgili olan akıl, semâvî akıllar ve İlk Neden ise ruhânî cevherleri oluşturur.³⁹

Themistius ise *Metafizik*, XII. kitaba yazdığı şerhte Aristoteles'in, ikisi fiziksel biri hareketsiz olmak üzere üç cevher olduğu görüşünü kabul eder. Ona göre araştırılması gereken hareketsiz ve ezeli olan üçüncü cevher türüdür. O, bu makalesinde cevherin bizatihi ne olduğundan daha çok bu hareketsiz ezeli cevheri tartışır.⁴⁰

Genel olarak Plotinus, Aristotelesçi töz analizini eleştirir ve reddeder. Ona göre, maddenin, formun ve birleşik olanın ortak olarak sahip oldukları tek şey varlıktır ve bu bile söz konusu üç durumda farklı farklıdır. O halde duyulur tözün olduğu şey, bir araya toplanmış nitelikler ve madde yığınınından öte bir şey değildir.⁴¹

İslâm dünyasında ilk sistemli felsefe yazarı olan Fârâbî, cevherin dildeki anlamını incelemenin yanı sıra halk arasındaki kullanımındaki mecazî ve gerçek anlamını da ele alır.⁴² Fârâbî'ye göre cevher, bir şeyin mahiyeti, mahiyetinin parçası ve o şeyin zâtını kâim kılan şeydir. Bir şeyin zâtını kâim kılan şey ise ya o şeyin maddesidir ya suretidir ya da madde ve suretin birlikteliğinden oluşan cisimdir. Bu manada cevher ya mutlak olarak cevherdir ya da bir şeyin cevheridir. Felsefe terimi olarak cevher; (i) asla bir konuda bulunmayan kendisine işaret edilen şeyler, (ii) işaret edilen şeyin ne olduğunu tarif eden tür, cins veya fasıl gibi bütün yüklemeler, (iii) işaret edilen şeyin türlerinden her bir türün, mahiyetini oluşturan şeyi veya o türü kâim kılan şeyi tarif eden şeydir.⁴³ Ayrıca Fârâbî cevheri iki kısma ayırır. Birincisi, kendisinin asla

³⁹ İskender Afrûdîsî, "Fî İsbâti's-Sûreti'r-Rûhâniyyeti'lletî lâ Heyûlâ lehâ", thk. A. Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, s. 292; Afrûdîsî, "Fî's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu", *Aristû inde'l-Arab*, thk. A. Bedevî, Kahire 1947, s. 289; Krş. Aristoteles, *Metafizik*, (1035^a-1035^b) s. 343-344; Aristoteles, *fi'n-nefs*, s. 29, trc. *Ruh Üzerine*, (412^a 6-9) s. 67.

⁴⁰ Themistius, "Min Şerhi Tâmistiyus li Harfi'l-Lâm", *Aristû Inde'l-Arab*, s. 12 vd.; Krş. Aristoteles, *Metafizik*, (1071^b 5) s. 497.

⁴¹ Plotinus, *The Six Enneads*, VI, 3, ss. 281-285; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 276.

⁴² Fârâbî'nin felsefî kavramların halk arasında kullanılan anlamına işaret etmesinin sebebinin Arap grameriyle mantığın ilişkisini kurmasıyla ilgili olarak bkz. Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara, 2016, c. 1, s. 130-133.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1990, s. 97-100, trc. *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008, s. 38-40.

bir konusu olmayan son konudur. İkincisi ise mahiyet sahibi olduğu hususunda ittifak edilen şeyin mahiyetidir.⁴⁴ Fârâbî'nin cevherle ilgili bu tasnifi, onun Aristoteles metinlerini Yeni-Platoncu bağlamdan ayrı olarak ve doğrudan kaynağından takip ettiğini göstermektedir.⁴⁵

Aristoteles'e göre, üzerinde en çok tartışılan konu olan varlığın ne olduğu sorusunun, aslında cevherin ne olduğu sorusu olduğunu daha önce zikretmiştik. Fârâbî için de "asıl anlamda varlık nedir?" sorusuna verilecek cevap onun cevher olduğudur.⁴⁶ Aristoteles bir konuda olmayan, kendisine işaret edilen şeyleri "birinci cevherler", onların tümellerini ise "ikinci cevherler" olarak isimlendirmiştir. Çünkü birinci cevherler nefsin dışında bir varlığa sahip iken, onların tümelleri ve kategoriler kitabında zikredilen diğer şeyler, kendilerine işaret edilen birinci cevherlerden sonra nefiste ortaya çıkarlar. Fakat yine de bu cevherlerden her ikisi de mutlak cevherdir.⁴⁷ Fârâbî de Aristoteles'in cevher anlayışını takip ederek, Aristoteles'teki anlamıyla birinci cevherler ve ikinci cevherler anlayışını kabul eder. Ona göre bir şeyin zâtı, mahiyeti ve mahiyetinin bir parçası, aynı zamanda o şeyin cevheridir. Yani bir şeyin cevheriyle, zâtı aynı şeydir. Bir şeye nispet edilmeksizin ve bir şeyle kayıt altına alınmaksızın, asla bir şeyin zâtı olmayıp kendi kendine zât olan şey, mutlak zât olduğu gibi aynı zamanda mutlak cevherdir.⁴⁸ Cevher, konusundan zâtının dışındaki bir şeyi asla tanıtmayan şeydir. Dolayısıyla cevher iki çeşittir. Birincisi, konularının tümünün zâtlarını tanıtan küllî cevher; ikincisi, konusundan zâtının dışında bir şeyi asla tanıtmayan şahsî cevher.⁴⁹ Fârâbî, şahsî cevherleri ilk cevherler, küllî cevherleri de ikinci cevherler olarak isimlendirir. Şahsî cevherler, varlık bakımından küllî cevherlerden daha mükemmel olduklarından, var olmada kendi kendilerine yetiyor olmalarından, bir konuda bulunmayıp, bir konuya yüklem yapılmadıklarından ve varlıklarında bir konuya asla

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 105, trc. *Harfler Kitabı*, s. 44.

⁴⁵ Fârâbî'nin felsefî konularda Aristoteles'in görüşleri ile Yeni-Platoncu şârihlerin yorumlarını birbirinden ayırması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Deborah L. Black, "Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S. H. Nasr-O. Leaman, çev. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul, 2007, c. 1, s. 225.

⁴⁶ Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 92.

⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 102, trc. *Harfler Kitabı*, s. 41-42.

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 63, trc. *Harfler Kitabı*, s. 4.

⁴⁹ Fârâbî, "el-Makûlât", *Mantık İnde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem, Daru'l-Meşrık, Beyrut, 1985, c.1 s. 90.

muhtaç olmamalarından dolayı cevher olmaya daha lâyıktırlar. Küllî cevherler ise küllî olmak bakımından var olmak için şahsî cevherlere ihtiyaç duyarlar. Bu bakımdan şahsî cevher ancak küllîsinin düşünülmesiyle makul olur. Makuller de şahıslarının varlığıyla var olurlar. Kısacası şahsî cevherler makul olmak için küllîlerine, küllî cevherler de var olmak için şahıslarına ihtiyaç duyarlar.⁵⁰

Fârâbî, sudûr nazariyesinin temelini oluşturan Tanrı'dan taşan semâvî akılları da cevher olarak değerlendirir. Aristoteles'in fertlerden oluşan birinci cevherleri Fârâbî için de hakiki cevherler olmakla birlikte, gayr-i maddî cevherler olan semâvî akıllar, madde ve suretten meydana gelmiş olan ve bu sebeple kendilerinde noksanlık bulunan ilk cevherlerden daha çok cevher ismine lâyıktır.⁵¹

Daha önce zikrettiğimiz üzere Fârâbî, Aristoteles'te olduğu gibi bireyleri ilk cevherler, küllîleri de ikinci cevherler olarak kabul eder. Ancak hangi tür cevherlerin ilk cevher olması gerektiği ve cevher olmaya daha lâyıktı olduğu hususunda aralarında fikir ayrılığı olduğu kabul edilen Platon ve Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken de gördüğümüz gibi, Fârâbî bazı durumlarda küllîlerin önce gelebileceğini ve cevher olmaya daha lâyıktı olabileceğini ifade eder. Ona göre, cevher konusunda bu iki filozofun arasındaki görüş ayrılığı, sadece bu kavrama hangi bilim dalı açısından bakıldığından kaynaklanmaktadır. Platon, cevherlerin en üstünü, en önde geleni ve en değerlisi olarak, fizikî varlıktan ve duyudan uzak, nefse ve akla yakın olan küllî cevherleri kabul eder. Aristoteles ise önce gelmeye ve üstün olmaya daha lâyıktı olan ilk cevherler dediği şahsî cevherleri kabul eder. Her ne kadar *Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı eserin Fârâbî'ye aidiyeti şüpheli olsa da bu esere göre, Aristoteles şahsî cevherlerin önce gelmeye ve üstün olmaya daha lâyıktı olması gerektiğini, mantık ve fizik ilmi açısından söylemiştir. Çünkü o burada kavramların tümünün kendisinden alındığı ve tasavvur edilen küllîlerin varlığının kendisiyle kâim olduğu duyulur varlıkların durumlarını dikkate almıştır. Platon, küllîlerin önce gelmeye ve üstün olmaya daha lâyıktı olması gerektiğini söylerken, bunu metafizik ve ilahiyata

⁵⁰ Fârâbî, *el-Makûlât*, ss. 91-92; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 104-105.

⁵¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye el-Mülakkab bi-Mebâdii'l-Mevcûdât*, nşr. F. M. Neccar, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1993, s. 39 (Bundan sonra *es-Siyâse*); trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın v.dğr., Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul, 1980, s. 9

dair sözleri içerisinde söylemiştir. Çünkü o burada değişmeyen, yok olmayan, kalıcı ve basit varlıkları dikkate almıştır.⁵² Fârâbî bu konuda “varlık söz konusu olduğunda şahıslar ilk cevherler, bilgi söz konusu olduğunda ise küllîler ilk cevherlerdir”⁵³ şeklinde bir anlayış geliştirmiştir.

Fârâbî, *Mesâil*'de fertlerin, varlıklarında kendilerinden başka bir şeye ihtiyaç duymamaları sebebiyle ilk cevherler olduklarını, cinsler ve türler gibi ikinci cevherlerin ise varlıklarında fertlere ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Dolayısıyla ona göre fertler, cevher olmayı küllîlerden daha çok hak ederler. Fakat başka bir açıdan da o, fertlerin yok olmasına karşılık, küllî cevherlerin sabit, değişmez ve yok olmaz oluşları sebebiyle cevher ismini fertlere nazaran onların daha çok hakettiklerine işaret eder. Bu bakımdan o, cevher kelimesinin kapalı (*müşkil*) bir ifade olduğuna dikkat çeker.⁵⁴

İbn Sînâ'nın cevher konusundaki görüşünü kavramak, onun varlık ve mahiyet konusundaki düşüncelerini göz önüne almayı gerekli kılar. Çünkü ona göre metafiziğin ele aldığı konuların ilki, *şey* ve *varlığın* kategorilere nispetidir.⁵⁵ Bu bakımdan kategorilerin ilki olan cevheri, en temel ve önsel kavram olan varlıkla ilişkisi bağlamında ele almak gerekir.⁵⁶ İbn Sînâ, *varlık* birincil ve temel kavram olarak kabul eder. Çünkü mantık alanındaki tasdik bahislerinde nasıl kendisinden önceki bir tasdiğin doğrulamasına ihtiyaç duymayan temel önermeler varsa aynı şekilde kavram bahsinde de başkasından çıkarılamayacak temel kavramlar olmak zorundadır. Bu nedenle *varlık* bütün kavramlarımızın temelini oluşturan başlangıç noktası gibidir.⁵⁷

⁵² Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn*, thk. F. M. Neccar-D. Mallet, Institut Français De Damas, Damas, 1999 s. 77-81.

⁵³ Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1969, s. 94.

⁵⁴ Fârâbî, “el-Mesâilü'l-Felsefiyye ve'l-Evcibetü 'anhâ”, *el-Mecmû'*, thk. Ahmed Naci Cemali, Kahire, 1907, s. 95-96.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, C. I-II, çev. E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yay. İstanbul, 2013, (I. 4) c. 1, s. 23; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 142-144.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, (I. 5), c. 1, s. 27.

⁵⁷ İbn Sînâ, “Ecvibe an Aşere Mesâil”, *Beyrûniye Armağanı*, nşr. ve çev. Mübahat Türker-Küyel, TTK Basımevi, Ankara, 1974, s. 111-112; Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ö. A. Yıldırım ve M. A. Az, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 84.

Varlık, İbn Sînâ'ya göre cinsi ve faslı olmayan bir tümel olduğu için tanımlanamaz. Bu nedenle İbn Sînâ, varlıkla ilgili yapılan tanımları eleştirir. Ona göre hangi kelime ve kavramla tanımlanırsa tanımlansın varlık kavramı, kendisini tanımlamaya çalışan kelime ve kavramlardan daha kuşatıcı olacaktır. Ayrıca varlık, soyutlamayla elde edilen genel bir kavram olmadığı gibi kategorilerin kendisinin altında sıralandığı en yüksek cins de değildir. O, kategorilerin mümkün gerçekliklere uygulanmasını sağlayan birincil ve temel kavramdır.⁵⁸

Varlık ile cevher ilişkisine gelince, İbn Sînâ, bir şeyin varlığını ya bizzât ya da bilaraz olarak kabul eder. Bilaraz olanlar sınırsız olduğu için onlarla ilgilenmez ve bizzât var olanlarla ilgilenir. Bizzât var olanların ilk kısmı da cevherdir. Maddede olsun ya da olmasın bir mevzuda (konuda, öznede) olmayan her zât cevherdir. *İlâhiyât*'ın ikinci makalesinde cevher konusuna giriş mahiyetinde verdiği bilgilere göre cevher ya cisimdir ya da cisim değildir. Cevher cisim değilse ya cismin parçasıdır ya da cismin parçası olmayıp, bütünüyle cisimlerden ayrıdır. Eğer cisimden ayrı olup cismin bir parçası değilse ya hareket ettirmek suretiyle cisimler üzerinde bir tasarrufta bulunur ve nefis adını alır ya da her yönden maddeden uzaktır ve akıl adını alır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin ayüstü âlemdeki gayr-i maddî cevherleri gerçek anlamda cevher olarak görme anlayışını devam ettirerek cevher konusuna Aristoteles'te açık olmayan gayr-i maddî (aklî) cevherleri dahil ettiği söylenebilir. Çünkü Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ da cevher tasnifine ayüstü âlemden başlar. Buna göre ayüstü âlemdeki akıllar ve semâvî nefisleri aklî cevher kategorisine yerleştirir. Aylatı âlemdeki cisim, cismin unsurları olan madde ve suret ile bitkisel ve hayvânî nefsi ise maddî cevher kategorisine dâhil eder. Bu bakımdan aylatı âlemde bir tek insanî nefis aklî cevherdir.⁵⁹

Diğer taraftan İbn Sînâ'ya göre cevher, kategorilerin ilki ve diğer dokuz kategorinin kendisine yüklendiği bir konudur. Dolayısıyla cevher; herhangi bir şeyde bulunmayan ve bu sebeple kesinlikle bir mevzûda bulunmayan varlığa denir. Başka bir şeyde (mevzûda) bulunan varlık ise araz adını alır. Bu bakımdan araz ve cevher,

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, (I. 5), c. 1, s. 27-28; Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s. 84-85.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 1), c. 1, s. 56; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yay. İstanbul, 2010, s. 17.

mevzûda bulunan ve bulunmayan olmak bakımından varlığın iki türünü oluşturur. Aynı zamanda cevher arazı var kılındır, fakat araz, cevherin varlık sebebi değildir. Bu durumda cevher, varlıkta önce gelendir.

Ayrıca cevher ve mevzû, aralarındaki bu ilişki sebebiyle özdeş anlam kazanır. Zira İbn Sînâ'ya göre mevzû, cevher olmasaydı başka bir mevzûda bulunacaktı ki bu, zihni saçmalığa götürür. Dolayısıyla bir şey mevzû ise cevherdir. Suret, bir mevzuda bulunmaksızın var olan cevher olarak bir cevherdir. Başka bir mahalde bulunmayan mahalle gelince, o da kesinlikle bir mevzûda bulunmaz. Bu durumda gerçek mahal yani heyûlâ da bir cevherdir, bu bütün yani heyûlâ ve suretten oluşan cisim de bir cevherdir.⁶⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ madde, suret ve bu ikisinin birleşimini cevher olarak kabul eden Aristotelesçi anlayışı devam ettirir. Ayrıca o, bedenden ya da cisimden ayrı olarak var olan nefis ve aklı ayırık (mufârik) cevher olarak kabul etmek suretiyle cevheri dört tür olarak ele alır.⁶¹

“Kendi başına var olan ve bir konuda bulunmayan” şeklindeki cevher tanımından ortaya çıkabilecek “O halde Tanrı da bir cevherdir” fikrini Fârâbî kabul eder. İbn Sînâ ise cevherin bu tanımını mantıkla ilgili kabul ederek belli bir cins veya tür olarak ele alınan ve varlık-mahiyet (var oluş-öz) ayırımı yapılabilecek varlıklar hakkında yapıldığı için Tanrı'nın ne varlığından ayrı bir mahiyeti ne tanımı ne cinsi veya türü olduğunu, bu nedenle de Tanrı'ya bu anlamda cevher denilemeyeceğini belirtir.⁶² Ayrıca İbn Sînâ'ya göre “cevherin hakikati mahiyettir ve mahiyeti olmayan şey cevher değildir.”⁶³ Bu bakımdan Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımı olmaması sebebiyle O'na kategorilerin ilki olan cevher, sıfat olarak verilemez.

Sonuç olarak cevher konusunda en temel iki görüş Platon ve Aristoteles'in görüşleridir. Platon'a göre gerçek manada cevher idealardır. İdealar ya da başka bir ifadeyle formlar, bireysel varlıkların kendilerinden pay aldığı bağımsız cevherlerdir.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 1), c. 1, s. 54-55.

⁶¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, s. 144.

⁶² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, s. 230-234; Krş. İlhan Kutluer, “Cevher”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, C. I-XLII, İstanbul, 1993, c. 7, s. 451-452.

⁶³ “*el-cevheru hakikatuhû mâhiyetun ve mâ lâ mâhiyete lehû feleyse bi-cevherin*” İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, Kum, 1984, s. 186.

Aristoteles ise niteliklerin ait oldukları şeylerden bağımsız varlıkları olamayacağını düşünür. Bu bakımdan gerçek cevher ona göre bireysel varlıklardır. Madde ve form ise cisim olmaksızın var olamamalarına rağmen bireysel varlığın unsurları olmak bakımından cevherdir. Fakat yine de madde ve form karşısında –madde ve formdan meydana gelen- bireysel varlık cevher adını almaya daha layıktır. Aristoteles, formların bireysel varlıklardan aşkın ve bağımsız bir gerçeklikleri olmadığını aksine formların bireysel varlıkların unsuru olmak bakımından onlara içkin olduğunu düşünür. Ona göre formların bağımsız bir varlığı olduğunu iddia etmek zihinsel analiz ile ontolojik statüyü birbirine karıştırmaktan kaynaklanır.

Aristoteles'in töz anlayışının merkezinde; “töz, bireysel bir şeydir” ve “töz, bir şeyi ne ise o yapan zatî doğadır” şeklinde te'lif edilmesi güç iki tanım yer almaktadır. Ayrıca bu tanımların ikisi de araştırmamız için öncelikli olan birleşik cevherler için söz konusudur. Bu nedenle Aristoteles'e göre tözün, çift anlamlı yapıya sahip olduğunu kabul etmek zorundayız. Dahası tözün tanımındaki bu çift anlamlılık, ileride tartışacağımız Aristoteles'e göre birleşik bir cevherin özdeşliğini sağlayan ilkenin ne olduğunu belirlemeyi de zorlaştırmaktadır. Yani Aristotelesçi bir tözün formu, küllî olduğu için aynı türün bütün bireylerinde ortak bir şeydir. Bu nedenle, bir bireyi, aynı türden başka bir bireyden ayıran şey, form olamaz. Buna karşılık Aristoteles'in düşüncesinde bireyleştirici ilkenin form olmasına yönelik açık işaretler de vardır.

İslam dünyasındaki felsefi düşüncenin temsilcileri de cevheri, temelde Aristotelesçi bir çizgide, farklı üsluplarla açıklamaya devam etmişlerdir. Bu ayırım da cevherin, ontolojik bir statüye sahip olmasıyla, mantıkî bir kavram olması düşüncesindeki farklılığa dayanmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ, madde, suret ve ikisinin birleşiminden oluşan üç cevher türünden farklı olarak Yeni-Platoncu şârihlere dayanan aklî cevher şeklinde dördüncü bir cevher türünü kabul etmişlerdir. Fârâbî'ye göre insanî nefis bizâtihi ölümsüz olmamakla birlikte yetkinliğini elde ederek maddeye karşı bir ihtiyaçsızlık haline ulaşarak ölümsüz olabilirken, İbn Sînâ onu bizâtihi aklî cevher olması bakımından maddeden bağımsız, yok oluşa tâbi olmayan bir cevher olarak kabul etmiştir.

İslam filozoflarının cevherin doğası hakkındaki görüşlerini daha iyi analiz edebilmek için onların kuvve-fiil ve madde-form ilişkisi hakkındaki görüşlerini incelemek faydalı olacaktır.

2. Kuvve-Fiil

Felesefî gelenekte nefsin, “bilkuvve hayata sahip tabiî organik cismin sureti” olarak tanımlanması ve nefis sayesinde bilkuvve hayata sahip cismin bilfiil varlık kazanması, zorunlu olarak kuvve halinde varlığın ne olduğu, nefsin kuvve halinde varlığı bilfiil varlık haline getirmesinin ne anlama geldiği sorularını ortaya çıkarır.

Kuvve ve fiil kavramları, birleşik bir cevherin yapısını anlama konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Zira Aristoteles, birleşik cevherin unsurlarından maddeyi kuvve olarak ve formu da fiil olarak kabul eder. Dolayısıyla birleşik cevher, kuvve halindeki maddenin, suret tarafından aktüelleştirilmesiyle meydana gelir. Bu nedenle kuvve ve fiil kavramlarını tahlil etmeliyiz.

Kuvve kavramı (Antik Grekçe’de *dûnamis*) hem etkin manada güç hem de edilgin güç, alıcı-güç anlamına gelir. Genel olarak kuvve; güç, kuvvet, yeti, meleke, yetenek, kudret, takât, kapasite ve kabiliyet gibi anlamlara gelir.⁶⁴ Fiil kavramı ise (Antik Grekçe’de *enérgeia*) fiil, faâliyet, etkinlik, edim ve gerçekleşmek anlamlarına gelir. Felsefî bir terim olarak kullanımı Aristoteles’e ait yeni bir kullanımdır. Fiil, (*energeia*) Aristoteles’te kuvve (*dûnamis*) kavramının bağlaşıklık kavramıdır.⁶⁵ Kuvve ve fiil kavramları Aristoteles’in oluş (*genesis*) sürecinde kendilerine dayandığı temel ilkelerdir. Fakat fiil kavramı *Metafizik IX*’de Aristoteles’in belirttiği üzere tanımlanmaya elverişli olmayıp ancak tümevarımla ve özel örnekler yardımıyla gösterilebilir bir kavramdır.⁶⁶

⁶⁴ Kuvve, felsefî literatürde ilk olarak Anaksimandros tarafından, şeylerin nitelikleri olarak değil, bizzat şeylerin kendileri olarak, sıcak-olan ve soğuk-olan şeklinde kullanılmıştır. Daha sonraları Anaksimenes ile birlikte maddî tözler ile bu maddî tözlerin nitelikleri (kuvveleri) olarak sıcak-olan ile soğuk-olan arasında ayırım yapılmıştır. Platon ise kuvveyi, oluş sürecinde önemli bir yer verdiği “kundak” (hûpodekhê) yani imkânlar deposunda mevcut kabul eder. İlk cisimler oluşuktan sonra kuvve ortadan kaybolur. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 77-78.

⁶⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 102.

⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1048^a 35), s. 403.

Platon'a göre kuvve (*dûnamis*), oluş sürecinin başlamasından önceki imkânlar deposu olan "kündak"ta mevcuttur ve ilk cisimlerin meydana gelmesiyle birlikte ortadan kalkar. Diğer taraftan fiil (*enérgeia*) kavramı da Aristoteles'in oluş sürecini açıklamada icat ettiği bir kavram olduğu için başlangıç noktası Aristoteles olmalıdır. Zeller, Aristoteles'in metafizik düşüncesinin üç temel meseleye odaklandığını düşünür. Bunlar tikel ve tümel, form ve madde, hareket ettirici ve hareket eden kavramlarıdır. Kuvve-fiil ilişkisi hem hareket ettirici ve hareket edeni hem de madde-form ilişkisini belirlediği için Aristoteles'in sisteminin en temel ayrımlarından birisidir. Her türlü değişim bir değişmez olanı ya da her oluş bir oluş halinde olmayı gerektireceği için, herhangi bir birleşik cevherin doğası iki kutupludur. Bunlar, bir şey olan ve üzerinde değişimin meydana geldiği dayanak ve dayanakla birliktelikleri değişimi meydana getiren niteliklerdir (*qualities*). Bu manada dayanak maddedir ve dayanakla birlikteliği değişimi meydana getiren nitelikler de formdur. Madde, formunu kazandığında oluş hedefine ulaşmış olacağı için birleşik bir cevherin formu onun gerçekliğidir (*enérgeia*). Buna karşılık formuna sahip olmayan madde ise henüz olacağı şey olmadığı ve fakat olma gücüne sahip olduğu için kuvve (*dûnamis*) halindedir. Form almamış madde değişime ya da oluşa konu olmayacağı için salt imkân halindedir.⁶⁷

Aristoteles'e göre madde ve formdan meydana gelen bireysel bir cevher zamanla değişip geliştiği ve değişen şekline rağmen, onun cevherini anlamlandırabilmek için madde-form ilişkisini kuvve-fiil ilişkisiyle yeniden yorumlamak mecburiyetinde kalırız. İleride ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız somut bireysel varlıkta form, maddeye belirli bir amaç ve işlev kazandırır. Aynı şekilde maddenin anlamı da bir amaca hizmet etme imkânı, form tarafından şekillendirilebilme, kullanılabilme imkânıdır. Bu anlamda madde basit olarak, bir şeyin daha fazla gelişmesine imkân tanıyan yönüdür.⁶⁸

Aristoteles'in düşüncesinde edilgin güç anlamındaki kuvve, ilk maddenin soyut bir sınırdan başka bir şey olmadığı ve var olan şeyin sadece belirlenimi olan madde fikriyle birleşir. Bu sayede kuvve halinde olma, mutlak hareketsizlik ve belirlenimsizlik

⁶⁷ Zeller, *Greksel Felsefesi Tarihi*, s. 247-250; Krş. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trans. L. R. Palmers, Meridian Books, 1955, s. 193.

⁶⁸ Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, s. 328.

hali olmayıp bilakis etkiye uğrayan varlıkta etkilenmeye ve kendisine etkide bulunan varlığın kendisini hareket ettirmesine bir hazır bulunma halidir.⁶⁹

Aristoteles'in kuvve kavramını hangi manada kullandığını belirlemek, kuvve kavramına yüklediği anlamı daha iyi görebilmek için *dûnamis* kavramının karşılığı olan güç ve yetenek kelimeleri arasında ayırım yapmak gereklidir. Çünkü Aristoteles'in sisteminde kuvvenin, bir "etkin kuvve" bir de "edilgin kuvve" şeklinde iki ayrı kullanımı vardır. Etkin kuvve güç anlamındadır, edilgin kuvve ise yetenek, kabul etme anlamındadır. Aristoteles kuvveyi genel anlamda "bir başka varlıkta veya başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bir değişme ilkesi" olarak tanımlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles kuvve-fiil kavramlarını oluş sürecinde, değişmenin ilkesi olarak ele almaktadır. Kuvve kavramı Aristoteles'e göre ilk olarak, fiil gücü anlamında, bir şeyin başka bir şeyde ya da bir şeyin bir kısmının diğer bir kısmında değişme meydana getirme kudreti ve kuvveti anlamına gelir. Fiil gücü anlamındaki bu kuvve tanımı, etkin kuvvenin tanımıdır. İkinci anlamda kuvve, bir şeyin bir durumdan başka bir duruma geçme imkânı anlamına gelir. İmkân anlamındaki bu kuvve tanımı da edilgin kuvvenin tanımıdır. Son anlamında kuvve ise sadece formla ilişkisi sayesinde varlığı olan maddeyle özdeştir ve bu manada o, belirli bir varlık olmaya yatkınlık veya eğilimdir.

Aristoteles'in oluşu ve değişmeyi açıklamada kendisine başvurduğu kuvve-fiil ayrımı, Elea Okulunun varlığın mutlak birliği anlayışı ile Parmenides'in çokluğu ve değişmeyi inkâr eden 'varlık vardır, var olmayan var değildir' anlayışının yarattığı güçlükleri çözme zorunluluğu ile ortaya çıkmıştır. Aristoteles, Platon'dan devraldığı görelî var-olmayan kavramını açıklığa kavuşturmuştur. Ona göre "duyusal oluş ne mutlak Varlık'tan ne mutlak Var-olmayan'dan çıkar; Varlık ile Var-olmayan arasında bulunan bilkuvve varlıktan çıkar. Böylece Platoncu madde salt alma, kabul etme olmaktan çıkarak, forma yönelir ve 'dışının erkeği arzu ettiği gibi'⁷⁰ onu kabul eder. O halde kuvve ve fiil, imkân ve gerçeklik ayrımı, Aristoteles için sadece psikolojik veya mantıksal bir ayırım değildir; o, varlığın kendisinde bulunan ontolojik bir bölmeye de

⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, (1019^a 15-1020^a 5) ve dipnotlar, s. 262-265.

⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, (192^a 22), s. 49.

tekabül eder: Mümkün, sadece düşünülebilir olan değildir; o, ikinci dereceden bir gerçekliktir.”⁷¹ Aristoteles’in kuvve anlayışında yukarıda zikrettiğimiz ilk tanım “etkin kuvve” yani güç anlamındaki kuvvenin tanımı, ikinci tanım ise “edilgin kuvve” yani yetenek, kabiliyet anlamındaki kuvvenin tanımıdır. Son olarak zikredilen tanım ise doğrudan maddeyle özdeş olan salt kuvvenin tanımıdır.

Aristoteles’in etkin kuvve ve edilgin kuvve ayrımı bir açıdan ikisinin aynı şey olduğu izlenimi verirken, başka bir açıdan farklı olduklarını göstermektedir. Etkin kuvve ile edilgin kuvve, hareket ve oluş açısından aynı, fakat bu hareketin kendisinde bulunduğu özne açısından farklıdır. Çünkü etkin kuvve başka bir şeyde değişme meydana getiren ilke olurken; edilgin kuvve ise başkasından gelen etkiyi kabul etme ilkesidir. Örnek üzerinden ele alırsak ateş suyu ısıtma etkin gücüne sahip kabul edilirken diğer taraftan su da ateş tarafından ısıtılma ve bu sayede su buharına dönüşme ile ilgili edilgin kuvveye sahiptir.⁷² Etkin kuvve ve edilgin kuvve örneğini madde-form ilişkisine uygularsak madde edilgin kuvveye sahipken kuvvenin karşıtı olan fiil/form ise etkin kuvveye sahiptir. Formun maddeye olan önceliği hususunda Aristoteles’in düşüncesini ileride ayrıntılı olarak ele alacağız fakat burada formun maddeye olan önceliğinin, fiilin kuvveye olan önceliği anlamına geldiğini söylemeliyiz. Bunun sonucu olarak diyebiliriz ki etkin kuvve olan form, edilgin kuvve olan maddeden önce gelmektedir. Fakat burada dikkat çekici husus Aristoteles’in oluşu ve değişmeyi açıklarken kuvve/imkân kavramına yaptığı vurgudur. Aristoteles oluşu ve hareketi/değişmeyi edilgin kuvvenin merkezde olduğu bir yöntemle açıklar. Çünkü Aristoteles’e göre mutlak anlamda B olmayan bir A’nın, aniden B olması söz konusu değildir. Şayet A dikkatlice incelenirse, onun B olmanın bazı şartlarına daha önceden sahip olduğu görülecektir. A’nın B olmanın şartlarına sahip oluşu onun edilgin kuvveye sahip oluşudur. Bu anlamda Aristoteles’in oluş ve değişme analizinde evet fiil, fail ve gaye ne kadar önemliyse de edilgin kuvve anlamındaki imkânın da bir o kadar önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles, kuvvenin hareketin ilkesi olmasının

⁷¹ Bkz. Tricot’nun “kuvve” ile ilgili dipnotu Aristoteles, *Metafizik*, s. 393.

⁷² Aristoteles, *Metafizik*, (1046^a 11-30), s. 394-395.

dışında, incelenmesi gereken diğer anlamının ‘imkân’ olduğunu düşünür.⁷³ Dolayısıyla nefsin “bilkuvve tabîi cismın ilk yetkinliği” olması, onun ancak fiillerini kabul etmeye yatkın bir beden için ilk yetkinlik olması anlamına gelir.

Aristoteles kuvve ile ilgili, etkin ve edilgin kuvve ayırımından başka, kuvvenin bulunduğu özne açısından da aklî kuvve ve akıl dışı kuvve şeklinde bir ikinci ayırım daha yapar. Buna göre cansız varlıklarda bulunan kuvve, akıl dışı kuvvedir ve yalnızca tek bir etkide bulunabilir. Örneğin ateşteki sıcaklık sadece ısıtma gücünden ibarettir. Canlı varlıklarda bulunan aklî kuvve ise zıt etkilerde bulunabilir. Bunun örneği ise nefiste (ya da nefsin aklî kısmında) bulunan tıp sanatının hem hastalık hem de sağlık gücü olmasıdır. Fakat burada şunu da belirtmeliyiz ki akıl dışı kuvvenin temel özelliği tek etkide bulunmasıdır ve bazen canlı varlıklarda da bulunabilir. Aklî kuvve ise sadece canlı varlıklarda bulunabilir. Yine akıl dışı kuvvede etkide bulunan ile etkiye maruz kalan bir araya geldiğinde, birinin etkide bulunması diğerinin de etkilenmesi zorunludur, aklî kuvvede ise böyle bir zorunluluk yoktur.⁷⁴ Ayrıca Aristoteles’e göre, kuvve ile fiili birbirine özdeşleştirmek, her türlü oluş ve hareketi inkâr anlamına gelecektir. Kuvve ve fiilin varlığı, oluşu ve değişmeyi açıklamak için zorunludur. Çünkü varlık kategorilerinden biri olan imkân/mümkün; “kuvve olarak kendisine sahip olduğu söylenen fiile geçişi hiçbir imkânsızlık içermeyen şeydir”.⁷⁵ Yani su, buharlaşma gücüne sahipse ve buharlaşıyorsa bilfiil buharlaşıyor olması su için hiçbir imkânsızlık içermez.

Fiilin kuvveden töz bakımından önce gelmesinin sebebi fiilin, kuvvenin varlık nedeni olmasıdır. Kuvve ereğine doğru hareket ettiği ve onun ereği fiili olduğu için fiil kuvveden önce gelir. Aristoteles bu konuda hayvanların görme yetisine sahip olmak için görmediklerini görmek için görme yetisine sahip olduklarını söyler. Madde ancak formuna doğru gidebildiği için bilkuvvedir ve bilfiil olduğuanda artık formundadır. Bu nedenle fiil kuvveden öncedir. Ayrıca kuvve hem var olma hem de var olmama imkânı taşıdığından dolayı var olmama ihtimali taşıyan şey de yok oluşa tabi bir şeydir. Bu

⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, (1048^a 25-30), s. 402; Ross, *Aristoteles*, s. 277-278; Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2014, s. 150-151.

⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (1046^b 1-28), s. 395-396; *a.e.* (1048^a 1-25), s. 401-402.

⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (1047^a 24), s. 399.

sebeple kuvveye sahip her şey yok oluşa tâbidir. Ezelî olan yok oluşa tâbi olmadığı gibi hiçbir ezelî varlık kuvve halinde değildir. Ezelî olanın fiil halinde olmasının zorunlu olduğu böylece anlaşılmış olur. Ezelî olan ile yok oluşa tâbi olan arasındaki ilişkide ezelî olanın yok oluşa tâbi olanı töz olarak öncelediği sabit olunca fiilin töz olarak kuvveden önce olduğu da ortaya çıkmış olur. Ross'un ifadesiyle söylersek, var olma gücüne sahip olan aynı zamanda var olmama gücüne de sahiptir. Hâlbuki ezelî-ebedî olan doğası gereği var olmazlık edemeyendir. Öyleyse bir anlamda evrenin bütün ana öğeleri kuvveden korunmuşlardır. Tanrı her zaman ne ise o olduğu ve içinde gerçekleşmemiş olan hiçbir kuvve ögesine sahip olmadığı için en gerçek anlamda bilfiildir.⁷⁶

Witt, bu konuda yani kuvvenin tözde önce olmasından ortaya çıkan bir sorunu dile getirir. O, önce olmanın standart varoluşsal ya da teleolojik yorumlarının Aristoteles'in töz bakımından fiil olmanın, kuvve olmadan önce olduğu iddiasını doğrulamayacağını iddia eder. Bu zorluğun çözümüne yönelik olarak da önce olmayı, fiil ve kuvvenin arasındaki asimetric bir ilişki bakımından anlamamızı teklif eder. Hem fiilin hem de kuvvenin bir son için olmalarına rağmen, fiilin kuvve için olmamasına karşılık kuvve, fiil içindir; bu nedenle fiilin, kuvveye bağımlı olmamasına rağmen kuvve, bir yönden fiile var oluşsal olarak bağımlıdır. Bununla birlikte bu çözüm, daha büyük bir soruna neden olur. Kuvve, geleceğindeki fiiline nasıl bağlı olabilir? Witt bu zorluğu kuvvenin bağımlı olduğu fiilin, kuvvenin kendi geleceğindeki fiili olmadığını, fakat türlerin erişkin üyelerinin fiili olduğunu önererek yanıtlar. Böylece örneğin bir çocuğun kuvveligi, (bir erişkin olmak değil, her ne kadar erişkin olacaksa da) bir insan olmaktır.⁷⁷

⁷⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1049^b 10- 1051^a 3), s. 408-413; *a.e.*, (1071^b 10-25) s. 498-499; Ross, *Aristoteles*, s. 279; Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay. İstanbul, 2011, s. 49-51; Krş. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1998, s. 71-72, 74.

⁷⁷ Charlotte Witt, "The Priority of Actuality in Aristotle", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill, Clarendon Press, Oxford, 1994, s. 215-228.

Aristoteles şârihlerinde kuvve ve fiil kavramlarına gelince, İskender Afrûdisî ve Themistius'un *Metafizik* XII'ye (Lamda Kitabına) yazdıkları şerhlerde, "imkân" ve "kuvve" kavramlarıyla ilgili yeni yorumlar yaptıklarını söylemek oldukça zordur.⁷⁸

Yeni-Platoncu sistemde ve özel olarak Plotinus'un düşüncesinde kuvve-fiil ile ilgili olarak onun, "sudûr teorisi" içerisinde Aristoteles'in kuvve kavramına önemli bir yer verdiği söylenebilir.⁷⁹ Yeni-Platoncu felsefenin temelinde Plotinus'un "Bir", "Akıl" ve "Nefis"ten oluşan üç hipostazı vardır. Plotinus'a göre Bir, herhangi bir akıl yürütme sonucunda kavranamaz. Bir'in bilgisi onun güç ve tabiatını tecrübe etmekle elde edilebilir. Bir, tüm varlıkların ezelî olarak mevcut imkânı veya onları mümkün kılan faildir. Bir ile diğer varlıklar arasında aracı konumunda olan, çokluğun esas kaynağı olan Akıl ise, Bir'den sudûr eden öteki varlıktır. Bir gibi kendi kendisine yeterli olmadığı ve hem kendisini önceleyen Bir'i hem de kendi düşüncelerini akletme gücüne sahip olduğu için Akıl aslında tüm varlıkların gerçek ilkesidir. Bu bakımdan Plotinus'un Akıl'ı bir tür bilkuvve varlıkların deposu gibidir. Üç hipostazın sonuncusu olan Nefis'e gelince o, kozmosun nesnel bir şekil aldığı, belirli hale geldiği yani fizikî bir forma kavuşma aşamasıdır.⁸⁰

⁷⁸ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 65. İskender'in Lamda şerhi İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgiye göre Arapçaya tercüme edilmiştir (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, y.y, 1971, s. 312), ancak Fârâbî bu tercümenin eksik olduğunu belirtir (Fârâbî, "el-İbâne an Garazi Aristûtâlis fi Kitâbi Mâba'de't-tabî'a" *el-Mecmû* içinde, thk. Ahmed Naci Cemali, Kahire, 1907, s. 40.) Ayrıca İskender'in kuvve-fiil ilişkisiyle ilgili düşüncesini İbn Rüşd'ün, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a* adlı eserinde İskender Afrûdisî'ye yaptığı atıflarda da görebiliriz. Madde-form ilişkisiyle ilgili olarak kuvve kavramı bakımından İskender, Aristoteles'in izinden gitmektedir. *Akıl Risalesi*'nde Aristoteles'in "madde bilkuvvedir, form da maddeyi kuvveden fiile çıkararak ilkedir" düşüncesinden yola çıkarak heyûlânî akli (bilkuvve akıl) açıklamaktadır (İskender Afrudisî, "Makaletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-Akl" *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt, 2000, vol. 101, s. 117-118). Bu noktada İskender'in yetenek anlamındaki kuvveyi Aristoteles gibi ele aldığı, ancak Aristoteles'in zorunluluk ve imkân tanımlarını ise zaman merkezli olarak tartıştığı görülür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 58-66. Themistius, Aristoteles'in *Fizik* kitabında yer alan değişimle ilgili pasajındaki *entelekheia* kavramını açıklarken bu kavramın ikili bir anlama sahip olduğunu belirtir. Buna göre o *entelekheianın* ilk olarak 'birincil bilfiillik' olarak; hala değişmekte olan bilkuvve şeyin sahip olduğu bilfiillik anlamına geldiğini belirtir. İkinci anlamdaki 'son, nihâî bilfiillik' ise bütünüyle değişmiş kendisinde kuvvelik kalmamış şeyin bilfiillliği anlamındadır. (Themistius, *in Phys.*, (CAG V.2), ed. H. Schenkl, Berlin, 1900, (201^a 7-16 *üzerine*) s. 69 ve (201^a 16-27 *üzerine*) s. 70 nakleden Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 78). Aristoteles'in nefsin tanımında kullandığı *entelekheia* kavramıyla ilgili Themistius'un yorumlarına ileride genişçe başvuracağız.

⁷⁹ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 67.

⁸⁰ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 68-70; Plotinus'un üç hipostaz kuramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 99-202.

Madde-form bölümünde zikredeceğimiz üzere, Aristoteles maddeyi görelî olarak belirsiz kabul ederken, Plotinus mutlak olarak belirsiz kabul eder. Bunun sonucu olarak da Plotinus maddede herhangi bir kuvvenin ya da potansiyelliğın varlığını kabul etmek istemez. Herhangi bir güce sahip olan sadece Ruh'tur. Fakat yine de Plotinus maddeyi hiçbir gücü, kuvveti (potency) olmayan bir kuvve (potentiality) olarak adlandırır. Ona göre madde, sadece her şey olabilme imkânıdır, ama hiçbir şey olma gücü, kuvveti değildir.⁸¹

Yeni-Platoncu felsefenin kuvve-fiil ilişkisi ile ilgili görüşlerinin İslam felsefesine yansımaları açısından önemli bir eser olan *Esûlûcyâ*'nın fiilin kuvveden önce olmasıyla ilgili kısmında Bir-Akıl-Nefis ilişkisi şu şekilde ele alınır:

Bilkuvve şey, ancak onu fiile çıkartacak başka bir şey ile bilfiil şey olur. Aksi halde kuvveden fiile çıkamaz. Çünkü kuvve, zatı bakımından fiile çıkabilecek kudrete sahip değildir. Bilfiil bir şey olmadığında kuvve bakışını nereye yöneltecektir? Nereye gidecektir? Bilfiil var olan bir şey ise, bir şeyi kuvveden fiile çıkarmak istediğinde dışarıya değil kendi özüne (*nefsehû*) bakar ve o kuvveyi fiile çıkartır. Ve o (bilfiil var olan şey) daima aynı hal üzere kalır, çünkü bilfiil olması bakımından, başka bir şey olmaya ihtiyaç duymaz. Bir şeyi kuvveden fiile çıkarmak istediğinde kendi zâtının dışında bir şeye bakma ihtiyacı duymaz. Zâtına bakar ve o şeyi kuvveden fiile çıkartır. Eğer durum böyleyse deriz ki: Bilfiil var olan şey bilkuvve var olan şeyden daha üstün ve daha geneldir. Bilfiil var olan tabiat, cisimlerin tabiatından farklıdır. Çünkü bilfiil var olan tabiat, her zaman bilfiil olan şeydir. Akıl ve Nefis tabiatından önce. Ancak bilinmesi gerekir ki, nefis, bilfiil olan şey olsa da varlığının nedeni –fiile çıkaran neden olmamakla birlikte- akıldır. Akıl da bilfiil olan şey olsa da varlığının nedeni İlk Neden'dir (el-illetü'l-ülâ). Çünkü Akıl, kendisine İlk Mevcûd olan İlk Neden'den gelen bilkuvve sureti nefse feyz eder. Nefis ilk madde (heyûlâ) üzerinde fiilde bulunduğu gibi Akıl da nefis üzerinde fiilde bulunur. Nefis ilk madde üzerinde, Akıl da Nefis üzerinde suret (yoluyla) fiilde bulunur.⁸²

Esûlûcyâ'daki bu ifadeler, fiilin kuvveden önce olması noktasında Aristoteles'in düşüncesine paraleldir. Ancak eserin ilerleyen bölümlerinde Aristoteles felsefesinde yer almayan kuvvenin fiilden önce olmasıyla ilgili ifadeler de mevcuttur. Eserde kuvvenin fiilden önce olmasıyla ilgili olarak şu ifadeleri görürüz: "... Bu âlemde fiil kuvveden üstündür. En yüce âlemde ise kuvve fiilden üstündür. Çünkü aklî cevherlerdeki kuvve,

⁸¹ W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, C. I-II, Londra, 1948, c. 1, s. 129 nakleden Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 107.

⁸² Plotinus, "Esûlûcyâ", *Eflûtîn inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 3. Baskı, Kuveyt, 1977, s. 50-51; Krş. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 71.

kendisi dışında bir şeyden başka bir şeye (yönelen) bir fiile muhtaç değildir. Zira o, tıpkı duyulur şeylerin gözle algılanmasında olduğu gibi ruhânî şeylerin kendisiyle algılandığı bir şey olarak tam ve kâmindir.”⁸³ Bu pasajdaki kuvveyi yetenek ya da bir imkân türü olarak değil de mutlak manada güç, kuvvet olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Fârâbî, İlk Neden’in hiçbir şekilde kuvve halinde var olmayacağını, var olmamasının da mümkün olmadığını dile getirir.⁸⁴ Kuvve-fiil ilişkisiyle ilgili Aristoteles’in *Yorum Üzerine* adlı eserine yazdığı şerhte her var olanın öncelikle karşıt durumdaki pek çok şeye bölündüğünü, bunlardan birisinin kuvve ve fiil ayrımı olduğunu zikreder. Bilfiil olan zorunlu, bilkuvve olan da mümkündür.⁸⁵ Fârâbî bu sebeple de İlk Mevcûd’un bilkuvve olamayacağını düşünür. Ona göre İlk Neden bilfiil ve zorunludur. Ancak Fârâbî ayaltı âlemi mümkün varlıklar (*el-mevcûdâtü’l-mümkine*) olarak ele almasına rağmen, İlk Neden’in dışındaki ayüstü âlemin ikinci varlıklarını (*es-sevânî*) Aristoteles gibi ezeli ve bilfiil olarak kabul etme eğilimindedir.⁸⁶

Fârâbî *Kitâbu’l-Hurûf*’un mevcûd ile ilgili bahsinde kuvve ve fiili şu şekilde açıklar:

Nefsin dışında mahiyeti bulunan mevcudun bir kısmı bilkuvve, bir kısmı da bilfiildir. Bilfiil mevcut, iki kısımdır. İlki herhangi bir vakitte bilfiil olmaması kesinlikle mümkün olmayan daima bilfiil olandır. İkincisi, daha önce bilfiil değilken şimdi bilfiil olandır. Bu, bilfiil olmadan önce bilkuvve mevcuttu. ‘Bilkuvve mevcut’ sözümüzün anlamı bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış demektir.⁸⁷

Ayrıca Fârâbî bilkuvve olanı da yalnızca bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış olan ile bilfiil olmaya ve olmamaya istidatlı olan şeklinde iki kısma ayırır. Aslında bu taksim bilkuvve olandan daha çok bilkuvve olanı fiile doğru hareket ettiren bilfiille ilgili gibidir. Ama yine de bilfiil olanın fiilini kabul etmesi bakımından kuvvedeki bir ayırım olarak kabul edebiliriz. Nitekim daha önce belirttiğimiz üzere,

⁸³ Plotinus, “Esûlûcyâ”, s. 99.

⁸⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s. 37.

⁸⁵ Fârâbî, *Şerhu’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-İbâre*, nşr. Wilhelm Kutsch, S. J. Stanley Marrow, S. J., Beyrut, 1971, s. 164; Krş. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 93-94.

⁸⁶ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1974, s. 40; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 96-97.

⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 119, trc. *Harfler Kitabı*, s. 57-58.

Aristoteles'in aklî kuvve ile akıl dışı kuvve ayrımındaki akıl dışı kuvvenin tek etkide bulunması, aklî kuvvenin ise zıt etkileri meydana getirebilmesi de bunun gibidir.

Ayüstü âlemi açıklarken buradaki varlıklarla ilgili olarak onların “maddede olmadıklarını ve bir maddeleri olmadığını (*leyse bi mâddetin ve lâ mâddetün lehû*)” vurgulayan Fârâbî, ayaltı âlemdeki varlıkları açıklamaya da “ilk madde”den (*el-mâddetü 'l-ûlâ*) başlar. Semavî cisimlerin dışındaki varlıklar, var olma hususunda eksikliğin son noktasındadırlar. Çünkü onlara kendisiyle cevher oldukları öz, tümüyle verilmemiştir. Bu sebeple ayaltı varlıkların cevheri bilfiil değil bilkuvedir. Ayaltı âlemdeki varlıkların özlerinin kuvve halinde olması ilk madde sebebiyledir. Çünkü semavî cismin cevheri, tabiatı ve fiili öncelikle ilk maddenin varlık kazanmasını zorunlu kılar, ardından semavî cisim ilk maddeye onun tabiat, imkân ve kapasitesinde ne varsa hepsini, her türlü sureti kabul etmesi için verir. Salt kuvve anlamındaki ilk maddenin en önemli özelliği semavî cisimlerin çeşitli fiilleri neticesinde farklı suretleri alabilecek bir niteliğe (*imkân*) sahip olmasıdır.⁸⁸

Fârâbî ayaltı âlemdeki varlıkları mümkün kabul eder ve bu mümkün varlıkları ikiye ayırır. İlk olarak herhangi bir şey olarak var olup olmaması mümkün olan varlık ki, bu maddedir. İkincisi ise özü itibariyle var olup olmamak bakımından mümkün olandır ki, bu da madde ve suretten oluşan cisimdir. Mümkün varlıkların en alt mertebesinde bulunan ilk maddenin (*heyûlâ*) ne verilmiş bir varlığı vardır ne de iki zıtlıktan biriyle var olur. Bu noktada ilk madde Fârâbî'ye göre salt bir kuvvedir.⁸⁹ Mümkün varlıklarla ilgili olarak Fârâbî, Aristoteles'in ilk yetkinlik-son yetkinlik ayrımını benimseyerek yazma yetisinin insanda bulunup da herhangi bir sebepten dolayı yazmama haline ilk yetkinlik, insanın yazma yetisini bilfiil kullanmasını da son yetkinlik olarak tanımlar.⁹⁰ Burada Aristoteles için de Fârâbî için de ilk yetkinlik kuvve halinde var olma, son yetkinlik ise bilfiil var olmadır. Bu bakımdan Fârâbî, ayaltı âlemdeki varlıkların mertebelerini belirlerken, bilfiil ve zorunlu olan ayüstü âleme

⁸⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 54-55, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 21-22; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 97.

⁸⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 58, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 24-25; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 99.

⁹⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 66, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 31-32.

benzeme noktasında ona en yakın olanı, en üstün kabul eder. Kısaca söylersek ayaltı âlemdeki varlıkların amacı kuvveden fiile doğru harekettir.⁹¹

Ayaltı âlemdeki mümkün varlıkların, ayüstü âlemle ilişkileri kendilerinde var olan üç tür eksiklikten kaynaklanmaktadır. İlk olarak, mümkün varlıkların, varlıklardan kendilerine henüz verilmemiş olanlara kendi başlarına yönelip ulaşma yeterlilikleri yoktur. Çünkü mümkün varlıklar ilk maddeden meydana gelmiştir. İkinci olarak, mümkün varlıklara varlık verildiğinde kendi başlarına varlıklarını koruma yeterlilikleri yoktur. Üçüncü ve son olarak, karşıtı olan varlıkta kendi varlığının bir parçası bulunduğu zaman onu geri alabilmek için kendi başına bir çaba sarf etmeleri mümkün değildir. Bu bakımdan mümkün varlık, sahip olduğu bu eksiklikler sebebiyle varlığını tam olarak kazanmaya doğru kendisini hareket ettirecek ve varlığını korumasını sağlayacak hâricî bir fâile ihtiyaç duyar. Yani kuvveden fiile çıkmak için fiil halinde bir fâile ihtiyaç duyar.⁹²

Fârâbî, genel olarak varlığı açıklama noktasında, zorunlu varlığı kapsayan bilfiil ile mümkün varlığı kapsayan bilkuvve kavramlarının dışında süreklilik-süreksizlik ya da kemal-noksan kavram çiftlerini daha işlevsel olarak kullanmıştır.⁹³ Bilkuvve-bilfiil kavram çiftini Fârâbî'nin düşüncesinde yalın halinde bulmak oldukça zordur. Çünkü Fârâbî, bilkuvve-bilfiil kavramlarından daha çok mümkün-zorunlu kavramlarını tartışmaktadır.

Kuvve-fiilin, mümkün-zorunlu ile bağlantısını şu şekilde açıklayabiliriz. Kuvveyi, A'nın B olma gücü, potansiyeli olarak açıklamıştık. Yani henüz B olmamış bir A'ya biz ancak kuvve halinde B deriz. Bu A, bilfiil B olduğunda ise artık ne A ne de kuvve kalır, ikisi de ortadan kalkmıştır. Bu nedenle bilkuvve ile bilfiil bir arada bulunamaz. Bir şey bilkuvve varsa o şey bilfiil yoktur, bilfiil varsa da artık o şey bilkuvve değildir. Kuvve ve fiil birbirinin karşıtıdır. Oysa mümkün, var olmadan önce mümkün olduğu gibi var olduktan sonra da mümkün olmaya devam eder. Kısacası imkân ile varlık birleşir. Ayrıca bilkuvve var olanın bilfiil var olması gerekmez.

⁹¹ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 60.

⁹² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 60, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 26; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 100.

⁹³ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 100.

Bilkuvve var olan, bilfiil var olmak için kendisini fiile çıkaracak şartlara gereksinim duyar. Bu nedenle bilkuvve var olan ancak gelecekteki bir hadise ile bilfiil var olabilir. Fârâbî bu durum sebebiyle mümkün bilkuvve dendiğini belirtir. Ancak yine de o, bilkuvvenin mümkünenden daha geniş anlamda olabileceğini ileri sürer.⁹⁴

Fârâbî'nin kuvve-fiil ayrımı ile ilgili düşüncesini anlamak için Aristoteles ve Yeni-Platoncu felsefenin kavramlarının mütercimler vasıtasıyla Arapça'ya ne şekilde aktarıldığının incelenmesi, konuyu aydınlatmamıza yardımcı olacaktır. Bu bakımdan Aristoteles'in *Ruh Üzerine* ve *Fizik* adlı eserlerinde kullandığı *entelekheia* kavramının izini sürmek gerekir. Biz bu kavramı nefsin tanımıyla ilintili olması sebebiyle ayrıntılı olarak ileride ele alacağız. Ancak kuvve-fiil kavramlarına ışık tutması amacıyla kısaca burada da *entelekheia* kavramına değinmekte fayda var. Aristoteles *entelekheia* kavramını *Ruh Üzerine*'de nefsi tanımlarken (i) sahip olma ve (ii) bilfiil kullanma şeklinde yorumlanabilecek bir "kemâl/yetkinlik" olarak kullanmıştır.⁹⁵ Fizik kitabında ise aynı kavramı bu sefer hareket, -ya da daha doğru bir ifadeyle- "değişim" tanımlarken (i) tam olma ve (ii) tam olmama şeklinde yorumlanabilecek bir "yetkinlik" olarak kullanmıştır.⁹⁶ İlk olarak Aristoteles şârihleri -başta İskender Afrûdisî olmak üzere- onun bu iki ayrı *entelekheia* kullanımını telif etmeye çalışmışlardır. İkinci olarak da Yeni-Platoncu şârihler Aristoteles'in anlayışının nefsin bedenden ayrı varlığına imkân vermemesi sebebiyle *entelekheia* kavramının anlamı üzerinden Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma çabasına girişmişlerdir. İşte bu noktada *entelekheia* kavramı ve bu kavramı açıklamada şârihlerin başvurduğu Yunanca çeşitli kavramlar (*teleion*, *telos*, *teleiotês* vb.) *entelekheia* kavramının anlam küresini genişletmiş ve bu nedenle ilk dönem Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercümelemlerde bu kavram *tâmm*, *tamam*, *gaye*, *kemâl* ve *istikmâl* gibi çeşitli kelimelerle karşılanmıştır. Ancak karşılık olarak seçilen kavramlar rastgele olmayıp, Aristotelesçi çizgiyi ya da Yeni-Platoncu eğilimleri takip eden bir minvaldedir.⁹⁷ Bu bakımdan Fârâbî her ne kadar Aristotelesçi kemâl ve istikmâl kavramlarını kullansa da onun eserlerinde Yeni-Platoncu mütercimlerin

⁹⁴ Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre*, s. 164; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 40.

⁹⁵ Aristoteles, *fi'n-nefs*, s. 29, trc. *Ruh Üzerine*, (412^a 6-10) s. 67.

⁹⁶ Aristoteles, *Fizik*, (201^a 10-12) s. 95.

⁹⁷ *Entelekheia* kavramının tarihi ve Arapça tercümelemlerdeki serüveni için bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 39-152.

etkisine de rastlanır. Wisnovsky'e göre Fârâbî'deki Yeni-Platoncu bu etki, varlığın çelişik türlerini açıklamada *tâmm* ve *nâkıs* kelimelerini kullanmasında ön plana çıkar. "Fârâbî'nin Aristotelesçi bilkuvvelik ile bilfiilliği Yeni-Platoncu *et-tâmm* (yetkin) ve *en-nâkıs* (eksik) ile birleştirme teşebbüsü onun Ammoniusçu sentez geleneğine yakın olduğunu gösterir. (...) Fârâbî, bilfiil olanın varlık bakımından bilkuvve olandan daha yetkin olduğunu nedenlilik çerçevesinde tartışır. Ona göre bilfiil olan neden olduğu için bilkuvve olandan daha yetkindir. Neden eserinden daha yetkin ve mükemmeldir. Onun nedenliliği yetkinlik olarak ele alması Yeni-Platoncu anlayışa yakınlığını gösterir. Fârâbî, nedenlikle ilgili olarak Yeni-Platoncu birinci ve ikinci yetkinlik ayrımını Aristotelesçi birinci ve ikinci bilfiillik ayrımına dâhil ederek Ammoniusçu sentezi daha da ileriye taşımıştır."⁹⁸

Fârâbî, bir şeyin ilk yetkinliğinin normal şartlar altında ondan ortaya çıkacak eserin henüz böyle olmadığı zaman o şeyin içinde bulunduğu duruma işaret ettiğini ifade eder. İkinci yetkinlik ise bir şeyden normalde ortaya çıkacak eserin gerçekte böyle olduğu yani ortaya çıktığı zaman, o şeyin içinde bulunduğu duruma işaret ettiğini söyler. Fârâbî'nin bu iki yetkinlik tasvirinin ilki kuvve halinde olmayı, ikincisi bilfiil olmayı anımsatan Aristotelesçi bakış açısıdır. Fârâbî'ye göre ilk yetkinlik durumunda bulunan bir şey, hiçbir zaman neden olamaz. İkinci yetkinlik durumunda bulunan şeyler ise nedendir.⁹⁹ İlk yetkinliği bir neden olmama, ikinci yetkinliği ise bir neden olma bakımından ele alan Fârâbî'nin bu noktadaki bakış açısı, Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma çabasından öte Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'deki birinci-ikinci *entelekheia* ayrımı ile *Fizik*'teki *entelekheia* kullanımını uzlaştırma çabası gibi gözükmektedir.¹⁰⁰ Fârâbî'nin birinci ve ikinci yetkinliği ayırt etme tarzına bakıldığında ay üstü âlemdeki ezeli şeyler sadece ikinci yetkinlik durumunda bulunurlar, onlar her zaman bilfiildirler.¹⁰¹ Fârâbî'nin kuvve-fiil ile ilgili görüşlerini aktarırken kısmen yetkinlik

⁹⁸ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 148; fakat burada Wisnovsky'nin bu iddiasını Fârâbî'ye aidiyeti konusunda şüpheler olan *Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyni Eflâtun el-Îâhî ve Aristûtâlîs* adlı esere dayandırması göz ardı edilmemelidir.

⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 108; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 66, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 31-32.

¹⁰⁰ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 149.

¹⁰¹ Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, ed. M. Bouyges, Beyrut, 1983, s. 32-33; Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 150.

(*entelekheia*) tartışmasına da değindik. İleride yetkinlik meselesini, nefsin tanımı ve bedenle ilişkisi konularında daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

İbn Sînâ, felsefi anlamda kuvve kavramını incelerken onu ilk olarak, zıddı zayıflık anlamına gelen güç, kuvvet olarak ele alır. Bu anlamda kuvvet, kudretin fazlalığı gibidir. Aslında kudret, canlının dilediğinde kendisinden fiilin ortaya çıkacağı, dilemediğinde çıkamayacağı bir halde olmasıdır. Bu bakımdan kudretin zıddı da acziyettir. Fiil ortaya çıkmasa bile gücün kuvvetin varlığından yola çıkarak felsefede kuvve ‘değişimin ilkesi’ anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰² Bilkuvve, daha önce belirtildiği gibi var olabilme kapasitesi ve gücüdür. Var olma gücünü taşıyan şey, bir şey olmaya tahsis edilmişse ondan başka bir şey olamaz. Bu, bilkuvvenin mutlak surette olma gücünü kısıtlamaktadır. İbn Sînâ bu noktada bilkuvve’yi daha geniş bir anlamda ele alarak onu imkânın anlamına yaklaştırmaktadır. İbn Sînâ kuvve kavramının anlam genişliği sayesinde “bilkuvve mevcut”un imkân anlamına yani mümkün varlık anlamına geldiğini şu şekilde açıklar:

Gücü olan şeyin -meşhur anlamıyla kudret ya da güç fazlalığı olan- bu güç sayesinde bilfiil fail olmak zorunda olmayıp aksine güç açısından ‘yapmak’ veya ‘yapmamak’ imkânına sahip olduğunu gördüklerinde güç (kuvve) ismini imkâna vermişlerdir. Böylelikle imkân düzleminde buldukları şeyi ‘bilkuvve mevcut’ diye isimlendirmişlerdir.¹⁰³

İbn Sînâ *en-Necât*’ta kuvvenin “başka bir şey olmak bakımından başka bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesi” şeklindeki genel tanımını zikreder. Bu tanımdan yola çıkarak edilgin kuvve ve etkin kuvve ayrımı yapar. Edilgin kuvve tek bir şeye yönelik ve sınırlıdır. Su, şekli kabul etme kuvvesine sahiptir ancak bu şekli muhafaza etme kuvvesine sahip değildir, buna karşılık mumda her iki kuvve de bulunur. Etkin kuvve ise ateşin sadece yakması gibi tek bir şeye yönelik olabileceği gibi canlılarda olduğu gibi pek çok şeye yönelik de olabilir. İbn Sînâ’ya göre fiilde bulunma kuvvesinin bilfiilin mukabili olan bilkuvve ile karıştırılmaması gerekir. Fiilde bulunma kuvvesi -biz buna güç de diyebiliriz- sadece fiilde bulunduğu zaman var olurken, bilfiilin mukabili olan bilkuvve –kabiliyet, yetenek anlamındaki kuvve- ise ancak bilfiil olmadığı zaman

¹⁰² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, (IV. 2), c. 1, s. 152-153.

¹⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, (IV. 2), c. 1, s. 153; Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 156-157.

var olur. İbn Sînâ ilkinin hareket ettirici ilke olmanın dışında bir şey olmadığını, ikinci anlamda kuvvenin ise çoğu zaman edilginlik anlamında olduğunu söyler.¹⁰⁴

Buna ilave olarak o, *Ahvâlu'n-nefs*'te öncelik-sonralık ilişkisini göz önüne alarak kuvve kavramını sırasıyla mutlak kuvve, mümkün kuvve ve meleke şeklinde üç kısımda ele alır.

(...) Fiile çıkmak için kendisinde hiçbir şey (güç) olmayan ve aynı şekilde kendisiyle fiile çıkacağı bir şey de olmayan “mutlak isti'dâta” kuvve denir. Bu, çocuğun yazma kuvvesi gibidir. (İkinci olarak) bu isti'dâtın, ancak kendisiyle vasıtasız fiili elde etmeye ulaşmanın mümkün olduğu zamandaki (durumuna) kuvve denilir. Tıpkı büyüyen ve kalem, divit ve yazmada harflerin genel prensiplerini öğrenen çocuğun kuvvesi gibidir. (Üçüncü olarak) bu isti'dât, âlet ile tamam olduğunda kuvve denir. Elde etmeye ihtiyaç duymayıp tersine yönelmenin yeterli olması ve istediği zaman onu yapması sayesinde, âletle birlikte isti'dâdın kemali de ortaya çıkar. Sanatta müstekmil bir kâtabin yazmadığındaki kuvvesi gibi.

İlk kuvve, mutlak ve heyûlânî kuvve, ikincisi mümkün kuvve, üçüncüsü meleke diye adlandırılır. Bazen de ikincisine meleke, üçüncüsüne kuvvenin kemali denilir.¹⁰⁵

İbn Sînâ ayrıca kuvvenin fiil ile birlikte olup fiilden önce olmamasını reddeder. Çünkü bu durumda oturan kişi ayağa kalkma gücüne sahip değildir yani ayakta olmadığı sürece yaratılışında ayakta olma gücü yoktur. İbn Sînâ bu duruma bilkuvve ile mümkün arasında kurduğu bağla itiraz etmektedir. Çünkü var olmayan ve var olma gücüne sahip olmayan herhangi bir şey imkânsızdır.¹⁰⁶ Hâlbuki kuvve var olma ya da olmama gücü olarak imkâna kapı aralayan şeydir.

İbn Sînâ Aristoteles'te olduğu gibi varlık kavramının eklentilerinden olan kuvve-fiil kavramlarını, hareket, değişim, madde-suret ilişkisi, sonsuzluk ve değerler alanında işlevsel olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte o, metafizik bir kavram çifti olan kuvve-fiili, teoloji ile ilgili konularda da ele almaktadır. Âlemin kıdemi, maddenin önceliği gibi kadim problemleri, kuvve kavramını yeniden yorumlayarak daha işlevsel bir tarzda ele almıştır.¹⁰⁷ Varlığın imkânını varlığın kuvveti diye isimlendiren İbn Sînâ, varlığın kuvvetinin taşıyıcısı olarak da konu ve heyûlâ şeklinde de isimlendirilen

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 193-194.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., 1952, s. 65.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, (IV. 2), c. 1, s. 158.

¹⁰⁷ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yay., İstanbul, 2012, s. 189-190.

maddeyi görmektedir.¹⁰⁸ İbn Sînâ'nın açtığı bu yolda artık Aristotelesçi gelenekte tanımlanamaz olan varlığın, tanımlanabilmesi için kuvve-fiil kavramlarının üzerine inşa edilen imkân ve zorunluluk kavramları devreye girer ve bu sayede en genel varlık tasnifine ulaşılır. Ayrıca İbn Sînâ metafiziğinin varlık-yokluk ilişkisiyle kuvve-fiil ilişkisini ele alışıında bir benzerlik olduğu da söylenebilir.¹⁰⁹ Çünkü varlığın esas olup, yokluğun ancak varlığa bağlı olarak tasavvur edilmesinde olduğu gibi kuvve de ancak fiil ile bilinebilir ve tanımlanabilir. Bu konuyla ilgili İbn Sînâ *Metafizik*'te şöyle der:

(...) Fiil, tasavvur ve tanım hususunda kuvveden önce gelir, çünkü kuvveyi ancak fiille tanımlayabilirsin. Fiile gelince onun tanım ve tasavvurunda kuvveye muhtaç değilsin. Çünkü aklına (dörtgen olmayı) kabul kuvvesi gelmeksizin dörtgeni tanımlar ve bilirsin. Hâlbuki dörtgen olma kuvvesini, dörtgeni lafzî ve akli seviyede bilip onun tanımının bir parçası yapmadan tanımlamak mümkün değildir.¹¹⁰

Varlığın yokluktan önce olması, varlığın yokluğa karşı mutlak üstünlük ve kemali ifade etmesi anlamına gelir. Aynı şekilde fiil de kuvveye göre üstünlük ve kemali ifade eder. Varlık iyilik, yokluk da kötülükse, fiil kemal ve nihai amaç, kuvve de eksiklik ve sonralık anlamına gelir. İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşü, kuvve-fiilin değer alanındaki anlamına vurgu yapan Yeni-Platoncu felsefeyle de paralellik arz eder. Buna göre fiil, kemal ve gaye bakımından kuvveden önce gelir. Çünkü kuvve eksiklik, fiil ise kemaldir. Dolayısıyla var olanlardaki iyilik, bilfiil olmakla mümkündür. Buna karşılık olarak bir şeydeki kötülüğe bakıldığında ise orada bir şekilde bir bilkuvelik vardır. Bu bakımdan bir şeyde bulunan 'kötülük' ya o şeyin özü gereği ve her açıdan kötüdür ki, böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü var olan bir şey, var olması bakımından kötü değildir. Onun kötü olmasının nedeni, kendisinde kemâlin bulunmayışıdır, tıpkı cahil kimsede cehaletin bulunması gibi. Veya başkasında kötülüğe yol açtığı için kötüdür; zalimde bulunan zulüm gibi.¹¹¹

Sonuç olarak Aristoteles, kuvve-fiil ayrımı ile Yunan düşüncesinde büyük bir probleme neden olan varlık-oluş ilişkisini çözmeyi amaçlamıştır. Bu ilişkide de daha

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, (IV. 2), c. 1, s. 163.

¹⁰⁹ Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 190-191.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, (IV. 2), c. 1, s. 165.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, (IV. 2), c. 1, s. 165; Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 192.

çok oluşu açıklamayı kendine ilke edinmiştir. Oluşu açıklarken varlığı bölerek ya da çoğaltarak madde-form ilişkisi içerisinde açıklama getirmiştir. Asıl ve mükemmel anlamda varlık olan form ile birlikte, form kadar mükemmel olmasa da varlık sıfatını hak eden maddeyi de ortaya koymuştur. Bu bakımdan gerçek varlık olan formu fiille, aşağı seviyeden varlık derecesine sahip olan maddeyi de kuvve ile açıklamıştır. Ona göre, fiil gerçekleşmedir, kuvve ise imkândır. Oluş işte bu kuvveden fiille, imkândan gerçekleşmeye doğru giden süreçtir.

Ancak Aristoteles bireyi incelerken, onu meydana getiren madde ve formu ya da kuvve ve fiili tamamen ayrı iki yapı olarak görmez. Birey, madde ve formdan meydana gelir fakat bu madde ve form birbirinden ayrı yapılar değildir. Çünkü gözün görmesini gözden, baltanın kesmesini baltadan ayıramayız. Kuvve ve fiille ilgili olarak da Aristoteles, kuvveyi salt bir imkân olarak görmez. Her ne kadar kuvveyi sadece bir imkân gibi kabul ettiğini düşündüren metinleri olsa da o, gerçekte kuvveyi “belli bir fiilden başkasını değil, ancak bu fiili kabul etme imkânı” olarak görür. Bu bakımdan da Aristoteles için fiilin kuvveyi belirlemesinin yanında kuvvenin fiilini belirlemesinden de söz edilebilir. Hemen belirtmeliyiz ki burada kuvvenin fiilini belirlemesinden kasıt, kuvvenin fiiline yönelik hazır bulunuşudur. Bu durumda her kuvve belirli bir fiilin kuvvesidir. Dolayısıyla bilkuvve hayata sahip tabii organik cisim, bilfiil hayata sahip bir insan olmak için insanî nefse muhtaçtır. Kuvve ile fiil ilişkisi ona göre bir çekim ilişkisidir. Kendi ifadesiyle madde formu, ya da kuvve fiili “dışının erkeği istediği gibi” ister.¹¹²

Aristoteles bu kuvve-fiil ayrımıyla oluş meselesini çözüme kavuşturmuştur. Oluşun bilinemez ve bilinemez olduğu için de inkâr edilmesi gereken bir konu olmadığını kuvve-fiil ayrımıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre, oluş rastlantı sonucu olan bir karmaşa ya da felaket değildir. Bir buğdayı toprağa ektiğimizde çıkacak olan ürünün ne olduğunu bilebiliriz. Kuvve-fiil ilişkisi sayesinde oluşun, değişimin hem hareket noktasını hem de varacağı noktayı bilebiliriz. Bu sayede de Aristoteles,

¹¹² Aristoteles, *Fizik*, (192^a 22), s. 49.

oluş ve değişimin yani doğa bilimi veya fiziğin bilim olarak ele alınmasının mümkün olduğunu ortaya koyar.¹¹³

Bu noktada Aristoteles'in kuvve-fiil ilişkisini, İbn Sînâ'nın metafiziği üzerine inşa ettiği zorunlu-mümkün ayrımından daha çok oluş ve değişmeyi açıklayan, doğa biliminin sahasına has bir kavram çifti olarak kullandığı görülmektedir.¹¹⁴ Diğer taraftan Fârâbî ve İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımı ile Aristoteles'in kuvve-fiil ayrımını metafizik alanda daha kapsamlı bir hale getirmişlerdir. Mahiyet kavramını imkân ile varlık kavramını da zorunluluk ile açıklama teşebbüsleri, nihayetinde mahiyeti ve varlığı ayrı olan varlıkların mümkün, mahiyet ve varlığı aynı olan varlığın da zorunlu (*vâcib*) olması noktasına ulaşmıştır.¹¹⁵

3. Madde-Form

Sokrates öncesi doğa filozoflarında maddenin varlığı konusunda herhangi bir tartışma yoktu. Tartışmanın merkezinde maddenin ne olduğu sorusu vardı. Platon ilk defa maddenin varlığı konusunda şüpheyi ortaya atan filozof oldu. Ona göre gerçek varlık, duyusal dünyanın ötesinde olan idealardı. Aristoteles ise maddeyi, oluş ve bozuluşun kendisinde meydana geldiği bir dayanak, belirli olan ve fiil olan formun karşısında, belirsiz ve kuvve olan bir özne olarak görüyordu.¹¹⁶ Platon'la birlikte madde-form ilişkisi, fiziğin konusu olmaktan öte, ontolojinin önemli bir konusu haline geldi. Bu bakımdan ontolojinin temel meselelerini kavrayabilmek, madde ve formu kavram olarak incelemek ve madde-form ilişkisini anlayabilmekle mümkün olur.

Felsefe literatüründe madde; sırf güç ve mutlak imkânı ifade eden bir cevherdir. Grekçe'de *hûle*, Arapça'da *madde* ve Grekçe'den aktarılan *heyûlâ*, Latince'de ise *materia* kavramlarıyla karşılanmaktadır. Cevizci *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde genel

¹¹³ Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 155-160.

¹¹⁴ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 50-51

¹¹⁵ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 30.

¹¹⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 159.

olarak “duyusal evrenin kendisinden meydana geldiği, ruhsal olmayan, fizikî, doğal, kalıcı, cisimsel, tümüyle ya da görelî olarak belirsiz olan töz” anlamını vermiştir.¹¹⁷

Form ise; duyu veya akılla idrak edilen, bir şeyi o şey yapan öz ve ilke anlamında bir felsefe terimidir.¹¹⁸ Cevizci çeşitli disiplinler için farklı farklı form tanımları verir. Konumuz açısından biz tözsel form anlamındaki tanımını vermekle yetinelim. Tözsel form; “bir doğayı, yani bir türü ya da cinsi meydana getiren form; var olmak için maddeye ihtiyaç duymayan kendinden-kaim formdan farklı olarak, kendisini göstermek, gerçekleştirmek, potansiyel güçlerini hayata geçirmek için maddeye ihtiyaç duyan, fakat aynı anda maddeyi bireysel bir varlık haline getiren formdur.”¹¹⁹ Burada formun bireyleşme ilkesi olarak zikredilmesine dikkat edilmelidir.

Metafizikte maddenin bağlaşıklık kavramı form/surettir. Bu bakımdan madde ve suret, cisimleri cisim yapan tamamlayıcı parçalardır. İdealist felsefenin temsilcisi Platon’a göre madde cisim değildir, cisim olma potansiyeline sahip bir şeydir. Suret almaksızın madde tamamen belirsizdir. Madde herhangi bir olumlu nitelikten yoksun olduğundan belli bir kelimeyle ifade edilemez. Bu durumda madde tarif edilemeyen, şekilsiz ve görülemeyen bir şeydir. Fakat bu özelliği yanında ideanın etkisiyle mümkün olan bütün şekilleri ve nitelikleri almaya, duyusal varlıkların esası, küllî bir kap olmaya elverişlidir. Bu açıdan bakıldığında madde, mekânla (uzay) ve cisimlerin yeriyle (mahal) aynı anlama gelmektedir. Ancak Platon maddeyi mutlak mekânla da özdeşleştirmez. Çünkü ona göre madde, mekânı dolduran tamamen biçimsiz ve her türlü belirleme ve nitelikten yoksun bir cevherdir.¹²⁰

Aristoteles felsefesinde madde, doğrudan algılanan gerçekliğin bir ürünü olmayıp, değişimle ilgili bir çözümlemenin sonucunda ortaya çıkar.¹²¹ Doğrudan kavranamaz ancak analogi yoluyla bilinebilir.¹²² Maddenin doğasını kavramadaki

¹¹⁷ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 212.

¹¹⁸ Form/suret kavramına felsefe tarihinde yüklenen anlamlar hakkında ayrıntılı bir tasvir için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, Klasik Yay., İstanbul, 2017, s. 45-74.

¹¹⁹ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 137.

¹²⁰ Platon, *Timaios* 50^b-51^b, s. 63-64; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 219.

¹²¹ Aristoteles, *Fizik*, (190^b-191^a), ss. 39-41

¹²² Aristoteles, *Fizik*, (191^a 8), s. 43

güçlük, onun bilginin konusunun dışında gibi görünmesidir. Çünkü madde, doğası bakımından bilinemezdir. O, her türlü belirlemenin belirsiz ve gizli öznesi, dayanağıdır. Maddenin bu belirsiz oluşunu Aristoteles *Metafizik*'te şöyle dile getirir:

(...) Bu durumda zorunlu olarak sadece madde cevher olarak görülür. (...) Derim ki, nicelik ve kesin olarak varlığın kendisiyle sınırlandığı başka bir şeyi olmayan herhangi bir şeye zatından dolayı madde denilemez. (...) Bu durumda zâtı bakımından en son olan, belirli bir şey değildir, niceliği, kesin olarak başka bir şeyi ve olumsuzlamaları yoktur. Zira bunlar (olumsuzlamalar), araz türüyle olur.¹²³

Aristoteles'in bu pasajına göre maddenin, içerisinde özne olabileceği hiçbir önerme yoktur. Örneğin bir şey olması anlamında “madde demirdir” veya bir nicelik olması anlamında “madde uzamsaldır” ya da bir nitelik olması anlamında “madde siyahtır” gibi önermelerde bulunamayız. Hatta olumsuzlama anlamında “madde demir değildir”, “madde siyah değildir” bile diyemeyiz. Lukasiewicz'e göre, herhangi bir yükleme sahip olmayan terimleri hiçbir şey açıklayamaz. Bu nedenle onun hakkında sadece “madde ‘kendinde’ şeydir” diyebiliriz ki Lukasiewicz bunu, Kant'ın “kendinde şey” (*Ding an sich*) kavramının atası kabul eder.¹²⁴ Fakat Lukasiewicz'in herhangi bir yükleme sahip olmayan terimleri hiçbir şeyin açıklayamayacağı, dolayısıyla maddenin, hakkında hiçbir şey söylenemeyecek şekilde belirsiz olması iddiasına karşı eleştiriler de yok değildir. Bu bakımdan ona, yargıda bulunurken bir öznenin sürekli yükleme ihtiyaç duymasının imkânsızlığı noktasında itiraz edilebilir. Zira herhangi bir yüklemi olmayan, nihaî bir özne olmak zorundadır, bu da maddedir.¹²⁵

Aristotelesçi maddenin belirsizliği karşısında form, maddenin belirliliğini gerçekleştiren tek nedendir.¹²⁶ Var olanın tüm niteliklerini sıyrıp atarsak geriye kalan

¹²³ Aristotélis, *Mâba 'de 't-tabî 'a*, c. 2, s. 771-772; “Maddeden, kendisi bakımından ne özel bir şey olan ne belli bir niceliğe ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum... En son özne, özü bakımından ne belli bir şeydir ne belli bir niceliğe ne de başka herhangi bir kategoriye sahip olan şeydir. O, bu kategorilerin basit inkârından (negation) bile ibaret olamaz; çünkü inkârlar da ona ancak ilineksel anlamda ait olacaklardır.” Aristoteles, *Metafizik*, (1029^a 20), s. 311

¹²⁴ Jan Lukasiewicz, “The Principle of Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, s. 71-72.

¹²⁵ G.E.M. Anscombe, “The Principle of Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, s. 83-84.

¹²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1036^a 10), s. 347; a.e. (dn. 3), s. 87.

şey maddedir. Madde, kategorilerden herhangi birine de uymaz, çünkü kategoriler maddeye yüklenirler oysa madde hiçbir şeye yüklenemez.¹²⁷

Aristoteles, maddeyi “düşünülür madde”¹²⁸ ve “duyulur madde” şeklinde tasnif eder. Düşünülür madde uzaysal uzamdır. Bir şeyin sahip olabileceği en ince maddedir. Aynı özün farklı öznelerde çoğalmasını mümkün kılan düşünülür maddedir. Bu bakımdan düşünülür madde aynı zamanda fiziksel şeylerin en basiti olan unsurların maddesi olarak birincil madde diye de adlandırılır. Duyulur ya da ikincil maddenin gerçekte formundan ayrılabilmesine karşılık, düşünülür ya da birincil madde, formundan ancak mantikî soyutlama vasıtasıyla ayrılabilir.¹²⁹ Düşünülür madde, cevher bölümünde bahsettiğimiz Platon’un “kudak ya da kap (*hūpodokhē*)”¹³⁰ kavramına çok yakındır. Duyulur maddeye baktığımızda ise dört türü olduğunu görürüz:

1. Aşağıdaki maddelerin dışında yalnızca göksel cisimlerin sahip olduğu “yer değiştirme”nin maddesi.
2. Bir öncekini gerektiren “niteliksel değişme”nin maddesi veya gücü.
3. Daha önceki iki maddeyi gerektiren “niceliksel değişme”nin (büyüme veya küçülme) maddesi veya gücü.
4. Daha önceki üç maddeyi gerektiren “oluş” veya “yokoluş”un maddesi veya gücü. Bu, asıl ve tam anlamında maddedir.¹³¹

Aristoteles’e göre madde ile özne (dayanak) aynı şey değildir. Özne, bazen madde, bazen form, bazen de bu ikisinin birleşimi olan şeydir. Bu bakımdan özne yani dayanak maddeden daha geniş bir kaplama sahiptir.¹³² Madde görelî bir kavramdır ve her zaman varlıklar hiyerarşisinde formun altında bulunur. Form özü itibariyle

¹²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1029^a 5-25), s. 310-311.

¹²⁸ Ross’un ifadesine göre “düşünülür madde” (Gr. *Ether*, Arapça literatürde *el-esîr*) Aristoteles’in düşüncesinde son zamanlarda ortaya çıkmıştır ve açık biçimde sadece *Metafizik*’te bulunmaktadır. Bkz. Ross, *Aristoteles*, s. 264.

¹²⁹ Ross, *Aristoteles*, s. 125-126.

¹³⁰ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 163-164.

¹³¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 347; Krş. Ross, *Aristoteles*, s. 264.

¹³² Aristoteles, *Metafizik*, (983^a 30), s. 89; a.e. (dn. 1), s. 89.

akılsaldır. Madde ise ancak forma göre akılsaldır. Çünkü madde özü itibariyle bilinemez.¹³³

Formun maddeden önce olup olmadığı meselesi, nefis-beden ilişkisini etkilediği için –çünkü Aristoteles’e göre nefis beden formudur- incelenmelidir. Aristoteles’e göre tözün en temel iki özelliği vardır: i) Töz, başka hiçbir şey hakkında tasdik edilemez yani önermede yüklem olamaz. ii) Töz, bağımsız ve bireyseldir. Eğer sadece tözün ilk özelliği göz önüne alınırsa, başka bir şeyin yüklemi olmayıp, her şeyin kendisine yüklenmesinden dolayı madde en gerçek töz olmaktadır. Ancak tözün ikinci özelliğini devreye soktuğumuzda maddenin bir töz olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü salt madde yoktur. Tözün bağımsız ve bireysel olma özellikleri, form ile madde-formdan meydana gelen bileşik varlığın, maddeden daha fazla töz olmaya layık olduklarını düşündürmektedir.¹³⁴ Form, maddeden önce geldiği için aynı nedenden ötürü somut birleşik varlıktan da önce gelir. Somut bileşik varlık malumumuz olduğu için de bir töz olarak form esas incelenmesi gereken konudur.

Yunanca *eidos* kelimesi Platon’un sisteminde ideayı, Aristoteles’in sisteminde formu temsil etmektedir. Platon’da varlığın kaynağı olan idealar, varlığın birer kopyası olan fenomenlerin arkasındaki hakikattir. Aristoteles’in düşüncesinde ise birleşik varlığı oluşturan, belirsiz ve bilkuvve olan maddeyi bilfiil yapması sebebiyle form varlığın gerçek özüdür. Platon’un ideası tikel nesneye karşılık gelmez ve Aristoteles’in ‘form’unun tersine, tikel nesneden bağımsızdır. Ayrıca Aristoteles’e göre form, (İlk Hareket Ettirici ve Akıl dışında) ayrı bir töz olmayıp, bütün tözlere ilişkin bir ilkedir. O, şeylerin formel nedeni¹³⁵ ve var olanın düşünülür “öz”üdür.¹³⁶ Şeyleri bilmek söz konusu olduğunda, onların formunu biliriz.¹³⁷ “Bir şeyi bilmeye mahsus yeti, bilinen şeyin ruhun içerisine giren formu sebebiyle, bildiği şey haline gelir.”¹³⁸ O halde form, bilfiil haline gelmez.¹³⁹ Aristoteles maddenin, form ve nesneden varlık olarak değil,

¹³³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 90 dn. 3; Krş. a.e., (1036^a 8), s. 347.

¹³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (1028^b 34-1029^b 35), s. 310-312.

¹³⁵ Aristoteles, *Fizik*, (194^b), s. 59-63.

¹³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1013^a 21), s. 235.

¹³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1010^a 24), ss. 220-221.

¹³⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (431^b 17), s. 167.

¹³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, (1050^b), ss. 411-413; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412^a), ss. 67-69.

sadece mantıksal olarak ayrı olduğunu söyler.¹⁴⁰ Fakat buradaki maddenin birincil madde, formun da duyusal biçimden (*morphe*) ziyade aklî bir yapı olan zâtî doğa (*eidōs*) olduğunu kabul ediyoruz. Aksi takdirde ikincil madde ve duyusal biçim gerçekte birbirinden ayrılabilir.

Form “yer” (*mekân*, *hayyiz*, *uzam*) kavramı ile karıştırılmamalıdır. Aristoteles’in açıklamalarında, “mekân” kavramı ile formun tanımında yer alan “sınır” kelimesi form ve mekânın karıştırılmasına neden olabilir. Ancak onlar aynı şeyin sınırı olmadıkları için özdeş olamazlar. Form, madde ve formdan meydana gelen nesneyi sınırlar, yani nesnenin dış sınırındır.¹⁴¹ Buna karşılık olarak formun bilfiil hale getirdiği nesne, formla birlikte bir mekânda bulunur ve bu mekândan bağımsızdır. Bu sebeple mekân, nesneyi çevreleyen şeyin iç sınırındır denilebilir. Özet olarak, mekân bir iç sınır, form, nesnenin dış sınırındır. Dolayısıyla, nesneyi oluşturan ilkeler nesnenin içindedir, buna karşılık yer nesnenin içinde olamaz. Nesnenin bir ilkesi olmadığı için de formun, yer ile özdeşleştirilmesi mümkün değildir.¹⁴² Mekân ile formun birbirinden ayrılması, Aristoteles ontolojisinde, formun sadece biçime indirgenmesinin önüne geçmekte ve bu sayede Platon’un ideası ile Aristoteles’in formu arasındaki bağ tamamen kopmamaktadır. Aksi halde, Aristoteles’in formu mekân ile özdeş kılınırsa aynı zamanda biçimle sınırlanacak ve Platon’un bireysel varlıktaki değişebilen biçimden başka bir şey olmayacaktır. Bu durumda da “nefis, beden formudur” ifadesindeki nefsin sınır ve biçimden başka bir anlamı kalmayacaktır. Hâlbuki Aristoteles’in forma yüklediği anlam, nesnedeki maddenin biçiminden çok, varlığın işlevsel özü olmaktır. İşte burada, tıpkı madde de olduğu gibi, duyulur ve düşünülür form olmak üzere formun iki ayrı yönü ortaya çıkar. Bu ayrım, *skhêma* (*morphe*) ile *eidōs* kavramları arasındaki ayrıma dayanır. Zira form hem bir var olanın biçimini, dış görünüşünü ifade eder hem de –daha önemli olan- onun düşünülür özünü ifade eder. Bu ikinci anlamdaki form, bir var olanı ne ise o şey yapan, var olanın işlevsel özüdür.¹⁴³ Öncelikli olan varlığın

¹⁴⁰ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, Ârâ Yay., İstanbul, 1990, 1/5, (320^b 15), s. 53.

¹⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, (1022^a 5), s.274.

¹⁴² Aristoteles, *Fizik*, (210^b 25-30), s. 147.

¹⁴³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 85 ve s.341; Ross, *Aristoteles*, s. 125-126.

işlevsel özü anlamındaki form (eidos) kavramıdır. Bu bakımdan form, varlığın ilkesidir. Öyleyse Aristoteles'e göre ilke ne anlama gelmektedir?

Aristoteles, *Metafizik*'te ilkenin altı farklı tarifini yapar¹⁴⁴ ve bir şeyin ilke olmasının şartını belirler: “Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır.”¹⁴⁵ Bu açıklamasının devamında formun da bir ilke olduğunu belirtir. Form, bu durumda bir nedendir¹⁴⁶ ve bu sebeple de form; varlık, oluş ve bilginin kendisinden çıktığı kaynak olarak, varlığın ilkesi olmalıdır. Bir şeyi o şey yapması nedeniyle öz olan form, aynı zamanda bir tözdür. Formel töz, “madde ile birleşmesi, birleşik töz denilen şeyi meydana getiren içkin form”¹⁴⁷ olduğuna göre; o zaman form, tanım bakımından bir şeyin özünü belirleyen tözdür.¹⁴⁸ Form hem maddeden hem de bireysel varlıktan önce gelir. Formun bir töz olması sebebiyle tanım bakımında önce gelişini Zeller, “aslî ve birincil nitelikte olan, sadece, bütün dünyada aşikâr olan form ve madde arasındaki ayırmadır. Bir şeyin başka bir şey karşısında, daha mükemmel, tanımlayıcı ve müessir olduğu durumda, ilkinde form yahut gerçek, ikincisine kuvve halinde olan yahut madde denir”¹⁴⁹ şeklinde ifade eder.

Bununla birlikte Aristoteles'e göre form bir şeyin doğası anlamına da gelir. Çünkü form bir nesnenin özüdür ve bu nedenle o nesnenin doğasıdır. Form, varlığın nedenidir. Aristoteles'e göre maddî, formel, gaye ve fail olmak üzere varlığın dört nedeni vardır.¹⁵⁰ Maddî neden dışındaki nedenler, formun içerisinde gaye ve failliği barındırmasından dolayı formel nedene indirgenebilir. Bu durumda maddî ve formel olarak iki nedenden bahsedilebilir.¹⁵¹ Öyleyse form, varlığın özünü oluşturan formel neden olmakla birlikte, maddenin erişmeye çalıştığı amaç olmak bakımından, gaye

¹⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (1013^a), s. 234-235.

¹⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (1013^a 15-20), s. 235.

¹⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1013^a21-25), s. 235-236.

¹⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1037^a 30), s. 353.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (1035^a), s.343; a.e., (1035^b 10-20), s. 344; Aristoteles, *Fizik*, (194^b 25), s. 61.

¹⁴⁹ Zeller, *Grekl Felsefesi Tarihi*, s.248.

¹⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, (194^b 17-195^a), ss. 61-63.

¹⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, (198^a 20-25), s.81.

neden¹⁵² ve değişmenin, devinim ile durağanlığın nedeni olmak bakımından da fâil neden¹⁵³ olmaktadır.

Formun gaye neden olmasından dolayı bir araya geldiği madde ile bir nesne oluşturabilmek için o nesneye bir gaye vermesi yani bir işlev kazandırması gerekir. Aristoteles felsefesinde formun işlevini anlamak demek, işlevin işlevini anlamak demektir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre, salt "el" insanın bir parçası değildir, işini yapma gücüne sahip olan "el" yani "canlı el" insanın bir parçasıdır. Cansız el, insanın bir parçası olmadığı gibi gerçek bir el bile değildir. Maddenin kendisi ancak form ve formun işlev yönü ile insanın parçası olduğu için, madde ile form arasında çözülmez bir bağ vardır.¹⁵⁴

Plotinus, gözlemden yola çıkarak duyulur dünyadaki cisimlerin oluş ve bozuluşa uğradıklarını kabul eder. Ona göre meydana gelen şeyler mutlak yokluktan ortaya çıkmıyorsa ya da ortadan kalkan bir şey mutlak yokluğa gitmiyorsa, nesnelerin sahip oldukları formlarının altında değişmeyen kalıcı bir şey olmalıdır. Bu düşüncesiyle o, Aristoteles'te olduğu gibi şeylerin kendisinden meydana geldiği iki temel ilke olarak madde ve formu kabul eder.¹⁵⁵ Ancak bu, Plotinus'un madde ile ilgili tek görüşü değildir. Onun madde ile ilgili birbirinden farklı üç anlayışı mevcuttur.

İlk olarak, ona göre madde, tamamen cisim-dışı bir şeydir. Çünkü cisimsellik ve cisim olma diğer bütün nitelikler gibi bir "nitelik"tir. Hâlbuki madde hiçbir niteliğe sahip olmayan şeydir.¹⁵⁶ Maddenin varlığının ancak zihinsel bir analiz yoluyla kavranacağını söyleyen Plotinus, Aristoteles'i takip ederek, bir nesneden akıl yürütmeye, onu belirli kılan bütün belirlemelerini çıkardığımızda maddeye ulaşacağımızı söyler.¹⁵⁷ İkinci olarak o, maddeyi hiçbir gerçekliğe sahip olmayan bir gölge, hayal olarak kabul eder. Son olarak da madde ona göre kötülüğün kaynağı olmak

¹⁵² Aristoteles, *Fizik*, (199^a 30-35), s.87.

¹⁵³ Aristoteles, *Fizik*, (195^a 5-25), s.63.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (1036^b 25-30), s. 351; a.e. (dn. 3), s. 351.

¹⁵⁵ Plotinus, *The Six Enneads*, II, 4, 6, ss. 51-52.

¹⁵⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 105.

¹⁵⁷ Plotinus, *The Six Enneads*, II, 4, 12, ss. 54-55; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 106.

bakımından ahlakî bir değere sahiptir. Bu farklı yaklaşımlardan hangisinin onun gerçek ya da son düşüncesi olduğunu tespit etmek kolay değildir.

Diğer taraftan Plotinus, Platon'un maddeyle ilgili boş uzay, uzam, kap şeklindeki tarifini reddeder. Çünkü uzayda olmak ve uzam da sadece belirli bir niteliktir. Hiçbir duyu ile algılanamayan maddeyi yok saymak, aynı sebeple tek başına var olamayan nitelikleri de yok saymayı gerektireceği için, Plotinus buna da karşı çıkar. Bu nedenle "karanlık bir akıl yürütmeye" ulaşılsa bile madde vardır ve belirli bir varlık derecesine sahiptir.¹⁵⁸ Madde konusunda Platon'dan ayrılarak Aristoteles'e yaklaşan Plotinus'un bu konuda Aristoteles ile tamamen uzlaştığı söylenemez. Plotinus'un madde anlayışı, Aristoteles'in "ilk madde"sine benzer, fakat Aristoteles'te olduğu gibi kuvve olarak ya da yakın madde anlamında bir madde değildir. Çünkü Plotinus maddeyi Aristoteles gibi görelî, belirsiz olarak değil, mutlak anlamda belirsiz kabul eder. Aristoteles'te olduğu gibi maddenin formuna karşı bir yönelmesi, arzusu da yoktur. Maddede hiçbir potansiyellik yoktur çünkü bir güce, kuvveye sahip olan sadece nefistir. Maddeyi bir kuvve olarak adlandırsak bile bu kuvve, hiçbir gücü, kuvveti olmayan bir kuvvedir. Madde, sadece her şey olabilme imkânıdır, ama hiçbir şey olma gücü ve kuvveti değildir.¹⁵⁹

O, madde konusunda Aristoteles'in kavramlarını takip eder fakat Aristoteles'in "yakın madde"sinden ziyade "ilk madde"sini gerçek anlamda madde olarak kabul eder. Bu ilk maddede ona göre formunu almaya yönelik bir hazır bulunuşluluk yoktur, bütün formlara göre durumu aynıdır. Şeylere birlik veren, duysal dünyada bir nesne olarak var olmasını sağlayan formdur. Plotinus, Tanrı konusunda olduğu gibi maddeyle ilgili olarak da hiçbir niteliğin ona yüklenemeyeceğini söyler. Tanrı hakkında söylenebilecek "Bir" ve "İyi" olmanın dışında bir şey olmadığı gibi madde hakkında da "çok" ve "belirsiz" olma dışında bir şey söylenemez.¹⁶⁰

Plotinus'un maddeyi gerçekte var olmayan bir gölge ve hayal olarak kabul ettiği ikinci görüşü üzerinde de durmak gerekir. Buna göre madde;

¹⁵⁸ Plotinus, *The Six Enneads*, II, 4, 8, ss. 52-53.

¹⁵⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 106-107.

¹⁶⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 108.

(...) ne ruh ne akıl ne hayat ne idea ne nedensel ilke ne sınır ne sınırlandırılmış olandır çünkü o saf, mutlak sınırsız olandır, o bir güç de değildir. Bütün bu şeylerin dışında olduğu için maddenin var olduğu bile söylenemez; tersine onun var-olmayan diye adlandırılması gerekir. Ama bu, hareket ve sükûnetin var-olmayan olmaları anlamında bir var olmama da değildir, gerçek anlamda var-olmamadır. Madde, kütlenin hayalî bir gölgesinden fazla bir şey değildir; o yalnızca bir var olma arzusudur. Madde kendisine dayanan şeylerde sürekli çelişkiler meydana getirir. Çünkü o, aynı zamanda hem büyük hem küçüktür hem daha çok hem daha azdır, ifrat ve tefrittir ne durabilen ne kaçabilen bir gölgedir; kaçamaz bile, çünkü Akıl'dan bunun için gerekli olan gücü almamıştır. Onun varlıktan aldığı pay bu kadar az yani hiç ölçüsündedir. O, varlığın olumsuzlamasıdır.¹⁶¹

Plotinus, maddeye açıkça hayal, gölge demesine rağmen yine de onun var olması gerektiğini düşünür. Maddeyi, nesnelere kendindeymiş gibi gösteren yanıltıcı bir aynaya benzettir ama formun ve niteliklerin kendisinden aksetmesi için var olmak zorundadır. Madde, aynaya benzer ama akıldan geleni kabul eden bir ayna değildir. Tersine aklın etkisine direnen bir yapısı vardır, maddenin akıl'dan pay alması, tıpkı gerçek aynanın dışında bulunan bir şeyi sadece dış yüzeyinde tutup içine almaması gibidir. Ona göre madde sadece hayat ve hareketin, düzen ve akledilirliğin bir yokluğu değildir. Aynı zamanda onlara karşı çıkan, onların etkisine direnen bir yapıdadır. Bu düşüncesiyle de maddeyle ilgili üçüncü anlayışına kapı aralar.¹⁶²

Plotinus'un madde ile ilgili üçüncü görüşüne göre madde, mutlak kötüdür. Nasıl bir mutlak belirlilik ve mutlak form varsa aynı şekilde mutlak bir belirsizlik ve mutlak bir formsuzluk olmak zorundadır. Kötünün doğasının özelliklerini belirten bu mutlak belirsiz, maddedir. Kötünün ölçsüz, sınırsız ve belirsiz olan olması zihinde "formdan yoksun olma"yı çağırırsa da Plotinus'a göre kötü, herhangi bir yoksunluk değil, mutlak yoksunluktur. Onun; "salt yoksunluk sadece iyi-olmamadır, kötü ise mutlak yoksunluktur"¹⁶³ ifadesi bu durumu açıklar.

Plotinus'un madde ile ilgili birbirinden farklı bu görüşlerini uzlaştırmak hayli zordur. O, doğa söz konusu olduğunda Aristoteles'in anlayışına yaklaşır ve maddeyi duyuşal dünyanın varlığı için zorunlu görür. Çağının hâkim düşüncesi olan mistisizm

¹⁶¹ Plotinus, *The Six Enneads*, III, 6, 7, ss. 110-111 çeviri Arslan'a aittir, bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 109.

¹⁶² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 110.

¹⁶³ Plotinus, *The Six Enneads*, I, 8, 5, s. 29, (trc. *Dokuzluklar I*, çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel Yay. Bursa, 2006, s. 248); Krş. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 112.

anlayışı ve felsefesinin temelinde yer alan ruh anlayışı sebebiyle de maddeyi, ruhun karşısına yerleştirir ve önce bir hayal ve yanılısma olarak adlandırır, sonra da onu kötülüğün ve ruhun düşüşünün sebebi olarak görür.

Madde ve form konusunda Aristoteles'i takip eden fakat bilinçli bir şekilde Plotinus'un düşüncelerini de sistemine dâhil eden Fârâbî, cisimlerle arazların var oluşunun altı ilkesi olduğunu söyler. Bunlardan ilk üçü; İlk Sebep, İkinci Sebepler (*es-Sevânî*) ve Faâl Akıl'dır ki bunların kendileri cisim olmadığı gibi cisimlerde de bulunmazlar. Diğer üçü yani, Nefis, Madde ve Sûret ise cisim olmamakla birlikte cisimlerde bulunur. Madde ve sûret bu ilkeler arasında varlık yönünden en eksik olanlardır. Ayaltı âlemdeki varlıkların her birinde ilke olarak madde ve sûret olmak zorundadır. Madde (*heyûlâ*), sûretin kendisiyle var olduğu dayanaktır. Sûret ise cisimdeki biçim gibidir, ancak sûret sayesinde bilkuvve cevher bilfiil cevher olur. Fârâbî'nin örneğini tekrar edersek bir yatağın biçimi onun sûreti, tahtası ise maddesi gibidir. Bu bakımdan onun madde-sûret anlayışının merkezinde, Aristoteles'in kuvve-fiil ilişkisi bağlamında ele aldığı gayelilik anlayışı hâkimdir. Ona göre her varlık gaye prensibine bağlı olarak türsel formuna doğru gelişir. Aristoteles'in form kavramına verdiği "işlev" anlamı, Fârâbî'de daha da önemli bir hale gelir. Söz gelimi göz ele alındığında, gözün cisimsel yapısı onun maddesini, görmesi ise formunu yani sûretini temsil eder. Bu sebeple de madde ve suretin her birine "tabiat" denildiğini, ancak tabiat ismine sûretin daha layık olduğunu belirtir.¹⁶⁴

Fârâbî'nin sisteminde dört unsurun kaynağı olan "ilk madde" (*heyûlâ*) ve ilk maddeyle birleşerek cisimleri meydana getiren çeşitli suretler Faâl Akıl'dan sudûr ederler. Ayaltı âlem, çeşitli sûretlerin maddeyle birleşmesinden veya maddeden ayrılmasından ibarettir. Fârâbî'ye göre ayaltı âlemdeki maddenin kendisine uygun sureti almaya hazır hale gelmesi Faâl Akıl'dan değil, semavî feleklerin hareketlerindeki farklılıktan kaynaklanır.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 37, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 6; Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 64-65, trc. *İdeal Devlet*, s. 54.

¹⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 76; T. A. Druart, "al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge, Delmar, New York 1981 s. 35-45; İbrahim Medkur, "Fârâbî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, c. 2, s. 76-77.

Fârâbî, Aristoteles gibi maddesiz sûretin var olamayacağını belirtir.¹⁶⁶ Ancak Fârâbî'deki, maddenin, karşıt sûretlerden herhangi birini bir fark gözetmeden alabilmesi düşüncesi¹⁶⁷ onu Plotinus'a yaklaştırır. Çünkü Aristoteles'e göre madde, kendisine ait olan formu almak için vardır. Fârâbî'nin oluş teorisine göre, göksel cisimler her zaman aynı sûrete sahip olup, hiçbir durumda bu sûretten yoksun olamazlar. Oluş ve bozuluşun hâkim olduğu ayaltı âleminde ise, madde, sırayla zıt sûretlere sahip olabilir. Bunun sonucunda da oluş ve türlerin kökeni ortaya çıkar.¹⁶⁸

Fârâbî'ye göre, ayaltı âlemindeki cisimlerin bazıları sanatın ürünü yani yapma şeylerdir (*sınâî*) bazıları da tabîdir. Sanatın ürünü olan cam, kılıç, yatak, elbise gibi şeyler, varlıkları tamamen bir sanatın, insan iradesinin sonucu olan şeylerdir. Tabî şeyler ise gök, yer ve bu ikisinin arasında olanlar, bitkiler ve hayvanlar gibi, varlıkları ne bir sanatın ne de insan iradesinin sonucu olmayan şeylerdir. Var olma konusunda sanatın ürünü olan şeylerle tabî olan şeylerin durumu Fârâbî'ye göre aynıdır. Sanatın ürünü olan şeylerde, cismi meydana getiren ilkeleri görmenin tabî şeylere nispetle daha kolay olduğunu düşünür. Örneğin kılıcı meydana getirenin “keskinlik” ve “demir” olduğunu, demirin madde, keskinliğin de biçim (*şîğa*), hey'et, yani sûret olduğunu belirtir.¹⁶⁹

Aristoteles'in felsefesinde gökcisimlerinin maddesi olan *etheri* (*el-esîr*) Fârâbî kabul etmez. Bunun yerine, -Walzer'in ifadesiyle bilinçli olarak- Yeni-Platoncu “tinsel düşünülür madde”yi geçirir ve bunu da dört unsurun nedeni kabul eder. Ayaltı âlemin en alt seviyesinde bulunan “ortak ilk madde” Yeni Platoncu “tinsel akılsal madde”nin ezeli-ebedi bir ürünüdür.¹⁷⁰

Fârâbî mümkün varlık bağlamında da madde-suret ilişkisiyle ilgili bazı açıklamalar yapar. Buna göre o, mümkünü iki kısma ayırır. İlki, bir şey olarak var olma veya var olmama bakımından mümkündür ki bu maddedir. İkincisi ise özü itibariyle var

¹⁶⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 39, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 8; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 54.

¹⁶⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 39, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 8.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 70; Krş. Fârâbî, *İdeal Devlet*, R. Walzer'in Açıklama ve Yorumlar Bölümü, s. 167.

¹⁶⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara, 2014, s. 91-92.

¹⁷⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, R. Walzer'in Açıklama ve Yorumlar Bölümü, s. 166, 168.

olmak veya var olmamak bakımından mümkündür ki bu da madde ve suretten oluşan varlıktır. Özleri itibariyle mümkün varlıkların belirsiz bir özelliğe sahip olmalarının nedeni Fârâbî'ye göre pasif durumdaki maddedir. Çünkü madde verilen her türlü sureti kabul etme özelliği ile bir şeyin varlığının belirsizliğine yol açmaktadır. Suret, o şeyin varlığını geçici de olsa belirlemektedir. Ayrıca mümkün varlıklar birkaç mertebeye ayrılır. En alt mertebede bulunan ilk maddenin, ne kesinlikle verilmiş bir varlığı vardır ne de iki zıtlıktan birisiyle bulunabilir. Bunun bir üst mertebesinde iki zıtlıktan birisiyle meydana gelen dört unsur bulunur. Bunlar sûretlerle varlık kazanınca, sûretlerle karşılıklı başka varlıkları meydana getirme imkânı doğar. Böylece bir alt mertebedeki madde-suretten oluşan varlık bir üstündeki varlık için madde teşkil ederek varlık zinciri yukarı doğru çıkar.¹⁷¹ Buna göre, ayaltı âlemde oluş, gökcisimlerinin etkisi sonucunda ilk maddede meydana gelen zıtlıklarla gerçekleşir. İlk maddede meydana gelen zıtlıklar sonucunda dört unsur meydana gelir. Daha sonra bu dört unsurun çeşitli karışımlarından sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan meydana gelir. Bu karışım aşamalarında bir alt basamakta madde ve sûretten meydana gelen cisim, bir üst mertebedeki cismin maddesi olur. Daha az mükemmelden mükemmel olana doğru işleyen bu sistemde insan, artık üstündeki başka bir şeyin maddesi olmayan, ayaltı âlemin en mükemmel varlığı olduğu için eşref-i mahlûktur.¹⁷²

Fârâbî, nefsi bedeninin sûreti olarak görür ve Aristoteles'te olduğu gibi “bilkuvve tabîî organik cismin ilk yetkinliği” şeklinde tanımlar.¹⁷³ Aristoteles'te var olan nefsin bireyselliği ve beden öldükten sonraki durumu sorunu Fârâbî'de de ortaya çıkar. Bu konuda Fârâbî'nin düşüncesini ileride ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

İbn Sînâ'nın, madde-form ilişkisi hakkındaki görüşü, genel hatlarıyla İslam düşüncesinin bu konuya bakışını kavramada kilit bir role sahiptir. Düşüncesinde her ne kadar Aristoteles felsefesinin, Yeni-Platoncu düşüncenin ve Fârâbî'nin izleri olsa da o, kendisinden önceki kadîm düşünceyi orijinal bir tarzda yeniden yorumlamıştır.

¹⁷¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 57-58, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 24; Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yay., İstanbul, 2011, s. 99.

¹⁷² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 70-71.

¹⁷³ Fârâbî, “el-Mesâilü'l-Felsefiyye ve'l-Evcibetü 'anhâ”, s. 108.

İbn Sînâ, madde-form ilişkisini açıklamaya cismi açıklamakla başlar. Ona göre cisim; uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevherdir. “Cisim, cisim olması bakımından cisimlik suretine sahiptir ve bu durumda bilfiil bir şeydir. İstidat sahibi olması bakımından da bilkuvvedir. Dolayısıyla cisim, kendisine kuvvesini veren şey ile fiilini veren şeyden birleşik bir cevherdir. Bilfiil sahip olduğu şey sureti, bilkuvve sahip olduğu şey maddesidir.”¹⁷⁴ Madde de cisimsel suretin kendisiyle birlikteliği sayesinde bir konumda var olur. Dolayısıyla suret maddesinden ayrıldığı zaman, onun yerine geçecek bir suret gelmedikçe madde, mevcut olarak kalmaz.¹⁷⁵

İbn Sînâ’ya göre maddenin cevher olması onu bilfiil cevher yapmaz, onun cevherliği bir konuda bulunmamasından ve suret kazanarak bilfiil olmaya yatkınlığından dolayıdır. Maddenin kendisiyle bilfiil olduğu bir hakikati ve kendisiyle bilkuvve olduğu başka bir hakikati yoktur. Maddeye ancak dışarıdan bir hakikat (suret) gelir ve bu hakikat sayesinde bilfiil haline gelir. Kendinde ve zâtının varlığı bakımından bilkuvvedir. Buna göre cisimlik sureti, cisimlik sureti olması bakımından maddeye muhtaçtır.¹⁷⁶ Madde de ancak sureti aldığı zaman bir konuma sahip olabilir. Çünkü salt maddenin madde ve suretten oluşması kabul edilemez ve zâtı tekil olan şeyin mekân sahibi olması mümkün değildir. Suret almamış madde tamamen soyuttur. Fakat bu, suretin, maddenin sebebi olduğunu akla getirmemelidir. Çünkü suret, maddenin sebebi olsaydı, İbn Sînâ’ya göre varlık bakımından maddeden önce gelmesi gerekirdi. Oysa suretin maddeye önceliği, ileride ele alınacağı üzere, zât bakımındandır. Tersinden bakıldığında maddenin, suretin sebebi olması da mümkün değildir. Madde, kendisinin suretle birlikteliğinde ortaya çıkan bilfiil cismin var olması için surete muhtaçtır.

Karışıklığı gidermek için ‘heyûlâ’, ‘konu’ (*mevzû*), ‘madde’, ‘unsur’ ve ‘ustukus’ kavramlarını özdeşlik yönleri açısından incelemek gereklidir. İbn Sînâ, *heyûlâyı*, varlığa gelişin açıklamasında hipotez olarak ortaya konulan, cismin en genel anlamda ilkesi kabul eder. Kendi başına kâim olacak şekilde suretten soyutlanamaz. Heyûlâ suretlerin taşıyıcısı olmak bakımından suretlerin *konusu* (*mevzû*) diye de

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 2), c. 1, s. 63.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. A. Durusoy, M. Macit ve E. Demirli, Litera Yay. İstanbul, 2005, s. 86-89.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 2), c. 1, s. 63-66.

adlandırılır. Çünkü birleşik cismin maddî yönü aynı zamanda suretin taşıyıcısı ve konusudur. Suretin konusu olan ve bütün suretler için ortak olması bakımından heyûlâ; *madde* ve *tînet* adını alır. Şayet bütünü ve bileşiğin tahlil ve çözümlemesiyle heyûlâyâ ulaşırsa bu açıdan ona *ustukus* adı verilir. Birleşimin kendisiyle başlaması sebebiyle de *unsur* adı verilir.¹⁷⁷

Ayrıca, İbn Sînâ'nın madde ve suretle ilgili düşüncesini daha iyi anlayabilmek için onun *mahal* ve *mevzû* kavramlarına yüklediği anlamları da bilmek gerekir. Çünkü ona göre doğal cisimler, suret için mahal olan madde ve bu mahalle yerleşen suretten oluşur. Şayet mahal var olmada kendisine dâhil olana muhtaç değilse, buna *mevzû* denir, muhtaç ise buna da *madde* denir.¹⁷⁸

İbn Sînâ'ya göre var olanlar (*mevcûd*) iki kısımdır. “Birincisi, varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde, onun bir parçası gibi olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır. Bu, bir konuda (*mevzuda*) var olandır. İkincisi ise, herhangi bir şeyde bu sıfatla bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda olmayan mevcuttur. O da cevherdir.”¹⁷⁹ Buradaki konu İbn Sînâ'ya göre arazi bilfiil var eden ama kendisi, kendi başına var olandır. Bu da konunun (*mevzû*) cevher olması demektir. Mahal'e gelince; “mahal, herhangi bir şeyin yerleştiği ve o yerleşen şeyle herhangi bir hale giren her şeydir. Bir şeyin bir mahalde bulunması ve mahallin bilfiil kendi başına mevcut ve yetkin bir tür haline gelmeyip varlığını yalnızca kendisine yerleşen şeyden veya onunla beraber başka bir şeyden veya bir araya gelmiş başka şeylerden alması ve böylece bunların, o şeyi bilfiil mevcut yapmaları veya onu bizzat bir türe dönüştürmeleri mümkündür.”¹⁸⁰ Buna göre bir şeyde bulunan her şey bir mahaldedir. Ancak bir mahalde bulunan her şeyin bir konuda (*mevzû*) olması gerekmez.¹⁸¹ Madde, kendisinde olmayan bir şeyi veya kemali kabul edebilen her şeye denir. Bu manada madde aynı zamanda mahaldir. Mahal olan maddenin varlığı

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, çev. M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2004, c. 1, s. 14; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 108-110.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yay., İstanbul, 2013, s. 89, 180; Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi*, Bilge Adamlar Yay., Van, 2010, s. 98.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 1), c. 1, s. 53.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 1), c. 1, s. 54.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 1), c. 1, s. 55; Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi*, s. 95-98.

kendisine mahal olduğu şey ile gerçekleşir, bizatihi var olamaz. Kendi özü ile var olabilen ve kendisine konan şeye varlık veren her mahalle de konu denir.¹⁸²

Madde ve suret, doğal cisimlerin mutlak olarak iki ilkesidir. İbn Sînâ Antik filozofların nesnenin doğası olarak sadece maddeyi ele alıp sureti kabul etmemelerini eleştirir. Çünkü heyûla, nesneye bilfiil varlık vermez, aksine nesnenin varlığının kuvvesini verir. Nesneyi bilfiil varlık yapan surettir. Madde olmadan suretin kurulu olması da mümkün değildir. Madde, suretin sebebi değildir. Çünkü madde sadece sureti alma kabiliyetine sahiptir. Bir şeyi alma/kabul kabiliyeti olan, kabul edeceği suretin sebebi olamaz. Kuvve halinde olan bir şeyin fiil halindeki bir şeyin sebebi olması zaten mümkün değildir.¹⁸³

İbn Sînâ, “bir şeyin doğası olmaya en uygun şey, o şeye cevherliğini veren olmak bakımından surettir”¹⁸⁴ sözüyle, suretin maddeye olan önceliğini ortaya koyar. Ona göre madde ve suretin var olmada birbirlerine eşit derecede muhtaç olmaları mümkün değildir. Madde ve suret birbirinden ayrılamaz, madde, suretin mahallidir, suretin varlığının sebebi değildir, fakat suretin bireyleşmesinin (*teşahhus*) nedenidir. Bu bakımdan suret maddeden ayrılınca bireyliği de ortadan kalkar. Çünkü suret, ancak madde ile dış dünyada varlık kazanmaktadır (*taayyün*).¹⁸⁵ Suret, kuvve halindeki maddeyi fiil haline çıkarandır. İbn Sînâ, madde-suret arasındaki ilişkiyi, suretin, maddenin illeti olduğu şeklinde tasarlar. Fakat suret doğrudan maddenin illeti olmayıp, madde ve suretten mürekkep cismin illeti olmakla dolaylı olarak maddenin illeti olmuş olur. Bu bakımdan suret zât olarak maddeden önce gelir. Bu konuda İbn Sînâ şöyle der:

Suret, maddeden ayrılmasa da varlığını maddeden değil, kendisini maddeye veren illetten alır. Suretin maddenin illeti olduğunu açıkladığımız halde, nasıl olur da suret, madde sebebiyle var olabilir? İlet, malûl sebebiyle var olmaz; birisi diğeriyle var olan iki şeyden her biri diğeri varlık veremez.¹⁸⁶

¹⁸² Hüseyin Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 115.

¹⁸³ İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 4), c. 1, s. 76-77; Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 116.

¹⁸⁴ İbn Sinâ, *Fizik*, c. 1, s. 43.

¹⁸⁵ İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, s. 58-59; Enver Uysal, *Kindî ve İbn Sinâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa, 2008, s. 142.

¹⁸⁶ İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 4), c. 1, s. 81.

Buna göre İbn Sînâ, madde ve suretin ilişkisini iki yönlü olarak ele alır. İlki bir şeyin ‘kendisiyle var olduğu şey’dir, ikincisi ise bir şeyin ‘kendisinden ayrılmadığı şey’dir. Kendisiyle maddenin bilfiil var olduğu şeye suret denir. Suretin kendisinden ayrılmadığı şeye de madde denir.¹⁸⁷

Sonuç olarak Aristoteles’in varlık anlayışında madde ve form, gerçekte birbirinden ayrı olarak var olamayan sadece zihinde ayrılabilen, var olanların en temel iki ilkesidir. Her ne kadar varlık zincirinin en alt kademesinde formsuz ilk madde (heyûlâ) ve en üstünde de maddesiz salt form olan İlk Hareket ettirici yer alsada. Madde-form ilişkisinin çözülmesi en karmaşık meselesi olan nefis-beden ilişkisinde Aristoteles, “nefsin birinci dereceden töz yani form olduğu, beden madde olduğu, genel olarak insan veya genel olarak hayvanın, her biri tümel olarak ele alınan nefis ve bedenden meydana geldiği de apaçıktır” der.¹⁸⁸ Dolayısıyla o, bedeni madde olarak, nefsi de form olarak görmek suretiyle beden ve nefis arasındaki ilişkide de madde-form ilişkisinin tüm gereklerini uygulamaktan geri adım atmaz. Yani tabiatta maddesiz form ya da formsuz madde olmadığı gibi aynı şekilde beden olmaksızın nefis ya da nefis olmaksızın beden de var olamaz. Ancak Aristoteles akli, bu konuda istisna eder. Çünkü o, her ne kadar “Faâl Akıl” tabirini kullanmasa da “maddeye benzeyen, her şey olan akli (edilgin akıl) fiil haline geçiren, “fail nedene benzeyen akıl”ın (Faâl Akıl), yok oluşa tabi olmayan ezeli ve ebedi bir varlık olduğunu düşünür. Bu durumda da aklın, nefsin formu olarak ezeli ve ebedi olması sorunuyla karşı karşıya kalırız. Bu tutarsızlığı -en azından- anlamının yolu ya akli, nefsin formu olmaktan çıkarmak (ki bu mümkün değildir, çünkü bu konuda Aristoteles’in çok açık ifadeleri vardır) ya da nefsin formu olan aklın, edilgin akıl olduğunu kabul ederek, edilgin akıl ile edilgin akli fiil haline geçiren aklın (Faâl Akıl) ilişkisini (her nasıl yapılacaksa) madde-form ilişkisinden bağımsız bir şekilde ele almaktır. Bu konuyu şimdilik bu şekilde bırakıp, ayrıntılı bir tartışmayı ikinci bölüme erteleyeceğiz.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 4), c. 1, s. 81; a.e., (VI. 4), c. 2, s. 28.

¹⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (1037^a 5-10). s. 352.

İKİNCİ BÖLÜM

NEFİS-BEDEN İLİŞKİSİ PROBLEMİ

Nefsin özellikle de insanî nefsin mahiyeti felsefî düşüncenin en temel meselelerinden birisidir. Bu bakımdan nefse yönelik tartışmanın merkezinde nefsin bir cevher olup olmadığı, bedenle ilişkisinde bedenın formu olup olmadığı ya da daha açık bir ifadeyle nefis-beden ilişkisinin madde-form ilişkisinden ibaret olup olmadığı yer almaktadır. Dolayısıyla nefsin mahiyetine ve bedenle ilişkisine hasredilen bu bölümde cevher, kuvve-fiil ve madde-form ilişkisi de göz önünde bulundurulacaktır. Ayrıca nefis-beden ilişkisini madde-form ilişkisinden çıkaran ya da onun, madde-form ilişkisinin kalıplarına girmesini engelleyen nefsin akleden yönü üzerinde durulacaktır.

Başta Aristoteles olmak üzere filozofların nefis tanımları genellikle nefsin bedenle ilişkisi üzerinedir. Fakat birbiriyle ilişkili iki şeyin ilişkisinin sınırlarını belirlemek bu şeylerin tek tek mahiyetlerini bilmeyi gerektirir. Bu bakımdan temel amacımız nefsin mahiyetini anlamaya çalışmak ve bu sayede bedenle nasıl bir ilişkisi olduğunu, bedenden bağımsız olarak var olup olamayacağını kavramaya çalışmaktır. Çünkü tabiat (fizik) araştırmalarında madde-form ilişkisi olarak karşımıza çıkan ikilik (*dualizm*), aynı şekilde ilahiyat (metafizik) araştırmalarında da Tanrı-âlem ilişkisi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Yine madde-form ilişkisinden Tanrı-âlem ilişkisine uzanan süreci kavramaya çalışan insan hem fizik hem de metafizik bir varlığa konu olmak bakımından, varlığının birer ilkesi olan nefis ve beden ikiliğinden meydana gelmektedir. Üç ayrı ikilik olarak ortaya konulan madde-form, nefis-beden ve Tanrı-âlem ilişkisi aslında tek bir ayrıma dayanmaktadır. Bu ayrım, görünen, duyulara konu olan ya da maddî olan somut varlık karşısında, görünmeyen, duyulara konu olmayan, gayr-i maddî olan soyut varlık ayrımıdır. Başka bir ifadeyle söylersek madde, beden ve âlem (duyulur dünya) somut olanı ya da fizikî olanı ifade ederken; form, ruh ve Tanrı ise duyulara konu olmayan metafizik kavramları ifade etmektedir. Dolayısıyla nefis-beden ilişkisi sorununun merkezinde gayr-i maddî varlığın maddî varlıkla ilişkisi yer almaktadır. Bu bakımdan çalışmanın bu bölümünde beden başlı başına incelenmek yerine nefisle ilişkisi ölçüsünde ele alınacaktır.

1. Aristoteles'ten Önce Nefsin Varlığı ve Mahiyeti

Daha önce dile getirdiğimiz gibi Antik çağda nefis/ruh kavramı Sokrates öncesi dönemde tartışılmaya başlamıştı. Fakat bu tartışmaların merkezinde, daha çok nefsin yaşam soluğu olması ve bu nedenle de maddî bir yapıda olması anlayışı hâkimdi. Sokrates ise, kendisinden önce doğa filozoflarının canlılık ilkesi olarak tanımladıkları insan nefsinin, insanî karakterin bulunduğu yer, insan mutluluğunun kendisine bağlı olduğu zâtî unsur ya da bilinç ve ahlak sahibi kişiliğin oturduğu yer olarak tanımlamıştı.¹ Sokrates'e göre insan, ruh/nefis ve bedenden meydana gelen birleşik bir varlıktır, gerçek var olan ise nefistir. Beden sadece nefsin hizmetinde olup, tinsel değerlerin hayata geçirilmesinde bir araç olma görevi gördüğü sürece bir değere sahiptir. Bu bakımdan Sokrates'in, nefsi (*psûkhê*) Yunan dünyasında keşfeden ilk filozof olduğu söylenebilir.² Sokrates'in nefsin, bedenden üstün ve önce olduğu fikri, Platon'da olduğu gibi birbirine zıt ve çatışmacı bir nefis-beden anlayışı olmasa da nefis-beden ayrımı konusunda da onun ilk kabul edilmesini sağlayabilir.³ Fakat o, ahlaki saiklerle, nefsi bedenden önce ve üstün kabul ediyordu. Buna karşılık Platon, ontolojik açıdan nefsi, bedenden bağımsız, gayr-i maddî cevher olarak ele almıştı. Bu nedenle bedenden bağımsız, gayr-i maddî nefis anlayışının ilk temsilcisi olarak Platon kabul edilmelidir. Zira o, nefsin hem bedenden önce var olduğunu hem de bedenden sonra var olmaya devam edeceğini, açık bir biçimde dile getirmiştir.⁴

Platon nefsin ölümsüz olduğu iddiasını *Phaidon* diyalogunda (i) var oluşun döngüsel olması, (ii) bilmenin bir anımsama olması ve (iii) nefsin idealara benzemesi şeklinde üç⁵ iddia üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Var oluşun döngüsel olması konusunda Platon, her var olanın karşıtımdan meydana geldiğini iddia eder. Yavaş hızlıdan, büyük küçükten, zayıf güçlüden meydana geldiği gibi hayat da ölümden meydana gelir. Şayet var oluş döngüsel değil de çizgisel olsaydı sonunda her şeyin aynı hale dönmesi gerekirdi. Bir varlık yok olduğunda yok olarak kalsaydı, yok olan var olmasaydı, sonunda her şey yok olurdu. Bu nedenle beden öldüğünde onu terk eden

¹ Ahmet Cevizci, *Sokrates*, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 47.

² Francis M. Cornford, *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, s. 4.

³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 2, s. 122-123.

⁴ Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, Kabcacı Yay., İstanbul, 2012, (73^a;76^c;77^d), s. 93, 109, 113.

⁵ Platon, *Phaidon*, (70^a-72^c), s. 81-93.

nefis, dirilmeden önce bir yerde var olmalıdır.⁶ Platon var oluşun döngüsel olduğunu abese irca (*reductio ad absurdum*) metoduyla göstermeye çalışır. Fakat o burada sadece nefsin bedenden ayrı olarak var olduğunu göstermektedir.

Nefsin, bir bilince sahip olarak var olduğunu ise “bilmenin anımsama olması” iddiasıyla kanıtlamaya çalışır. Buna göre o, insan bilgisini duyuma konu olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayırır. Örneğin güzel bir nesne duyuma konu olurken “güzel”in kendisi, ya da birbirine eşit iki tahta parçası duyuma konu olurken “eşit”in kendisi bir algı nesnesi değildir. Platon bu tarz bir bilginin duyularla elde ettiğimiz bilgilerin soyutlanmasıyla elde edildiğini de kabul etmez. Çünkü duyularla elde ettiğimiz şey, kendinde varlıkların mükemmelliklerine ulaşamaz. Ya da “eşit” bilgisi olmadan duyuların iki tahta parçası hakkında eşitlik benzetmesi yapması mümkün değildir. Bu nedenle, “güzel”, “eşit” “iyi” gibi her şeyin özüne dair bilgiler, duyularımıza konu olmayan, nefsin bedene girmeden önce sahip olduğu, bedene girince unuttuğu ve ancak duyuların verilerini incelerken anımsadığı bilgilerdir. Bilmenin, önceki bilgileri anımsamaktan ibaret olduğu kabul edilince, nefsin bedenden önce bilinç sahibi bir şekilde var olduğu da kanıtlanmış olur.⁷

Platon bilmenin bir anımsama olması iddiasıyla da nefsin bedenden önce var olduğunu göstermiştir. Bedenden sonra nefsin ölmediğini, kısmen oluşun döngüselliliğiyle açıklamış olsa da esas olarak nefsin idealara benzediğini iddia ederek bu düşüncesini güçlendirmeye çalışmaktadır. Bu amaçla o, var olanları görünen ve görünmeyen şeklinde taksim eder. Görünmeyen, beş duyuya konu olmayan varlıklar, “ilâhî”, “ölümsüz”, “düşünülür”, “basit” ve “değişime konu olmayan” varlıklardır. Bunların aksine görünen, beş duyuya konu olan varlıklar ise “insanî”, “ölümlü”, “duyulur”, “birleşik” ve “değişime konu olan” varlıklardır. Görünmeyen varlıklar, görünen varlıkların ortak özüdür. Bu bakımdan beden, açıktır ki beş duyuya konu olan varlıklardandır. Nefis ise onun karşısında yer alarak ilahî varlıklar sınıfına girer. Nefis, ilahî olana, beden ölümlü olana benzediğine göre insan öldüğünde onun görünen kısmı,

⁶ Platon, *Phaidon*, (70^e-71^e), s. 83-89.

⁷ Platon, *Phaidon*, (74^a-76^e), s. 97-111.

yani bedeni çözümlüp yok olacak; ilahî tarafı olan nefis ise yok olmayıp, kendisi gibi soylu, saf, görünmeyen âleme gidecektir.⁸

Platon'a göre nefis ölümsüzdür ve bu nedenle tüm duyuşsal varlıklardan mahiyeti ve cevheri açısından farklıdır. Platon'un bu düşünçesi, idealar düşünçesinde olduğu gibi doğa filozoflarının maddî varlık anlayışına aykırıdır. Fakat Platon bunun farkında olarak, varlık felsefesini gayr-i maddî cevherler olan idealar üzerine kurduğu gibi nefis anlayışını da cisimden, maddeden ve bedenden bütünüyle farklı gayr-i maddî bir nefis anlayışı üzerine kurmuştur. Ona göre nefis, gayr-i maddî, ilahî bir cevherdir.⁹ Ayrıca nefis, maddeden tamamen farklı ve ona zıt ise, doğal olarak beden, nefsin doğal faaliyetlerini ve doğasını gerçekleştirmesine yardımcı olan bir alet olmaktan çok uzaktır. Platon *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet* diyaloglarında bu durumu açıkça belirtir. Ona göre beden, nefis için bir zindandır,¹⁰ nefsin üzerini kaplayarak onun gerçek fiillerini engelleyen, deniz kabukları, yosun ve çakıl taşı gibidir.¹¹ Bu nedenle de ölüm, nefis için bir kötülük değil tersine bir iyilik, bir kurtuluştur. Ayrıca insanın mutluluğa ulaşması da ancak bu kurtuluş sayesinde mümkündür:

Evet, belki ölüm bizi amaca götüren dosdoğru yoldur. Çünkü ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz (nefsimiz) böyle kötü bir şeye bulaşmış buldukça, amacımız olan şeyi, hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğiz.¹²

Platon'a göre nefis-beden bütününden meydana gelen insanın hem ahlâkî hem de ilmî kemâli ancak bedeni kontrol altına almakla mümkün olur. Zira beden nefsi sürekli aldatır ve alçaltır. İnsan, bedeninin arzu ve iştahlarına, tahriklerine ne kadar karşı koyarsa hem o kadar erdemli olur hem de o kadar bilgi sahibi olur. Bu bakımdan duyular bile nefsin düşünmesini engelleyen mâniyalardır;

İşitme, görme, acı ya da herhangi bir haz kendisine musallat olmadığında ruh (nefis) en iyi şekilde düşünür.¹³

⁸ Platon, *Phaidon*, (78^b-81^a), s. 115-127.

⁹ Platon, *Phaidon*, (80^b), s. 125.

¹⁰ Platon, *Phaidros*, (250^c).

¹¹ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2013, (611^c), s. 357

¹² Platon, *Phaidon*, (66^b), s. 67.

¹³ Platon, *Phaidon*, (65^c), s. 63.

Platon, *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet* diyaloglarında ortaya koyduğu, nefis ile bedeni birbirine tamamen zıt kabul eden keskin anlayışını, son dönem diyaloglarından *Timaios*'ta yumuşatır. *Phaidon*'da yukarıda zikrettiğimiz şekliyle nefsin bedenden kurtulup huzura ulaşması için ölümü tek çıkış yolu olarak gören Platon, *Timaios*'ta insanın doğru bir eğitimle, nefisini terbiye ederek de huzura ulaşabileceğini ifade eder.¹⁴ Yaşlılık dönemi eserlerinden olan *Theaitetos* diyalogunda ise Platon algı ile düşünme arasındaki ayırmadan yola çıkarak, nefis-beden ilişkisini daha ılımlı bir noktaya taşır. Buna göre o, “gözlerle görmek” ile “göz aracılığıyla görmek” arasında ayırım yapar ve bu, kendileri aracılığıyla şeyleri algıladığımız organları bedenin bir parçası kabul eder. Yani bedenin organlarının sunduğu verileri, nefsin düşünmesine konu edindiğini ortaya koyar. Fakat bu duyu organlarının verileri ancak kendi tabiatlarına göredir. Yani sesi gözle, kokuyu kulakla algılayamayız. Hem sesli hem de kokusu olan bir nesnenin durumuyla ilgili olarak, düşünceyle her iki algıya ait olan bir şey belirleriz ve bu ortak algı ne kulak ne de burundan birisiyle tek başına elde edilir. Bir nesnedeki ses ve görüntüyü ayrı ayrı duyu organlarıyla algılarız ve nefis, bu verilerden hareketle algı nesnelerinin varlıklarını, ne olduklarını, karşılıklı karşıtlıklarını ve karşıtlığın özünü inceler. Duyu organlarının her birinin algısını kendisinde toplayan nefsin, bedende belirli bir organı yoktur. Çünkü nefis düşüncelerinde, duyu organlarının verileriyle hareket etmesinin yanında, kendi gücüyle de hareket edebilir. Bu bakımdan duyu algısı yani beden aracılığıyla nefsin haberdar olduğu bütün izlenimler, hayvanlarla insanlarda, doğumla birlikte, doğa vergisi olarak vardır. Fakat bu izlenimleri, varlıkla, iyi ve güzelle ilgileri açısından kıyaslayacak düşünceler, nefse ancak çalışmayla, uzun bir eğitimle yerleşirler.¹⁵

Platon, bedeni nefsin karşısına koymaktan daha ziyade nefsin yetileri olan duyum (idrak) ile düşünmeyi karşılıklı olarak inceler. Duyum ile düşünmenin sınırlarını sorgulayarak, illet-malul ve iyi-kötü arasındaki ilişkinin bilgisinin duyuma mı yoksa düşünmeye mi ait olduğunu inceler. *Devlet*'te, karşıt niteliklerle karışmamış durumlarda duyumun kendi kendine yeterli olduğunu, buna karşı olarak, duyum verilerinin

¹⁴ Platon, *Timaios*, (44^c), s. 52-53.

¹⁵ Platon, “Theaitetos”, *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014, (184^b-186^e), s. 504-507; R. D. Hicks, *Aristotle De Anima*, Cambridge University Press, 1907, s. XXIX-XXX.

karıştırılmaya meyilli olduğu durumlarda, duyumun tek başına yeterli olmadığını, bu durumda akla başvurmak gerektiğini dile getirir.¹⁶ Çünkü duyum karmakarışık bir şekilde algılar, düşünme ise soyutlama yapıp, ayırt ederek düşünür. Duyumun yapabileceği en iyi şey görüş/kanaat vermektir, fakat düşünme ile doğru görüş/kanaat farklı şeylerdir.¹⁷ Bu farklılığı Platon *Timaios*'ta şöyle dile getirir:

(...) Çünkü kökenleri farklıdır ve doğaları birbirine benzemez. Düşünme, insanda öğrenimle ortaya çıkar, görüş/kanaat ise ikna ve kandırma ile ortaya çıkar. Düşünme, her zaman gerçek ispata dayanır, kanaat ise ispat olmaksızın var olur. Düşünme kandırma ile sarsılmaz, kanaat ise sendeler. Kanaat bütün insanlarda vardır ancak düşünme ve hikmet Tanrılar ile pek az kişiye nasib olan bir şeydir.¹⁸

Sonuç olarak Platon'un idea öğretisine dayanan felsefesinde nefis, ilahî bir nitelik, ya da gerçekliktir. Ancak içinde yaşanan bu evrende madde ile ortaklık kurmak zorunda olması onu alçaltmıştır. Bu haliyle nefis hiçbir zaman gerçekliği elde edemez. Çünkü içinde yaşanan fenomenler dünyası, ideal dünyanın sadece kötü bir kopyasıdır. Nefsin, içinde bulunduğu bütün olumsuzluklara rağmen gerçek bilgiyi elde etmesi, beden mağarasından kurtulmasına bağlıdır. Yani nefis, düşünme gücünün fonksiyonlarını işletmelidir. Nefis konusundaki en temel meselelerden biri “bedenin hareketi” meselesidir ki hem Platon hem de Aristoteles bu görevi “düşünen nefse” vermişlerdir. Hicks'e göre nefis konusunun en önemli noktalarında, iki filozofun görüşleri aynıdır. Her ikisi de biri ölümsüz diğeri ölümlü bir nefsi kabul ederler. Ölümsüz cevher daima düşünür ve bu düşünme onun özüne ait olmalıdır. Platon'un “devinim” (*movement*) dediği şeye Aristoteles “güç” ya da “fiil” (*energy or activity*) adını verir.¹⁹

Platon'un hem bedenden hem de âlemden aşkın (*trancendent*) nefis anlayışı, - Plotinus başta olmak üzere- Yeni-Platoncu felsefede kendisine yer bulmuştur. Yeni-Platoncu filozofların ve İslam inancının tesiriyle, Müslüman filozoflar, nefis konusunda –Aristoteles'in nefsin bedenle birlikte ortaya çıktığını savunması ve ölümden sonra ne

¹⁶ Platon, *Devlet*, (523^a-524^a), s. 241-243.

¹⁷ Hicks, *Aristotle De Anima*, s. XXXIV.

¹⁸ Platon, *Timaios*, (51^e), s. 66; Krş. Hicks, *Aristotle De Anima*, s. XXXIV.

¹⁹ Hicks, *Aristotle De Anima*, s. XXXVI.

olacağı konusunda açık ve kesin bir görüş belirtmemesinden dolayı- daha çok Platon'un nefis anlayışına yakın durmuşlardır.²⁰

2. Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Nefsin Varlığı ve Mahiyeti

Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de nefsin mahiyetiyle ilgili önceki düşünürlerin görüşlerini özetledikten sonra kendi görüşünü aktarır. Bu noktada o, nefsin mahiyetine yönelik ifadelerinin hemen öncesinde cevher hakkında bilgi verir. Macit'in de dikkat çektiği üzere bu, aslında nefsin cevherliği üzerinden kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerinden ayrılacağıın işareti gibidir.²¹

Bu bakımdan Aristoteles, cevheri; maddî cevher, formel cevher ve ikisininin birleşiminden meydana gelen cisimsel cevher şeklinde tasnif eder.²² Dolayısıyla canlı varlık, üçüncü cevher türüne tekabül eder. Bu ayrıma göre beden, maddî cevher, nefis ise formel cevherdir. Onun düşüncesinde nefsin, bu tarzda formel cevher olması, onun bedenden ayrı bir varlığının olmasına izin vermez. Aynı şekilde beden de maddî cevher olarak fiilini yani canlılığını elde etmemiş bir yığından ibarettir. Dolayısıyla o, bilkuvve canlılık sahibidir ve onu bilfiil canlılık sahibi kılarak onun için bir yetkinlik olan nefis, bu bakımdan onun suretidir. Birleşik cismin sûreti veya yetkinliği olması anlamında cevher olarak tanımlanan nefis, Aristoteles'in düşüncesinde formel cevhere tekabül eder ve bu bakımdan bedenden ayrı bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla canlı varlığın maddî yönünü teşkil eden beden, suret olan canlılık anlamındaki nefis olmadan cevherleşemez. Buna mukabil suret olan nefis de maddesi konumundaki bedenden ayrık bir şekilde tek başına cevherleşemez.²³ Diğer taraftan, düşünme söz konusu olduğunda Aristoteles, nefiste bir mahiyet farkının ortaya çıktığını ve bu bakımdan düşünen nefsin bedenden ayrılabilceğini ima ederek²⁴ kendisinden sonraki düşüncede uzun bir tartışma başlatmıştır. Aristoteles'te düşünen nefsin, cevher olarak bedenden ayrı bir varlığa sahip

²⁰ İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, C. I-XLII, İstanbul2000, c. 22, s. 149.

²¹ Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, say. 26, 2004/1, s. 66.

²² Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 29.

²³ Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", s. 66-68.

²⁴ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 33.

olup olmadığı konusunda ileride ayrıntılı olarak durulacaktır. Bu nedenle Aristoteles'te nefsin beden formu/sureti olmasına odaklanmalıyız.

Aristoteles, incelediği bütün politik yapılardan yola çıkarak politika teorisinin temelini oluşturduğu gibi psikolojisinin temelini de canlılardaki; beslenme-büyüme, yer değiştirme-duyum ve düşünme hakkındaki deneysel gözlemler ve kanıtlar üzerine inşa etmiştir.²⁵ Ona göre, Psikoloji (*ilmu'n-nefs*) doğa bilimlerinin bir dalıdır. Psikolojinin konusu ise bizatihi nefis değil, nefse sahip varlık yani canlı varlıktır. Bu bakış açısından yola çıkarak o, nefsi bedenden bağımsız bir cevher olarak kabul etmek yerine onu genel anlamda canlıların ilkesi olarak tanımlar. Bu ilkeyi tanımak için yapılacak inceleme, doğa bilimlerinin sahasına girer. Doğa bilimlerini araştırmaya da nefsi incelemekle başlanmalıdır. Çünkü nefsin bilinmesi doğa bilimlerine katkı sağlayacaktır.²⁶

Canlıların ilkesi olan nefis, bir doğa mıdır yoksa bir cevher ya da araz mıdır? Aristoteles bu soruyla başladığı araştırmasına, soruları çoğaltarak devam eder. Nefis bireysel bir şey ve cevher midir ya da nitelik veya nicelik midir, hangi kategoriye aittir? Kuvve halinde bir varlık mıdır yoksa bilfiil bir varlık mıdır, kısımlara ayrılabilir mi, ayrılamaz mı? Bütün canlılar aynı tür nefse mi sahiptir? Değilse, nefisler arasında genel (cinse ait) ve özel (türe ait) farklılıklar mı vardır?

Bu noktada Aristoteles nefsin tanımıyla ilgili olarak canlının tanımında olduğu gibi tek bir tanım mı yapılacağı, yoksa her türün nefsinin farklı olduğu varsayılarak farklı tanımlar mı yapılacağı sorunu üzerinde durur. Ona göre eğer türlerin nefisleri farklı kabul edilirse bu durumda ya genel olarak hayvandan bahsedilemez ya da bahsedilebilse bile hayvanın içlemi yoktur.²⁷ Ross, bu konuda Aristoteles'in düşüncesini şu şekilde özetler: "Nefsin türleri, ne nefse ilişkin tek bir tanımın, onun bitkiler ve hayvanlardaki basit görünüşleriyle insanda ya da Tanrı'da ulaştığı doruk noktaları arasında değişen çeşitlilikleri konusunda yeterli bir fikir verebilecek kadar aynıdır. Ne

²⁵ Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, c.1, s. 348.

²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (402^a), s. 17-19.

²⁷ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 4-5, trc. *Ruh Üzerine*, (402^a 20-402^b 10), s. 19-20.

de bizim onun çeşitliliklerinde ortak bir doğayı kabul edemeyeceğimiz kadar farklıdır.”²⁸

Dolayısıyla, nefis hakkında bilgi sahibi olmak gerçekten zor bir araştırma yapmayı gerektirir. Aynı şekilde Hicks, “Herhangi bir şeyin özelliklerini bilmek için o şeyin özünü bilmek gerekir, diğer taraftan bir şeyin özelliklerini bilmek de o şeyin özünü bilmeye katkı sağlar. Bu, biri diğerini içeren bir karşılıklılık durumudur”²⁹ diyerek bu zorluk konusunda bizi uyarmaktadır.

Her ne kadar nefis konusunda bilgi sahibi olmak zor da olsa, Aristoteles, canlıların ilkesi olan nefsin bilinmesiyle ilgili sorunları ortaya koyduktan sonra araştırmasına devam etmiştir. Onun nefis ile ilgili, ilk tanımını *Ruh Üzerine* 412^a19-20’de “nefis zorunlu olarak, bilkuvve hayata sahip tabii cismin sureti gibi bir cevherdir”³⁰ şeklindedir. Buradaki suret, birinci bölümde ele aldığımız üzere bir cevherdir ve formel/sûrî cevher Aristoteles’e göre *entelekheia*’dır.³¹

Genel kabule göre *entelekheia* büyük olasılıkla Aristoteles’in icat ettiği bir kavram olarak tamamlanma, yetkinlik (*kemâl/perfection*), bilfiil olma (*actuality*) ve gerçeklik gibi anlamlara gelir. Buna göre Aristoteles bu kavramı, *Ruh Üzerine*’de nefsin, *Fizik*’te ise değişimin tanımında kullanmaktadır. Ona göre nefis; “bilkuvve canlılık sahibi organik tabii cismin *entelekheia*’sıdır.”³² Değişim ise; “bilkuvve olmak bakımından bilkuvve olan şeyin *entelekheia*’sıdır.”³³ Aristoteles’in nefsi ve değişimi tanımlarken kullandığı *entelekheia* kavramıyla neyi kastettiği tam olarak açık olmadığı için, nefsin ve değişimin tam olarak ne olduğunu anlamak zordur.

Wisnovsky’e göre Aristoteles’in hem nefis hem de değişimin tanımındaki muğlak ve ilk bakışta tutarsız görünen *entelekheia* kullanımı, antik dönem şârihlerini kavramın, her iki tanımda da (nefis ve değişim tanımında) belirli bir metafizik düzeyde

²⁸ Ross, *Aristoteles*, s. 206.

²⁹ Hicks, *Aristotle De Anima*, s. XXXVII.

³⁰ Aristoteles, *Fi’n-Nefs*, s. 29; trc. *Ruh Üzerine*, (412^a 19-20), s. 68.

³¹ Aristoteles’in *entelekheia* kavramı dilimizde “yetkinlik” olarak karşılık bulmuştur. Kavramın Grekçe ve Arapça felsefe tarihindeki seyri için bkz. Wisnovsky, *İbn Sinâ Metafiziği*, s. 39-153.

³² Aristoteles, *Fi’n-Nefs*, s. 29, trc. *Ruh Üzerine*, (412^a 20), 68; Krş. Wisnovsky, *İbn Sinâ Metafiziği*, s. 40-41.

³³ Aristoteles, *Fizik*, (201^a 10), s. 95; Krş. Wisnovsky, *İbn Sinâ Metafiziği*, s. 43.

aynı anlama gelebileceğinden hareketle, *entelekheiyı* ciddî ve sistematik bir yoruma tâbi tutmaya zorlamıştır. Bu yorumlar üzerinden hem Aristoteles’in metinlerinde bir bütünlük sağlanmış olacak hem de Aristoteles ile Platon arasında bir uzlaşma sağlanmış olacaktı. Aristoteles’i Platon’la uzlaştırma gibi bir meselesi olmayan çağdaş Aristoteles yorumcuları, bunun aksine olarak *entelekheiyı* nefsin ve değişimin tanımında ayrı anlamlarda yorumlamayı tercih etmişlerdir.³⁴

Aristoteles bu kavramı genellikle zarf olarak ve “kuvve halinde olma”nın karşıtı olarak “fiil halinde olma” anlamında kullanmıştır. Bu anlamıyla *entelekheia*, *energeia* (bilfiillik) kavramıyla büyük ölçüde eşanlamlıdır. Fakat nefsin ve değişimin tanımında olduğu gibi *entelekheia* nadiren de olsa Aristoteles tarafından isim olarak kullanıldığında, anlamı sadece “bilfiil olma durumu”na değil aynı zamanda “bilfiil olma süreci”ne de işaret etmektedir. Kısaca söylemek gerekirse Aristoteles, *entelekheia* kavramını nefsin tanımında isim olarak ve “bilfiillik” ya da “yetkinlik” anlamında kullanmaktadır.

Varlık cinslerinden birinin cevher olduğu kabul edilir. Cevherin bazısı, heyula (madde) gibi kendisiyle kaim değildir ve işaret edilen bir şey de değildir. Bazısı da görünüş ve surettir ki onunla bir şeye işaret edilerek “bu” denilir. Üçüncü olarak (cevher), onlardan (madde ve formdan) meydana gelen birleşiktir. Heyûlâ bir tür kuvvedir, suret ise entelehiyâ yani tamâmdır (...) Nefis, zorunlu olarak bilkuvve hayata sahip doğal cismin sureti gibi bir cevherdir. Cevher de enteleşyâ’dır (kemâl/yetkin fiil).³⁵

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere Aristoteles’in zihninde *entelekheia*, cevherin bir şeyi, o şey yapan türüne işaret etmektedir. Daha açık bir ifadeyle *entelekheia* suret olarak cevherdir. Kavramın Aristoteles düşüncesindeki en azından yalın anlamı bu şekilde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla başta İbn Sînâ olmak üzere İslam filozoflarının Aristoteles şârihlerinden süzülerek gelen nefsin tanımındaki *entelekheia* kavramına karşılık olarak *tamâm*, *kemâl* ve *istikmâl* kavramlarını kullanmalarını bu bağlamda

³⁴ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 19.

³⁵ Aristoteles, *Fi’n-Nefs*, s. 29; trc. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412^a 6-10), s. 67; İlgili bölümün başka bir çevirisi: “Cevherin şeylerin cinslerinden biri olduğu öne sürülmüştür. Cevherlerin bir kısmı heyûlâdır. Heyûlâ bir tikel gibi kendisiyle kâim değildir. Cevherlerin diğer bir kısmı da biçim ve surettir. Bir şey bunlar sayesinde tikel olur ve böylece ona “bu” denilir. Cevherin üçüncü kısmı ise bu ikisinin bileşimidir. Heyûlâ bir kuvvedir. Suret ise bir *entelekheia* olup, yetkinlik anlamına gelir. (...) Şu hâlde nefis zorunlu olarak, bilkuvve canlılık sahibi tabii cismin sureti olan bir cevherdir. Cevher *entelekheia*’dır.” Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, ss. 40-41.

değerlendirmek doğru olacaktır. Nihayetinde biz artık *entelekheia* kavramının yerine kemâl/yetkinlik kavramını kullanabiliriz.

Yetkinlik kavramının temel anlamıyla ilgili bu açıklamalardan sonra onun ilk ve ikinci yetkinlik ayrımına göz atmakta fayda vardır. Bu amaçla Aristoteles'in nefis tanımına tekrar bakıldığında onun nefsi; "güç halinde hayata sahip doğal cismin yetkinliği" şeklinde tanımladığı görülür. Aristoteles, bu yetkinlik kavramını ilk yetkinlik ve son yetkinlik şeklinde iki kısma ayırır ve ilk yetkinliği bilime, son yetkinliği de bilimin uygulamasına benzetir. Buna göre nefsi; bilkuvve hayata sahip tabîi cismin ilk yetkinliği olarak tanımlar. Bu durumda madde olarak cevherin "bilkuvve olma"sı karşısında suret olarak cevher olan nefis, bir yetkinlik olarak "bilfiil olma"yı temsil etmektedir.

İlk yetkinlik ile ikinci yetkinlik arasındaki ayırmda, ilkinin kuvve ikincinin fiil gibi anlaşılması hatasına dikkat edilmelidir. Çünkü Aristoteles, maddeyi kuvve olarak, sureti fiil olarak tanımlamıştır. Bunun sonucu olarak, bedeninin sureti ve ilk yetkinlik olan nefis de bilfiilliği temsil etmektedir. Fakat ilk yetkinlik Aristoteles'e göre bilime/bilgiye, ikinci yetkinlik ise bilimin uygulamasına/düşünmeye benzetilmektedir. Bilgi ile düşünme olgularından düşünme yani ikinci yetkinlik bilfiil olmaya daha yakındır. İlk yetkinlik ise sanki bilkuvve olmayı temsil ediyor gibidir. Bu durumda nefsin hem ilk yetkinlik hem de beden karşısında bilfiilliği temsil eden suret olması bir çelişkiye yol açar gibi gözükmektedir. Aristoteles araştırmacılarına göre bu çelişkiyi çözenin yolu, ilk yetkinliği belirli fiilleri gerçekleştirme kabiliyetine "sahip olma" (hexis), ikinci yetkinliği ise bu kabiliyeti "kullanma" (khrêsis) olarak anlamakla mümkündür.³⁶

Nefsin bedeninin formu olmasıyla ilgili Aristoteles'in, *Ruh Üzerine*'de beden ve nefsin birbirlerine karşı durumlarını tasvir ettiği kısım dikkat çekicidir:

Bütün canlı tabîi cisimler şüphesiz birleşik cevherdir. Maddeyi (bedeni) biz içinde hayat olacak şekilde nitelediğimizde onun nefis olması gerekmez (beden nefse özdeş olmaz). Çünkü beden bir dayanağın (mevzûnun) yüklemi değil

³⁶ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, ss. 39-42.

aksine o dayanak ve madde gibidir. Nefis de zorunlu olarak bilkuvve hayata sahip doğal cismin sureti gibi bir cevherdir.³⁷

Bu bölümde Aristoteles, açıkça bedene madde, nefse de form adını vermektedir. Fakat Aristoteles'in "hayata sahip bir beden" ifadesi dikkat çekicidir. Nefse özdeş olamayacağı söylenen bu beden, -ruh/nefs anlamına da gelen- hayat niteliğinin öznesi olan yani hayatın kendisine yüklendiği canlı bedendir. İlk bakışta nefis ve hayat kavramlarının ayrımının olmaması ibareleri anlamayı güçleştirir. Fakat Aristoteles *Ruh Üzerine* 414^a 4'te "sayesinde yaşadığımız ve algıladığımız şeyin iki anlamı vardır" diyerek bu ayrıma işaret eder.³⁸ Thomas Aquinas, bedenimiz ve onun hayatı hakkında, bedenin bir nefse sahip olmasının dışında, beden sayesinde yaşadığımızı söylememizin yanlış olduğunu, bu nedenle Aristoteles'in nefsi; yaşam, duyumsama vb'nin ilk ilkesi olarak adlandırdığını düşünür.³⁹ Bu nedenle "hayata sahip beden" ifadesini alıntının son kısmındaki gibi "bilkuvve hayata sahip beden" olarak anlamalıyız.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin başka bir yerinde nefsin, canlı varlığın formu olduğunu bir kez daha vurgular. Nefsin belirli bir nitelikteki cismi, neyse o yapan şey (nelik) anlamında bir cevher olduğunu balta için kesmek neyse beden için de nefsin o olduğu örneğini vererek belirtir.⁴⁰ Burada Aristoteles, 'nelik' ifadesi ile mahiyeti kastetmektedir. Balta için keskinlik, göz için görme mahiyettir ve mahiyet olmak bakımından da cevherdir. Ona göre şayet baltayı ya da gözü, bir canlı kabul edersek, keskinlik baltanın, görme de gözün nefsidir. Çünkü keskinlik baltanın, görme de gözün sûri/formel cevheridir. Bu göz örneğinde Aristoteles, gözü; madde (beden) ve formdan (nefisten) oluşan canlıya benzetmektedir. Yani canlı varlık (göz); göz bebeği (madde), görme ise (form olarak) nefistir. Bu bakımdan "görme için göz, nasıl gözbebeğine muhtaçsa, nefis de aynı şekilde bedene muhtaçtır."⁴¹ Bu nedenle de "açıktır ki nefis veya nefsin bazı bölümleri, bedenden ayrılamaz."⁴²

³⁷ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 29, trc. *Ruh Üzerine*, (412^a 15-20), s. 76.

³⁸ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 34, trc. *Ruh Üzerine*, (414^a 4), s. 68.

³⁹ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, trans. K. Foster and S. Humphries, Dumb Ox Books, Indiana 1994, no. 273, s. 88.

⁴⁰ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 30, trc. *Ruh Üzerine*, (412^b 10), s. 70.

⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (413^a 2), s. 71. İbare eserin Arapça tercümesi *fi'n-Nefs*'te muğlaktır.

⁴² Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 31, trc. *Ruh Üzerine*, (413^a 5), s. 71; Bu kısmın devamında Aristoteles, hiçbir bedenin "entelekheia"sı olmamaları nedeniyle bedenden ayrılmalarına hiçbir şeyin engel olmadığını

Bu konuyla ilgili olarak, Aristoteles'in, nefsin bitkisel ve besleyici yetilerini anlattığı bölümde –Aristoteles araştırmacılarına göre- konu dışına çıkarak nefsin, canlı varlığın hem nedeni hem ilkesi hem de formel cevheri olduğunu vurguladığı pasajını⁴³ incelemeliyiz:

Nefis, canlı bedeninin nedenidir. Bu 'neden' sözü pek çok anlamda kullanılır: zira nefis daha önce zikrettiğimiz üç yönden nedendir; o, hareketin başlangıç nedenidir, cismin sayesinde cisim olduğu (gaye) nedenidir ve o, nefis sahibi cisimlerin cevheri olarak da nedendir. Onun cevher olarak nedenliği açıktır, çünkü cevher her şeyin varlık (inniyet) nedenidir, varlığın mahiyeti canlı için hayat anlamında sabit olur ve dolayısıyla canlının nedeni nefistir.⁴⁴

Hicks, nefsin beslenme yetisinin tartışıldığı bir bölümde, onun üç anlamda neden olmasının kanıtlanmasını -ki bu kanıtlama bütün yetilere eşit derecede uygulanabilir-garip bulur.⁴⁵ Thomas Aquinas ise “nefsin neden olması” ifadesiyle Aristoteles'in, bitkisel ilke ile nefse atfedilen faaliyetlerin ilişkisini gösterdiğini düşünür. Bu bakımdan Aquinas pasajı konu dışı olarak değerlendirmez.⁴⁶ Pasajın, ilgili olduğu bölümün dışına çıkıp çıkmaması bir yana, bu pasajda Aristoteles, nefsin canlı varlığın formu olmasını, dört neden (maddî, sûrî, gâî ve fâil neden) bakımından ele almakta ve bu itibarla form olan nefsin, doğal olarak formel neden olduğunu, formel nedenin gaye ve faili içinde barındırması dolayısıyla da gaye ve fail neden olduğunu vurgulamaktadır. Sonuç olarak burada Aristoteles, nefsin canlı varlığın formu olmasını, neden teorisi bakımından kanıtlamaya çalışmaktadır.

Ayrıca Aristoteles'in yukarıda zikrettiğimiz nefis tanımı, genel olarak nefsin bedenden bağımsız bir varlığının olamayacağına işaret etmektedir. Çünkü nefis, bedeni organize eden, ona kendisine özgü özelliklerini veren ve onu neyse o yapan içkin bir ilkedir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 415^b 8 ve devamındaki açıklamalarına göre nefis bedenin formu ve mahiyetidir. Buna göre nefsin bedenden bağımsız herhangi bir eylemi

nefsin bazı bölümlerinden bahseder ki bu, nefsin zihinsel faaliyetinin en yüksek formu olan aklî (noûs) kısmıdır. Krş. Hicks, *Aristotle De Anima*, s. 319.

⁴³ Tricot, Hicks gibi araştırmacılar bu konu dışı bölümün 415^b 8 ile 416^a 18 arasındaki bölüm olduğunu söylerler. Biz ruhun, bedenin formu olmasıyla doğrudan ilgili olan kısmını inceliyoruz.

⁴⁴ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 38, trc. *Ruh Üzerine*, (415^b8-15), s. 87.

⁴⁵ Hicks, *Aristotle De Anima*, s. 341.

⁴⁶ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, no. 318-332, s. 102-106

olmayıp, bütün eylemlerini bedenle birlikte yapmaktadır.⁴⁷ Yine *Ruh Üzerine* 414^a 19'da Aristoteles açıkça nefsin bedenden bağımsız olarak var olamayacağını belirtir:

Daha önce söylediğimiz gibi cevherin üç anlamı vardır; ilki surettir, ikincisi heyûlâdır, üçüncüsü bu ikisinin bileşimidir. Heyûlâ bir tür kuvvedir, suret yetkinliktir (entalâşiyâ), bu ikisinden olan ise nefis sahibidir. Beden, nefsin kemâli (tamâmı) değildir, bu nedenle yetkinliğin anlamı onda meydana gelemez, bilakis nefis, belirli nitelikteki bedenin yetkinliğidir. Bu nedenle nefsin bedensiz olamayacağını düşünenler haklıdır, nefis beden değil, sadece bedenin herhangi bir şeyidir. Bu nedenle (nefis) belirli bir bedende bulunur, (...) Söylediklerimizden açık olmuştur ki, belirli niteliklerle vasıflanan kuvve sahibi bir şeyin, kendisine ait bir yetkinliği vardır.⁴⁸

Aristoteles'e göre nefsin, canlı varlığın bir iç ilkesi olduğu, canlılık verdiği bedenden ayrı bir şey olmadığı şu soru sorulduğunda daha açık bir şekilde ortaya çıkar: Duyumun öznesi nedir? Bu sorunun cevabını Aristoteles, *Ruh Üzerine* 408^a 34 ve devamında acımak, korkmak, düşünmek vb. gibi duyumlarla nefsin hareket ettiğini söylemenin saçma olduğunu; acıma, korkma ya da düşünmenin nefiste değil, nefis vasıtasıyla nefse sahip olan insanda/canlıda olduğunu söyleyerek verir. Fakat düşünmenin bile nefiste olmadığına yönelik bu aşırı ifadeleri Aristoteles'in gerçek düşüncesi olarak ele almak mümkün değildir. Zira başından sonuna kadar *Ruh Üzerine* adlı eserinde nefis, bilginin kendisine dayandırıldığı öznedir. İleride inceleyeceğimiz üzere Aristoteles'te nefsin düşünen kısmının bedenden ayrılabilirliğiyle ilgili güçlü işaretler de vardır.⁴⁹

Sonuç olarak Aristoteles'in, canlı varlıklardaki beslenme ve büyüme, yer değiştirme ve duyum, algı ve düşünme yetilerinin nedeni olan nefsi; düşüncesinin temel kavramları olan madde ve formu göz önünde bulundurarak incelemesi tabii bir durumdur. Zira o, belirli aşamalara sahip olsa da canlılığın merkezinde, belli bir yapı ya da örgütlü bir model olarak tasarladığı nefsin var olduğunu ve bu nefsin en basit anlamda canlı bir nesnenin formu olduğunu düşünür. Dolayısıyla ona göre psikoloji, canlı varlıklardaki formel nedene ilişkin bir incelemedir.⁵⁰

⁴⁷ F. Rahman, *Aicenna's Psychology*, Oxford University Pres. London, 1952, s. 3-4.

⁴⁸ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 34, trc. *Ruh Üzerine*, (414^a19-27), s. 78.

⁴⁹ F. Rahman, *Aicenna's Psychology*, s. 4-5.

⁵⁰ Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, c.1, s. 348.

Ayrıca Aristoteles, canlı varlığı, bireysel varlık olarak en gerçek anlamda cevher olarak kabul eder. Beden ile nefis ise bireysel bir cevherin ‘ayrılmaz’ öğeleridir. Fakat burada birbirinden ‘ayrılmaz’ öğeler olan nefis ve beden tıpkı madde-form ilişkisinde olduğu gibi yalnızca bir bakımdan birbirinden ayrılabilir. Yani formun maddeden düşüncede ayrılabilir fakat gerçekte ayrılmaz olduğu gibi nefis de bedenden düşüncede ayrılabilir. Zira nefis ve beden, canlı varlığı meydana getiren öğelerdir. Fakat nefis ve beden birbirinden ayrı varlıklarıyla ilgili olarak esas belirtilmesi gereken, beden kendisinden ayrılmaz olduğu şeyin “bu nefis” değil, genel olarak nefis olduğudur. Aynı şekilde nefis de var olabilmek için bu özel bedene değil, bu tür bir bedene ihtiyaç duyar. Yani nefis, canlı varlığı meydana getirmek için belli bir kimyasal yapıya ve belli bir şekilde sahip bir bedene ihtiyaç duyar.⁵¹

Bu bakımdan Aristoteles’e göre canlı varlığın formu olan nefis, bedenden ayrı olarak var olamaz. Bunun tek istisnası insan nefsinin düşünen kısmı olan akıl ya da zihindir.⁵² Çünkü bu akıl Aristoteles’in ifadesiyle; “*düşünmezden önce, bilfiil gerçek bir şey değildir, bu nedenle, aklın bedenle harmanlanmış görülmesi akla uygun olamaz.*”⁵³ Ruhun düşünen kısmının bedenden ayrı var olması üzerinde ileride ayrıntılı olarak duracağız.

Diğer taraftan İslam düşünürlerinde nefsin varlığı konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Mütekellimûn ve felâsife arasındaki görüş ayrılıklarının merkezinde nefsin mahiyeti yer almaktadır. Bu bakımdan nefsin mahiyetine yönelik ifadelerin tamamı, aslında onun varlığını da içerisinde barındırmaktadır. İslam felsefesindeki insanî nefis anlayışı, Aristotelesçi temellere sahip olmakla birlikte, Fârâbî’de aklî cevher olmaya yönelik bir yatkınlığa sahip olan bir varlık olarak, İbn Sînâ’da ise bizâtihi aklî cevher olarak, Aristotelesçi tartışmaların kemâl düzeyi olarak adlandırılabilir.

⁵¹ Ross, *Aristoteles*, s. 210.

⁵² “Öyleyse sadece akıl/zihin (nous), ilave bir etken olarak, dışarıdan gelir ve sadece bu akıl semâvîdir (divine), çünkü bedensel fiilin, aklın fiiliyle hiçbir ilgisi yoktur.” Aristotle, *Generation of Animals*, trans. A. L. Peck, Harvard University Press, London, 1943, (736^b 28), s. 171.

⁵³ Aristoteles, *De Anima*, trans. J. A. Smith, 429^a 24; Krş. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, c.1, s. 356-357; Aristoteles, *fi'n-Nefs*, s. 72, trc. *Ruh Üzerine*, (429^a 24), s. 151.

Fârâbî, nefsi cisimler ve arazların varlığının altı ilkesinden biri olarak kabul eder. Doğrudan zikretmemekle birlikte Aristotelesçi nefis tanımını kabul eder. Fakat nefsin mahiyetiyle ilgili ayrıntılı açıklamalar vermez.⁵⁴ Ona göre insanî nefis, başlangıçta bilkuvve varlığa sahiptir ve salt ma'kulâtı bilmeye yönelik bir yatkınlıktır. Bu yönüyle o, maddî varlıklardaki formula eş değerdir.⁵⁵ Diğer taraftan insanî nefis, ma'kulâtı kavradığında bilfiil haline gelir. İnsan, bilfiil akıl düzeyine ulaştığında bilfiil akıl olup kendi özünü bilen şeylere benzer.⁵⁶ Bu bakımdan Fârâbî'ye göre bilfiil akıl düzeyine ulaşmakla birlikte insanî nefis artık maddedeki salt form olmanın ötesine geçer.

Nefisler, istikmâl edip fiillerini gerçekleştirmedikçe sadece şeylerin resimlerini almak için hazır olan bir hey'et ve güçtürler. Düşünme gücünde düşünülrün resmi bilfiil ortaya çıkınca, suretler farklılaşır. Bunlara gerçek anlamda değil benzetme yoluyla suret denir. Bunların (bu resimlerin) suretten en uzak olanı düşünme gücünde ortaya çıkarılır. Çünkü bu resimler maddeden neredeyse tamamen bağımsızdırlar. Bunların düşünme gücündeki varlıkları, maddedeki suretin varlığına doğrusu çok az benzer. Bilfiil akıl, Faâl Akla benzeyince akıl ne suret olur ne de surete benzer, her ne kadar kimileri cisim olmayan cevherlerin hepsini isim ortaklığından dolayı suret olarak adlandırmakta ve bu suretlerden bir kısmını maddeden bağımsız olan ve ona muhtaç olmayan bir kısmını da maddeyle bağlı suretler olarak kabul etmekte iseler de.⁵⁷

Dolayısıyla Fârâbî'ye göre insanî nefis başlangıçta maddedeki suret gibidir. Fakat o aklî yetkinliği elde etmesi sayesinde suret olmaktan çıkarak aklî cevher olur. Onun bu durumdaki varlığına suret denilmesi Fârâbî'ye göre maddeden ayrı varlıklara genel olarak suret denilmesiyle ilgilidir. Bu bakımdan aklî yetkinliği elde eden insanî nefis hiçbir şekilde bedeninin sureti değildir, ona sadece isim ortaklığı ve benzetme yoluyla suret denilir.

Buna karşılık İbn Sînâ ise nefsin tanımını incelemeyen önce nefsin varlığını (cevher olmasını) incelemek gerektiğini düşünür. Çünkü tanımını ortaya koymak istediğimiz şeyin varlığı hakkında herhangi bir şüphe olmaması gerekir. Kısaca söylemek gerekirse bir şeyin önce varlığını sonra mahiyetini incelememiz gerektiğini

⁵⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 31; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 80; Fârâbî, *İdeal Devlet*, R. Walzer'in Açıklama ve Yorumlar Bölümü, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012, s. 180.

⁵⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 34, 37, 38, 42; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 81.

⁵⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 34-35, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 4-5.

⁵⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 37-38, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 6-7.

düşünür. Buna göre varlık kategorisinin ilki olan cevheri İbn Sînâ, cisim ya da cisim olmayan olarak adlandırır. Cevher şayet cisim değilse ya cismin parçasıdır ya da cismin parçası olmayıp, bütünüyle cisimlerden ayrıdır. Eğer cisimden ayrı olup cismin bir parçası değilse ya hareket ettirmek suretiyle cisimler üzerinde bir tasarrufta bulunur ve nefis adını alır ya da her yönden maddeden uzaktır ve akıl adını alır. Bu bakımdan nefis; cisim ile akıl arasında aracılık eden ve aklın cisme tesir etmesinin aracı olan varlıktır.⁵⁸

Bu bakımdan o, insanî nefsin bedenden bağımsız bir varlığa sahip, gayr-i maddî bir cevher olduğunu çeşitli yöntemlerle ispatlamaya çalışır. Dış gözlem, iç gözlem (benlik-bilinci) gibi çeşitli metotlar, ona göre nefsin gayr-i maddî bir cevher olduğunu göstermektedir. Çünkü nefis gayr-i maddî, basit bir varlıktır ve cisimde doğal olarak bulunan bir güç değildir.⁵⁹

Nefsin var olduğunu ve gayr-i maddî bir cevher olduğunu etrafımızdaki nesnelere yönelik basit bir gözlemlerle (dış gözlem) elde edebiliriz. Dış dünyada idrakimize konu olan cisimlerin bazıları hareket etme, beslenme, büyüme ve üreme gibi özelliklere sahiptir. İbn Sînâ'ya göre nesnelerdeki bu değişim, onların cisim olmalarının değil cismin ötesinde -adına ne denirse densin- bizim “nefis” dediğimiz güce sahip olmalarının bir sonucudur.

Diğer taraftan nefis adı verilen bu güç insanın tümel kavramları algılamasını sağlar. Bu sebeple de ona heyûlânî akıl ve nefis-i nâtika denilmektedir. İbn Sînâ'ya göre hem küllî kavramların hem de bu küllî kavramları algılayan şeyin cisim olması düşünülemez. Çünkü küllî suret, asla cisimde bir konuma sahip olmaz. Bu durum aynı zamanda aklî idrak ile duyusal idrak arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. Zira duyusal idrak cismanî bir organla idrak etmesi sebebiyle bir nesnenin suretini, maddeden ve maddeye ait özelliklerden tam olarak soyutlayamaz. Buna mukabil olarak aklî idrak nesnenin suretini maddesinden tam olarak soyutlayabilir. Böyle olması aklî idrakin kendisinde bulunduğu nefsin gayr-i maddî bir cevher olmasını zorunlu kılar. Akıl dışında herhangi bir varlığı olmayan küllî kavramların idrak edilmesi nefsin gayr-i

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, (II. 1), c. 1, s. 56.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, ed. F. Rahman (Avicenna's "De Anima": Arabic Text), Oxford University Press, London, 1959, (I. 1), s. 4.

maddî bir cevher olmasının delilidir. Bu nedenle ona göre “hikmetin insanın özünde yerleşmiş olduğu yer, kendi zâtı ile kâim, cisim olmayan bir cevherdir.”⁶⁰

İkinci olarak İbn Sînâ'nın nefsin kendi varlığının bilincinde olmasına yönelik olarak çeşitli eserlerinde⁶¹ zikrettiği meşhur *boşlukta asılı adam* ya da *uçan adam* olarak adlandırılan⁶² tasavvuru, nefsin kendi varlığına yönelik bir şuur durumundan hareket etmektedir.

Boşlukta asılı adam tasavvuru yukarıda da bahsettiğimiz üzere İbn Sînâ'nın eserlerinde üç farklı yerde bulunur. Tasavvurun bu üç versiyonu birbiriyle ilişkili olmakla beraber tamamen aynı değildir. Ortak olan yönleri İbn Sînâ'nın Yeni-Platoncu nefis-beden ikiliğini devam ettirdiğini göstermeleridir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde ele aldığı böyle bir tasavvur ile gerçekte neyi anlatmak istediğini tespit etmeye çalışmalıyız.

Bu noktada akla ilk gelen İbn Sînâ'nın *boşlukta asılı adam* tasavvuruyla Descartes'ın *cogito* düşüncesi arasındaki ilişkidir. Çünkü İbn Sînâ'nın tasavvurunda, sahip olduğumuz bireysel varlığın bilgisi araştırılmaktadır. Fakat Marmura'ya göre İbn Sînâ'nın tasavvurunun temel konusu metafizik değil psikolojidir. Yani o, bu tasavvur üzerinden felsefî bir sistem inşa etmek üzere kendi varlığının kesinliğini arıyor değildir. Çünkü varlık konusunda İbn Sînâ'ya göre herhangi bir şüphe yoktur.⁶³

Diğer taraftan nefsin var olduğu hususunda Kelamcılar arasında da herhangi bir tartışma yoktur. Yani hem Mutezilî hem de Eşarî âlimleri nefsin ya da *ben* diye işaret edilen bir zâtın var olduğunu kabul etmektedirler. Fakat istisnalar olmakla birlikte

⁶⁰ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, TDV Yay. Ankara, 2011, s. 7-11; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, 3. b, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay. İstanbul, 2012, s. 43-77; Ömer M. Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yay. İstanbul, 2013, s. 260-261.

⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: et-Tabiiyyat: en-Nefs* (I. 1), s. 16; a.e. (V. 7), s. 255; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, I-III, nşr. Süleyman Dünya, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1947, c. II, s. 305-306 (trc. *İşâretler ve Tenbihler*, çev. A. Durusoy, M. Macit ve E. Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 107).

⁶² İsimlendirme İbn Sînâ'ya ait değildir büyük oranda ikincil kaynaklara ait bir isimlendirmedir. Erken kullanımı için bkz. É. Gilson, ‘Les Sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant’, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1: 1929, s. 41.

⁶³ Michael Marmura, “Avicenna’s Flying Man in Context”, *The Monist*, vol. 69, no 3, The Nature of the Soul, 1986, s. 383.

kelamcılarının çoğunun anlayışına göre nefis, maddî bir varlığa sahiptir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın kelamcılarla anlaşmazlığa düştüğü nokta, nefsin ya da *zâtın* doğası ya da *ben* zamirinin işaret ettiği şeyin mahiyeti konusundadır. Bu nedenle o, psikolojiyle ilgili kısa eserlerinden birisinde şöyle der:

Deriz ki: *nefisten* kastedilen şey her birimizin *ben* diyerek işaret ettiğimiz şeydir. İlim ehli bu lafızla işaret edilen şeyin görülen, duyulur beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Birinciye (seçeneğe) gelince insanların büyük çoğunluğu ve kelamcılarının çoğu, insanın işte bu beden olduğunu ve *ben* dediğinde herkesin ona işaret ettiğini zannetmiştir. Göstereceğimiz üzere bu yanlış bir düşüncedir.⁶⁴

Kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu nefsin ya canlılık için ilişen geçici bir araz olarak bireysel maddî bir atom olduğunu ya da nefis ile geçici araz olarak organik bir bedene ilişen hayatın bir ve aynı şey olduğunu savunurlar.⁶⁵ İbn Sînâ ise mütekellimûnun maddî nefis anlayışını kabul etmez. Marmura'ya göre mütekellimûnun latif bir cevher olarak maddî nefis düşüncesi, İbn Sînâ'nın *ruh* yani canlı bedende yayılan, bitkisel ve hayvanî nefsin dayanağı olarak hareket eden latif cevher olarak tasarladığı şeyle çarpıcı bir benzerliğe sahiptir. Bu *ruh*, bununla birlikte maddîdir ve İbn Sînâ için maddî olan şey dünyevî alanda bozuluşa tabidir. Bu nedenle İbn Sînâ, *boşlukta asılı adamı* diğer amaçlarının yanında, gayr-i maddî ve dolayısıyla ölümsüz olduğunu iddia ettiği aklî nefse işaret etmek için tasarlamıştır.⁶⁶

Marmura, *boşlukta asılı adam* tasavvuruyla İbn Sînâ'nın nefsin varlığından daha çok onun gayr-i maddî olmasına işaret ettiğini iddia eder. Bununla birlikte tasavvurun ilk defa yer aldığı *eş-Şifâ en-Nefs*'in ilk faslı "Nefsin İspâtı ve Nefis Olmak Bakımından Tanımı Hakkında" başlığını taşır. Dolayısıyla İbn Sînâ, bir şeyin önce varlığını sonra mahiyetini ele alma metodundan yola çıkarak *boşlukta asılı adam* tasavvuruyla nefsin gayr-i maddîliğinden (mahiyeti) önce onun varlığını ispatlamayı amaçlamaktadır. Bu bakımdan o, varlığını ele aldığı nefsin ya da *zâtın* Kelamcılarının aksine gayr-i maddî bir doğaya sahip olduğunu düşünür. Konunun başında, Aristotelesçi anlamda nefsin varlığını tartıştığı yerde, organik cisimlerin gözlenen canlı fiillerinin, büsbütün onların

⁶⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 183

⁶⁵ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul, 2004, ss. 182-247.

⁶⁶ Michael Marmura, "Avicenna's Flying Man in Context", s. 384-385.

bedenselliğinden/maddiliğinden kaynaklanamayacağını, ancak onların içlerindeki ilkelerden kaynaklanabileceğini belirtir. Bu bakımdan nefis; “tek düze, iradeyi boşa çıkarıcı olmayan fiillerin ortaya çıkmasını sağlayan her ilkenin” adıdır.⁶⁷

İbn Sînâ'nın *boşlukta asılı adam* tasavvurunun temel konusunun, sadece nefsin varlığını ispatlamak olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Zira o, bu tasavvur ile hem nefsin gayr-i maddî bir cevher olduğunu hem de bedenden bağımsız varlığa sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla biz burada nefsin gayr-i maddî varlığını yani mahiyetini anlamak adına bu tasavvuru inceliyoruz. Nefsin bedenden bağımsız yani bireysel varlığını irdeleyen ayrıntılı tahlillerimizi üçüncü bölüme erteleyeceğiz.

İbn Sînâ, *boşlukta asılı adam* varsayımıyla nefsin varlığını ispatlamayı amaçlar. Kısaca ifade etmek gerekirse *boşlukta asılı adam* tasavvurunu şu şekilde özetleyebiliriz: Herhangi birinin yetişkin olarak, yani bir anda, ruhsal ve bedensel olarak da sağlıklı yaratıldığını düşünelim. Ayrıca bu kişi ılık ve rüzgârsız bir ortamda havada asılı olarak yaratılmış olsun. Böylesi bir durumda bu kişinin kendi bedeninden ve fiziksel durumundan tamamen habersiz olduğunu tasavvur ettiğimizde, İbn Sînâ'nın ifadesiyle “onun kendi bireysel varlığının (*inniyetehâ*) sabit olması dışında, her şeyden habersiz olduğunu” görürüz. Bu bakımdan insanın “benlik-bilinci” fiziksel varlığını idrakinden önce gelir.⁶⁸

Zât, fiziksel ve bedensel durumundan tamamen habersiz olduğu bir durumda bile kendi varlığının bilincindedir. Dolayısıyla o, cismin varlığını ispat etmeksizin kendi varlığını ispatlar. Bunun sonucu olarak varlığı ispat edilen şey ispat edilemeyen şeyden farklı olduğu için varlığı ispatlanmış olan zât, cisim değildir. Ayrıca Marmura, bu tasavvurun iki vazife daha icra ettiğini ileri sürmektedir. Bunların ilki nefsin varlığının

⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa: et-Tabiiyyat: en-Nefs*, (I. 1), s. 4.

⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa: et-Tabiiyyat: en-Nefs*, (I. 1), s. 16; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. II, s. 306, trc. *İşâretler ve Tenbihler*, s. 107.

ötesinde gayr-i maddî varlığını ispat etmektir. İkincisi ise bu tasavvur üzerinden zâtı, gayr-i maddî bir varlık olarak kendisinin deneysel bilgisi için uyandırmaktır.⁶⁹

Ayrıca *boşlukta asılı adam* tasavvuru, insana yönelik olarak maddî varlığın dışında ayrı bir şeyin var olabildiği, bu nedenle de cevher düalizminin imkânını ortaya koymak için tasarlanmıştır. Başka bir ifadeyle o, insan bedeni için nefis olan şeyin aslında kendinde bir şey, bedenle ilişkiden bağımsız bir varlık olduğunu iddia etmek için tasarlanmıştır. Dolayısıyla *boşlukta asılı adam* tasavvuru, insandaki gayr-i maddî varlığa işaret eden bir ipucunun, bizzat insanın deneyiminde var olduğunu göstermeye çalışır.

Diğer taraftan tasavvur her ne kadar imkânsız aracılığı ile ortaya konulmuş olsa da mantıksal gereklilik veya aşkın bir koşul olmaktan ziyade, okurun tecrübesine sunulan bir şeye işaret/hatırlatma için kullanılabilir. Nitekim, daha sonra tasavvurun başka bir örneğinde, İbn Sînâ, bu hatırlatıcı kanıtın, ‘ilk olarak kendimde tasavvur edilmiş’ (*yekûne temessüluhu evvelen fî nefsi*) olduğuna açıkça işaret eder.⁷⁰

Boşlukta asılı adam tasavvuru ikinci kez yine *eş-Şifâ en-Nefs*’te, İbn Sînâ’nın nefisle ilgili bazı iddiaları eleştirdiği ve reddettiği bir bölüm olan V.7’de yer almaktadır. Bu iddialardan biri, insanî nefsin tek bir varlık olmadığını, bitkisel, hayvanî ve rasyonel nefsin sayısal olarak üç ayrı nefis olduğunu iddia eder. İbn Sînâ buna iki önemli noktayı tartışarak itiraz eder: (i) Nefse ait olan yetiler, kendilerine bağlı olan ve onları birleştiren bir şey gerektirir, (ii) bu bağlayan varlık cismanî olamaz, aksine gayr-i maddî aklî nefis olmalıdır. İkinci noktayı ele alırken, *boşlukta asılı adam* tasavvurununu, ilk geçtiği yerden farklı fakat yine de onunla bağlantılı bir tarzda tekrar ele alır. Tasavvurun bu ikinci versiyonunun ifadeleri şu şekildedir:

Daha önce söylediğimiz şeyi tekrar edelim. Deriz ki; eğer bir insan, (a) bir kerede yaratılsa, (b) bacakları birbirinde ayırık olarak yaratılsa ve (c) onları görmese ve (d) öyle olsa ki o, onlara dokunmasa onlar da birbiriyle temas halinde olmasa ve (e) o hiçbir ses duymasa, organlarının tamamının varlığını bilmez fakat önceki şeylerin tamamından habersiz olmakla birlikte kendi birey

⁶⁹ Michael Marmura, “Avicenna’s Flying Man in Context”, s. 384-385.

⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabiiyyat: en-Nefs*, (V. 7), s. 257; Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press, 2015, s. 34-35.

oluşunun varlığını, tek bir şey olarak bilirdi. Öyleyse bilinmeyen, bizzat bilinenle aynı değildir.⁷¹

Boşlukta asılı adamın bu özet anlatımı, zât için bedensel organların, giysilere benzer bir tarzda ona basit bir ilave olduğu düşüncesi üzerine bir detaylandırmayla devam eder. İbn Sînâ bunu şöyle ifade eder; “organlar gerçekte sadece, bize sürekli bağlılıkları nedeniyle zâtımızın parçaları haline gelmiş olan giysiler gibi bize aittir. Zâtımızı tahayyül ettiğimizde, onu kıyafetsiz tahayyül etmeyiz, aksine giysilerle örtülü olarak tahayyül ederiz. Bunun nedeni, sürekli bağlılık/birlikteliktir, gerçek kıyafetlerden farklı olarak -ki onları çıkarabiliriz– bedensel organlarımızdan ayıramayız. Dolayısıyla organların bizim parçamız olduğuna yönelik inancımız, elbiselerin bizim parçamız olduğuna yönelik inancımızdan daha güçlüdür.”⁷²

Tasavvurun üçüncü versiyonu ise İbn Sînâ’nın felsefesini özetlediği, geç dönem eserlerinden biri olan *el-İşârât ve’t-Tembihât* adlı eserinde ortaya çıkar. *Boşlukta asılı adam* tasavvurunu içeren paragraf, *tembîh* başlığına sahiptir. Sonrasında gelen nefsin gayr-i maddîliğini tartışan üç paragrafın her biri de bu başlığı taşır.⁷³ Tasavvurun bu son versiyonu, “Yersel ve Göksel Nefis Üzerine” başlıklı bölümün, birinci *tembîh*’inin tamamını kapsamaktadır. Paragraf aşağıdaki gibidir:

Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi eksiksiz bir şekilde kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, zâtının varlığından habersiz olup nefsini ispat edemiyor musun? Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, hatta uyuyan kimse uykusunda, sarhoş sarhoşluğunda bile, zâtının tasavvuru aklında sabit olmasa da kendi zatından habersiz olamaz. Şayet sen zâtını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle kendi parçalarını görmediği, uzuvlarına dokunmadığı, bununla birlikte açık havada bir an asılı olduğu bir durum ve yapıda olduğu farz edilse, kendini, zâtının varlığının sabit olması dışında her şeyden habersiz olarak bulursun.⁷⁴

Tembîh’in ilk ifadesinden anlaşılacağı üzere içe bakış; nefsin “bir şeyi doğru bir şekilde ayırt” edebildiği sürece, herhangi başka bir durum içerisinde olsa bile, benlik-bilincine sahip olacağını gösterir. Bir bütün olarak bu *tembîh* ile ilgili yorumunda,

⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: et-Tabiiyyat: en-Nefs*, (V. 7), s. 255.

⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifa: et-Tabiiyyat: en-Nefs*, (V. 7), s. 255.

⁷³ Michael Marmura, “Avicenna’s Flying Man in Context”, s. 391.

⁷⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tembihât*, c. II, s. 305-306, trc. *İşaretler ve Tembîhler*, s. 107.

Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) şöyle der: “Bu nedenle kesinlikle birinci ve en açık idrak, insanın kendisinin bir insan olduğunun idrakidir. Açıktır ki idrakin bu türü, ne tanım (hadd) veya resm vasıtasıyla elde edilebilir ne de bir delil (hucet) veya ispat (burhân) ile ispatlanabilir.”⁷⁵

Sonuç olarak İslam düşüncesinde nefis ya da zâtın varlığı konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Fakat düşünürler bu zâtın ya da nefsin mahiyeti hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Kelamcılarının büyük çoğunluğu nefsi maddî bir varlık olarak, zâtı da *görülen beden* olarak kabul ederken, Fârâbî ve İbn Sînâ, nefsin gayr-i maddî ve bedenden bağımsız varlığa sahip olduğunu dolayısıyla *ben* diye işaret edilen zâtın beden olamayacağı görüşüne sahiptirler. Bu bakımdan her ne kadar nefsin mahiyetine ilişkin tartışmalar olsa da onun varlığı sabittir.

Fakat burada esas önemli olan mesele şudur ki, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'in bedenini sureti şeklindeki nefis tanımını kabul etmekle birlikte, Yeni-Platoncu gelenek bağlamında insanî nefsi kesin olarak beden formu olmaktan çıkarmalarıdır. Bu bakımdan özellikle İbn Sînâ her ne kadar Aristoteles'in nefis tanımını kabul etse de artık insanî nefsi bir bütün olarak bedenden ayrı cevher olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla takip eden başlıkta nefsin beden formu olmaktan çıkıp beden kemâli olarak, gayr-i maddî bir cevher olmasını Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde incelemeliyiz.

3. Bedenin Yetkinliği (Kemâl) Olarak Nefis

Aristoteles, canlı varlığın formu olarak ele aldığı nefis anlayışını *entelekheia* (yetkinlik/*kemâl*) kavramı merkezinde ele alarak onu şekil (*morphe*) anlamında bir form olmaktan uzaklaştırmıştır. Aristoteles'ten sonraki dönemlerde şârihlerin *entelekheia* kavramına yükledikleri kemâl/yetkinlik anlamı, İslam felsefesinde, Aristoteles'in nefis anlayışını tahlil etmede önemli bir yere sahip olmuştur. Bu nedenle biz bu başlık altında Aristoteles'in “yetkinlik/kemal” anlayışını Fârâbî ve İbn Sînâ merkezinde ele almaya çalışacağız.

⁷⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, (Râzî Şerhi ile birlikte), I-II, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire, 1325, c. 1, s. 122.

Burada kısaca değerlendirmek gerekirse, öncelikle, Aristoteles'in eserlerine şerh yazan şârihlerin amaçlarının bir ve aynı olmadığını belirtmeliyiz. Söz gelimi İskender, onun eserlerini ve felsefesini daha açık ve anlaşılır kılmak için metnindeki iç tutarsızlıkları bertaraf etmeye çalışıyordu. Buna karşılık Yeni-Platoncu şârihler ise Aristoteles'in eserlerindeki, Platoncu düşünce açısından keskinlik arz eden noktaları, Aristoteles'in metnlerinde bir iç tutarlılık elde edecek şekilde törpülemeyi ve bu sayede de büyük planda Eflatun ile Aristoteles'i uzlaştırmayı amaçlıyorlardı.

Konumuz açısından önemli olan, Aristoteles'in "*entelekheia*" kavramına karşılık olarak İslam felsefesinin ilk temsilcilerinin "gaye", "tâmm ve tamâm" "istikmâl ve kemâl" gibi farklı fakat birbiriyle ilişkili kavramları kullanmış olmalarıdır. Bu durumun arka planında, ilk olarak felsefi yorumları bakımından Aristoteles şârihlerinin ve ikinci olarak da kelime/kavram tercihleri bakımından Yunanca-Arapça tercümelemin etkisi olmuştur. Fakat biz Aristoteles şârihlerinin tek tek uzun serüvenini ele almak yerine, Aristoteles şârihlerinin görüşlerini, Müslüman filozofların düşüncelerine etkileri açısından değerlendirerek, onların nefsin tanımındaki "yetkinlik" kavramı ve nefis-beden ilişkisi hakkındaki görüşlerini incelemeyi uygun buluyoruz. Bu nedenle İslam düşüncesinin iki önemli ismi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bedeninin kemâli olarak nefisle ilgili açıklamalarını karşılaştırmalı bir tarzda ele aldığımızda amacımıza ulaşacağımızı düşünüyoruz.

Fârâbî, eserlerinde nefsi ve özellikle nefsin yetilerini ayrıntılı bir şekilde incelemekle birlikte onunla ilgili doğrudan bir tanım vermez. Sadece *el-Mesâilu'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ* adlı eserinde Aristoteles'in nefsi "bilkuvve hayata sahip tabî bir cismin ilk istikmâli" şeklinde tanımladığını ifade eder.⁷⁶ Dolayısıyla onun nefsi, Aristotelesçi bir tarzda bedeninin sureti ve ilk yetkinliği olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.⁷⁷ Ona göre nefis, canlı varlığın kendisiyle nihaî amacına ulaşabildiği sureti ve dolayısıyla da ilk yetkinliğidir. Fârâbî'nin düşüncesinde nefsin yetkinliğini

⁷⁶ Fârâbî, "el-Mesâilu'l-Felsefiyye ve'l-Evcibetü 'anhâ", *el-Mecmû'*, s. 108.

⁷⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, R. Walzer'in Açıklama ve Yorumlar Bölümü, s. 179-180.

gerçekleştirmek için maddî bir dayanağa ihtiyaç duyması, en azından başlangıçta onun bedenden ayrı olarak var olamamasına neden olur.⁷⁸

Fârâbî, insanî nefsin başlangıçta maddî suret olmas ile aklî yetkinliğini elde edince aklî varlık olmasını, mümkün varlıklardaki ilk yetkinlik-son yetkinlik ayrımıyla açıklar. Buna göre insanî nefis, aklî yetkinliğini elde etmekle bitkisel ve hayvânî nefislerden farklılaşmaktadır. Çünkü duyulan ve hayal edilen şeylerin resimleri her ne kadar duyum ve hayal gücünü istikmâl ettirse de bu durum duyum ve hayal gücüne sahip olan nefisten bir mahiyet farkının ortaya çıkmasını sağlamaz. Fakat ma'kûlâtın düşünme gücünü istikmâl ettirmesi düşünen nefsin yani insanî nefsin gayr-i maddî bir varlık olmasını sağlamaktadır.

Canlılardaki nefislere gelince, duyulan ve hayal edilen şeylerin resimlerinin kendilerinde meydana gelmesiyle duyum ve hayal güçleri istikmâl edince, duyumsama ve hayalde ayırık (*mufârik*) şeylere benzerlik oluşur. Fakat bu benzerlik onları maddî varlık ve suret olma tabiatından çıkarmaz. Nefsin düşünen kısmı ise istikmâl edip bilfiil akıl olunca maddeden ayırık varlıklara yakından benzer. Onun varlığının yetkinliği ve bilfiil oluşu, güzellik ve ihtişamı yalnızca derece yönünden kendisinden yukarıda olanları bilmekle değil, aynı zamanda derece yönünden kendisinden aşağıda olanları da bilmekle olur ve böylece onun cevherleştiği şeyde çokluk iyice artar. Nefsin düşünen kısmının dışında kalan bütün bölümleri için maddeden tam bir bağımsızlık hâsıl olunca nefsin bu düşünen kısmının varlığı kendisine özgü olur ve başkasına varlık vermez. Arzu hayal ve duyum güçleri yönünden maddeden bağımsız olma söz konusu olunca, o, kendisinden başkasına varlık verir. Bu, kendisinden başkası için bir şey hâsıl oluyor demektir. Bu da yaptığı işle daha yetkin bir varlık kazanması içindir. Kendisinden alet ayrılınca, onun başkasında bir fiili olması mümkün olmaz ve varlığından ibaret olarak kalır; çünkü, özünde, kendisinden başkasına bir varlık vermemiş; tam tersine, kendi cevherini sürekli korumakla yetinmiş oluyor. Burada o, fâil olmayıp, gaye olmak üzere sebeplerden biri olur.⁷⁹

Dolayısıyla Fârâbî, nefsi Aristotelesçi tarzda beden formu olarak kabul etmekle birlikte onun ancak aklî yetkinlik sayesinde aklî bir cevher olacağını kabul eder. İbn Sînâ ise *en-Necât*'ın Fizik bölümünün hemen başında varlıklar içerisinde nefsin konumunu ve fonksiyonunu açıklar. Ona göre var olanlar, kendilerindeki hâli, korumak, geliştirmek için belirli kuvvelere sahiptirler. Tabii cisimlerin hepsinde bulunan ve cisimlerin kemâli olan şekil, doğal konum ve fonksiyonları koruyan doğal

⁷⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 34; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 80-82.

⁷⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 42, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 10-11.

kuvve bunlardan biridir. Bizim için önemli olan bir diğer kuvve ise cisimlerde hareket etme, türü muhafaza etme ve diğer yetkinlikler gibi fiilleri organlar aracılığıyla gerçekleştiren kuvvedir. Genel olarak nefis diye adlandırılan bu kuvve üç kısma ayrılır:

Onlardan (genel olarak nefis diye adlandırılan kuvvelerden) bir kısmı, bunu (hareket ettirmek, durağanlaştırmak, türü muhafaza etme ve diğer yetkinlikler gibi fiillerini) herhangi bir tercihte bulunma ve bilgi olmaksızın sürekli yapar, böylece nebâtî (bitkisel) nefis olur. Bir kısmında ise, bu fiili yapma ve yapmama kuvvesi ile onun uygun olup olmadığını idrak kuvvesi vardır, bu da hayvânî nefis olur. Diğer kısım ise düşünme ve araştırma yoluyla var olanların hakikatlerini kuşatır ve insanî nefis olur. Kısaca nefis, *bilkuvve hayat sahibi organik tabîi cisim için ilk yetkinliktir (kemâlü'l-evvel)*.⁸⁰

İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşılmaktadır ki o, Aristotelesçi nefis tanımına ve tanımdaki *entelekheia* kavramının tarihsel gelişim sürecine Fârâbî'ye nispetle daha sıkı bağlıdır. Çünkü o, Fârâbî'nin aksine Aristotelesçi nefis tanımını çeşitli eserlerinde tekrar tekrar zikretmektedir.

Ayrıca İbn Sînâ, *en-Necât*'ın nefis hakkındaki 6. makalesinde nefsin tek bir cins olarak üç kısma ayrıldığını zikrederek, Aristotelesçi "*organik tabîi cismin ilk yetkinliği (entelekheia)*" şeklindeki nefis tanımını kabul eder. Bitkisel nefis, büyümesi, beslenmesi ve üremesi yönünden organik tabîi cismin ilk yetkinliği; hayvânî nefis, organik tabîi cismin cüzîleri idrak etme ve irade ile hareket etme açısından ilk yetkinliğidir. Son olarak insanî nefis ise ihtiyarî fiiller yapma, çıkarımda bulunma ve küllî hususları idrak etme açısından organik tabîi cismin ilk yetkinliğidir.⁸¹

Fakat her ne kadar İbn Sînâ, Aristotelesçi nefis tanımını olduğu gibi kabul etse de Ehvânî'ye göre bu, İbn Sînâ'nın "kemâl" kavramıyla Aristoteles'in *entelekheia* kavramının bire bir aynı olduğu anlamına gelmez.⁸² Burada Ehvânî'nin kastettiği farklılık, Aristotelesçi nefsin bir *entelekheia* olarak bedenden ayrılamaz oluşuna karşılık, uzun bir yorum sürecinden geçerek İbn Sînâ'ya gelen, bedenin "kemâl"i olan nefsin, İbn Sînâ düşüncesinde bedenden ayrı olarak var olabilmesidir.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 137, trc. *en-Necât*, s. 91.

⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 91; Krş. Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 2.

⁸² İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 27.

Nefsin tanımında yer alan bu kemâl kavramını İbn Sînâ *eş-Şifâ en-Nefs*'te inceler. Konuya nefsin maddî bir şey olmadığını, form/suret çeşitlerinden biri olduğunu kanıtlamakla başlar. Birinci makalenin birinci bölümünde, nefis tanımı için temel olan yetkinlik/kemâl kavramının yanı sıra suret ve cevher kavramlarını da uzun uzun tartışır.⁸³ Ona göre nefis cisim değildir, hayvanın ve bitkinin var edici unsurlarından biridir. Bu bakımdan nefis, suret veya kemâl gibidir. Kemâl, kuvve ve suret kavramlarının her biri nefse farklı farklı anlamlarda yüklenirler. Zira nefis; kendisinden ortaya çıkan, hissî ve aklî suretleri idrâk etme fiiline nisbetle kuvve, maddeye kıyasla yani bedenle birlikte bulunarak bitki ve hayvanların fiilen var olmasını sağlamak bakımından suret, insânî ve hayvânî türe kıyasla yani türün yetkinleşmesini sağlamak bakımından kemâldir. Kemâl lafzının delaleti, diğer iki lafzın, kavramlarına delaletine göre daha tamdır, aynı şekilde kemâl kavramı sûret kavramından daha geneldir.⁸⁴

Kemâl kavramının bu kullanımıyla İbn Sînâ, *maddî suret* ile *kendinde suretin* arasını ayırmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle o, nefsi suret yerine, kemâl kavramıyla tanımlamayı tercih etmektedir. Onun düşüncesinde canlıların çeşitli türlerini nefis tekemmül ettirdiği için, nefsin form olduğunu söylemek, onun kemâl olduğunu söylemektir. Kısaca nefis, belirli bir canlıyı belirli bir türün üyesi yapan şeydir. Kemâl kavramı, suret kavramına göre daha geniş bir anlama sahiptir. Zira bazı şeyler bir şeyin sureti olarak o şeyin özünde bulunmaksızın, o şeyin kemâli olabilirler. Tıpkı geminin sureti olmayan kaptanın, geminin kemâli veya şehrin sureti olmayan sultanın (*melik*) şehrin kemâli olması gibi. İbn Sînâ'ya göre bazı nefisler maddede var olan suretler olmayıp maddeden ayrılabilir olduğu için, nefsi bedeninin kemâli olarak tanımlamak, sureti olarak tanımlamaktan daha uygundur. Dolayısıyla o, insanî nefsin varlığının suret olarak bedene bağlı olmadığını, onu kemâl olarak adlandırarak açıklamaya çalışır.⁸⁵

Bu noktada İbn Sînâ, kemâlin iki türünü ele alır. İlk kemâl, kılıcın şekli gibi, türün kendisiyle bilfiil tür olduğu kemâldir. İkinci kemâl ise kılıç için kesmek ya da insan için hareket, duyum, düşünme ve temyiz gibi bir şeyin, türüne ait fiil ve

⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (I. 1), s. 4-16; Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 8-9.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (I. 1), s. 5-6; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 50-51.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (I. 1), s. 6-7, (I. 5), s. 49; Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 8-9.

infiallerinin ortaya çıkmasıdır. Bu durumda nefis ilk kemâldir, çünkü kemâl bir şeyin kemâlidir. Nefis de cismin kemâlidir. Fakat nefis sanat ürünü olan cisimleri de kapsayan bütün cisimlerin kemâli değildir, o sadece ikincil yetkinliklerin kendilerinden bir âlet vasıtasıyla ortaya çıktığı doğal, organik cismin ilk kemâlidir.⁸⁶

Ancak nefsi bedenin kemâli olarak tanımlamak, onun gerçekte cevher olup olmamasıyla ilgili herhangi bir bilgi vermez. Çünkü nefsin kemâl olması daha doğru bir ifadeyle bedenin kemâli olması, bizzat nefsin kendi doğası hakkında bilgi vermektense daha çok, onun bedenle ilişkisi hakkında bilgi vermektedir.⁸⁷ Bu bakımdan nefsin bedenin kemâli olmasından ziyade bizatihi cevher olmasının ortaya konulması, onun bedenden ayrı varlığını anlama imkânını sağlayacaktır. İbn Sînâ'ya göre insânî nefsin kendi kendisinin şuurunda olması ve bu şuurun maddî bir varlığa dayanmaksızın var olması, onun bir cevher olmasının delilidir. Daha önce ele aldığımız, onun çeşitli eserlerinde yer alan *boşlukta asılı adam* tasavvuru olarak bilinen akıl yürütmesi, Fazlurrahman'a göre insânî nefsin sadece maddesiz olmasını değil aynı zamanda onun cevher olmasını da kanıtlamak için tasarlanmıştır.⁸⁸

İbn Sînâ, nefsin cevher olmasıyla ilgili olarak beden mizacına dikkat çeker. Beden, nefsin kendisinde bulunması için özel bir mizaca, hey'ete sahiptir ve nefis kendisinde bulunmaya devam ettiği sürece, beden bilfiil varlık olarak bu özel mizaçta kalmaya devam eder. Bu özel mizacı bedene veren nefistir. Çünkü üreme ve büyümenin ilkesi olması cihetinden nefis, mutlak manada beden mizacının sebebidir. Nefsin yakın mevzûu (beden), nefis olmaksızın bilfiil olduğu şey olamaz. Bedenin nefis dışında bir sebeple kendi tabiatı üzere var olduğu, nefsin de bundan sonra bedene gelip yapıştığı ve bu bakımdan arazların varlığının mevzûunun varlığına tâbi olduğu gibi ve bilfiil mevzûlarını kaim kılmadıkları gibi nefsin de beden mizacında ve varlığını sürdürmesinde payı yoktur denilemez. Çünkü nefis, kendisiyle bilfiil var olan yakın mevzûunu kaim kılandır. Bu nedenle nefis, bedenden ayrıldığında bu ayrılık mevzûda, onun olduğu halinden başka bir halin ortaya çıkmasını gerektirir. Nefsin bedenden ayrılmasıyla birlikte bedendeki nefse uygun mizacî suret yok olur bunun yerine maddî

⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (I. 1), s. 11-12.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (I. 1), s. 8; Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 8-10.

⁸⁸ Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 10.

suret ortaya çıkar. Bu durumda da nefsin yerine gelen bu surete sahip olan madde, nefsin kendisinde var olduğu sıradaki türünü muhafaza edemez. Ya onun kendisiyle nefse mevzû olduğu türü, cevherliği iptal olur ya da nefsin suret olarak onda farklılaşmasıyla birlikte madde bilfiil tabiatı üzerine kalır. Bu tabiatı üzerine kalması da tabî cisim olarak olamaz, aksine onun başka suret ve arazları da olur. Ayrıca bazı kısımlarında değişiklik olur ve bu da bütünün değişmesine neden olur ki bütünün değişmesiyle cevheri de farklılaşır. Sonuç olarak nefsin bedenden ayrılmasıyla, beden nefis için mevzû olduğu için zâtı aynı kalan bir maddeden (bedenden) söz edilemez. Öyleyse nefis bedende, arazın mevzûda olduğu gibi var olmaz. Bu durumda da nefis, mevzûda olmayan bir suret olduğu için cevherdir.⁸⁹

Ayrıca nefsin bedenle ilişkisi hususunda İbn Sînâ, insânî nefsin yerini hayvânî ve bitkisel nefisten ayrı tutar. Zira bitkisel, hayvânî ve insânî nefislerden sadece insânî nefis bir cevherdir. Yine insânî nefsin bedenle ilişkisi formel bir ilişki değildir. Bu nedenle insânî nefsin bedeninin organlarıyla ilişkisi zorunlu bir ilişki de değildir.⁹⁰ Beden, insânî nefsin bazı fiillerini ortaya koyması için bir araçtır. Gülmek, ağlamak, utanmak ve endişe duymak gibi sadece insana ait durumlar, her ne kadar bedende gerçekleşse de bu durumlar diğer canlılarda olmayan nefis (insânî ya da aklî nefis) sebebiyle insan bedeninde ortaya çıkar.⁹¹ Bu bakımdan nefis için araç olan bedeninin mizacının bozulması durumunda, bitkisel ve hayvânî nefisler yok olurken, insânî nefis bâkî kalmaktadır.⁹²

4. Nefis-Beden İlişkisi

Felsefî düşüncede nefis-beden ilişkisi incelenmek istendiğinde, genellikle nefsin işlevleri göz önüne alınır. Fakat başta Aristoteles olmak üzere düşünürlerin çoğu nefsin işlevlerini, sadece soyut/aklî faaliyetlerden ziyade beslenme, duyum ve hareket gibi maddî faaliyetleri de ihtiva edecek tarzda ele alırlar. Bunun sebebi belki de Aristoteles'te aranmalıdır. Zira o, nefsi bedenden bağımsız bir ilke olarak değil, bedene canlılık veren bir ilke, cevher olarak kabul etmektedir. Bu nedenle ona göre nefsin

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (I. 3), s. 27-29.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (II. 1), s. 57.

⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 1), s. 206.

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 227.

incelenmesi fiziğin konusudur. Dolayısıyla nefis, öncelikle hayatın, duyumun ve düşünmenin ilkesidir. Bir bütün olarak onun faaliyetleri; beslenme, büyüme, hareket etme, idrak, hayal ve düşünmeyi kapsayacak şekilde canlılığı meydana getirmektedir.

Bu açıdan Aristoteles'i takip eden Fârâbî, nefsin yetilerini; beslenme, duyum, arzu, mütehayyile ve düşünme şeklinde sıralar. Beslenmeyi nefsin yetilerinin ilki olarak zikretmesi, onun canlıyı dolayısıyla Aristoteles gibi insanı nazar-ı dikkate alması sebebiyledir. Duyum yetisi ise ona göre beş dış duyudan ibarettir. Arzu yetisi, duyum sonucunda canlının istediği şeye yönelmesi ya da hoşlanmadığı şeyden yüz çevirmesini sağlayan yetidir. Mütehayyile yetisi canlıya duyulurların yokluğunda onların nefisteki izlenimlerini koruyup saklayan yetidir. Son olarak düşünme yetisi, makulleri akletme, iyi ve kötüyü temyiz etme yetisidir.⁹³

Fârâbî'ye göre duyum yetisi beş dış duyudan müteşekkildir. Fakat o, ortak duyudan ismen bahsetmemekle birlikte kalpte bulunan beş duyunun toplandığı merkezî bir yetiden bahseder.⁹⁴ Mütehayyile yetisi, duyumdan ayrılan duyulur yetileri muhafaza etme ve onlar üzerinde birleştirme-ayırma gibi işlemler yapan bir yetidir. Arzu yetisi iradenin ortaya çıktığı yetidir. İrade ise duyum, tahayyül ya da düşünmeyle idrak edilen şeyi elde etme ya da terk etmeye yönelik bir hüküm vermedir.⁹⁵ Fârâbî bu yetilerin nefsin yetileri olmasıyla ilgili şöyle der:

Bunlar nefse ait yetilerdir. Yönetici (âmir) beslenme yetisi, yönetici (âmir) duyumsama yetisinin maddesi gibidir; duyumsama yetisi ise beslenme yetisinde bir surettir. Yönetici duyumsama yetisi mütehayyile yetisinin bir maddesidir ve mütehayyile yetisi de yönetici duyumsama yetisinde bir surettir. Mütehayyile yetisi düşünme yetisinin bir maddesidir, düşünme yetisi de mütehayyile yetisinde bir surettir. O başka bir şeyin maddesi olmadığı gibi ondan önceki bütün suretlerin suretidir. Arzu etme yetisine gelince, o, ateşin kendisi ile cevherleştiği şeye tabi olarak sıcaklığın ateşte bulunması tarzında, yönetici duyumsama yetisine, mütehayyile yetisine ve düşünme yetisine tabidir.⁹⁶

⁹³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 87; *es-Siyâse*'de ise nefsin yetileri beslenme dışındaki dört yetidir. Bkz. Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 32.

⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 88-89.

⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 89-90.

⁹⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 91-92. Bu bölümün çevirisinde Yaşar Aydın'ın yakın zamanda yayımlanacak çevirisinden faydalanılmıştır.

Diğer taraftan İbn Sînâ, insanî nefis özelinde, nefis-beden ilişkisini nefsin bedenden bağımsız varlığa sahip olduğu bir tarzda incelemektedir. Bu nedenle öncelikle nefis ve bedenin zâtları bakımından birbiriyle ilişkisini irdelemeliyiz. Nefsin yetileri açısından bedenden yardım almasını bunun akabinde inceleyeceğiz.

İnsanî nefsin bedeniyle ilişkisi söz konusu olduğunda, onlar ne birbirinden tamamen bağımsız olacak bir şekilde ayrı ne de birbirlerine mutlak manada muhtaç olacak bir tarzda bitişiktirler. Nefis, beden ile herhangi bir anlamda neden-sonuç ilişkisi içinde de değildir. Bedenin varlığı sadece, o bedenin nefisine bir imkân sağlar. Fakat yine de Aristoteles nefis ile ait olduğu beden arasında bir “kaptan-gemi” ilişkisindeki gibi bir ilişki olup olmadığını netleştirmez.⁹⁷

İbn Sînâ’ya göre insanî nefis, düşünülürlerin mahalli olan, maddede bulunmayan ve maddeyle kaim olmayan bir cevherdir. Dolayısıyla insanî nefis, Aristoteles’ten farklı olarak bedenin tözsel formu olmanın ötesine geçer. Ayrıca İbn Sînâ, nefsin düşünülürlerin mahalli olmasının, onun gayr-i maddî bir cevher olmasını zorunlu kıldığını uzun uzun tartışır.⁹⁸ Bu durumda gayr-i maddî bir cevher olan nefsin bedenle ilişkisinin ne tür bir ilişki olduğunu araştırmak gerekir.

Beden, İbn Sînâ’nın düşüncesinde, insanî varlığın bütünleyici bir özelliği değildir, sadece nefsin birinci yetkinliğine ya da *entelekyaya* ulaşması için aracılığı zorunlu olan şeydir. Beden, bu durumda, nefsin faaliyetleri için araçsal bir nedendir ve bir kez nefis birinci yetkinliğine ulaştınca artık gerekli olan, geçici bir şey olmuş olur. Bu bakımdan bir cevher olarak insanî nefsin durumu, varlığının sonsuz olmasını ve dolayısıyla ontolojik olarak bedenin varlığından üstün olmasını zorunlu kılar. Fakat böyle olmasına rağmen İbn Sînâ hem tasavvur hem de tür bakımından bir olduğu ve dolayısıyla sayıca çok olamadığı için insanî nefsin, bedenden önce bireysel varlığını reddeder.⁹⁹

⁹⁷ Muhittin Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, s. 71-72.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (V. 2), s. 209-210.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 223.

Bedenin varlığa gelişiyle (*hudûs*) birlikte nefsin varlığa gelmesini kabul eden İbn Sînâ, bedenın ölümünden sonra nefsin bireysel bekâsını da¹⁰⁰ işte bu nefis ve bedenın birlikte varlığa gelmesi sonucunda meydana gelen ilişkiye (*nisbe*) dayandırır.¹⁰¹ Dolayısıyla insanî “nefisler sadece kendilerinin kullanabilmeleri için uygun olan cisimsel maddenin hâdis olması gibi hâdistir”.¹⁰² Nefis ve bedenın hudûsunun aynı anda olması sebebiyle nefiste, bedeniyle meşgul olmasına yönelik doğal bir yatkınlık için bir mizaç (*hey’et*) vardır. Bu mizaç ya da hey’et, diğer herhangi bir bedenle ilişkisinden farklı olarak, nefsin kendi bedeniyle ilişkisinin ayrıcalıklı bir ilişki olmasını sağlar. Mizaçlar, nefsin bedeniyle bağının ve nefis ile bedenın eşleşmesinin neden olduğu ilişkidenden meydana gelir.¹⁰³

İbn Sînâ, *en-Necât*’ta nefsin yetkinliğinin sadece bedene dayanmadığını hatta beden tarafından engellendiğini iddia eder.¹⁰⁴ Bu bakımdan sadece aklî faaliyetin gelişimi içinde bedene verilen nedensel işlev, aslında tamamen araçsal bir işlevdir. Çünkü beden için aslolan onun geçici olmasıdır ve bu nedenle bedenın nedensel işlevi, nefis birinci kemaline ulaşır ulaşmaz yok olur. Dolayısıyla beden ve nefis aynı anda meydana gelmiştir fakat aynı anda ölmezler çünkü nefis, en yüksek ve kendine özel faaliyetleri için bedene dayanmaz.¹⁰⁵

İbn Sînâ, nefis ile beden arasındaki ilişkiyi (*nisbe*) *eş-Şifâ: en-nefs* V.4’te bedenın ölümüyle nefsin yok olmayacağını açıklamak için iki şey arasındaki bağıllık (*et-ta’alluk*) türü olarak inceler.¹⁰⁶ Buna göre varlık açısından bağıllık’ın üç türü vardır: varlık bakımından sonradan gelen ile bağıllık, zâtî öncelikle bağıllık ve varlık bakımından denklerin bağıllığı veya bağlaşıklık. İbn Sînâ bağıllığın bu türlerinin ya insanî nefis için var olmayacağını veya var olurlarsa da beden öldüğünde nefsin ölümüne neden olmayacaklarını açıklar. Açıklamaya tersten başlayarak önce denklerin

¹⁰⁰ Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak tartışacağız.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 223.

¹⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu’s-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 225.

¹⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 225; Therese-Anne Druart, “The Human Soul’s Individuation and Its Survival After the Body’s Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10 (2000), s. 263. (Bundan sonra Druart, “The Human Soul’s Individuation”).

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 221, trc. *en-Necât*, s. 169.

¹⁰⁵ Druart, “The Human Soul’s Individuation”, s. 266-267.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 227.

bağlılığını sonra varlık bakımından sonradan gelen ile bağlılığı ve son olarak nefsin varlık bakımında önce olduğu bağlılığı inceler.

Buna göre eğer bedenle nefis, varlık bakımından karşılıklı ve aynı derecede birbirine bağlıysa, bu durumda onların karşılıklı bağlılığı ya zâtî ya da arazî olur. Eğer karşılıklı bağlılık zâtî ise, bu durumda her biri diğeriyle zâtî olarak ilişkilidir ve ne nefis ne de beden cevher olabilir ancak onların oluşturduğu bütün cevher olabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ karşılıklı bağlılığın arazî olup olmadığını araştırır. Eğer arazî ise, bu durumda bedenın fesadı, sadece nefisteki karşılıklı arazî izâfetin fesadına neden olur, nefsin kendisinin fesadına değil.¹⁰⁷

Nefis ve beden arasındaki bağlılık eğer nefsin varlığının, bedeninden sonra gelmesine bağlı bir bağlılık, bu durumda beden nefsin varlığı için bir neden olur. Oysa insanî beden, nedenin Aristotelesçi dört anlamının hiçbiri açısından insanî nefsin nedeni değildir. İlk olarak, beden insanî nefse varlık veren bir “fâil neden” değildir. Çünkü nitelikler olmaksızın bir beden, beden olduğu sürece hiçbir şeyi etkilemez. Sadece doğasında olan arazlar ve maddî formlar vasıtasıyla etki eder. Fakat bedenın bu arazlar ve maddî formlar yoluyla ortaya çıkan etkisi de asla bir gayr-i maddî ve kendi-özünde cevher olan insanî nefsin varlığına neden olamaz. İkinci olarak beden, maddî neden olarak da nefsin nedeni değildir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre nefis, bedende yer tutmaz, bedene içkin değildir.¹⁰⁸ Üçüncü olarak bedenın maddî bir şey olduğunu göz önüne aldığımızda onun, gayr-i maddî bir nefsin formel nedeni olması mümkün değildir. Dördüncü ve son olarak aynı nedenden dolayı maddî bir varlık gâî neden de olamaz. Dolayısıyla beden, neden teriminin dört anlamının hiçbiri açısından nefsin varlığının nedeni değildir. Bu nedenle, nefsin beden üzerindeki varlık bakımından sonradan olan bağlılığı, beden nefsin arazî bir nedeni olsa bile nefsin zâtî nedeninin bir etkisi değildir. “Zira nefsin aracı ve yerleşim yeri (*memleket*) olmak için uygun olan bedenın maddesi meydana geldiğinde (hâdis olduğunda), ayırık (*mufârik*) nedenler, cüz’î

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-şifâ: Tabî‘iyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 227-228.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-şifâ: Tabî‘iyyât: en-Nefs*, s. 209.

(sadece onun hakettiği) nefsi meydana getirirler (ihdâs ederler) veya o (nefis) onlardan bu şekilde meydana gelir (hâdis olur).”¹⁰⁹

Nefis ve beden arasındaki ilişki, nefsin zâtî önceliği ile bedene bağlılığıysa ve eğer bu varlık bakımından bağlılık sadece zâtî değil aynı zamanda geçici olursa, bu durumda nefis, bedenden önce var olurdu ve niçin bedenle birlikte öldüğüne hiçbir sebep olmazdı. Eğer bu öncelik basit olarak zâtî ise, bu durumda, nefsin varlığı bedeninin varlığını gerektirirdi fakat bedeninin fesadı onun nefsinin fesadını gerektirmezdi çünkü nefsin kendi fesadı, bedeni için fesadın yegâne nedeni olurdu. Beden, tabiatındaki değişimler gibi kendine özgü fesat sebeplerine sahiptir. Bu durumda zâtî öncelikle bağlılığın olmadığı açıktır.¹¹⁰

Denklerin karşılıklı bağlılığı ile nefsin varlık bakımından bedenden önceliğini İbn Sînâ kolayca çürütür. O, varlık bakımından sonradan gelen ile bağlılık üzerinde durarak bedenle nefis arasındaki nedensel ilişkiyi yakından inceler. Buna göre İbn Sînâ, eğer bir şeyin meydana gelmesi zorunlu olarak başka bir şeyin meydana gelmesini gerektiriyorsa, öncekinin yok oluşunun zorunlu olarak sonrakinin öncekiyle aynı anda yok oluşunu gerektirmediğini söyler. Ancak eğer sonrakinin mahiyeti, öncekinin mahiyeti vasıtasıyla ya da öncekinin mahiyetinde meydana gelirse, öncekinin yok oluşu sonrakinin yok oluşunu gerektirir. Bu durum, nefsin varlığına uygulanamaz çünkü ona varlık veren şey, varlığı kabul etme tabiatı olan madde (beden) değildir. Nefse varlık veren şey ne bedendir ne de bedendeki bir kuvvedir. Aksine özünde madde ya da uzam olmayan bir varlıktır. Bu nedenle nefis, varlığını esas olarak madde-dışı varlığa ve sadece arazî olarak kendi varlığı için uygun anı vermesi bakımından bedene borçludur. Dolayısıyla nefsin, bu tarz bir nedenselliğe yani nefis üzerinde zâtî ve birincil bir nedenselliğe sahip olan beden üzerinde bir bağı yoktur. Uygun bir beden olmak için ve bu nedenle bir bireyselliğin kaynağı olan uygun madde zorunludur. Üstelik madde,

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 228.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 230-231.

nefsin meydana gelmesi için uygun bir nedendir fakat madde hem bedeninin hem de nefsin meydana gelmesini zamanda öncelediği için sadece arazî bir şeydir.¹¹¹

Sonuç olarak insanî nefsin bedene bağlılığının bütün yönleri bu ilişkinin ya zâtî ya da arazî olduğunu gösterir. Zâtî olarak insanî nefis, bedenle nedensel olarak bağlı olmadığı gibi, bedeninin varlığıyla karşılıklı olarak birbirine bağlı da değildir. Aynı zamanda o, mantıkî olarak da bedeninin varlığına bağlı değildir. Çünkü nefsin, bedenle zâtî, ontolojik bir bağı yoktur. Dolayısıyla bedeninin ölümü, insanî nefsin ölümüne neden olamaz.¹¹²

İnsanî nefis ile beden arasındaki varlık bakımından ilişkinin dışında bir de nefsin akli yetkinliğini elde etme yolunda bedeninin yardımına başvurma ilişkisi söz konusudur. Bu ilişki en açık olarak idrak fiillerinde ortaya çıkar. Zira en basit olarak duyuşsal idrak için nefis, bedeninin belirli organlarından yardım almak zorundadır. Bu nedenle nefsin idrak sürecini incelemek, nefsin dış ve iç idrâk güçleri hakkında kısaca bilgi vermek hem nefis-beden ilişkisi konusunda hem de nefsin bedenden bağımsız varlığı için yetkinleşmesinde bedeninin rolünü görme açısından faydalı olacaktır.

Burada öncelikle bir bütün olarak nefis kavramını anlamak açısından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Aristoteles'i takip ederek nefsi; “tabiî organik cismin ilk kemâli/yetkinliği” şeklinde tanımladıklarını hatırlamalıyız. Buna göre nefis; bitkisel (nebâtî) nefis, hayvânî nefis ve insânî (ya da akli) nefis olmak üzere üç kısma ayrılır. Çalışmamızın merkezine aldığımız insânî nefsin yetkinliğini elde etmede bedeninin yardımına başvurmasını incelemeye başlamadan önce kısaca ve genel olarak nefsin maddî (bitkisel ve hayvanî yetileri) yetilerini incelememiz gerekir.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki nefsin yetileri söz konusu olduğunda İbn Sînâ genel olarak yetilerden bahsederek bitkisel, hayvanî ve insanî nefis ayrımı yapmaz. Fakat iç duyular söz konusu olduğunda aşağıda da görüleceği üzere hangi yetilerin sadece insana ait olduğunu ayırt etmek zorlaşır. Buna karşılık olarak Fârâbî, İlk

¹¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 228-230; Druart, “The Human Soul's Individuation”, s. 268-270.

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 230.

Neden'den başlayarak ayüstü âlemdeki varlıkların ilkelerini aşağıya doğru tek tek ele aldıktan sonra ayaaltı âlemde de unsurlardan başlayarak yukarı doğru varlıkları tek tek ele alır. Bu düzenli zincirin sonunda insanı ve dolayısıyla insanî nefsi söz konusu eder. Dolayısıyla o, bitkisel ve hayvanî nefsi, insanî nefisten bağımsız olarak ele almaz.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdilâ*'da nefsin yetilerini, beslenme, duyum, hayal, arzu ve düşünme şeklinde, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de ise düşünme, arzu, hayal ve duyum şeklinde tersten sıralamaktadır.¹¹³ *el-Medîne*'de farklı olarak zikredilen beslenme yetisi, muhtemelen Fârâbî'nin burada, *es-Siyâse*'deki bizatihi nefsin yetilerinden farklı olarak insanı ele almasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, *es-Siyâse*'de ikinci kez nefsin yetilerini saydığı yerde onları; nazarî düşünme, amelî düşünme, arzu, hayal ve duyum şeklinde sıralar ki burada *es-Siyâse*'deki ilk yetiler tasnifinden farklı olan tek şey düşünme gücünün nazarî ve amelî şeklinde iki tür olarak sayılmasıdır.¹¹⁴

İbn Sînâ'ya göre bitkisel nefis, beslenme, büyüme ve üreme yetilerine sahiptir. Beslenme, cismin içindeki başka bir cismi özümsemesidir. Canlı bu özümsemeyi sindirimin yardımıyla yapar. Beslenme yetisi canlı var olmaya devam ettikçe faaliyetine devam eden bir yetidir. Beslenme yetisi fesada uğrarsa canlı ölür. Bu bakımdan beslenme yetisi diğer iki bitkisel yetiden (büyüme ve üremeden) ayrılır.¹¹⁵ Büyüme yetisi ise beslenen canlının organlarında/uzuvlarında orantılı bir büyümeyi meydana getirir. Bu büyüme canlıda uzunluk, genişlik ve derinlik açısından meydana gelir. Son olarak üreme yetisi ise canlıdan bilkuvve kendisine benzeyen bir parçanın ayrılması ve belirli koşullar yerine geldiğinde bu bilkuvve canlıya benzeyen parçanın, türün bilfiil bir ferdi olarak ortaya çıkmasıdır. Bitkisel nefsin bu üç yetisi sırasıyla birbirine yardım eder. Beslenme canlıyı hayatta tutan aslî yeti olarak büyümeye yardım eder. Büyüme yetisi de canlıyı türün devamını sağlamak için üreme yetisini yerine getirebilecek kemâle ulaştırır. Sonuç olarak beslenme yetisinin amacı canlının cevherini korumak,

¹¹³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 87-88, trc. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73-74; Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 32, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 2.

¹¹⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 73, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39.

¹¹⁵ Benzer açıklamalar Fârâbî'de de mevcuttur. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 87-88, trc. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73-74.

büyüme yetisinin amacı kendisiyle canlının cevherinin kemâle ulaşmasını sağlamak, üreme yetisinin amacı ise canlının türünün bekâsını sağlamaktır.¹¹⁶

Hayvanî nefse gelince, o bitkisel nefsin bu yetilerine sahip olmasının yanı sıra, iradî hareket (muharrike) ve cüzîleri idrak (müdrîke) yetilerine sahiptir. İdrak, duyulur nesnenin formunun pasif bir şekilde kabulüyle gerçekleşir. Bu bakımdan idrak yetisi dış idrak ve iç idrak şeklinde iki kısma ayrılır. Dış idrak bilinen beş duyudan meydana gelir. İç idrak ise ortak duyu (*hiss-i müsterek*), hayal ve musavvire, mütehayyile ve müfekkire, vehim gücü gibi çeşitli yetilerden meydana gelir. Ancak hayvânî nefsin sahip olduğu bu yetilerin hepsine insânî nefsin de sahip olduğu göz önüne alındığında, hayvânî nefsin yetilerini insânî nefsin yetilerinden ayırmak zorlaşmaktadır. Çünkü İbn Sînâ, bazı iç duyulara, veriler üzerindeki işlemi aklın ya da vehmin yapmasına göre farklı isimler vermektedir. Bu nedenle hayvânî nefisten bahsedildiğinde hayvanda akıl yetisi olmadığı için, isim verilen yeti ancak verilerini ya dış duyulardan ya da vehimden almalıdır. Ancak İbn Sînâ bu iç duyuları hayvânî nefsin yetileri ve insanî nefsin yetileri şeklinde ayırmaksızın birlikte ele aldığı için iç duyuların ayrımı zorlaşmaktadır. Öyle ki o, bazen idrak edileni saklamayı sağlayan yetiye hayâl, musavvire, mütehayyile gibi farklı isimler verir. Bu bahsi geçen yetilerin tek bir yetinin farklı isimlerle anılmasını çağrıştırmak için. Zira o, daha sonra hayâl ile mütehayyilenin arasındaki farkın muhtemelen kavramsal olduğunu belirtir.¹¹⁷

Diğer taraftan Landauer tarafından İbn Sînâ'nın psikolojisi üzerine çeviri ve kısa bir yorumla birlikte yayımlanan çalışmada ortak duyu ve hafıza tek bir yeti olarak ele alınır.¹¹⁸ *en-Necât* ve *eş-Şifâ*'da ise ortak duyu ve hafıza açık olarak birbirinden ayrılmaktadır. Fazlurrahman'a göre ortak duyu (*hiss-i müsterek*) ile hafıza arasındaki bu karışıklığın sebebi, İbn Sînâ'nın başlangıçta hayvanlara anımsama yetisi vermesi¹¹⁹ fakat daha sonra bu noktada görüşünü değiştirip hayvanlara bellekten farklı olarak

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (II. 1), s. 52-55; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 197, trc. s. 145-146.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (IV. 1), s. 165.

¹¹⁸ S. Landauer, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 29, 1875, s. 359 nakleden Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 3.

¹¹⁹ İbn Sînâ'nın ortak duyu ile musavvire gücünü bir ve aynı kabul etmesiyle ilgili bkz. İbn Sînâ, "Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye", *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 159.

anımsama yetisi vermekten kaçınmasıdır. Bu karışıklığın bir diğer sebebi de Fazlurrahman'ın işaret ettiği üzere iç duyuların tamamının Aristoteles'in *phantasias*ının farklılaşmış hali olmasıdır. Yani Aristoteles'in *phantasia* kavramına atfettiği fonksiyonların her biri zamanla ayrı bir yeti haline gelmiştir.¹²⁰ Bu bakımdan iç duyularla ilgili açıklamayı nefsin idrak süreci içerisinde ayrıntılı bir şekilde ele almanın hem hayvanî nefsin yetilerini anlamayı hem de insanî nefsin hayvânî nefisten farkını anlamayı kolaylaştıracağını düşünüyoruz.

Nefis-beden ilişkisini en ilkel düzeyde beş dış duyuda görürüz. Bunlar; dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme duyularıdır. Dokunma duyusu, bu beş duyu içerisinde canlıyı canlı yapan ilk duyudur. Çünkü diğer duyular herhangi bir sebeple işlevini yerine getiremese bile canlı yaşamını sürdürebilir. Fakat dokunma duyusu olmadan canlı, bedenine zarar veren durumun farkına varamayacağı için yaşamını sürdüremez. Dokunma duyusu genel olarak, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, düzlük-pürüzlülük ve ağırlık-hafiflik gibi nitelikleri ve bunlara bağlı olarak sertlik-yumuşaklık ile yapışkanlık-kayganlık gibi nitelikleri hisseder.¹²¹

Tat alma duyusu, dokunma duyusundan sonra canlının hayatı için en gerekli duyudur ve dilin üzerine yayılmış sinirlerde bulunan bir kuvvedir. Tat alma duyusu, tatlılık, acılık, ekşilik, burukluk, kekrelilik, keskinlik/sertlik, yağlılık, kötü tat gibi tatları ve sudaki ve yumurtanın beyazındaki gibi tatsızlığı duyumsar. Yiyeceklerin tatları, tükürük bezinin yardımıyla çözülmüş hale geldikten sonra dilin üzerinde bulunan sinirler tarafından duyumsanır. Bu nedenle tükürük bezinin salgıladığı tükürük ne kadar tatsızsa, tat alma o kadar sağlıklı olur.¹²²

Kokular, hava ve su gibi kokusuz ortamlardan koku alma duyusuna ulaşır. Kokuları hisseden yeti, beynin ön kısmındaki meme uçlarına benzeyen çıkıntılarda bulunur. Buharla karışık olarak buruna çekilen koku beynin bu bölgesinde duyumsanır.

¹²⁰ Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 2-3.

¹²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Tabi'iyât: en-Nefs*, (II. 3), s. 67; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 118-120.

¹²² İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Tabi'iyât: en-Nefs*, (II. 4), s. 76; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 122.

Koku alma duyusu sayesinde canlı besinleri daha iyi tanır. Bu nedenle koku alma duyusu tat alma duyusunun bir çeşit destekçisidir.¹²³

İşitme duyusunun konusu ise bilindiği gibi sestir. Bu bakımdan işitme duyusunun nasıl gerçekleştiğini anlamak için sesin mahiyeti incelenmelidir. İbn Sînâ'ya göre ses; şekil, siyah ya da beyaz gibidir, kendi başına var olan ve varlığı sabit kalan bir şey değildir; taş ve ağaç gibi sert iki cismin birbirine çarpması veya tek bir cismin iki parçaya ayrılması sırasında ortaya çıkan bir şeydir. Bu noktada İbn Sînâ sesin dış varlığının olup olmadığını tartışmıştır. Ona göre iki cisim birbirine çarptığı ya da bir cisim iki parçaya ayrıldığı esnada ses ortaya çıkar fakat onun bu varlığı bilfiil değil bilkuvvedir. Bu nedenle biz ancak hava titreşimleri kulağımıza etki ettiği zaman işitiriz.¹²⁴ Ayrıca cisimlerin birbirine çarpmaları veya parçalanmaları sesin kendisi değildir, sadece sebebidir. Ses, söz konusu hareketlere ilişkin ya da daha açık bir ifadeyle havanın titreşiminden ortaya çıkan bir arazdır. Dolayısıyla havadaki titreşimlerin kulağa ulaşmasıyla ses işitilir. Kulağın içerisinde dışarıdan gelen hava ile temas edince titreşebilen hava ile dolu bir boşluk vardır. Bu boşluğun arkası sinirlerle sarılmış bir duvar gibidir ve işitme duyusunun titreşen havayla temasından ses meydana gelir.¹²⁵

Görme duyusuyla ilgili incelemede ise öncelikle ışık (*dav'*), ışın (*nûr*), yansıyan ışın (*şu'â*) ve renk gibi bazı kavramları açıklamak gerekir. Işık, -güneş ve ateş gibi- bazı şeylerin zâtında bulunan ve bu şeyleri görünür kılan bir niteliktir. Zira bu şeyler, beyaz, kırmızı ya da başka bir renkte oldukları için değil, ışık sahibi oldukları için görünürlerdir. Işın ise ışık kaynağından gelerek, cisimlerdeki beyaz, siyah, yeşil ve benzeri bilkuvve renkleri bilfiil hale getiren şeydir. Yansıyan ışınlar da (*şu'â*) cisimlerin görüntülerini (*şebah*) görme duyusuna ileten ışınlardır. Renk ise şeffaf olmayan cisimlerin ışık kaynağı cisimlerden aldıkları ve bu sayede görünür oldukları bir niteliktir.¹²⁶

¹²³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 123.

¹²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (II. 5), s. 86; M. Osman Necâtî, *el-İdrâkü'l-hissî inde İbn Sînâ*, 3b. Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1980, s. 110 vd.

¹²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (II. 5), s. 83-84.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (III. 1), s. 91-92; Necâtî, *el-İdrâkü'l-hissî inde İbn Sînâ*, s. 114-115; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 125-126.

Görme duyusu için görülür şeylerin ilki renktir. Cisimler görme duyusuna konu olmaları açısından saydam (*şeffaf*) ve saydam olmayan cisimler şeklinde iki kısma ayrılırlar. Su ve hava saydam cisimlerdir ve bu nedenle bir renge sahip değildirler. Saydam olmayan cisimler de görülmeleri için bir vasıtaya ihtiyaç duyan ve duymayan şeklinde iki kısma ayrılır. Güneş ve ateş saydam olmamakla birlikte, kendileri ışık kaynağı oldukları için herhangi bir vasıta olmaksızın, zâtları gereği görülebilir cisimlerdir. Görülebilmeleri için kendilerini görünür kılacak başka bir şeye ihtiyaç duyan saydam olmayan cisimler ise renkli cisimlerdir. Bu renkli cisimler ancak ışık kaynağından gelen ışınlar, üzerlerine yansıdığına görülebilirler.¹²⁷ Görme duyusuyla ilgili son olarak İbn Sînâ görmenin nasıl gerçekleştiği hususunda eskilerin görüşlerini inceleyerek Aristoteles'in görüşünün daha isabetli olduğunu düşünür. Buna göre görme, cismin suretinin gözdeki camsı tabakaya ada retinada (*er-rutûbetü'l-celîdiyye*) yer etmesi ya da yansımadır. Bu tıpkı herhangi bir cismin görüntüsünün aynaya aksetmesi gibidir.¹²⁸

Nefsin tam bir idrâke ulaşması için beş dış duyunun idrâkinin yeterli olmadığı açıktır. Çünkü dış duyulardan her biri kendisine has duyulur şeyi duyumsar ve diğer duyuların duyumsadığı şeyle bu duyulur arasında ayrım yapamaz. Göz, renkleri duyumsar fakat sesi duyumsayamaz ve renk ile ses arasında bir ayrım da yapamaz. Bu nedenle bu duyuların verilerinin, aralarında ayrım yapılarak hüküm verilebilecek bir yerde toplanması zorunludur. Bilginin elde edilebilmesi ve bu sayede kemâle ulaşılması için bütün dış duyuların, kendileri hakkında hüküm verilebilecek bir merkezde toplanması zorunludur. İşte bu merkez İbn Sînâ'ya göre nefsin iç idrak güçlerinin ilki olan ortak duyudur (*el-hissü'l-müşterek*). Ona göre ortak duyu, bir nesnedeki ses, renk, koku ve benzeri duyulur şeylerin ortak bir duyumu değildir. Aksine o, bütün dış duyulara ait verilerin kendisinde toplandığı bir yetidir. Bu bakımdan dış ve iç duyuları birbirine bağlayan ortak duyu gerçek anlamda duyumun/idrakin gerçekleştiği yerdir.¹²⁹

¹²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (III. 1), s. 92-93; Necâtî, *el-İdrâkü'l-hissî inde İbn Sînâ*, s. 115.

¹²⁸ İbn Sînâ, "Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye", *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 161-162.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (IV. 1), s. 163-165; Necâtî, *el-İdrâkü'l-hissî inde İbn Sînâ*, s. 122-123.

Diğer taraftan duyuların idrakiyle başlayan süreç, insanda bilginin ortaya çıkması noktasında daha karmaşık bir hal alır. Ortak duyu tarafından algılanan duyulur nesnenin suretini hayâl ve musavvire (*el-kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvire*) saklar. O, hüküm vermeksizin duyulur sureti saklar. İbn Sînâ'ya göre ortak duyu ve hayâl tek bir kuvve gibidir. Aralarındaki fark duyum konusundadır. Hayâl ve musavvire gücü duyulur suretleri saklama görevini, suretlerin ortak duyudan ya da mütehayyile ve müfekkire gücünden gelmesine bakmaksızın yerine getirir. Bu nedenle hayâl ve musavvire gücü ortak duyu ile mütehayyile ve müfekkire güçlerinin arasındadır. Beş duyunun verileri ortak duyuda idrak edildikten sonra hayal ve musavvire gücünde idrak edildikleri şekilde saklanırlar. Mütehayyile ve müfekkire gücü, hayal ve musavvire gücünün sakladığı bu suretleri alarak birleştirme ve ayırma (*terkîb ve tafsîl*) tarzında çeşitli işlemlerden geçirerek yeni suretler elde eder. Hayal ve musavvire gücü bu yeni suretleri de saklar.¹³⁰

Daha önce de belirttiğimiz gibi *en-Necât* ve *eş-Şifâ*'nın nefis bölümünde hayal ve musavvire gücü, ortak duyu gücünden ayrı bir güçtür. Fakat İbn Sînâ *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye* adlı eserinde ortak duyu ile hayâl ve musavvirenin bir ve aynı güçler olduğunu zikreder;

Faydalı ya da zararlı olanın bilgisinin çoğu tecrübeyle olduğu için, ilâhî inâyet hayvanda duyulur suretleri muhafaza eden ortak duyu yani mutasavvire gücünün var olmasını uygun görmüştür.¹³¹

Bu karışıklığın sebebi İbn Sînâ'nın erken dönem eserleri ile geç dönem eserleri arasındaki farka dayanmaktadır. Zira o, önceleri hayvanlara anımsama yetisi verirken daha sonra bu noktada görüşünü değiştirip hayvanlara bellekten farklı olarak anımsama yetisi vermekten kaçınmıştır. İbn Sînâ'nın iç idrak güçleri şeklinde tasnif ettiği bütün güçler, Aristoteles'te *phantasia* diye adlandırılan tek bir gücün çeşitli fonksiyonlarına tekabül etmektedir.¹³²

¹³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (IV. 1), s. 165; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 23-25.

¹³¹ İbn Sînâ, "Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye", *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 159.

¹³² Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 2-3.

Mütehayyile ve düşünme gücü (*el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-müfekkire*), hayâl ve musavvire gücündeki suretler ile belleme ve hatırlama gücünde (*el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire*) bulunan ma'nâları birbiriyle birleştirir (*terkîb*) ve ayırır (*tafsîl*). Bu güç hem suret ile sureti hem ma'nâ ile ma'nâyı hem de suret ile ma'nâyı birleştiren ve ayıran güçtür.¹³³ İbn Sînâ'nın açıklamasına göre duyu (*hiss*) sureti idrâk eder, vehim ise ma'nâyı idrak eder. Duyusal idrakin konusu olan suret hayal gücünde, vehmî idrakin konusu olan ma'nâ ise mütezekkire de denilen hâfıza gücünde saklanır.¹³⁴ Bu bakımdan mütehayyile gücü hem hayâl gücünde saklanan suretler hem de hâfıza gücünde saklanan ma'nâlar üzerinde çalışır. Mütehayyile gücü ile müfekkire gücünün farkı hususunda İbn Sînâ şu açıklamayı yapar:

Tabiatımızda, duyulurların birini diğeriyle birleştirdiğimiz ve ayırdığımız (...) bir kuvvenin var olduğunu kesin olarak biliyoruz. Kendisiyle bunları yaptığımız kuvvenin bizde var olması zorunludur. İşte bu kuvve, kendisini akıl kullandığında “müfekkire”, hayvânî kuvve (vehim gücü) kullandığında ise “mütehayyile” adını alır.¹³⁵

Metinden de anlaşılacağı üzere mütehayyile hayvânî bir kuvve olan vehmin emrinde hareket ederken; müfekkire, aklın emrinde hareket ettiği için tamamen insânî bir yetidir. Ayrıca mütehayyile ve müfekkire gücü, suretleri birleştirme ve ayırma yoluyla elde ettiği yeni suretlerin hâriçte bir gerçekliğinin olup olmadığına bakmaz.¹³⁶

Vehim gücü (*el-kuvvetü'l-vehmiyye, el-mütevehhime*) ise duyulur suretlerdeki duyulara konu olmayan cüz'î ma'nâları idrak eder. Türker'in belirttiği gibi vehim gücü, İbn Sînâ'nın iç duyular teorisindeki en karışık ve aynı zamanda insanda bilginin ortaya çıkmasını anlamak bakımından en önemli yetidir.¹³⁷ Yukarıda zikrettiğimiz gibi dış duyular sureti, vehim ise suretlerde var olan ma'nâyı idrâk eder. Koyunun, kurdun suretinden çıkardığı “düşmandır” ma'nâsı gibi. Duyulur olmadıkları için bu ma'nâları, dış duyular idrâk edemez. Aynı şekilde hayvanlarda da var olmaları sebebiyle bu ma'nâların, aklın idrâki olduğu da söylenemez. O halde vehim gücü canlıda müstakil

¹³³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 138.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabi'iyât: en-Nefs*, (IV. 1), s. 167.

¹³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabi'iyât: en-Nefs*, (IV. 1), s. 165-166.

¹³⁶ İbn Sînâ'da mütehayyile gücü ve işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 138-156.

¹³⁷ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 25-26.

olarak var olan iç duyulardan birisidir.¹³⁸ Vehim gücü, cismânî suretlerin içerdiği “yararlı-zararlı” veya “lezîz-elîm” gibi ma’nâlara “yaratılıştan gelen sezgi” (*el-ilhâmü’l-garîzî*) ve “tecrübe”yle ulaşır. Bebeğin ve yavrunun doğar doğmaz annesinin memesine sarılmasındaki yaratılıştan gelen sezginin kaynağı ilâhî inayettir. Ayrıca vehim gücü, nefsin daha önce sahip olduğu tecrübeden dolayı cismânî suretlerde bulunan “cüz’î ma’nâları idrak eder.¹³⁹ Dolayısıyla vehim duyularla akıl arasında bir tür aracı yeti gibidir.¹⁴⁰

Belleme ve hatırlama (*el-kuvvetü’l-hâfıza ve’z-zâkire*) gücüne gelince, bu güç vehim gücünün idrâk ettiği cüz’î mânâları saklayan güçtür. Belleme (*hâfıza*) ve hatırlama (*zâkire, mütezekkire*) güçleri İbn Sînâ’ya göre tek bir güçtür fakat iki farklı fiilinden dolayı iki isim alırlar.

(...) bu kuvve (hâfıza) mütezekkire diye de isimlendirilir. Kendisinde var olan (mânâları) korumasından dolayı hâfıza adını alır, yokluğunda (unutulduğunda) hatırlanarak doğrulanması ve tasavvur edilmesi için mânâyı süratle hazırlamasından dolayı mütezekkire adını alır.¹⁴¹

Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre hâfıza ve mütezekkire; ilki mânâları saklamak ve ikincisi bu saklanan mânâları hatırlamak olan iki fiile sahip tek bir kuvvedir. Râzî bu konuda İbn Sînâ’ya itiraz ederek, hâfıza ve mütezekkire güçlerini iki ayrı güç olarak kabul eder. Çünkü mânâyı saklamak ile onu gerektiğinde geri getirmek aynı şey değildir.¹⁴²

Belleme ve hatırlama gücünün mânâları saklaması tıpkı hayâl gücünün suretleri saklaması gibidir. Hatırlama işlevi ise diğer iç duyulara göre biraz daha karmaşıktır. Çünkü hatırlama işlevi, vehim ve mütehayyile güçlerinin yardımıyla gerçekleşir.¹⁴³ İbn

¹³⁸ Necâtî, *el-İdrâkü’l-hissî inde İbn Sînâ*, s. 165.

¹³⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 158-159.

¹⁴⁰ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 26.

¹⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (IV. 1), s. 167.

¹⁴² Râzî, *Şerhu’l-İşârât, Dâr’t-tibâati’l-âmire*, İstanbul, 1290, s. 152; Necâtî, *el-İdrâkü’l-hissî inde İbn Sînâ*, s. 165.

¹⁴³ Hatırlama işleviyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 163-169.

Sînâ'ya göre iradeye dayalı hatırlama gücü (*tezekkür*) sadece insanlarda bulunmaktadır.¹⁴⁴

İbn Sînâ'ya göre insânî nefiste de bulunan hayvânî nefsin iç idrâk güçleri beş farklı işlevi yerine getirmektedir. Bu işlevler şunlardır; (1) Beş dış duyuya konu olan duyulurun suretinin ortak duyuda (*el-hissü'l-müşterek*) idrâk edilmesi. (2) İdrâk edilen bu suretin hayâl ve musavvire gücünde saklanması. (3) Hayâl gücünde saklanan suretlerin ve hafıza gücünde saklanan mânâların mütehayyile ve müfekkire gücü tarafından birleştirilip ayrılmasıyla yeni suretlerin elde edilmesi. (4) Cismânî suretlerde bulunup beş duyu ve ortak duyu tarafından idrâk edilemeyen cüz'î mânâların vehim gücü tarafından idrâk edilmesi. (5) Vehim gücü tarafından idrâk edilen mânâların belleme (*hâfıza*) gücü tarafından saklanması ve gerektiğinde hatırlama (*zâkire*) gücü tarafından hatırlanması. Aslında İbn Sînâ'ya göre bu güçlerin hepsi tek bir gücün farklı işlevleri gibidir. Dolayısıyla Fazlurrahman'ın, İbn Sînâ'nın iç idrâk güçleri olarak tasnif ettiği yetilerin aslında Aristoteles'in *phantasia* kavramına atfettiği çeşitli fonksiyonların her birinin zamanla müstakil bir güç gibi değerlendirilmesiyle ortaya çıktığı iddiası haklı gibidir. Her ne kadar iç idrak kavramının altındaki bütün yetiler Aristoteles'te var olsa da "iç duyu" kavramı Aristotelesçi bir terim değildir. İlk olarak Stoacılar "iç dokunma" kavramını kullanmış, İskender ise "dış duyulurlar" kavramının zıddı olarak, dış duyuların hayal ve imajları için "iç duyulurlar" kavramını kullanmıştır.¹⁴⁵

İbn Sînâ'nın nefsin idrak güçlerinden bahsederken zaman zaman kullandığı hayvânî yetiler (*el-kuvâ'l-hayvâniyye*) ifadesi bu bölüme kadar incelediğimiz dış ve iç idrak güçlerinin tamamına karşılık gelir. Bu bakımdan hayvânî yetilerin hepsi bedende gerçekleşir ve bedende gerçekleşmeleri sebebiyle, nefis bedenden ayrıldıktan sonra bu yetiler yok olacaktır.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (IV. 1), s. 169; İradeli hatırlama (*tezekkür*) yetisiyle ilgili Fazlurrahman eş-Şifâ'nın Oxford Bodleian yazmasından şu cümleyi aktarır: "Hafıza bütün hayvanlarda bulunabilir fakat hatırlama yani hafızanın dışına çıkmış bir şeyi hatırlamak için bilinçli gayret gösterme sanırım sadece insanlara aittir" (Memory may be found in all animals, but recollection, i.e. a conscious effort to reproduce what has gone out of memory, belongs I think only to man. Al-Shifa, Bodl. MS. Pococke 125, 185^b 19-20) Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 3.

¹⁴⁵ Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 2-3, 77-78.

Nefse ait olan bu yetiler sayesinde idrak meydana gelmektedir. Genel olarak idrak, herhangi bir şekilde idrak edilen şeyin suretinin maddesinden soyutlanarak (*tecrîd*) alınmasıyla gerçekleşir.¹⁴⁶ Yukarıda değindiğimiz üzere İbn Sînâ'ya göre idrak yetisi beş duyuyu içeren dış idrak ve ortak duyudan vehim gücüne uzanan iç duyuları içeren iç idrak şeklinde iki kısma ayrılır. İç idrakin bir kısmı duyulur şeyin suretini idrak ederken diğer bir kısmı ise duyulur şeyin manasını idrak eder. Suretin idrakiyle mananın idraki arasındaki fark hususunda İbn Sînâ'nın ayrımı, suretin dış duyular ile iç duyuların birlikteliği ile idrak edilmesine karşı, mananın duyulur şeyden dış idrakin öncelikli bir idraki olmaksızın nefis tarafından idrak edilmesine dayanmaktadır.¹⁴⁷ Bu bakımdan soyutlamanın dereceleri anlamına da gelen idrakin dereceleri; hissî idrak, hayâlî idrak, vehmî idrak ve aklî idrak olmak üzere dört aşamadır.

Hissî/duyusal idrak, bir şeyi zaman, mekân, durum, nitelik ve nicelik gibi maddî özellikleriyle idrak etmektir. Bu tür bir idrak, beş duyunun yöneldiği duyulur nesnenin suretinin ortak duyuya aktarılmasıyla gerçekleşir. Ortak duyuya aktarılan bu suret bir çeşit soyutlamayla maddeden soyutlanır. Hissî idrak maddedeki sureti, maddî eklentileri ile suret ve madde arasındaki ilişkiyle birlikte soyutlar. Bu bakımdan madde ile suret arasındaki ilişki ortadan kalktığında o nesnenin hissî idraki de iptal olmuş olur. Bunun sebebi suretin maddeden tam bir şekilde ayrılmaması aksine maddenin varlığına ihtiyaç duymasıdır.¹⁴⁸

Hayâlî idrak ise duyulur sureti maddeden hissî idrake nazaran bir derece daha arındırarak, soyutlayarak alır. Çünkü o, suretin kendisinde var olması için suretini aldığı şeyin maddesine ihtiyaç duymaz. Fakat yine de onun sureti maddeden soyutlaması tam bir soyutlama değildir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, hissî idrak duyulur sureti ne maddeden ne de maddî eklentilerden tam olarak soyutlayabilir. Hayâlî idrak ise duyulur sureti maddeden tam olarak soyutlamasına rağmen maddî eklentilerden tam olarak soyutlayamaz. Çünkü hayâlî idrake konu olan suret, duyulur şeye bağlı, onun maddî eklentilerine sahip surettir. Suretin, türün bütün fertlerinin kendisinde ortak

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (II. 2), s. 58.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 43.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (II. 2), s. 59, (IV. 1), s. 165; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 23-24.

olduğu haliyle hayâlî idrakte yer etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hayâlî idrake konu olan insan, insanlardan belirli birisi gibidir.¹⁴⁹

Vehmî İdrak, hayâlî idrakin mertebesinin biraz daha üzerinde bir soyutlama yapabilir. Çünkü o, maddede olmakla birlikte zâtı itibarıyla maddî olmayan manaları idrak eder. Şekil, renk, konum vb. ancak cismanî bir maddede bulunan durumlar iken iyi, kötü, doğru, yanlış vb. kendilerinde maddî olmamakla birlikte maddeye arız olan durumlardır. Vehim işte bu durumları idrak eden yetidir. Dolayısıyla o, maddî olmayan durumları idrak eder. Her ne kadar vehmî idrak ilk iki idrake göre daha ileri düzeyde bir soyutlama imkanına sahip olsa da son kertede o, sureti maddî eklentilerden tam olarak soyutlayamaz. Çünkü sureti cüzî olarak, tek tek maddelere göre, maddelere kıyasla ve maddî eklentilerle sarılmış duyulur surete ve hayalin bu suretteki ortaklığına bağlı olarak soyutlar.¹⁵⁰

Soyutlamanın ve dolayısıyla idrakin en üst aşaması olan aklî idrakin açıklaması, akletmenin mahiyetini bilmeyi gerektirdiği için takip eden bölümde insanî nefse özgü olan akletme eyleminin açıklanmasıyla anlaşılmış olacaktır.

5. Nefis-Akıl-Faâl Akıl İlişkisi

Yukarıda insanî nefis ile hayvanî nefis arasında bir ayırım yapmaksızın genel manada nefsin güçleri şeklinde ele aldığımız güçlerden farklı olarak insanî nefis, bir yetiye daha sahiptir. Sadece insanî nefse ait olan ve felsefe tarihi boyunca mahiyeti konusunda tartışmalara sahne olan bu güç, insanî nefsin akletme gücüdür (*el-kuvvetü'n-nutkıyye*, *el-kuvvetü'n-nefsi'n-nâtıka*, *el-kuvvetü'l-âkile*, *el-kuvâ'l-insâniyye*, *el-kuvâ'l-akliyye*). İnsanî nefsi ne ise o yapan akıl ve bu aklın Faâl Akıl ile ilişkisi, nefsin mahiyetini, nefse sahip olan varlığın düşünme eylemini ve dolayısıyla da nefis-beden ilişkisini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Ayrıca İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı varlığının bireyliğini insanî nefsin akletmesine, -hususî olarak kendini akletmesine-dayandırmaktadır. Bu nedenle incelememize; aklın mahiyetini, akıl-Faâl Akıl ilişkisini ve akıl-insanî nefis ilişkisini araştırmakla başlayabiliriz.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (II. 2), s. 59-60.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (II. 2), s. 60-61.

İnsanî düşünme yetisini temsil eden akıl, tin, zekâ, us, zihin gibi kavramlar, manevî kudret, içsel anlayış ve kavrayış kabiliyeti anlamında kullanılmaktadır. Grekçe’de *nous*, Latince’de *intellectus* olarak adlandırılan akıl, Aristoteles öncesi dönemde bir düzen veya düzenleyici ilke arayışı sonucunda ortaya çıkmış bir kavramdır. Herakleitos, görünüşün arkasında logos diye adlandırdığı gizli bir düzen olduğunu savunur. Puthagorasçılar bu düzenin dilinin matematiksel olduğunu ileri sürerler. Duyulur dünyadaki değişimleri açıklama zorunluluğu sonraki düşünürleri dışarıdan bir hareket ettirici fikrine ulaştırmıştır. Ksenophanes’in insan-biçimciliğe karşı çıkarak Tanrı’nın bütünüyle hareketsiz olduğu ve amaçlarını sadece aklın (*nous*) kudretiyle gerçekleştirdiğini iddia etmesi hareket ettirici bir Tanrı merkezindeki tartışmaların seyrini değiştirmiştir. Akıl olarak Tanrı, düzen veren, geçmişi şimdiyi ve geleceği bilen bir ilkedir. Platon ise ideaları bilen, insanî nefsin diğer kısımlarını yöneten ve ona içkin olan aklın (*nous*) dışında, kozmik bir aklın varlığını da kabul eder. Bu kozmik akıl, oluş alemindeki karışımın nedeni ve yapıcısıdır.¹⁵¹

Aristoteles ise ayüstü ve ayaltı âlemdeki tüm varlıkların nedeni olan İlk Hareket Ettirici’yi aynı zamanda bizâtihi akıl olarak kabul eder. Bu durum onun akıl anlayışının ontolojik kaynağını zaten ortaya koymaktadır. Fakat biz Aristoteles bağlamında aklın mahiyetini araştırma noktasında öncelikle insânî akli incelemeyi, İlk Hareket Ettirici ve ayüstü âlemin kozmik akıllarını daha sonra Faâl Akıl merkezinde incelemeyi düşünüyoruz. Bu sayede insânî akıldan hareketle Faâl Akli ve Faâl Aklın son kertede bağlantılı olduğu İlk Hareket Ettirici’nin, akıl olmakla ilişkisini kavramayı amaçlıyoruz.

Aristoteles’in düşüncesinde akıl konusunu incelemek öncelikle bir usul belirlemeyi zorunlu kılar. Çünkü o çeşitli eserlerinde farklı bağlamlarda akıl ve düşünme kavramlarından bahsetmiştir. Bu nedenle biz merkeze aklın nefisle ilişkisini de göz önüne alarak onun *Ruh Üzerine* adlı eserini alacağız. *Metafizik*, *Nikomakhos’a Etik* ya da *Hayvanların Oluşumu* adlı eserlerindeki akıl ile ilgili pasajlarını, *Ruh Üzerine* merkezinde açıklayıcı olarak kullanacağız.

¹⁵¹ Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2013, (26^e-27^e), s. 55-56; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 245-248.

Buna göre Aristoteles *Ruh Üzerine*'de akıl kavramını ilk olarak birinci kitabın, nefisle ilgili teorileri aktardığı dördüncü bölümünde kullanır. Bu bölümde o, nefsin bir uyum olmadığını iddia ederek, onun dairesel olarak hareket etmediğini sadece ilineksel olarak, hareket ettirdiği beden hareketiyle hareket ettiğini ileri sürer. Nefsin üzüldüğünü, sevindiğini, korktuğunu veya düşündüğünü söylemek yerine nefse sahip olan insanın bunları nefsi vasıtasıyla yaptığını söylemenin bu bakımdan daha doğru olacağını dile getirir. Bu hareketlerin bazen nefse başka yerden geldiğini bazen de nefisten ortaya çıktığını zikrettiği pasajda akıl ve nefis-beden bileşiği arasındaki ilişkiyi şu şekilde ele alır:

Akla gelince o, nefsin sâbit, bozulmaz bir sebebine benzer. Şayet o, bozulsaydı, bu durum ona yaşlılıkta ârız olurdu. Oysa ona ârız olan, tıpkı duylara ârız olan şey gibidir. Şayet, yaşlı bir insan için yeni bir göz olsaydı, o, genç birinin gördüğü gibi görürdü. Dolayısıyla yaşlılık bir illettir. Ve bu, nefis acı çektiği için değildir, aksine nefsin kendisinde olduğu şey acı çeker, tıpkı hastalık ve sarhoşluk anlarında düşünme (*fikr*) ve anlamamanın (*feh*) durumunda gördüğün gibi: o ikisi (düşünme ve anlama) zayıflar. Bu, giren şeyin bozulmasından değildir, çünkü o, acı çekmez ve değişmez. Düşünme, sevgi ve nefretin tanımındaki değişme, onun (nefis) için araz değildir, aksine onlar şeyin arazlarıdır ve (nefis) kendisinde olduğu şeye onu (aklı) taşıması cihetinden yüklenirler. Bu nedenle yüklenilen/taşıyan bozulduğunda nefis ne hatırlar ne de sever, çünkü bu durumlar onun (durumları) değildir, (bu durumlar) onu taşıyanın durumlarıdır (taşıyan) bozulduğunda tâbi olan (bu durumları) da bozar. Oysa akla gelince, açıktır ki o, acı çekmez (etkilenmez) ve ruhânîdir.¹⁵²

¹⁵² Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 20; Pasajın Hicks'in eserindeki çevirisi şu şekildedir: Hâlbuki akıl, kendi kendine var olan (bağımsız) bir töz ve yok olmaz/ölümsüz olarak "bizde ortaya çıkar" görünür. Çünkü hiçbir şey onu yok edemez, yaşlılık sebebiyle zayıflar. Fakat gerçekte bu durumda, ona olan şey duyu organlarının durumundaki ile aynı şeydir. Yaşlı bir kimse sağlam bir göze sahip olabilseydi, genç bir adamın gördüğü gibi görecekti. O halde yaşlılık; sarhoşluk ve hastalıklarda olduğu gibi nefse ait olmayıp nefsin kendisinde bulunduğu şeyin bir duygulanımına veya durumuna bağlı olmalıdır. Dolayısıyla benzer biçimde, düşünme ve akıl yürütme de bedendeki başka bir şey harap olduğunda gücünü kaybeder; fakat bizzat kendileri etkilenmezler. Ancak çıkarsamalı düşünce ile sevgi ve nefret de düşünme yetisinin (akıl) vasıfları değil, fakat ona sahip olduğu sürece ona sahip olan zâtın vasıflarıdır. Bu nedenle bu sahip olan yok olunca ne hatıra ne de sevgi kalır. Zira bunlar akla ait değildir, fakat yok olan birleşik bütüne aittir, oysa akıl kuşkusuz, daha tanrısal ve daha etkilenmez bir şeydir. (Hicks, *Aristotle De Anima*, (408^b 18-29), s. 33.) "bizde ortaya çıkar" ifadesi *De Anima*'nın çeşitli çevirilerinde farklı farklı anlaşılmıştır. Hicks, "to be developed in us" şeklinde anlarken, *The Complete Works of Aristotle* adlı eserde J. A. Smith "implanted within us" şeklinde anlamıştır. Eserin Türkçe çevirisinde ise "o bizde ansızın ortaya çıkar" şeklindedir. (*Ruh Üzerine*, s. 50-51.) Bazı çevirilere yansıyan, aklın "bize dışarıdan gelmesi" ifadesinin kaynağı Aristoteles'in *Hayvanların Oluşumu Üzerine* (Generation of Animals, 744^b 21) adlı eserdeki "Just as the intellect acts thus from outside" ifadesidir. Krş. Hicks, *Aristotle De Anima*, (408^b 18-29), s. 33; Aristotle, "On The Soul" trans. J. A. Smith, *The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991, s. 14; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 50; Aristotle, "Generation of Animals", trans. A. Platt, *The Complete Works of Aristotle* içinde, s. 55.

Aristoteles'in bu ifadelerinden, beden ya da nefis karşısında aklın durumundan bahsettiği, insanın bilgi edinme sürecinde aklın faaliyetini ele almadığı kesin bir şekilde anlaşılmaktadır. Buna göre akıl insanda var olan, bozulmaya uğramayan bir cevherdir. İnsanın sahip olduğu organlara zarar gelmesinden etkilenmez. Yaşlılık sebebiyle zayıflaması bile gerçekte duyu organlarının zayıflamasıyla görmenin bozulması gibidir. Yani yaşlılık ve zayıflama nefse ya da akla bağlı durumlar değil nefsin veya aklın bulunduğu birleşik varlığa ait durumlardır. Bu nedenle bedene bir zarar geldiğinde düşünme bizzat etkilenmemekle birlikte bedende olmak bakımından zayıflar. Bizatihi akıl tanrısal ve etkilenmez bir şeydir.

Nefsin tanımıyla başlayan ikinci kitabın, nefsin tanımını doğrulamak için canlılığın ne olduğunu belirlemeyi amaçlayan ikinci bölümünde akıl, canlılığı belirleyen içeriklerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Hayat”ın kısımları/türleri birçok açıdan söylenir, şayet bir şeyde şunlardan biri varsa, “o canlıdır” deriz: bunlar hayatın türleridir: aklî idrak, hissî idrak, yer değiştirme (intikâl) hareketi ve sükûn, beslenme, büyüme ve yok olma hareketi.¹⁵³

Aristoteles'in bu ifadeleri yukarıdaki ifadelerin aksine aklın, nefsin yetilerinden biri olduğunu düşündürmektedir. Fakat ifadeye dikkatli bakıldığında onun, nefsin yetilerinin bir türü değil canlılığın ya da hayatın bir türü olduğu görülecektir. Ayrıca Aristoteles başka bir yerde aklın nefisten ayrı bir şey olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

Akla, kuvveye ve düşünmeye (*tefekkür*) gelince, o ikisi (akıl ve tefekkür) hakkındaki şey henüz açık değildir. Fakat bununla nefsin, tıpkı ezeli cinsin, bozulan cinsten farklı olduğu gibi, başka bir cins olması imkan dahilinde görülür, ve bununla nefsin cisimlerden ayrı (*mufâraka*) şeylerin arasında olması mümkündür.¹⁵⁴

¹⁵³ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 32; Hicks'te pasajın çevirisi şu şekildedir: Hayat sadece şu anlamların birisinin mevcut olması durumunda, biz canlı gibi bir şey hakkında konuşuruz: Düşünme/akıl, duyumsama, bir yerden bir yere hareket (mekanî hareket) ve sükûn, beslenme ile ilgili hareket ve dahası bozulma ve büyüme. (Hicks, *Aristotle De Anima*, (413^a 22-25), s. 54-55; Krş. *Ruh Üzerine*, s. 74).

¹⁵⁴ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 33; Hicks'te pasajın çevirisi şu şekildedir: Fakat akla ve teorik yetiye gelince (onların) durumu henüz net değildir. Öyle görünüyor ki akıl ve teorik yeti nefsin ayrı biri türüdür ve

Aklın nefisten ayrı olarak var olabilmesiyle ilgili ifadeler *Metafizik*'te de yer almaktadır.¹⁵⁵ Aklın, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin en temel vasfı olmasına da bakılınca onun "hayat ilkesi olması", "nefisten farklı bir tür olması", "bize dışarıdan gelmesi" ve "herhangi bir bedenin faâliyeti olmayan bir şey" olması daha anlaşılır olacaktır.

Aristoteles'in buraya kadar olan görüşleri, onun akli nefisten ve bedenden bağımsız bir varlık olarak ele aldığı izlenimini uyandırmaktadır. *Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabında ise o, artık akli, nefis ve beden ilişkisi içerisinde incelemektedir. Buna göre üçüncü kitabın üçüncü bölümünün hemen başında, daha önce tanımını yaptığı nefiste var olan iki ayırt edici özelliği dile getirir. Bunlar; mekânsal hareket ile düşünme, kavrama ve algılamadır.¹⁵⁶ Aristoteles, eserin üçüncü bölümünden dokuzuncu bölümüne kadar düşünme, kavrama ve algılamayı incelerken, dokuzuncu bölümden on üçüncü bölümün sonuna kadar hareket konusunu inceler. Düşünme, kavrama ve algılama incelemesinde o "düşüncenin (*thought*) bir taraftan tahayyülü (*imagination*) diğer taraftan kavramayı (*conception*) içerdiğini"¹⁵⁷ dile getirir. Fakat bu, tahayyülün bir düşünce türü olduğunu akla getirmemelidir. Çünkü tahayyülün bir düşünce türü olduğunu kabul edersek, hayvanların tahayyül yetisine sahip olmalarına rağmen, muhakeme yetenekleri olmadığı için "hayvanlarda düşünce yoktur" dememiz hatalı olmuş olurdu. Bu nedenle Aristoteles'in ifadesini, tahayyülün düşünce için zorunlu olmasına rağmen bir düşünce türü olmadığını kabul ederek yorumlamalıyız.¹⁵⁸ Aslında, Aristoteles'in doğrudan işaret ettiği düşüncenin ya da aklın iki türü; düşünmek ve tasarlamak ya da tasavvur etmektir:

Dolayısıyla şüphe yoktur ki nefsin aklının, akıl olarak [ki o, kendisiyle onun (nefsin) düşündüğü ve ne çeşit olursa olsun görüş sahibi olduğu şeydir]

tek başına ezeli olanın fani olandan ayrılabilirdiği gibi bedenden ayrılabilir. (Hicks, *Aristotle De Anima*, (413^b 24-27), s. 57; Krş. *Ruh Üzerine*, s. 76).

¹⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (1072^b 26-28), 507-508. Burada Aristoteles akletmenin Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin tek ve en mükemmel fiili olduğunu anlatmaktadır.

¹⁵⁶ Hicks, *Aristotle De Anima*, (427^a 17-19), s. 121, trc. *Ruh Üzerine*, s. 142.

¹⁵⁷ Hicks, *Aristotle De Anima*, (427^b27-29), s. 125, trc. *Ruh Üzerine*, s. 145.

¹⁵⁸ Lloyd P. Gerson, "The Unity of Intellect in Aristotle's "De Anima"", *Phronesis*, vol. 49, no. 4 (2004), s. 354.

isimlendirilmesi, herhangi bir şey hususunda kavrayışıyla (o) şeyi idrak etmeden önce bilfiil var değildir.¹⁵⁹

Farklı çeviriler incelendiğinde Aristoteles'in bu ifadelerinden aklın; düşünme/analitik düşünme ve tasavvur etme/muhakeme etme şeklinde iki türü ya da fiili olduğu anlaşılır.¹⁶⁰ Ancak ibaredeki asıl önemli mesele, düşünmenin hakiki öznesinin ne olduğudur. Elimizde üç ihtimal var; (i) akıl, (ii) nefis ya da (iii) nefis-beden bütünü. Aristoteles'in bu soruya hemen ilerleyen satırlardaki cevabı aynı zamanda edilgin akıl ile Faâl akıl arasındaki ayrıma da kısmen kaynaklık etmektedir:

Nefis sûretlerin yeridir” diyenlerin dediği şey iyi olur (doğru olur), ancak bu mana, sadece aklî nefis müstesnâ bütün nefis için değildir. Ayrıca o (aklî nefis) bilfiil değil kuvve sıfatıyla suretlerin yeridir.¹⁶¹

Nefsin düşünen kısmı formların yeridir ve bu formların hiçbiri düşünme meydana gelmeden önce bilfiil değildir. Gerson, analitik düşünme ve inancın öznesinin işte nefsin bu kısmı olduğunu iddia eder. Böyle olunca da düşünmenin genel olarak mümkün olmasını göz önüne alarak, “akıl diye adlandırılan nefsin parçası” ile “kendinde akıl” arasında bir ayrımı zorunlu görür. Bunun sebebi, aklın düşünen nefsin bir parçası olmadığını, aksine aklın nefisten ayrı, fakat nefis onun fiilini kullandığı zaman nefisle bağlantılı olarak işlev görebilen bir şey olduğunu göstermektir. Çünkü ona göre “nefsin parçası” olarak akıl, sadece akıl ya da akıl ne ise onunla özdeş olamaz. Eğer bunlar özdeş kabul edilirse, Aristoteles'in *De Anima* III, 4 ve 5'teki sorunların hiçbiri ortaya çıkmazdı. Özellikle de Aristoteles'in akılda var olup ne nefiste ne de nefis-beden bileşiminde var olmadığını iddia ettiği özelliklerin çoğu söz konusu olmazdı. Bu nedenle nefsin parçası olan akıl ile bizatihi akıl arasında bir ayrım yapmak

¹⁵⁹ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 72; Hicks'te pasajın çevirisi şu şekildedir: Dolayısıyla bu durumda nefsin akıl diye adlandırdığımız kısmı (akıl ile nefsin onun sayesinde düşünmesi ve tasavvur etmesini kastediyorum) nefis düşünmeden önce bilfiil hiçbir şeydir. (Hicks, *Aristotle De Anima*, (429^a 22-24), s. 131; Krş. *Ruh Üzerine*, s. 151); Gerson düşünmenin iki türünün analitik (discursive) düşünme ve inanç/kanı (belief) olduğunu ileri sürerek Aristoteles'in ifadesini “by ‘intellect’ I mean that owing to which the soul thinks discursively and believes” şeklinde anlamıştır. Gerson, “The Unity of Intellect in Aristotle’s ‘De Anima’”, s. 355.

¹⁶⁰ Krş. Hicks, *Aristotle De Anima*, s. 131; Krş. Aristotle, “On The Soul” *The Complete Works of Aristotle* içinde, s. 52.

¹⁶¹ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 73; Hicks'te pasajın çevirisi şu şekildedir: Bu nedenle, nefsin formların ya da ideaların yeri olduğunu söylemek doğrudur: bunun, nefsin tamamı için doğru olmaması, sadece düşünebilen nefis için doğru olması dışında ve ayrıca formlar orada bilfiil değil bilkuvvedirler. (Hicks, *Aristotle De Anima*, (429^a 27-29), s. 131; Krş. *Ruh Üzerine*, s. 151-152).

zorunludur. Gerson, Aristoteles'in 429^a 28'deki 'nefsin parçası' ifadesi 'nefsin düşünen parçası' şeklinde yorumlanması gerektiğini ve bunun da akıl ile aynı şey olmadığını ifade eder.¹⁶²

Aristoteles'in akıl konusunda oldukça kapalı ifadelerinden, felsefe tarihi boyunca hem antik şârihler hem de sonraki şârihler tutarlı bir akıl anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır. Günümüze kadar yapılan bütün yorum ve çalışmalara rağmen, henüz dört başı mamur bir Aristoteles'in akıl anlayışına ulaşabilmiş değiliz. Fakat biz yine de onun akıl anlayışını yukarıdaki veriler ışığında tasvir etmeye çalışalım.

Aristoteles'e göre düşünme süreci kuvve ve fiil kategorileri içerisinde ilerler. Bilmeden önce akıl, fiil olarak hiçbir şey, kuvve olarak ise bilebileceği her şeydir. Formlar akılda yalnızca kuvve olarak hazır bulunur,¹⁶³ akıl işlemeye başladığında, konuyla yani düşünülür formla aynı hale gelmesi¹⁶⁴ sebebiyle edilgin bir halden etkin bir hale geçer.¹⁶⁵ O, insânî nefiste bulunan aklın ya da düşünme gücünün bu iki kategorisini *Ruh Üzerine*'de şöyle ifade eder:

Tabiatın tamamında birisi her cinsin maddesi (ve bu madde her şeyde kuvve sıfatıyla vardır), ve diğeri fail neden olan iki şey -ve bu ikisinin durumu maddedeki sanatın durumu gibidir- olduğu gibi, aynı şekilde zorunlu olarak bu ayrımı nefiste de buluruz: her şey olması mümkün olan şu ve şu cihetle tavsif edilen akıl. Ve ışığın durumu gibi her şeyin onun tanımında ve mizacında olduğu Faâl Akıl.¹⁶⁶

¹⁶² Gerson, "The Unity of Intellect in Aristotle's 'De Anima'", s. 356; Yazar makalede Aristoteles'in De Anima'sındaki aklın birliğini savunur. Edilgin akıl, etkin akıl şeklindeki ayrımın nefiste olmadığını iddia eder. Çünkü Aristoteles'in ortaya koyduğu gerçek ayrım "nefsin akıl diye adlandırılan parçası" ile "kendinde akıl" arasındaki bir ayrımdır. Buna göre "nefsin akıl diye adlandırılan parçası" bileşik bireyselde var olan akıldır, "kendinde akıl" ise bizatihi ayrıntı akıldır. "Nefsin akıl diye adlandırılan parçası" tahayyül vasıtasıyla düşünme ve inanca ulaşmaya uygun olan bir yapıya sahiptir. Gerson, "The Unity of Intellect in Aristotle's 'De Anima'", s. 348-357.

¹⁶³ Hicks, *Aristotle De Anima*, (430^a 13-15), s. 135, trc. *Ruh Üzerine*, s. 156.

¹⁶⁴ Hicks, *Aristotle De Anima*, (431^a 1), s. 139, trc. *Ruh Üzerine*, s. 163.

¹⁶⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 233.

¹⁶⁶ Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, s. 74-75; Hicks'te pasajın çevirisi şu şekildedir: Ancak doğanın bütününde her tür için hizmet eden madde gibi bir şey (ve bu, türün bütün fertlerinde bilkuvvedir), onları (bilfiil) yaptığı için neden ya da fail olana karşılık gelen başka bir şey olduğu gibi, zorunlu olarak bu farklılıklar nefiste de bulunmalıdır. Ve her şey olması sebebiyle bu açıklamaya uyan bir akıl, her şeyi sanki ışık gibi belirli bir tür yapması sebebiyle karşılık gelen diğer akıl. (Hicks, *Aristotle De Anima*, (430^a 13-16), s. 135; Krş. *Ruh Üzerine*, s. 156).

Aristoteles'in bu ifadelerle tanımını yaptığı aklın kuvve ve fiil durumlarının “edilgin akıl” ve “faâl akıl” şeklinde isimlendirilmesi yaygın bir durumdur. Her ne kadar *Fi'n-Nefs*'te “Faâl Akıl” ibaresi geçse de Aristoteles'in Grekçe metninde kavram olarak “faâl akıl” kavramını doğrudan yer almadığı Aristoteles araştırmacılarının ortak görüşüdür. Bununla birlikte onun akıl anlayışının açık bir şekilde anlaşılmasını engelleyen şey de muhtemelen tabiat araştırmalarında ortaya koyduğu bu kuvve-fiil ayrımını katı bir şekilde nefse uygulamasıdır. Bu ayrımın sonucunda nefsin düşünme yetisi, iki tür akılı ortaya çıkarmaktadır. İlk olarak nefiste, aklın bilfiil bileceği şeyler için bilkuvve her şey olan bir akıl olmak zorundadır. İkinci olarak da kuvveden fiile geçiş her zaman fiil halinde bulunan bir şeyi gerektirdiği için bir bilfiil akıl (ya da faâl akıl) olmak zorundadır.¹⁶⁷ Nefiste bulunan bu iki akıl birbiri karşısında, tıpkı madde ile formun birbiri karşısında durduğu gibi durur. Peters, Aristoteles'in ifadeleri üzerinden onların bu durumunu şöyle açıklar:

Bunlardan biri, yani daha sonradan “hûlik” (hûlikos [maddî]) diye adlandırılan edilgin akıl (pathêtikos nous) yok olabilir. “Gün ışığına benzer bir tür hâl [hékisis]” olarak betimlenen diğeri ise, ayrı durur (khôristos), etkilenim almaz (apathês), karışmaz ve katışmaz (amigês) ve özünde bir enérgeia'dır. Bu ikinci akıl, ayrı durduğunda, tek başına ölümsüz ve dâim kalıcıdır (aidion).¹⁶⁸

Burada dikkat edilmesi gereken şey nefiste tek bir akıl ya da düşünme yetisi olmasıdır. Edilgin akıl ve faâl akıl bu düşünme yetisinin düşünme sürecindeki durumlarını tasvir etmektedir. Theophrastos'un “akıl; fiil kökenli ve kuvve kökenli öğelerin bir birleşimidir”¹⁶⁹ ifadesi de bunu doğrulamaktadır. Peki, Aristoteles'e göre nefisteki bu akıl yetisinin düşünme süreci nasıl gerçekleşmektedir?

Aristoteles, nesnelere formunun duyusal yetide yer etmesi ve bu sayede duyu yetisinin, nesnelereyle özdeşleşmesinde olduğu gibi düşünme eyleminde de aklın, düşünülürlerle özdeşleştiğini savunur. Buna göre kavrama fiili edilgin akılda gerçekleşir. Bu süreçte faâl aklın rolü ise edilgin akılı kavradığı düşünülürlerle özdeş hale getirmektir. Bu noktada yeni sorumuz bu sürecin, yani aklın düşünülür nesne ile

¹⁶⁷ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 249-250.

¹⁶⁸ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 250; Peters'ın bu açıklamaları parantez içi kavramlardan da anlaşılacağı üzere *Ruh Üzerine* III, 5'in bir pasajına (430^a 10-25) dayanmaktadır.

¹⁶⁹ Ross, *Aristoteles*, (dn. 83), s. 235.

bilkuvve özdeş iken, bilfiil özdeş olmasının nasıl gerçekleştiği meselesidir. Aristotelesçi ilkeye göre her kuvveden fiile geçiş zorunlu olarak bir önceden bilfiili gerektirir. Bu durumda bilkuvve düşünceden bilfiil düşünceye geçiş, nefiste önceden bir bilfiil düşüneni gerektirmektedir. İşte bu zorunluluğun ortaya çıkardığı öge faâl akıldır. Faâl akıl, normal bilinç anında farkında olmadığımız fakat buna rağmen normal bilinç anında edilgin akılla bir şekilde ilişki içinde olan ve onu düşünmeye yönlendiren bir unsur olarak karşımıza çıkar. Kısacası Aristoteles'e göre faâl akıl nefiste olmakla birlikte "temaşa"¹⁷⁰ (theoria) anları dışında farkında/bilincinde olmadığımız bir unsurdur. Ross'a göre Aristoteles'in bu faâl akılı her ne kadar nefiste olsa da onun nefsi aştığı açıktır.¹⁷¹

Bu noktada faâl aklın mahiyetiyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli nokta, onun edilgin akılla birlikte "nefiste" bulunmasıdır. Ross'a göre Aristoteles'in faâl aklın nefiste bulunduğunu ifade etmesi, iki açıdan dikkat çekicidir. İlk olarak faâl aklın nefiste bulunması, -aşılabilir bir çelişki olmamakla birlikte- onu bireysel insânî varlığın tamamen dışında olan ilahî bir akıl olarak kabul etmeye yönelik her türlü yorumu engellemektedir. Ancak bu durum, nefiste bulunan faâl aklın kendisinde insânî nefse içkin bir ilahî akılı varsaymayı engellemez. Fakat Aristoteles'in *Metafizik XII*. kitabında Tanrı'yı içkinlik ima etmeyen bir tarzda betimlemesiyle çelişir. İkinci olarak da faâl akıl, yoktan yaratan bir akıl değildir, o kendisine verilmiş olan ve kuvveden fiile geçireceği bir madde üzerinde etkide bulunur.¹⁷²

Aristoteles'in tabii varlıklarda bulunan ve nefse de uyguladığı bilkuvve olma ve bilfiil olma ilkelerinden, bilkuvve akıl ile faâl akıl ayrımına gitmek yerine pratik akıl (Aristoteles'in ifadesiyle "nefsin akıl diye adlandırılan parçası" da diyebiliriz) ve teorik akıl (kendinde akıl) ayrımına gitmek meseleyi anlamayı kolaylaştıracaktır. Çünkü bu sayede hem *Ruh Üzerine III, 5*'in anlamı 4. bölüm ile birlikte daha tutarlı olacak hem de

¹⁷⁰ "Temaşa" (Theoria) ile Aristoteles, Tanrı'nın hayatına benzer bir hayat yaşayabileceğimiz anlara işaret etmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, (1072^b 15, 24), s. 507; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2012, (1177^b 30-1178^a 8, 1178^b 18-32), s. 208, 210. Ross, "temaşa" anları ile Aristoteles'in, faâl akılla edilgin akıl arasındaki ayrımın ortadan kalktığı ve düşüncesi daima fiil halinde ve tam olan ilkeyle birliğimizin bilincinde olduğumuz anları kastettiğini kabul eder. Ross, *Aristoteles*, s. 236-237.

¹⁷¹ Ross, *Aristoteles*, s. 237-239.

¹⁷² Ross, *Aristoteles*, s. 235-236; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 250.

bilginin kuvveden fiile geçişini açıklamak kolaylaşacaktır. Bu bakımdan ilk olarak bilginin kuvveden fiile geçişinin “bir” akılda gerçekleştiği kabul edilmelidir. Çünkü kuvve ve fiil aşamalarını bir akılda olandan diğer akılda olana şeklinde sıralamak hem *Ruh Üzerine III*, 4. ve 5. bölümün bağıny koparır hem de bizi saçma bir sonuca götürür.

Diğer taraftan, akıl hem nefiste iken hem de ayırık iken sürekli kendisini-düşünme faâliyeti ile meşguldür. Fakat nefiste bulunan akıl yani pratik akıl, hayaller (images) vasıtasıyla düşünür. Kendinde akıl ise hayallere/imgelere ihtiyaç duymaz. Nefis, hayaller olmaksızın düşünemez, akıl olmaksızın da düşünemez. Fakat sadece hayallere sahip olmak düşünmek için yeterli değildir, aksi takdirde hayallere sahip olan hayvanlar da düşünürdü. Ayrıca insan bedenden ve rasyonel nefisten oluşan birleşik bir varlık olduğu için onun düşünmesi süreksiz ve yorucudur,¹⁷³ çünkü bu tür düşünme kuvveden fiile bir geçişi gerektirir.

Aristoteles’in “nefis hayal olmaksızın asla düşünmez”¹⁷⁴ ifadesine rağmen, insanda herhangi bir tarzda hayal olmaksızın düşünmenin meydana gelmesini Gerson “akıl düşünmesi” şeklinde adlandırmaktadır ve bunu nefsin düşünmesinden ayırmaktadır. Bu bakımdan nefse yönelik olarak, ‘akla sahip olan’ denildiğinde bu ifadeyi o, akıl faâliyetini kullanan varlık anlamında yorumlamaktadır.¹⁷⁵ Akıl düşünmesini nefsin düşünmesinden ayıramamak, nefsin fail olmasını bileşik varlık olarak insanın fail olmasından ayıramamakla paralel bir hatadır. Tıpkı nefsin, birleşik bir aleti olarak düşünebilmesi gibi aynı şekilde akıl da nefsin bir aleti olarak düşünülebilir.¹⁷⁶

Aristoteles’in *De Anima* III, 5’teki ifadelerinin kapalı olması, aslında onun madde-forma dayalı insan tanımında var olan bilişsel faâliyetlerin gerçek öznesinin belirlenmesindeki zorluktan kaynaklanmaktadır. Aristoteles’e göre düşünen; birleşik midir, nefis midir yoksa akıl mıdır? Gerson bu sorunun cevabını -üçüncü bölümde ele

¹⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, (1072^b 25), s. 507; Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik’teki ifadesi aynen şöyledir: “İnsanca olan hiçbir şeyin sürekli etkinlik halinde olması olanaklı değildir.” Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (1175^a 5), s. 201.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Fi’n-Nefs*, s. 77; Krs. Hicks, *Aristotle De Anima*, (431^a 14-15), s. 141; *Ruh Üzerine*, s. 164.

¹⁷⁵ Gerson, “The Unity of Intellect in Aristotle’s “De Anima””, s. 369-370.

¹⁷⁶ Gerson, “The Unity of Intellect in Aristotle’s “De Anima””, s. 366.

alacağımız- bedenden ayrı nefsin bireyselliği ile ilişkili olarak zâtın kendine-yönelik düşünen (*self-reflexive thinker*) olması bağlamında cevaplandırır. Kendine-yönelik düşünme, bedenden ayrı olduğunda saf imgesiz düşünmedir. Bedenle birlikte olduğunda farklı farklı şekillerde ifade edilir. Mesela, birisi “terliyorum”, “yürüyorum”, “yürüdüğümün farkındayım” ve “yürümemin sağlığıma faydası hakkında düşünüyorum” dediğinde; birinci ifadede, kendisini bedenle tanımlamış olur. İkinci ifadede birleşikle, üç ve dördüncü ifadelerde nefisle tanımlamış olur. Tanımlama, çeşitli özneler olarak kendisinin bilincinde olmasına dayanır. Herhangi bir şahıs, zâtî olarak kendine-yönelik düşünme olmaksızın kendisini bu öznelerle tanımlayamaz. Kendine-yönelik düşünme de akıl olmadıkça olmaz. Paradoksal bir şekilde akıl ve nefis ikiliği, madde-form bileşiğinin özne olmasını imkânsız kılmaz, onu bir özdeşlik ifadesi olarak sahiplenir.¹⁷⁷ Gerson’un kendine-yönelik düşünme bağlamında yaptığı açıklama akla İbn Sînâ’nın benlik-bilinci düşüncesini getirmektedir. İleride ele alınacak zâta yönelik bu düşüncüyü İbn Sînâ düşünce tarihinde ilk defa nefsin bireysel varlığını ispatlamada bir yöntem olarak kullanmıştır.

Sonuç olarak Aristoteles’in akıl ile ilgili düşüncesini kavrayabilmek için, insânî ve tanrısal düşünme arasında bir ayırım yapmak uygun olacaktır. Çünkü nefiste var olan pasif akıl ve faâl akıl şeklinde iki ayrı akıl, ilk olarak yukarıda Ross’un açıklamalarında dile getirildiği üzere nefsin bir şeyi bilmezken, onun bir tarafının o şeyi bildiği gibi bir durumu meydana getirmektedir. Bu nedenle ayırımı Gerson’un önerdiği gibi “nefsin akıl diye adlandırılan parçası” ile “kendinde akıl” kavramları üzerinden yapmak daha kullanışlı olacaktır.¹⁷⁸ Pasif akıl ile aktif/faâl akıl şeklinde iki ayrı aklın ortaya çıkmasına sebep olan Aristoteles’in *Ruh Üzerine III*, 5. bölümü buna göre incelenmelidir. Bu sayede bölüm, 4. bölümde ortaya çıkan tek bir aklın iki yönünü ele almanın devamı şeklinde değerlendirilebilir. Bu bakımdan pasif akıl, bir akıl türüne değil, aklın nefiste olduğunda sahip olduğu, zâtî olmayan bir özelliğine işaret eder. Faâl akıl ifadesi ise akıl neyse o olan akla işaret eder.

¹⁷⁷ Gerson, “The Unity of Intellect in Aristotle’s “De Anima””, s. 366-367.

¹⁷⁸ Gerson, “The Unity of Intellect in Aristotle’s “De Anima””, s. 356.

Aristoteles'ten sonraki dönemde onun akıl görüşü şârihler eliyle yorumlanmış ve Aristoteles'e göre, aklın pasif ve etkin akıl olmak üzere iki kısımdan meydana geldiğini kabul etmek yerine gerçekte nefiste tek bir aklın bulunması ve bunun dışında "kendinde akıl" şeklinde iki yönünden bahsedilmesi daha uygun görülmüştür. Buna göre de akıl, insan söz konusu olduğunda kuvve halinde ve fiil halinde olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Faâl akıl ise kendinde akıl olarak insanın üzerinde bir akıl olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁹

İskender Afrûdisî, Aristoteles'in akıl görüşünü *Ruh Üzerine*'ye yazdığı şerh ile müstakil bir eser olan *De Intellectu* adlı eserde ele almaktadır.¹⁸⁰ Her iki eserde de o aklın üç türlü olduğunu zikreder; (1) bilkuvve ya da maddî akıl, (2) meleke halinde akıl, (3) faâl akıl.

Aristoteles'in her şey olabilen, bütün düşünülürleri düşünebilen insanî nefsin gelişmemiş akli yetisi için kullandığı *potansiyel* ve *maddî* nitelikleri İskender'in, insan aklının başlangıç durumunu tek bir cümleyle, "bilkuvve ya da maddî" akıl olarak adlandırmasına yol açmıştır. Maddî akli henüz düşünmeyen, nefsin bir yetisi gibi olabilen akıl olarak tanımlamış ve adlandırmadaki maddeyle onun her şey olabilme imkânını kastetmiştir. Bu akıl ona göre, insan organizmasındaki "sadece bir eğilim"den ibarettir.¹⁸¹ Aklın diğer türü, akleden, akletme melekesine sahip olan ve kendisindeki bir güçle ma'kulâtın suretlerini alabilen akıldır. İskender'e göre bu akıl, maddî aklın akletme ve suretleri kabul etme meleke ve istidadına sahip olduktan sonraki halidir. Diğer bir ifadeyle meleke halindeki akıl, aktif olarak düşünme durumuna bir kez

¹⁷⁹ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, 1992, s. 7-43.

¹⁸⁰ İshak b. Huneyn tarafından Arapça'ya tercüme edilen *De Intellectu*, "Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ ra'yi Aristûtâlîs tercemetü İshak b. Huneyn" adıyla Bedevî tarafından *Şurûhu alâ Aristotelefî mefkude fi'l-Yunaniyye ve resail uhra*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1971, içinde ss. 31-42 (Bundan sonra "İskender, *fi'l-akl*") yayımlanmıştır. *De Intellectu*'nun İngilizce çevirisi Schroeder ve Todd tarafından hazırlanan *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* Introduction, Translation, Commentary and Notes, Pontifical Institute of Medieval Studies, Wetteren 1990 adlı eserde ss. 46-58 (Bundan sonra Alexander, *The De Intellectu*) yer almaktadır.

¹⁸¹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 9.

katılmış olan maddî akıldır. Aklın üçüncü türü ise diğerlerinden farklı olan faâl akıldır ki maddî akıl, bu akıl sayesinde akletme melekesine sahip olur.¹⁸²

Dolayısıyla İskender'in, akli üçlü bir taksimle ele aldığı iddiası yaygın bir görüştür. İki insanındaki bilkuvve akıl ile bu aklın suretleri kabul etme melekesine sahip olan türü. Üçüncü olarak da insanın aklını kuvveden fiile çıkararak Faâl Akıl. Fakat onun insanî akli üç tür olarak ele aldığı, buna ilave olarak bir de insana dışarıdan gelen üretken (*productive*) ya da faâl (*agent*) akıl diye adlandırdığı ilahî akli kabul ettiğini varsayabiliriz. Çünkü meleke halinde akıl, kuvve halindeki aklın bir kez düşünmüş fakat hali hazırda düşünmeyen halidir. Dolayısıyla İskender'e göre kuvve halinde aklın bizzat düşünme anındaki halini yani bilfiil akli meleke halinde akıldan ayırabiliriz. Bu durumda İskender'in genel olarak akıl konusunda dörtlü bir taksime sahip olduğunu söyleyebiliriz. Davidson'un ifadeleri bu durumu desteklemektedir: "Ortaya çıkarılmamasına rağmen Aristo'da açık olan daha ileri bir ayırım, İskender tarafından belirtilmiştir. İskender, meleke halinde aklın (*intellect in habitu*), akledilir bilgiyi elde etmeye başlamamış bir kimsenin saf bilkuvveliliği ile şu anda düşünmeyle meşgul olan bilgili kimsenin tam bilfiilliği 'arasında' durduğunu yorumlamıştır. İnsanî öznedeki aşama olan meleke halinde akıl, gelecekte düşünme gücüne sahiptir, fakat şu anda düşünmez, başka bir deyişle insanî aklın bilfiil düşündüğündeki aşama olan bilfiil akıldan ayırt edilebilir. İnsanî aklın aşamaları şimdi üçe yükselmiştir: potansiyel ya da maddî insanî akıl, meleke halinde insanî akıl ve bilfiil insanî akıl."¹⁸³

Buna göre İskender ilk olarak Aristoteles gibi aklın (i) insanda olması ve (ii) kendinde bizatihi akıl olarak iki türlü olduğunu kabul eder. İnsanî akli da (i) bilkuvve ya da maddî akıl, (ii) meleke halinde akıl, (iii) bilfiil akıl şeklinde üç kısımda ele alır. (iv) Üretken ya da faâl akıl diye adlandırılan akıl ise, insanda doğuştan bulunan ve ölümle yok olan maddî akli (1.akıl), bilfiil düşünen (3.akıl) kılan ve bu sayede bir kez

¹⁸² İskender, *fi'l-Akl*, s. 31-42; Krş. Alexander, *The De Intellectu*, s. 46-49.

¹⁸³ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 10-11.

düşündükten sonra bilfiil düşünmezken düşünme melekesine sahip (2.akıl) kılan akıldır.¹⁸⁴

İskender'e göre Faâl Akıl, Aristoteles'in söylediği gibi maddî akılı düşünceye sahip olan bir konum yapması sebebiyle ışığa benzer. Ayrıca o, düşünmeyi meydana getirdiği için, düşünülürleri (*ma'kulâtı*) doğasında bilfiil bulunduran akıldır. Gayr-i maddî bir suret olduğu için bu akıl, kendinde akıldır. Faâl Akıl, nefsin bir parçası ve yetisi olmayıp bize dışarıdan geldiği için, "dışarıdan akıl" diye de adlandırılır. Böyle bir karaktere sahip olan Faâl Aklın, bizden ayrı olması ma'kuldür. Ayrıca maddeden ayrı böyle bir suret ve mahiyet ölümsüzdür. İskender'e göre Faâl Aklın Aristoteles tarafından ölümsüz akıl diye adlandırılmasının nedeni budur.¹⁸⁵

Ayrıca İskender, Aristoteles'in *Ruh Üzerine III, 3*'te ima edilen etkin aklını, Aristoteles'in *Metafizik, XII.*'de var olan ilk, cisimsiz, sürekli düşünmekte olan evrenin nedeni ile irtibatlandırmıştır. İki varlığın aynı olduğunu, etkin aklın insan aklının kuvveden fiile geçişinin nedeni olduğunu ve bu bakımdan onun evrenin İlk Nedeni olan Tanrı'dan başka bir şey olmadığını varsaymıştır.¹⁸⁶ Özellikle insan aklının nasıl soyutlama yapıp bilgi ürettiğini incelerken, insan aklının üretken (*faâl*) akılla olan ilişkisini nefis-beden ilişkisine benzer bir şekilde ele almıştır. Ona göre insanlarda var olan akıl, ilahî akla (*divine intellect / el-aklu'l-ilâhî*) aracılık eden bir kuvvelik

¹⁸⁴ İskender, *De Intellectu* adlı eserinde (i) maddî akıl, (ii) meleke halinde akıl ve (iii) faâl akıl şeklinde bir tasnif yapar. Fakat meleke halindeki akılı zanaatkâr örneği ile açıklarken, onu bir zanaatkârın bağımsız olarak zanaatıyla ilgili ürünler yapabilmesine benzetir. Birinci yani maddî akılı ise zanaatkârın durumuna değil, daha çok bir zanaat öğrenebilen ve bu sayede zanaatkâr olabilen birinin durumuna benzetir. Bu durum, yani meleke halinde aklın bir zanaatkâr gibi dilediği zaman zanaatını ortaya koyması durumu, ister istemez onun bilfiil düşünmediği durumuyla (zanaatkârın zanaatıyla ilgili ürün ortaya koymadığı haliyle) bilfiil düşündüğü (zanaatkârın zanaatıyla ilgili ürünü ortaya çıkardığı) hali arasındaki farklılığı akla getirecektir. Çünkü meleke halindeki akıl, maddî aklın bilfiil olduktan sonraki halidir fakat yine de biz onun bilfiil düşünceye sahip olduğu durumuyla bilfiil düşündüğü durumunu birbirinden ayırmak zorundayız. Bu noktada onun *De Anima* şerhinde (i) maddî akıl ve (ii) meleke halindeki akıldan sonra (iii) "bilfiil akıl" ya da "faaliyetteki akıl" (*intellect in act*) ifadesi yardımımıza yetişmektedir. Zira o, bu eserinde meleke halinde akıl ve bilfiil akıl ayrımıyla ilgili olarak, "When the intellect as habitus is performing acts of understanding, it becomes intellect 'in act'" ifadesini kullanır. Bkz. Alexander Aphrodisias, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, trans. A. Fotinis, Doktora Tezi, (Faculty of the Graduate School, Marquette University), Milwaukee/Wisconsin, 1978, (3. 16), s. 112-113 (Bundan sonra Alexander, *The De Anima*); Ayrıca Krş. İskender, *fi'l-akl*, s. 31-42; Alexander, *The De Intellectu*, s. 46-49; Schroeder, Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, s. 6-7.

¹⁸⁵ İskender, *fi'l-Akl*, s. 31-42; Alexander, *The De Intellectu*, s. 46-49.

¹⁸⁶ Alexander, *The De Anima*, (3.26, 3.27), s. 118, 119.

barındırır.¹⁸⁷ Dolayısıyla Faâl Akıl ile insanî aklın ilişkisi -tıpkı bedenın nefsin aleti olması gibi- insanî aklın faâl aklın bir aleti olmasına dayanır.

İslam dünyasında akıl konusunda yazılmış ilk eserin sahibi Kindî'nin, -yukarıda ele aldığımız şekilde İskender'in akılı dörtlü bir tasnifle ele aldığını kabul edersek- büyük oranda İskender'i takip ettiğini kabul edebiliriz. Zira Yunan filozoflarının akıl konusunda ne düşündükleri sorusuna bir cevap olarak kaleme aldığı *Risale fi'l-Akl* adlı eserinde o, akılı dört tür olarak ele alır. Risalenin başında Platon ve Aristoteles'in akıl konusundaki görüşlerini açıklamayı amaçladığını söylemesine rağmen, "Platon'un görüşünün özü, talebesi Aristoteles'in görüşüdür"¹⁸⁸ diyerek akılı Aristoteles merkezli olarak inceler. Buna göre o, Aristoteles'in akılı; (i) sürekli fiil halinde bulunan (faâl) akıl, (ii) nefiste güç halinde bulunan akıl, (iii) nefiste güç halinden fiil alanına çıkan (*müstefâd*) akıl ve (iv) beyânî veya zâhir akıl şeklinde dört kısımda ele aldığını iddia eder.¹⁸⁹

Çok kısa bir risale olmasına rağmen eserde Kindî, İskender'in üslubuna benzer bir üslup kullanır. Aklın dört türünü duyum ile akıl karşılaştırması üzerinden ele alır. Akıl, maddeyle ilişkisi olmayan surettir (yani bağımsız hale gelen bilgidir). Duyumun algıladığı maddî suret, nefis tarafından maddeden soyutlanıp bağımsız hale gelince, bilgi olarak nefiste güç halinde bulunur. Kindî'ye göre suretin bu durumu nefiste güç halinde bulunan akıldır. Nefis bu sureti yani akılı kullanmaya başladığı zaman, o fiil haline geçerek nefiste bilfiil mevcut olur. Bu sayede madde ile ilişkisi olmayan bağımsız bilgi, nefis açısından kazanılmış akıl (*el-aklü'l-müstefâd*) olur. Fakat her kuvveden fiile geçiş bir sürekli fiil halinde olanı gerektirdiği için nefisteki, bilkuvve bilgi/akıl, sürekli fiil halindeki ilk akıl (*faâl akıl*) sayesinde bilfiil bilgi, yani müstefâd akıl haline gelir. Nefis, kazanmış olduğu bu akılı (*müstefâd akıl*) kâtibin dilediği zaman yazı yazması gibi, dilediği zaman kullanabilir. Yani kazanılmış akıl, nefsin sahip olduğu

¹⁸⁷ İskender, *fi'l-Akl*, s. 40; Alexander, *The De Intellectu*, s. 56.

¹⁸⁸ Kindî, "Akıl Üzerine", *Kindî Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2006, s. 259.

¹⁸⁹ Kindî, "Akıl Üzerine", s. 259.

ve dilediği zaman kullanabildiği potansiyel bilgidir. Nefsin, bu potansiyel bilgiyi bilfiil ortaya çıkarması ise dördüncü akıl olan beyanî veya zâhir akıldır.¹⁹⁰

Kindî'nin yukarıda tasvir edilen bu akıl anlayışı, açıkça İskender'den izler barındırmaktadır. Çünkü her ne kadar İskender'in aklı üç tür olarak ele aldığı iddia edilse de yukarıda da değinildiği üzere onun insânî aklı üç tür olarak ele aldığı buna ilave olarak ilahî kabul ettiği faâl/üretken (*productive/agent*) bir akıldan bahsettiği kabul edilebilir. Bu bakımdan Kindî, İskender'den temel olarak faâl aklın mahiyeti konusunda ayrılmaktadır. İskender'in insânî aklın üç türünden sonra incelediği ve dolayısıyla ontolojik olarak insan aklından farklı bir düzleme koyduğu üretken/faâl aklı, Kindî sürekli fiil halinde akıl diye adlandırır.¹⁹¹ Sürekli fiil halindeki bu akıl ona göre, nefsin fonksiyonu olan küllî kavramlardır ve bu yönüyle insandan bağımsız ontik bir statüye sahip değildir.

Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye (düşünce üretmeye) başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o [aktif] akıl sayılır. (...) İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır.¹⁹²

Metindeki bu görüşüyle Kindî; faâl aklın mahiyeti konusunda İskender, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Zira Kindî'ye göre bu akıl, insana dışarıdan etki eden bir güç olmayıp nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir. Nefis s, maddeden bağımsız soyut bir cevher olduğundan varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir. Nefsin özdeşleştiği bu tümel kavramlar sürekli fiil halinde akıl olarak, insan aklını, güç halinden fiil alanına çıkarır.

Fârâbî, muhtemelen akıl kavramının mahiyeti konusunda kendisinden önceki düşünürlerin farklı görüşleri sebebiyle incelemesine öncelikle “akıl” lafzına verilen anlamları değerlendirmekle başlar. Bu bakımdan akıl lafzının delalet ettiği çeşitli anlamları aktarır: (i) Genel olarak insanların “akıllı” derken kastettikleri düşünme ve akletme. (ii) Kelamcıların “akıl bunu gerektirir”, “akıl bunu reddeder” şeklinde

¹⁹⁰ Kindî, “Akıl Üzerine”, s. 260-261.

¹⁹¹ Krş. Kindî, “Akıl Üzerine”, s. 259; İskender, *fi'l-akl*, s. 31-34; Alexander, *The De Intellectu*, s. 46-48; Alexander, *The De Anima*, s. 104-117.

¹⁹² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 177.

kullandıkları halkın yaygın, ortak görüşü. (iii) Aristoteles'in *II. Analitikler*'de (*Kitâbü'l-Burhân*) bahsettiği düşünmeksizin meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin bir cüzü. (iv) Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlakı*'nda sözünü ettiği tercih etme ya da sakınma türünden iradeyle ilgili durumları ifade eden önermelerde ortaya çıkan, herhangi bir durumla ilgili bir şeyi sürekli tekrarlayıp uzun zaman tecrübe etmek suretiyle elde edilen bilgidir. (v) Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de bahsettiği akıl. (vi) Aristoteles'in *Metafizik*'te bahsettiği akıl.¹⁹³

Fârâbî'ye göre ilk anlamda akıl, insanların akli Aristoteles'in düşünmek ve akletmekten anladığı anlamda kullanmasıdır. Ayrıca cumhur akli faziletli işler yapma ve kötü işlerden kaçınma anlamında kullanır. Kelamcıların kullandığı anlamdaki akıl ise Fârâbî'nin düşüncesinde "toplumun ortak görüşü"¹⁹⁴ anlamında "icmâ"dır. Aristoteles'in *II. Analitikler*'de bahsettiği üçüncü tür akıl, tabîi idrak yetisidir. Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlakı*'nda bahsettiği akıl ise Fârâbî'ye göre alışkanlık ile güçlenen, iyi ile kötüyü ayırt edebilen pratik, ahlakî akıldır. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* ve *Metafizik* eserlerinde incelediği akıl ise Fârâbî'ye göre gerçek manada akıldır. Aristoteles'in bu iki eserindeki akıl kavramını Fârâbî, iki düzeyde inceler; birinci düzeyde İlk Akıl (Tanrı), Dokuz Mufârik Akıl ve Faâl Akıl yer alırken ikinci düzeyde ise insanî nefisteki nazarî aklın üç türü yer alır.

Fârâbî'de akıl ya da insanî akıl kavramlarını anlamak, genel anlamda evrenin sahip olduğu düzeni incelemeyi gerektirir. Çünkü o, evreni İlk Neden diye adlandırdığı Tanrı'dan sudur eden kozmik akıllar hiyerarşisi içerisinde tasvir etmektedir. Bu kozmik akılların sonuncusu olan Faâl Akıl, insanî aklın düşünme sürecinde merkezî bir yere sahiptir. Bu bakımdan Fârâbî'nin akıl konusundaki görüşlerini, Faâl Aklın konumunu ve insanî akıl ile Faâl Akıl ilişkisini öncelikle sudur nazariyesini çerçevesinde ele almak gerekir.

Fârâbî'nin metafizik düşüncesinde, her ne kadar Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların tesiri göze çarpsa da o, kendine özgü bir sisteme sahiptir. Tanrı tasavvurunda Tanrı'yı bir fail sebep yani varlık veren, yaratıcı ilke olarak kabul

¹⁹³ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, ed. Maurice Bouyges, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1983, s. 3-4.

¹⁹⁴ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 8.

etmektedir. Diğer taraftan Plotinus'un aksine Tanrı'yı "kendini düşünen akıl" olarak vasıflandırmaktadır.¹⁹⁵ Ancak söz konusu âlem olduğunda Fârâbî'nin sistemini, büyük ölçüde Aristoteles'in tuğlaları ve Yeni-Platoncu felsefeden aldığı harçla inşa ettiği söylenebilir.¹⁹⁶

Fârâbî'nin düşüncesindeki genel bir ilkeye göre "bir şey varlığında maddeye muhtaç olmadığında, cevheri bakımından akıl olur. Çünkü suretin akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine engel olan, bir şeyin içinde var olduğu maddedir."¹⁹⁷ Fârâbî'nin, İlk Varlık yani Tanrı'dan bahsederken zikrettiği bu ilkeye göre bir şey maddî değilse ve varlığında maddeye ihtiyaç duymuyorsa, bilfiil akıldır. İlk Var Olan'ı (Tanrı'yı) akıl olarak kabul eden Fârâbî, evrenin de Tanrı'nın zâtına yönelik düşünmesi sonucunda O'ndan bir taşma (*feyz, sudûr/emanation*) yoluyla meydana geldiğini kabul eder. Bu sudur sürecinde varlıklar, hiyerarşik bir silsile ile varlık alanına çıkarlar. Fârâbî'nin "ikinciler" (*es-Sevânî*) olarak adlandırdığı kozmik akıllar da İlk Var Olan gibi maddeden tamamen bağımsız varlıklardır.¹⁹⁸

Fârâbî'nin sisteminde İlk Var Olan, evrenin varlık sebebidir. O'nun zâtına yönelik düşünmesi sonucunda, kendisinden gayr-i maddî bir akıl "sudûr eder" (*yafid*). Bu ikinci var olan gayr-i maddî bir cevher olarak iki tabiat ya da düşünceye sahiptir. Bunların ilki İlk Var Olan'ı düşünme, ikincisi de kendi zâtına dair bir düşünmedir. Bu iki düşünme eyleminin ilkinden, üçüncü bir var olan, ikincisinden de İlk Gök'ün (*es-Semâü'l-ülâ*) varlığı "zorunlu olarak çıkmaktadır". Üçüncü var olan da benzer şekilde evrenin varlık sebebi olan İlk Neden'i ve kendi zâtını düşünür. Böylelikle dördüncü var olanın ve Sabit Yıldızlar Küresi'nin varlığı ortaya çıkar ve bu süreç, onuncu var olana kadar bu şekilde devam eder. Onuncu var olanın İlk Var Olan'ı düşünmesinden on birinci var olan¹⁹⁹, zâtını düşünmesinden ise Ay Küresi'nin varlığı zorunlu olarak çıkar.

¹⁹⁵ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İsam Yay. İstanbul, 2013, s. 156; Ayrıca bkz. a. mlf., *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 25-60.

¹⁹⁶ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 44.

¹⁹⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 46, trc. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 38.

¹⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 31; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 60-61.

¹⁹⁹ Faâl Akıl, Fârâbî'nin düşüncesinde kozmik akıllar içerisinde onuncu akla tekabül etmektedir. Fakat Fârâbî, Tanrı'yı İlk Var Olan olarak adlandırdığı için Tanrı'dan sudur eden ilk akla İkinci Var Olan adını vermektedir. Bu İkinci Var Olan, Tanrı'nın Akıl olması göz önüne alındığında İkinci Akıl olarak

On birinci var olan da İlk Var Olan'ı ve kendi zâtını düşünür. Fakat bu on birinci var olan ile birlikte “her hangi bir özneye ve maddeye ihtiyacı olmayan varlıklar yani cevherleri itibariyle akıl ve ma'kul olan maddeden ayrı (*mufârik*) varlıklar sona erer.” Ay Küresinin varlığıyla da göksel cisimler sona erer.²⁰⁰

Fârâbî tarafından ortaya konulan tasvirde, her kozmik akıl kendisi gibi başka bir aklın varlığının sebebidir ve bu nedenle ay küresinin hareket ettiricisi dokuzuncu akıldan, karakteriyle yukarısındaki akıllara benzeyen bir onuncunun meydana gelmesi onun sisteminin bir parçasıdır. Fârâbî'ye göre Ay küresini yöneten dokuzuncu aklın meydana getirdiği bu “onuncu akıl”, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserindeki “etkin/Faâl Akıl”dır. Fakat Fârâbî, gayr-i maddî akılların sonuncusu olan Faâl Akıl, Aristoteles'in etkin akılı olarak tanımlamak için hiçbir neden göstermez.²⁰¹ Günümüze ulaşan Yunan şârihlerinden hiçbiri Faâl Akıl, -aşkın bir varlık olarak yorumlamalarına rağmen- kozmik akılların sonuncusu olarak tanımlamamıştır. Bu konuda Fârâbî'ye en yakın görüş, Philoponus'a atfedilen *De Anima*'nın Latin yorumunda kaydedilen anonim görüştür, buna göre Faâl Akıl, “Ondan [Tanrı'dan] aşağıda, bizim [aklımıza] yakın olarak konumlandırılmış, nefislerimize yayılan ve onları kemâle ulaştıran başka bir akıldır.”²⁰² Bütün bu verilere rağmen Fârâbî, kendisinden önceki filozoflar karşısında Faâl Akıl, gayr-i maddî akıllar zincirindeki son bağ olarak tanımlayan bilinen tek düşünürdür.²⁰³

Gayr-i maddî akıllar zincirinin son halkası olan Faâl Akıl, Fârâbî'nin düşüncesinde sadece kozmolojik değil aynı zamanda epistemolojik ve dinî bir değere de sahiptir. Çünkü ay-altı âlemdeki oluş, Faâl Akıl ve gök cisimlerinin ortak bir faaliyeti

adlandırılır ve bu durumda Faâl Akıl, on birinci akıl gibi görülebilir. Oysa Tanrı her ne kadar Akıl olsa da İlk Neden ve İlk Var Olan olarak sudur sürecinin ve Kozmik Akılların dışında bir varlığa sahiptir. Bu nedenle İkinci Var Olanı, Birinci Akıl olarak ele almak suretiyle Faâl Akıl'ın onuncu akıl olduğunu fakat var olanlar arasında on birinci var olana tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

²⁰⁰ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 61-62, trc. *İdeal Devlet*, s. 51-52; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 45-46.

²⁰¹ Davidson'a göre Fârâbî'nin muhtemel gerekçesi, Aristoteles'in etkin aklının, saf bilfiil düşünceye ve dolayısıyla da gayr-i maddî bir varlığa sahip olmasına dayanır. Zira o, gayr-i maddîdir ve yine de -diğer gayr-i maddî varlıkların aksine- göksel kürelere yöneltilmemiş fakat insana yöneltilmiş bir faaliyete sahiptir, alt dünyanın bir sakini, makul bir şekilde son cisimsiz akıl olarak tanımlanabilir. Bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 46-47.

²⁰² *Le commentaire de Jean Philopon sur le troisieme livre du traite de l'ame d'Aristote*, ed. M. Corte, Liege 1934, s. 30 nakleden Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 15.

²⁰³ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 13.

ile meydana gelmektedir. Gök cisimlerinin etkisiyle varlık kazanmaya hazır hale gelen madde, suretleri veren (*vâhibu's-suver*) de denilen Faâl Akıl sayesinde bilfiil varlık kazanır. Faâl Akıl, bilkuvve varlıkları -suret vererek- bilfiil kılma işlevini biri kozmolojik diğeri epistemolojik ve dinî olmak üzere iki boyutuyla yerine getirmektedir.²⁰⁴

Faâl Aklın insanın bilgi edinme sürecindeki (epistemolojik) rolünü ele almadan önce insandaki düşünme yetisinin (*el-kuvvetü'n-nâtika*) akletme aşamalarını ele almalıyız. Düşünme yetisi Fârâbî'ye göre “insanda baştan itibaren, onun tabiatı gereği var olan” ve “ma'kûlâtın tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış, maddede var olan bir hey'ettir (*yatkınlık/disposition*)” bu bakımdan “o, bilkuvve akıl ve heyulânî akıldır.”²⁰⁵ Başka bir yerde ise o, bilkuvve akılı şu şekilde açıklar:

Bilkuvve akıl, bir tür nefis veya nefsin cüzü veya nefsin yetilerinden biri veya zâtı varlıkların tamamının mahiyet ve suretlerini, maddeleri olmaksızın soyutlamaya hazır veya yatkın olan bir şeydir.²⁰⁶

Fârâbî, bu kısımda bilkuvve akıl için “bir şey” tabirini kullansa da ibarenin devamında onu “zât” olarak tanımlar. *el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de ise bilkuvve akılı bir “mizaç/yatkınlık” olarak tanımlar.²⁰⁷ Fârâbî'nin *mizaç/yatkınlık* terimini kullanması, Davidson'a göre İskender'in maddî veya potansiyel insan aklını, bir cevher olarak değil, insan organizması içinde bir düzen olarak görme anlayışıyla ilişkilidir.²⁰⁸

Var olanların suretleri kendisinde bulunmadığı ya da daha doğru bir ifadeyle bilkuvve var olduğu sürece akıl, bilkuvve akıldır. Faâl Akıl vasıtasıyla bu suretler onda bilfiil var olunca, bilfiil akıl olur. Fârâbî, Faâl Aklın insan aklı üzerindeki bu işlevini açıklamak için geleneği de izleyerek güneş ışığı ile görme fiili arasındaki ilişkiye başvurur. Soyut bir ilke olan Faâl Aklın, insan aklıyla ilişkisini açıklamak için

²⁰⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 67.

²⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 101, trc. *İdeal Devlet*, s. 85.

²⁰⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 12, trc. Fârâbî, “Aklın Anlamları”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s. 130.

²⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 101; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 37; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 67.

²⁰⁸ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 49.

başvurulan bu kıyasa dayalı benzetmeye göre “Faâl Aklın bilkuvve akla nisbeti, güneşin göze nisbeti gibidir”.²⁰⁹ Kısaca söylersek, gözün görebilmek için güneşe ihtiyacı olduğu gibi bilkuvve aklın da bilfiil akıl olmak için Faâl Akla ihtiyacı vardır. Faâl Aklın bu işlevini anlamak için benzetmenin tarafı olan güneş-göz ilişkisine daha dikkatli bakmak gereklidir. Buna göre görme fiilinin gerçekleşmesi için gerekli unsurlar; güneş (ışık kaynağı), ışık, göz, görülür nesne şeklinde sıralanabilir. Göz, görülür nesneye yöneldiğinde görme fiilinin gerçekleşmesi için ışığın olması zorunludur. Çünkü ışığın yokluğunda göz bilkuvve görebilir, görülür nesne ya da renkler de bilkuvve görülürdür. Bu nedenle güneş, ışığı ile bilkuvve gözü bilfiil göz, bilkuvve görülür nesneyi de bilfiil görülür kılmaktadır. Burada dikkat çekici ve etkin olan unsur güneştir. Çünkü Fârâbî, Faâl Akıl -Aristoteles’in müphem ifadesindeki gibi ışığa değil- güneşe benzetmektedir.²¹⁰

Faâl akıl, Fârâbî’nin benzetiminde güneşe karşılık gelince, bunun sonucu olarak güneşten göze gelerek görmeyi fiil haline getiren ışığın, insan akılı karşısında mahiyetinin ne olduğu sorusu ortaya çıkacaktır. Faâl Aklın insanî aklın bilfiil olmasındaki rolüyle ilgili olarak Fârâbî, “... Faâl Akıl, insana, düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır”²¹¹ ifadesini kullanır ve bu “şey”i *Risale fi’l-Akl*’da şöyle açıklar:

Görmenin, kendisiyle bilkuvve görme iken bilfiil görme ve bilkuvve görülürlerin bilfiil görülür olduğu ilke (*mebde*’), güneş sayesinde gözde ortaya çıkan saydamlıktır. Bu örneğe göre bilkuvve akıl olan cevherde (zât) durumu gözdeki bilfiil saydamlığın durumu gibi olan bir şey ortaya çıkar ve bu şey ona (bilkuvve akla) ancak Faâl Akıl tarafından verilir ve (bu şey) kendisiyle bilkuvve akıl için bilkuvve olan ma’kûlâtın bilfiil ma’kûlât olduğu bir ilke olur.²¹²

Fârâbî’ye göre Faâl Aklın insan aklına onu bilfiil akıl kılmak üzere gönderdiği “şey”, kavramlar ya da önermeleri elde etme *ilkesidir*. *Risale fi’l-Akl*’da Fârâbî, Faâl Aklın insan düşüncesinin gerçek nedeni olduğunu, Faâl Akıldan gelen ışığın bilkuvve kavramları (*ma’kûlât*) bilfiil kıldığını ve bu sayede insan aklının kavramları elde ettiğini

²⁰⁹ Fârâbî, *Risâle fi’l-Akl*, s. 25.

²¹⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, R. Walzer’in Açıklama ve Yorumlar Bölümü, s. 202-203; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 91-92.

²¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 35.

²¹² Fârâbî, *Risâle fi’l-Akl*, s. 26-27.

dile getirir. Oysa *el-Medînetü'l-Fâzıla, es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *Aristo Felsefesi*'ne göre, Faâl Akıldan gelen ışık benzetmesi, insan aklının, kavramları değil de, düşünce ve bilimin ilk prensiplerini şekillendiren önermeleri kavramasını sağlar.²¹³

İnsanda doğul olarak var olan bir cevher ya da yatkınlık olan bilkuvve akıl, Faâl Akıldan kavramları ya da ilk bilgileri şekillendiren önermeleri elde ederek bilfiil akıl olur. Aydınli'nın dikkat çektiği üzere, Fârâbî'ye göre insanda bilfiil aklın ortaya çıkması da dahil olmak üzere aklın ilk iki aşaması (bilkuvve ve bilfiil akıl) onda tabii olarak meydana gelmektedir. Bu bakımdan insan için ilk yetkinlik verili bir şey ya da başka bir ifadeyle insanın hazır bulduğu bir şeydir. Dolayısıyla insanın var oluş gayesini elde etme süreci bu noktadan sonra ve onun bizzat aktif katılımıyla başlayacaktır.²¹⁴

Bu süreçte insanı en son gayesine ulaştıracak olan entelektüel düzeyle ilgili olarak Fârâbî, "kazanılmış akıl (*müstefâd akıl*)" ismini kullanır. Müstefâd akıl, insanî aklın en üst düzeyi olup, bilfiil aklın bütün ma'kûlâtı akledebilen halidir. İnsan, bilfiil aklını ma'kûlâtın tamamıyla tekemmül ettirip, bilfiil akıl ve bilfiil ma'kûl olduğunda, maddeden tam bir ayrılma ile Faâl Akla yaklaşır ve bu sayede müstefâd akıl düzeyine ulaşmış olur.²¹⁵

Gutas'ın açıkça belirttiği üzere İbn Sînâ'nın felsefi sistemini -kelimenin tam manasıyla- canladır ve ona birlik ve uyumunu veren konu, onun aklî nefse yani nefsin özel olarak insana ait kısmına, kendisiyle düşündüğümüz akla dair teorisidir.²¹⁶ Çünkü İbn Sînâ, nefis konusunda kendisinden önceki düşünceyi üç temel noktada dönüştürmüştür. İlk olarak o, Aristotelesçiliğe karşı olarak cevher ikiliğini savunmuştur.²¹⁷ İkinci olarak, nefsin yetileri konusu her ne kadar Aristoteles'te de var olsa da nefsin yetilerinin -özellikle iç duyular (*havassü'l-bâtına*) teorisinin- görece en

²¹³ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 70; Yaşar Aydınli, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 93.

²¹⁴ Yaşar Aydınli, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 94.

²¹⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 79, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45.

²¹⁶ Dimitri Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", *The Muslim World*, Vol. 102, July/October 2012, s. 417, trc. bkz. *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2004, s. 36.

²¹⁷ Aristoteles'ten ayrı olarak, insanî nefsi bir bütün olarak formel bir cevher olmaktan ziyade bedenden bağımsız, gayr-i maddî bir cevher olarak tanımlaması. Bkz. "Nefis-Beden İlişkisinde Bedenin Yetkinliği (Kemâl) Olarak Nefis" başlıklı bölüm.

olgun tasnifini İbn Sînâ yapmıştır.²¹⁸ Son olarak, nefsin yetileri olarak iç duyular teorisine bağlı olarak ortaya çıkan, formların maddeden soyutlanmasının dereceleri teorisidir ki İbn Sînâ bu sayede insanî akletmeyi daha anlaşılır kılmıştır denilebilir. Bir bütün olarak birbiri üzerine inşa edilen bu üç düşünce, İbn Sînâ'ya insanî nefsi, yani aklî nefsi seleflerine göre daha berrak açıklama imkânı vermiştir.²¹⁹

İbn Sînâ'ya göre insanî nefis, bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu özelliğine rağmen o, sanki iki yöne sahip gibidir. Birincisi, onun bedene bakan yönüdür ki bunun beden tabiatının gerektirdiği türden bir etkiye açık olmaması gerekir. İkincisi ise yüce ilkelere bakan yönüdür. Bu yönün de yüce ilkelere gelecek şeyleri ve onların etkisini daima kabul etmesi gerekir. Onun ilk cihetinden (alt cihetinden) ahlak, ikinci cihetinden (yukarı/yüce cihetinden) ise ilimler meydana gelir. O, nefsin amelî ve nazarî bu güçlerinin her ikisine de “akıl” adını verir. Başka bir ifadeyle söylersek, o, yalnızca insanî nefse ait olan akıl gücünü, nazarî akıl ve amelî akıl şeklinde iki kısma ayırır. Bu ayırımın temelinde de nefsin gayr-i maddî bir cevher olması anlayışı vardır. Bu bakımdan nefsin fizik âlemlerle ilişkisini düzenleyen amelî akıl, ahlâkın kaynağı olurken fizik ötesi ile ilişkisini düzenleyen nazarî akıl da ilimlerin kaynağı olur.²²⁰ İbn Sînâ'daki bu nazarî ve amelî akıl ayrımı Fârâbî'de de mevcuttur.²²¹ Fakat İbn Sînâ'nın nazarî ve amelî ayrımı nefsin müstakil güçleri değil, farklı işlevleridir. Çünkü cisimsel güçlerin aksine nefiste birbirinden ayrılmış güçler yoktur.²²²

İbn Sînâ'nın düşüncesinde nazarî aklın konusu, maddeden soyutlanmış küllî suretlerdir. Eğer suret zatında mücerret olursa aklın onunla ilgili işlem yapması daha kolaydır. Tersine zatında mücerret değilse akıl onu hiçbir maddî eklenti kalmayınca kadar soyutlar. Suretlerin durumu böyle olunca aklî kuvve de bu suretlere göre farklı nispetlere sahiptir. Çünkü durumu bir şeyi kabul etmek olan bir şey, o şeyi bilkuvve de

²¹⁸ İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *phantasia* kavramını taksim ettiği yetiler. Bkz. “Nefis-Beden İlişkisi” başlıklı bölüm.

²¹⁹ İbn Sînâ'da iç duyulardan akletmeye geçiş Türker'in eserinde kapsamlı bir tarzda ele alınmıştır. Bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 17-82.

²²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 47.

²²¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 33, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 2.

²²² Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 17-82.

kabul edebilir, bilfiil de kabul edebilir. Bu noktada İbn Sînâ, kuvve olmanın üç farklı anlamı üzerinde açıklama yapar.

İlk olarak kuvve; kendisinden bilfiil bir şeyin çıkması mümkün olmayan mutlak istidat anlamına gelir ki küçük çocuğun yazma kuvvesi böyledir. İkinci olarak kuvve; bu mutlak istidatın, ancak bir aracı olmaksızın fiili elde etmenin mümkün olmadığı durumundaki haline denir. Büyüyüp serpilen kalem diviti ve harfleri öğrenen çocuğun yazma kuvvesi böyledir. Üçüncü olarak kuvve ise; sayesinde bir şeye ihtiyaç duymaksızın, sadece yönelmenin yeterli olması ve ne zaman istenirse elde edilmesiyle istidatın aletle tamam olduğu ve aletle birlikte aynı şekilde istidatın kemalinin ortaya çıktığı durumuna da denilir. Yazmadığı durumda yetkin bir kâtibin kuvvesi buna örnektir. İlk anlamdaki kuvveye mutlak ya da heyûlânî kuvve, ikincisine mümkün kuvve, üçüncüsüne ise kuvvenin kemali denir.²²³

Nazarî akıl yetisi ona göre mücerret suretlere nispetle kuvvenin bu üç anlamı gibi üç farklı kuvve düzeyine sahiptir. İbn Sînâ'nın insanî aklın aşamalarına verdiği isimlerin, kendisinden önceki isimlendirmelerle benzer olmasına rağmen, onun şeması kendisine özgüdür.²²⁴

Bilkuvve nazarî aklın ilk aşaması, kendisine ait kemâlden hiçbir şeyi kabul etmediği durumda iken, bütün suretlerin konusu olan ilk maddeye benzerliği sebebiyle heyûlânî akıl veya maddî akıl diye de adlandırılan “mutlak bil kuvve akıl”dır. Bu mutlak bil kuvve akıl, insan türünün bütün fertlerinde var olan nefsin mutlak manada bilme yeteneği anlamına gelir.²²⁵

Bilkuvve nazarî aklın idrak etmedeki ikinci aşaması, bilmeleke akıldır. Kuvve olmak bakımından bu akla “mümkün bil kuvve” akıl da denilebilir. Bu, birinci aşamadaki mutlak bil kuvve insanî aklın varlığın çeşitli alanlarına ait bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan ilk düşünülürleri (*el-ma'kûlâtü'l-ûlâ*) elde ettiği aşamadır. Yani aklın tanım ve kıyas yapabilmesi için mantığın ilkelerini öğrenmesidir. Bu bakımdan bilmeleke akıl, nefse ikinci düşünülürleri (*el-ma'kûlâtü's-sevânî*) kazandıran bir güç ve yapıdır (*kuvve ve hey'et*). Bilmeleke akıl ile nefsin kazandığı bu ilkeler (*el-ma'kûlâtü'l-ûlâ*), “bütün, parçadan büyüktür” ve “bir şeye eşit olan iki şey,

²²³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 48.

²²⁴ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 84.

²²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 49; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 84.

birbirine eşittir” gibi düşünmenin temel kurallarıdır. Aklın bu aşamasına, ilk aşamadaki akla kıyasla bilfiil akıl da denilir.²²⁶

Bilkuvve nazari aklın üçüncü aşaması ise bilfiil akıldır. Her ne kadar ismi, bilfiil akıl olsa da bu akıl, bilkuvve olmanın ileri bir düzeyi ya da bilkuvvenin tamamen bilfiil olmuş halidir. Davidson’un ifadesiyle bu akıl, “insanî öznenin, önermeleri ve kavramları düşünmemesi şartıyla, *ikinci akledilirler* ve ikincil önermeler ve kavramlar olan *akledilir formların* her ikisi de *birinci akledilirlere* eklenmiş olduğunda erişilen ‘tam [kemâliyye] potansiyellik’tir.”²²⁷ Bilfiil akıl düzeyinde, insanî özne, kendi bilgisiyle bilfiil meşgul olmaz, fakat buna rağmen o ne zaman isterse meşgul olabilme imkanına sahiptir. İbn Sînâ, aklın bu aşamasının kendisinden sonraki aşamadaki akla kıyasla “bilkuvve akıl” olarak adlandırılabilmesine rağmen, düşünmek istediği zaman herhangi bir şeyi elde etme zahmeti olmaksızın düşünebildiği için bilfiil akıl olarak adlandırılabilirliğini ifade eder.²²⁸ Bu noktada Davidson haklı olarak İbn Sînâ’nın insanî aklın akledilir düşünceleri kazandığında fakat şu anda onlarla meşgul olmadığındaki iki aşamanın yani mümkün bilkuvve ile tam bilkuvvenin, ayrımını yapmadığına dikkat çeker.²²⁹ İbn Sînâ’nın “yazma” örneği üzerinden söylersek, harfleri öğrenen bir çocuğun yazmadığı durumuyla usta bir kâtibin yazmadığı durum arasındaki fark muğlak kalmıştır.

Bilkuvve nazari aklın üç aşamasına ek olarak²³⁰, İbn Sînâ, insanî aklın mutlak bilfiil düzeyindeki dördüncü bir aşamasını ortaya koyar: insanî aklın, kazanılmış (*müstefâd*) akıl diye adlandırılan bu aşaması, tek başına bir mutlak bilfiillik düzeyidir. Kazanılmış akıl düzeyinde, *akledilir formlar* insanda bilfiil olarak mevcuttur ve onlarla bilfiil olarak meşgul olur. Düşünmenin mutlak bilfiilliği, *kazanılmış* olarak adlandırılır

²²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 49.

²²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 49; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 84.

²²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 49-50.

²²⁹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 85.

²³⁰ Durusoy, İbn Sînâ’nın akıl tasnifinin; (1) bilkuvve akıl, (2) bilmeleke akıl, (3) bilfiil ve müstefâd akıl şeklinde üçlü olduğunu öne sürmüştür. Krş. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 191-195.

çünkü bilkuvve akıl, faâl akılla ittisal ve ittisalın bir türü olarak insanî aklın mizacında dışarıdan *kazanılmış* formlara sahip olması sebebiyle bilfiilliğe geçer.²³¹

Fârâbî’de, *kazanılmış akıl* kavramı, insanî aklî gelişiminin en üst aşaması olarak tayin edilmiştir ve Fârâbî’nin bu kavramı kullanması İbn Sînâ’dan farklıdır. Çünkü onun akıl şemasındaki en üst aşama, aslında bir dış kaynaktan kazanılmamıştır, aksine insanî gayret içerisinde ulaşılan bir düzeydir. İbn Sînâ’nın *kazanılmış akıl* ifadesini kullanması ise kelimenin tam anlamıyla Faâl Akıldan *kazanılmış* anlamındadır.²³²

Kazanılmış akıl terimiyle ilgili olarak İbn Sînâ *eş-Şifâ: en-Nefs*’in çeşitli yerlerinde ve *en-Necât*’ta sırasıyla şu ifadeleri kullanır:

Kazanılmış akıl [aşamasın]da hayvanî cins ve insanî tür, yetkinleşir (*temme*), ve insanî aklî yeti, tüm varlığın ilk ilkelerine benzer olur.²³³

Kazanılmış akla gelince o, yetkinlik (*kemâl*) olmak bakımından bilfiil akıldır.²³⁴

Kazanılmış akıl hatta ilâhî akıl, tüm diğer yetilerin kendisine hizmet ettiği, (yetilerin) başıdır ve o, nihai amaçtır.²³⁵

İfadelerden de anlaşılacağı üzere, *kazanılmış akıl*, insanî aklın zirve noktasıdır. Bu durum Fârâbî’de de aynıdır. Davidson İbn Sînâ’nın *kazanılmış akıl* terimini, ilk olarak bir insanın gerçekleştirdiği aklî gelişime bakmaksızın bilfiil insanî düşünceye, ikinci olarak insanî aklî gelişim tamamlandığındaki bilfiil insanî düşünceye şeklinde iki farklı şeye uyguladığını iddia eder.²³⁶

İnsanî aklın dört düzeyini etkileyen hatta belirleyen neden, Faâl Akıldır. Çünkü ilk olarak, ayaltı âlemdeki madde, nefis almak için hazır olduğunda Faâl Akıl, bilkuvve düşünmeye sahip insanî bir nefis sudûr eder. Dolayısıyla Faâl Akıl, insanî maddî aklın varlık sebebidir. Sonra Faâl Akıl, hem maddî aklı bilmeleke akıl düzeyine çıkararak fâil

²³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-şifâ: Tabî‘iyyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 50.

²³² Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 85.

²³³ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-şifâ: Tabî‘iyyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 50.

²³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-şifâ: Tabî‘iyyât: en-Nefs*, (V. 6), s. 248.

²³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘n-Necât*, s. 206, trc. *en-Necât*, s. 155; Burada *en-Necat*’ın Türkçe çevirisi “müstefâd aklı ... hepsine hizmet eden olarak başta görürsün” şeklinde tamamen hatalıdır.

²³⁶ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 86.

nedendir hem de bilmeleke akı, bilfiil akıl düzeyine çıkararak fâil nedendir.²³⁷ Dolayısıyla Faâl Akıl, maddî akıldan kazanılmış akla kadar insanî aklın her aşamasının varlık veren fâil nedenidir. Bir aşamadan diğerine geçişte insanî akla etki eden Faâl Akıl, ona düşünmenin ilk ilkelerini, soyut kavramlar olan önermeleri ve belirli diğer önermeleri sağlar.²³⁸

Diğer taraftan nazarî düşünmede Faâl Aklın bahsettiğimiz işlevlere sahip olmasına rağmen insanî amelî akıl söz konusu olduğunda İbn Sînâ'ya göre, Faâl Akılda onun yeri yoktur. Amelî aklın ilkeleri; yaygın görüşler (*meşhûrât*) kabul edilmiş görüşler (*makbûlât*), zan ifade eden fikirler (*maznûnât*) ve zayıf tecrübî bilgilerdir (*tecribiyyâtü'l-vâhiye*).²³⁹ Aynı şekilde Fârâbî de *Risâle fi'l-Akl*'da amelî aklın ilkelerinin deneyimlerden geldiğini Faâl Akıldan gelmediğini savunur.²⁴⁰

Faâl Aklın insanın düşünmesinin doğrudan kaynağı olmasıyla ilgili olarak İbn Sînâ, hafızanın ve hatırlamanın analiz edilmesini delil olarak kullanır. Buna göre hayvanî ve insanî nefse ait beş iç duyu vardır. Beynin farklı kısımları vasıtasıyla işlem yapan beş iç duyunun tamamı dolayısıyla fizikseldir. Bunların ikisi diğer duyu algılarını muhafaza etme veya saklama işlevine sahiptir. İlk olarak yukarıda bahsettiğimiz, hayâl ya da musavvire yetisi, beş duyunun verilerinin kendisinde toplandığı ortak duyu tarafından işlenmiş verileri muhafaza eder. İkinci olarak hâfıza veya zâkire yetisi ise, sezgisel bir yeti olan ve sayesinde örneğin koyunun kurdu tehlikeli ve kaçılması gereken olarak kabul ettiği vehim yetisinin algılarını (*ma'nâ*) muhafaza eder.²⁴¹

Bu bakımdan İbn Sînâ'ya göre, algılanan bir şey unutulduğunda, hayvanî ya da insanî organizmada kaybolmaz aksine ya musavvire ya da hafızaya hizmet eden beynin bir parçasında kayıtlı olarak kalır. Çünkü unutmak, nefsin beyinde kayıtlı bir algıyla meşgul olmasını durdurması durumudur. Buna karşılık olarak hatırlama, nefsin onunla bir kez daha meşgul olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre duyu algısının saklanması ve

²³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 113.

²³⁸ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 87.

²³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (V. 1), s. 207.

²⁴⁰ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 9.

²⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (I. 5), s. 44-45.

hatırlanması, fizyolojik bir duruma bağlı olmasına rağmen, hafıza için “akledilir düşüncelere” ihtiyaç duyulur. Akledilir düşünceler ya da kavramlar İbn Sînâ’nın daha önce kanıtladığı gibi, bölünmezdirler. Bölünmez olanlar, bölünür bir dayanakta var olamazlar ve dolayısıyla fiziksel bir organda bulunamazlar.²⁴² Bu nedenle, onlar öğrenildikten sonra insanî organizmada herhangi bir yerde depolanmazlar. Diğer taraftan nefis, zorunlu olarak bilfiil olarak kendisinde olan her tür düşüncenin bilincindedir. Bu durumda akledilir formlar, nefis kendileriyle meşgul olmadığı zaman insanî nefsin dışında, fiziksel alemin dışında var olmalıdır. Bu durum her ne kadar akla Platon’un bağımsız İdealar düşüncesini getirirse de İbn Sînâ, Platoncu gayr-i maddî formların ayrı varlığını da reddeder. Bu bakımdan o, tüm alternatifleri ortadan kaldırdığında, akledilir düşüncelerin, kendisinden insanî nefse sudûr ettiği gayr-i maddî bir varlıkta olduğu sonucu kalır. Dolayısıyla bilfiil olarak onları bilmek, gayr-i maddî, akıl veren ilkeyle, başka bir ifadeyle Faâl Akılla ittisal anlamına gelir. Bir düşünceye yönelik bilfiil insanî bilgi, kazanılmış akıldır. Bir düşünceyi öğrenmek ise, Davidson’un ifadesiyle “düşünceye yönelik nefsin ilk ‘eksik’ yatkınlığını, nefse istediği zaman Faâl Akılla ittisal kurmak için olanak veren bir ‘yetkin’ (*tâmm*) yatkınlık ile yenileme sürecidir. Düşüncenin saklanması, nefis için tam yatkınlığa sahip değildir.”²⁴³ Dolayısıyla insanî nefis için Faâl Akıl bir bakıma ma’kûlâtın deposu, saklandığı yer işlevi görür.²⁴⁴ Bir düşünceyi anımsama veya hatırlama, verilen düşünceyle ilgili olarak Faâl Akılla tekrar ittisal kurmadır.²⁴⁵

Faâl Akılla ittisal İbn Sînâ’ya göre insanî aklın onunla birleşmesi anlamına gelmediği gibi nefis, akledilirleri Faâl Akılla birlik vasıtasıyla elde ediyor da değildir. Eğer nefis, bir düşünceyi bilince Faâl Akılla birleşiyor olsaydı bu durumda Faâl Aklın ihtiva ettiği her şeyi ihtiva ederdi veya Faâl Aklın bildiği her şeyi bilirdi. Tek bir düşünceyi bilmenin sonucu olarak o, bir kerede bütün akledilir düşünceleri bilirdi ve hiçbir şeyden habersiz olmazdı. Nefis, düşünceleri Faâl Akıldan elde eder ve bu,

²⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (V. 2), s. 209-210.

²⁴³ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 89.

²⁴⁴ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 26.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Tabî’iyyât: en-Nefs*, (V. 6), s. 245-48; Ayrıca bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 89.

birleşme vasıtasıyla değil, Faâl Akıldan bir etkinin (*eser*) onda temessül etmesiyle olur.²⁴⁶

Sonuç olarak, akletme ve insanın bilmesinin diğer türleri arasında, kesin bir fark olduğuna dikkat etmek önemlidir. Çünkü vehim yetisinin faaliyetine kadar olan tüm zihinsel süreç, insanî nefsin soyut etkinliğini içerir. Duyu algısı, zihin-dışı nesnenin etkinliğine bağlıdır; nefsin, hayalde formu muhafaza etmesi, formun önceki varlığına bağlıdır ve vehmî soyutlama faaliyeti, ona has nesneyi taşıyan birleşik duyuma konu olan bir bütünü gerektirir. Fakat akletmeye ulaştığımızda, nefis, *daha yüksek* bir ilkeye, yani, ya nefse, daha alt yetilerin nesnesindeki aklî formu idrak etmesi için imkân sağlayan aklî bir “ışığın” ya da olduğu gibi akledilir formların sudûru için zorunlu olan Faâl Akla bağlı hale gelir.²⁴⁷

²⁴⁶ İbn Sinâ, “et-Ta’likât ale Havâşi Kitâbü’n-Nefs li-Aristû”, *Aristû inde l-Arab*, s. 92-93.

²⁴⁷ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 29.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANİ NEFSİN BİREYLİĞİ

Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'in 'bilkuvve hayata sahip, tabîî organik bir cismin ilk yetkinliği' şeklindeki nefis tanımına katılır. Böylece nefis, canlı cismi, neyse o yapan, bilfiil varlığını sürdüren formel ilkedir. Canlılığın genel olarak üç türü - beslenme, büyüme ve üreme anlamına gelen bitkisel, ilave olarak idrak yetilerini ve iradî hareketi içeren hayvânî ve son olarak aklî düşünme ve faaliyet ortaya koyan insanî- olduğu için İbn Sînâ, yine Aristoteles'i takip ederek, her daha yetkin türün, yetkinlikte aşağısında olan türlerin faaliyetlerine ilave olarak kendine uygun faaliyetlerini de gerçekleştirdiği nefsin üç kısmını kabul etmiştir.

Ruh Üzerine III.'te Aristoteles, nefsin üç kısmının da maddeye içkin formel ilke olup olmadığı veya insanî nefsin aklî kapasitesinin, insanî nefsin formel bir fonksiyon icra eden gayr-i maddî bir cevher olmasını gerektirip gerektirmediği sorusunu öne sürmüştür. Aristoteles, aklî yetinin gayr-i maddî olduğunu açıkça söylemesine rağmen, kendisini takip eden gelenekte önemli bir tartışma konusu haline alan insanî nefsin ontolojisi için bu durumun kesin sonuçlarını açık bir şekilde belirlememiştir. İbn Sînâ, kendisinden önceki uzun gelenekte çeşitli tartışmalara yol açan insanî nefsin durumuyla ilgili çeşitli seçeneklerden, nefsin bedenden bağımsız gayr-i maddî bir cevher olduğu düşüncesini tercih etmiştir. Dolayısıyla ona göre bireysel insanî nefis, bedeni kendi amaçları için canlandırarak ve kullanarak bir formun fonksiyonlarını icra etmesine rağmen, beden formu olmayan, gayr-i maddî bir cevherdir. Aristotelesçi psikoloji ile cevher düalizmi arasındaki bu bağ, çeşitli zorluklara neden olmuştur.

Bu zorlukların başında insanî nefis, gayr-i maddî ise, her şeyden önce niçin bir bedene bağlı olduğu sorusu gelir. Bu sorunun cevabı aynı zamanda başka bir soruna da işaret eder. İnsanî nefis, madde veya beden gibi diğer şeylere yönelik bütün ilişkilerden soyutlandığında tek, bölünmez ve basittir. Sayısal olarak farklı bireylerin çokluğunda tezâhür edebilmesi için, maddede veya maddeyle bir ilişkide bilfiil hale gelmelidir. Bu, zâtî olarak özdeş varlıkları sadece maddenin sağladığı zamansal ve mekânsal konumun

bireyleştirebilmesi sebebiyledir. Çünkü eğer tam olarak eşleşen boyutlarda iki üçgene sahipsek, ikisi arasında ayırım yapabilmenin tek yolu, onları farklı zamansal ve mekânsal konumlarla ilişkilendirmektir.

Dolayısıyla nefis ve beden, farklı sebeplerden dolayı karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaç duyar. Beden, nefse kendisini canlandıran ya da kendisini *canlı* bir beden yapan formel bir ilke olarak ihtiyaç duyar. Öte yandan bireysel nefis, başlangıçta *bir birey olarak* var olabilmenin şartı olarak bedene ihtiyaç duyar. Başka bir ifadeyle söylersek bireysel insanî nefis, ancak beden olarak faaliyet yürütebilecek uygun bir maddî dayanak ya da ilke anne karnında oluştuğunda, ayaltı dünyadaki canlılığın metafizik ilkesi olan Faâl Akıldan sudur eder. Dolayısıyla, bedenın ortaya çıkması gerekli fakat bireysel bir nefsin ortaya çıkması için yeterli olmayan bir şarttır. Bununla birlikte bireysel nefis, yönetmeye, onunla kendisini meşgul etmeye ve kendi bedeniyle ilgilenmeye yönelik tabî bir arzu vasıtasıyla, kendine ait bedene çok yakından bağlıdır.

Bu bakımdan takip eden bölümde, ilk olarak insanî nefsin bedenle birlikte ortaya çıkmasına ve bir cevher olarak bireysel varlığını beden sayesinde elde etmesine rağmen bedenın ölümüyle bireysel varlığını yitirmeksizin var olmasının imkânını tartışacağız. İkinci olarak aklî faaliyetin ve onun özel bir yönü olan benlik-bilincinin insanî nefsin bireysel varlığına etkisini tartışacağız. Son olarak da bu iki incelemenin ışığında bireysel insanî nefsin bekâsını tartışacağız.

1. Bireyleşme İlkesi

Madde-form ilişkisinde varlığın, bireysel bir varlık olmasını sağlayan ilke, Aristoteles felsefesinde kilit konumda yer almaktadır. Aynı zamanda onun düşüncesinin muğlak noktalarından birisi de bireyleşme meselesidir. Bu nedenle öncelikli olarak meselenin özünü ortaya koymak gerekir. Bu bakımdan Aristoteles'e göre, her bireysel varlık (*tode ti*), mesela Sokrates madde ve form olmak üzere iki birleşenden oluşan bir bütündür. Bu bireysel varlığın bireyliğinin kaynağı madde midir yoksa form mudur?

Aristoteles'in bu soruya verdiği cevap farklı farklıdır. Zira o öncelikle bireyleşme ilkesinin madde olduğunu söyler. Form, bölünemez olduğu için ancak belirli bir cins veya tür içerisinde bir var olanı meydana getirme işlevini görebilir. Yine form, türsel olduğu için, türün içindeki bütün bireylerde aynıdır. En alt tür içerisindeki bireyler, maddeleri sayesinde sayısal olarak tek tek var olabilirler.¹

Öte yandan Aristoteles'in bunun tersine olarak bireyleşme ilkesinin form olduğunu söylediği metinler de mevcuttur.² Mesela “senin madden, senin formun, senin hareket ettirici nedenin, genel kavramları bakımından aynı olmakla birlikte benimkilerden farklıdır”³ ya da “(...) o zaman formdan dolayı maddeye belirli bir varlık denir”⁴ gibi metinler de bireyleşme ilkesi görevini surete/forma yükler. Çağdaş Aristoteles yorumcuları, bireyleşme ilkesinin form olmasıyla ilgili zikrettiğimiz bu metinlerin, Aristoteles'in gerçek düşüncesini temsil ettiğini düşünürler.

Aristoteles'te bireyleşme ilkesinin ne olduğu ile ilgili tartışmada öncelikle soruyu iyi bir şekilde sormak gerekir. Çünkü birey olmaktan neyi anladığımıza bağlı olarak karşımıza iki soru çıkmaktadır. İlk olarak, çok sayıda parçadan meydana gelen bir bütünü, tek bir birey yapan şey nedir? Mesela ayakkabı teklerini yan yana geldiklerinde bir ayakkabı çifti yapan şey nedir? Ya da farklı farklı organlardan bir araya gelen bir bedeni tek bir bütün yapan şey nedir? İkinci sorumuz ise, bir bireyin

¹ Aristoteles, *Metafizik*, (1033^b 20-1034^a 9) ve (dn. 1), ss. 335-337; Ross, *Aristoteles*, s. 266 vd.; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss. 159-162.

² Aristoteles, *Metafizik*, (dn. 1), s. 337.

³ Aristoteles, *Metafizik*, (1071^a 29), s. 496.

⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412^a 6-9), s. 67.

bütünlüğünden daha çok, onun diğer bireylerden ayırt edilebilirliği ile ilgilidir: Bir bireyi, diğer tüm bireylerden sayısal olarak ayırarak ‘bu birey’ yapan şey nedir?

Bireyleşme ilkesine form cevabını veren araştırmacıların, aslında parçalar çokluğunu tek bir birey yapan şeyi aradıkları düşünülebilir. Aynı şekilde madde cevabını veren araştırmacıların da bir bireyi diğer bireylerden ayırarak “bu birey” yapan şeyi aradıkları kabul edilebilir. Dolayısıyla bireyleşme ilkesinin ne olduğuna verilen madde ya da form cevapları, aslında bireyleşmenin iki farklı yönü sebebiyle ortaya çıkan cevaplar olarak görülebilir. Bu bakımdan ‘bireylik’ bir yönüyle farklı bileşenlerden meydana gelen bir nesneyi bir bütün yapan ‘birlik ilkesi nedir’ sorusunu ve diğer taraftan, nesneyi diğer tüm nesnelere ayırarak onu ‘kendisine işaret edilebilecek ‘bir “bu” yapan ilke nedir’ sorusunu içinde barındırmaktadır.⁵

Dolayısıyla Aristoteles’in bireylikle ilgili düşüncesini anlayabilmek için öncelikle ‘birlik’ ile ‘buluk’ ya da ‘bu olma’ ilkesini birbirinden ayırt etmek gerekir. Bu bakımdan Aristoteles’te bireyleşme ilkesinin muğlak bulan Lukasiewicz’e göre, maddî cevheri ‘cisim’ ya da ‘hammadde’ olarak, formu da ‘şekil’ olarak kabul edersek madde ve form arasındaki farklılık kolayca ayırt edilebilir. Çünkü bronz heykel ve bronz küre gibi aynı maddeden farklı şekillere sahip iki nesne yapabiliriz. Aynı şekilde taş heykel ile bronz heykel gibi farklı maddelerden aynı şekle sahip iki nesne de yapabiliriz. Maddelerinin bütün parçaları her durumda kendi zâtî konumuna sahip olduğu ve dünyadaki diğer bütün maddî nesnelere farklı olduğu için bu nesnelere her birinin maddeleri sayesinde birey olduklarını düşünebiliriz. Fakat bu durum sadece madde ve formun hammadde ve şekil olarak kabul edilmesi durumunda böyledir. Oysa Aristoteles’in madde ve formu metafizik birer kavramdır. Onun felsefesinde bireysel varlığın iki cüzü olan madde ve form, Lukasiewicz’e göre oldukça muğlaktır. Madde; “özü bakımından ne belli bir şeydir ne belli bir niceliğe ne de başka herhangi bir kategoriye sahip olan şeydir. Madde, bu kategorilerin basit inkârından bile ibaret

⁵ S. Marc Cohen, “Aristotle and Individuation”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 14, Supplement 1, January 1984, s. 42.

olamaz.”⁶ Bu durumda maddenin özne olduğu hiçbir önerme yoktur ve madde hiçbir yükleme sahip değildir. Hiçbir yükleme sahip olmayan şey terimlerle açıklanamaz.⁷

Daha önce zikrettiğimiz üzere maddeyle ilgili Lukasiewicz’in bu düşüncesine, yargıda bulunurken bir öznenin sürekli yükleme ihtiyaç duymasının imkânsızlığı noktasında itiraz edilebilir. Zira herhangi bir yüklemi olmayan, nihâî bir özne olmak zorundadır, bu da maddedir. Aynı zamanda Aristoteles’in ilgilendiği “bu madde”dir. Bu bakımdan genel olarak ‘madde’ cevher bile sayılamaz. Çünkü cevherin en önemli özelliği kendi başına kaim olmak ve ‘bu’ diye (*tode ti*) işaret edilebilen bir şey olmaktır.⁸

Diğer taraftan bireysel varlığın ikinci cüzü olan formla ilgili olarak Aristoteles, “mahiyeti ‘form’ diye adlandırıyorum”⁹ ifadesini kullanır. Mahiyet ise, o olması bakımından ‘o nedir’ sorusuna verilen cevaptır ve Aristoteles “yalnızca beyanları bir tanım olan şeylerin mahiyeti vardır”¹⁰ demektedir. Bu durumda formu anlamak, mahiyet ve tanımı bilmeyi gerektirir. Aristoteles, form, mahiyet ve tanım arasındaki bu ilişkinin Sokrates’e dayandığını belirtir.

Çünkü haklı olarak Sokrates’e mal edilebilecek iki başarı vardır: Tümevarımsal konuşmalar ve tanım (ki bunların her ikisi de bilimin hareket noktasında bulunurlar). Ancak Sokrates ne tümellere ne tanımlara bağımsız bir varlık izafe etmekteydi. Daha sonra gelen filozoflar (Platoncular) ise onun tersine onlara ayrı bir varlık verdiler ve onların İdealar olarak adlandırdıkları şeyler işte bu şeylerdir.¹¹

Lukasiewicz’e göre, bu pasajda Sokrates, formun ne olduğuyla ilgili ilk ipucunu vermiştir. Çünkü o, ahlakî erdemler üzerine ilk soruşturmayı yapmış ve ‘dindarlık nedir?’, ‘adalet nedir?’ gibi sorularla bu erdemlerin ‘mahiyetini’ idrak etmeye çalışmıştı. Dindarlık, adalet gibi kavramların anlamlarını, tanımların formu açısından tümevarımsal konuşmayla belirlemeye çalışmıştı. Bu nedenle Sokrates, tümel kavramların tanımlarını bu kavramlarla ifade edilen şeylerin hakkında aklî bir şekilde

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1029^a 20), s. 311.

⁷ Jan Lukasiewicz, “The Principle of Individuation”, s. 71-72.

⁸ G.E.M. Anscombe, “The Principle of Individuation”, s. 83-84.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, (1035^b32), s. 346.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (1030^a 6), s. 315.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, (1078^b 27), s. 541.

konusabilmek için gerekli bir şart olarak kabul etmiş gibi görünür. Platon ise, Sokrates'in bu metodunu 'insan' gibi diğer tümellere uygulamıştır. Bunun sonucunda da idealar teorisine ulaşmıştır. Yani 'Sokrates' gibi canlı bir bireyin nesnel karşılığı olduğu gibi tümel bir kavram olan 'insan'ın da bir yerlerde nesnel karşılığı olmalıdır. Fakat 'insan' tümel bir kavram olduğu için, dış dünyada bir varlığa sahip değildir, bu durumda tümel olarak insanın var olduğu başka bir dünya, ideaların dünyası var olmalıdır. Aristoteles ise, doğal olarak bu idealara itiraz ederek onları maddî dünyada var olan formlara dönüştürmüştür. Lukasiewicz'e göre, şayet bu açıklamalar doğruysa bu durumda bireysel bir şeyin formu, bir tümelin nesnel karşılığı olacaktır ve Ross'un ifadesine göre bir şeyi neyse o yapan ve tanımında ortaya çıkan form; "şeyin gizli doğası" olacaktır.¹²

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak Lukasiewicz, Aristoteles'in tanım düşüncesini bütün tanımların itibarî olmasından yola çıkarak eleştirir. Dolayısıyla da tanımın, mahiyeti yani formu vermeyeceğini düşünür. İnsanın mahiyetini bilmek için kavramların anlamlarına güvenemeyeceğimizi, ancak tek tek insan türünün bireylerini, onların anatomisini, fizyolojisini ve psikolojisini incelemek suretiyle insanın mahiyetini öğrenebileceğimizi düşünür. Bu inceleme sonsuza kadar sürebilir ve bu nedenle günümüzde bile 'insan bilinmeyen bir varlıktır' demek bir çelişki değildir. Lukasiewicz sonuç olarak Aristoteles'in form düşüncesinin, madde anlayışındaki gibi çelişkilere sahip olmasa da müphem olduğunu fakat insanın birliğini sağlayan ilkenin içsel bir yapı olarak formel ilke olduğunu düşünür.¹³

Aristoteles için, Platon'un idealar öğretisinin cevabını vermediği, "madde ve formun birliğinin sebebi nedir?" sorusuna cevap olarak, bu iki ögenin kendi özlerinden başka hiçbir açıklamaya gerek yoktur. Bu özler de bilkuvve kürenin bir hareket ettiricinin fiili sonucunda form ve fiil haline geçme özü ile bilfiil kürenin kuvveyi belirlemek ve mükemmelliğe erdirmek özüdür. Madde ve formun birliği, onların özünün doğal bir sonucudur.¹⁴ Bu iki ögenin nasıl birleştiklerini sormak, bir olan bir şeyin niçin bir olduğunu sormak gibi saçma bir sorudur ve kuvve ve fiil olmayı

¹² Jan Lukasiewicz, "The Principle of Individuation", s. 72-74.

¹³ Jan Lukasiewicz, "The Principle of Individuation", s. 74-77

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (1045^a25-35) ve (dn. 2), s. 390.

anlamamaktan ileri gelir. Tricot'ya göre, Descartes'ı ve sonrasındaki bütün felsefeyi rahatsız eden tözlerin birbiriyle ilişkisi meselesinin çözümü Aristoteles'te, yakın madde ile formun biri kuvve, diğeri fiil halinde olmak üzere bir ve aynı şey olduğudur. Aristoteles değişik eserlerinde¹⁵ her maddenin her formu almadığını, marangozun sanatının flütçünün nefesine inemeyeceğini söyler.¹⁶ Hamelin, bu durumu, "form yalnızca maddenin hiçbir tür çelişki olmaksızın kabul edebileceği şey değildir, kabul etmek için yapılmış olduğu şeydir" şeklinde açıklar.¹⁷ O halde Aristoteles'e göre madde ile form arasında bir madalyonun iki yüzü gibi ayrılmaz bir bağ vardır.

Aristoteles'e göre form, bu dünyanın düşüncede ayrılabilir fakat gerçekte ayrılamaz bir yönüdür. Gerçeklik ise formların kendisinden soyutlandığı tek tek bireysel şeylerdir. Bu bireysel varlıkların, form sayesinde sahip oldukları bir mahiyetleri (nelik) ve madde sayesinde de kendi sınıfının 'bu' tikel üyesi olmalarını sağlayan hüviyetleri mevcuttur. Form bu noktada insan eliyle yapılan basit şeylerde sırf fiziksel şekil gibi anlaşılabilir. Fakat insan söz konusu olduğunda insanın şekli onun formunun sadece küçük bir parçasıdır. Bu bakımdan her şeyin formu hizmet ettiği amaç ya da işlev sayesinde ortaya çıkar. Bu sayede de form kavramı daha geniş bir anlam kazanır. Aynı şekilde madde de geniş bir anlama kavuşarak belirli bir amaca hizmet etme imkânı anlamına gelir. Kısaca söylersek her bireysel şey maddeye ve forma sahiptir. Bunlardan biri, öteki olmaksızın sadece bir soyutlamadır, gerçek değildir. Form bu bireysel şeyleri ne iseler o kılan özelliklerdir ve bu özellikleri başka şeylerle paylaşırlar. Madde ise bireysel şeyleri başka şey değil de tam olarak 'bu' yapan şeydir.¹⁸ Sonuç olarak Aristoteles'e göre form her şeyi belli türden bir şey kılar, madde ise her şeyi bu türden bu tikel şey kılar. Bu nedenle formsuz maddeden ya da maddesiz formdan bahsetmek pek doğru değildir. Fakat buna rağmen Aristoteles'in tözler hiyerarşisinin temelinde formsuz madde, zirvesinde de maddesiz form vardır. Peki, Aristoteles'e göre bu formsuz ilk madde nedir? Belli bir şey olmasa bile en azından bir şey olmak zorundadır. Aristoteles'e göre o 'salt bir şey olma imkânı'dır. Peki, saf form'a baktığımızda ve saf

¹⁵ Aristoteles, *Fizik*, (194^b 9), s. 61; Ayrıca marangoz örneği için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (407^b 25), s. 45.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1045^b15-20) ve (dn. 3), ss. 391-392.

¹⁷ O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de Représentation*, 2. B., Paris, 1907, s. 29 nakleden Aristoteles, *Metafizik*, (dn. 3), ss. 391-392.

¹⁸ Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, c.1, s. 324-328.

form nedir diye sorduğumuzda, tüm kavramların en açığının saf form olmasının gerekmesine rağmen, Aristoteles'e göre o, sadece Hareket Etmeyen Hareket Ettiricidir.¹⁹

Diğer taraftan Aristoteles'in maddeyle ilgili düşüncesi, onun tamamen anlaşılabilir olduğu yönünde değildir. Çünkü Metafizik'te "maddeyi de hareket halinde olan bir şeye bağlı olarak düşünmek zorunludur"²⁰ ifadesi yer alır ki Aristoteles'in burada bahsettiği hareket/değişim tözsel değişimdir. Bu bakımdan madde tözsel değişimin öznesidir. Ayrıca madde, düzenlenmiş ve belirlenmiş olduğu müddetçe bir kimliğe sahiptir. Kendinde madde ise belirsizdir. Bu nedenle madde ancak bir şekilde tayin edilmiş olarak var olabilir. Yine Metafizik'te o, "maddeyi belli bir anlamda bilmekteyiz, fakat... (formu) bilmek ziyadesiyle zordur"²¹ ifadesini kullanır. Anscombe'a göre buna rağmen formu bilmeksizin maddenin bireyleşme ilkesi olmasını anlayabilme imkânına sahibiz. Aristoteles'te ilk bakışta çok net olmamakla birlikte bir bireyleşme ilkesinden söz etmek mümkündür. Bu bireyleşme ilkesini şöyle tasvir edebiliriz: X ve Y farklıysa, X ve Y'nin aralarındaki farklılık, onların anlamlarının kendilerine has bir açıklaması sayesinde ortaya çıkar. "X ve Y sayıdır" denilirse "hangi sayı?" sorusu, "X ve Y insandır" dendiğinde de "hangi insan?" sorusu önümüze çıkacaktır. Her iki soruya da belirli bir tasvir yaparak cevap verilebilir. Yani "asal sayı" ile "birden büyük en küçük tam sayı" gibi ya da "zehir içen filozof" ile "Devlet'i yazan filozof" gibi cevaplar verilebilir. Fakat bu belirli tasvirler, farklılığı ortaya koymada yetersiz kalır.²² Ayrıca bireylerin, kendi türlerinin tanımını dışında tanımları yoksa, bu durumda aynı türden iki bireyin aralarındaki fark nedir? Bu soruya Anscombe'un cevabı maddedir. Yani aynı türden iki birey, maddelerinin farklılığı sayesinde birbirinden ayrılır. Fakat bireyleşme ilkesinin madde olması, bireysel bir varlığın özdeşliğinin (*identity*),

¹⁹ Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, s. 456-457.

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (994^b 26), s. 337 krş. Anscombe, "The Principle of Individuation", s. 87 Anscombe ifadeyi "it has to be understood in what changes" madde, harekete/değişime bağlı bir şey olarak anlaşılabilir" şeklinde kullanır.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, (1029^a 32), s. 312 krş. Anscombe, "The Principle of Individuation", s. 89.

²² Anscombe, "The Principle of Individuation", s. 89-92.

maddesinin özdeşliğine dayanması anlamına gelmez. Dolayısıyla insan bedeninin maddesi insanın hayatı boyunca değişir şeklindeki itiraz yersizdir.²³

Aristoteles'te bireyleşme ilkesinin madde olmasına yönelik en bilinen ve tartışılan ifade onun *Metafizik VII. 8*'de dile getirdiği "Kallias ve Sokrates maddeleri açısından farklıdır"²⁴ şeklindeki ifadesidir. Fakat yukarıda da zikrettiğimiz üzere maddenin bireyleşme ilkesi olması onun bireysel varlığın özdeşliğini (*identity*) belirlediği anlamına gelmez. Aynı şekilde "bir insanı farklı zamanlarda aynı insan yapan şey nedir?" sorusuna "madde" cevabını vermek de saçmadır.

Madde ve formun bu durumları Aristoteles'te bireylik ve tanım noktasında çeşitli açmazların ortaya çıkmasına neden olmuştur. O, formu olan her şeyin bir tanımı olduğunu söylemesine rağmen, madde ve formdan meydana geldiğini bizzat zikrettiği bireylerin tanımlanamaz olduğunu belirtmiştir. Anscombe'a göre bu durum büsbütün bir çelişki olarak algılanmamalıdır. Zira Kallias gibi herhangi bir bireyin tanımı formun tanımı olduğu için, bu birey aynı türün diğer bir bireyinin zıddı olarak tanımlanamaz. Bu konudaki Aristoteles'in pasajını ve pasajın bağlamını anlamak oldukça güçtür;

Somut bileşik varlığın tanımı vardır; ancak sadece bir anlamda vardır, diğer anlamda yoktur. Gerçekten somut bileşik varlığın madde ile birleşmesinde tanımı yoktur. Çünkü madde belirsizdir. Onu ancak insanın ruhla tanımlanmasında olduğu gibi, birinci dereceden formel tözü bakımından tanımlamak mümkündür.²⁵

Bireyleşme ilkesiyle ilgili en temel sorun, bir varlığı diğer varlıklardan ayırarak bireysel bir varlık haline getiren ilkenin madde olması durumudur ki, bu durumda "salt form olan Tanrı, en mükemmel birey değil midir?" sorusunun cevabını çelişkiye düşmeksizin vermek zorlaşacaktır. Zira Tanrı'nın en mükemmel birey olmasından vazgeçmek zorunda kalacağız. Çünkü madde, ayırıp bireysel kılan ise hiçbir şekilde maddeyle ilişkisi olmayan Tanrı'nın bireysel bir varlığının olamayacağını söylemek zorunda kalırız. Ayrıca "maddenin belirsizlik ve düzensizliğin ilkesi olması sebebiyle, özü itibariyle fiil ve form olan birinci dereceden tözü, bireysel tözü bireyleştirmesi nasıl

²³ Anscombe, "The Principle of Individuation", s. 93.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (1034^a 5), s.

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (1037^a 26), s. 353.

mümkün olur?” Bunun gibi sorular bizi, formun, özneyi belirlerken, aynı zamanda onu gerçekleştirdiği ve bireyleştirdiği sonucuna götürür. Ayrıca en alt türün kendisine bölündüğü madde, salt bir madde olmayıp, daha önceden, ancak formdan ileri gelmesi mümkün olan pozitif nitelikler, belirlemeler almış bir maddedir. Bunun anlamı da aynı türün içinde formun, bir bireyden diğerine farklı olmasıdır.²⁶

Robin, Aristoteles’in *Hayvanların Kısımları* eserinin bir pasajı ile ilgili açıklamasında şöyle der:

Doğa bilgini Aristoteles’in hayvanlarla ilgili olarak en son türün, kendisinin altında daha alt bir türü izlemenin mümkün olmadığı bir tümel olduğu, buna karşılık insanlar söz konusu olduğunda, gerçek en son türler olan bireyler arasında ayırım yapılacağı görüşünü belirttiği görülmektedir. O halde birinci durumda bireyler birbirinden ancak madde ile yani en son türün içinde özelleştiği bedenle ayrılmaktadırlar. Buna karşılık ikinci durumda, bireyler birbirlerinden kişilikleri, “ben”leri ile, yani onları bireyselleştirerek özelleştiren formel bir şeyle ayrılmaktadırlar... Çünkü eğer madde mutlak olarak ayırarak bireyselleştirme ilkesi olsaydı, ayırarak belirleyecek olan belirsiz olan olurdu ve bu durumda Tanrı’nın en gerçek birey olması anlaşılamazdı.²⁷

Aristoteles’e göre tözün ne olduğu sorusu aslında (i) eşyanın değişme karşısında değişmeyen özü nedir ve (ii) eşyaya yöneltilen ‘o nedir’ sorusunun cevabı olmak bakımından eşyanın sahip olduğu niteliklerden hangileri ya da hangisi eşyanın özniteliğidir, sorularından ibarettir. Bu bakımdan aynı soruyu madde-form ilişkisiyle ilgili sorduğumuzda, mesela insan söz konusu olduğunda insan olmak belirli bir türden madde olmak mıdır, yoksa belirli bir yapı, düzen olmak mıdır şeklinde tezahür eder. Aristoteles açıkça ikinci seçeneği tercih eder ve insanı insan yapan formu; belirli bir türden düzen veya yapı olarak kabul eder. Çünkü insan için form -sadece şekil olmaktan öte- insan olarak var olduğu sürece kazanılan fonksiyonel yeti ya da kapasitelerin belirli bir düzen kazanmış kümesidir. Bu form da Platon’dan farklı olarak bireysel şeylere içkindir.²⁸

Aristoteles’in bilginin konusu olarak birey ve tümele bakışı onun madde-form ilişkisine dair yaptığı açıklamaya dayanır. Birey sonsuz içleminden dolayı

²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (1034^a 5-8) ve (dn. 1), s. 337; Ross, *Aristoteles*, s. 263-272.

²⁷ Leon Robin, *La Pensée Hell.*, Paris, 1942, s. 486 ve 519 nakleden Tricot, *Metafizik* içinde, (dn. 1), s. 337.

²⁸ Magee, *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, s. 32-36.

tanımlanamaz ve bilimin konusu olamaz. Çünkü birey aklen bilinemez ve belirlenemez bir madde içerir. Tümelin dışında gerçek bireyler olan en son türlerin araştırılmasının bilim adamına hiçbir faydası yoktur. Fakat bu yaklaşım, hem bireyi birinci dereceden töz olarak, biricik gerçek kabul edip hem de bireyin değil sadece her türlü tözsel varlıktan yoksun, tümelin hakiki bilgisi olduğunu kabul etmek gibi bir sorun ortaya çıkarır. Yani, varlık bireyseldir, ama bilim tümeli konu alır ve bu durumda bilimin konusu var-olmayandır, demek zorunda kalırız. Aristoteles bu karışıklığı tümeli inceleyen bilkuvve bilimle, bireyi inceleyen bilfiil bilim arasında yaptığı ayrımla çözmeye çalışır.²⁹ Bilfiil bilimin konusu bireylerse de onlar, bilim tarafından öyle olmaları bakımından, yani bireysel gerçekliklerinde incelenmezler. Buna rağmen çağdaş Aristoteles yorumcularında, *Metafizik*'te tek başına kalan bu pasajın³⁰ Aristoteles'in derin düşüncesini yansıtmayan basit bir polemik unsuru olarak görme hususunda görüş birliği vardır.³¹

Bir diğer çözüm ise bilginin türlerini ayırt etmeye dayanır. Sokrates ve Kallias gibi duysal bireyler, duysal bir sezgi olan algı ile kavranırlar. Salt formlar (en azından duysal maddeden arınmış formlar) olan makul bireyler ise (şu daire, şu küre) entelektüel bir sezgi ile yani aklî bir sezgi ile kavranırlar. Bu sezgi bilimden üstün, doğrudan ve somut bir bilgi tarzıdır. İlkelerin ve basit şeylerin bilgisi de bu bilginin alanına aittir. Sonuç olarak, tümel tanımlardan hareket ederek aynı şekilde tümel sonuçlara varan kanıtlama yöntemi, sadece bilime aittir. Bu açıklama Aristoteles'in genel düşüncesine uygundur. Fakat Aristotelesçiliğin temel tezlerinden biri olan türsel formun bireyden ayrılamaz oluşu, Aristoteles'in sisteminde bireyle tümel, duyu algısı ile bilim arasındaki karşıtlığı birbirine kısmen yaklaştırdığı kabul edilebilir. Bunun sonucunda Aristoteles metinlerine dayanan ve Tricot'nun çok güzel bir şekilde özetlediği, iki farklı görüş ortaya çıkmıştır.

Sadece birey gerçektir ve o, duyumla algılanır. Şüphesiz bu doğrudur; ancak Aristoteles, bireyden neyi anlamaktadır? Duyumun konusu, bizzat kendisi bakımından tikel değildir. Benim algıladığım, Kallias değildir, Kallias'ta bulunan insandır. O, bir “şöyle bir şey”dir, “niteliğe sahip olan şey”dir; bir “şu

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, (1087^a10-15), s. 578.

³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (1040^a 25-1040^b 5), s. 366-369.

³¹ Robin, *La Pensée Hell*, s. 520 nakleden Tricot, *Metafizik*, (dn. 3), s. 369.

şey” değildir. Duyumun kendisi bireyden, özellikle canlı bireyden, onun temsil ettiği tipin aynı olan ve bağımsız olarak var-olmayan genel kavramı soyutlar. Nasıl ki balmumu yüzükten, onun kendisinden yapılmış olduğu maden ne olursa olsun sadece biçimini alırsa, duyum da tikel nesnenin maddesini değil, sadece fiilini alır. Tek kelimeyle gerçek töz, Aristoteles’in bireyin kendisi gibi “birinci dereceden töz” diye adlandırmakta tereddüt etmediği öz, formdur. O halde duyumun kendisi, konusunun birey olmasından değil, somut olana bağlı olan türsel form olmasından ötürü, bilginin bir başlangıcı olarak ortaya çıkar. İkinci olarak; sadece tümelin bilimi vardır, evet ama tümel nedir? Türsel form, Platoncu soyut kavram anlamında bir tümel midir? Hayır, öyle görünmemektedir. Aristoteles, cinsin varlığına itiraz etmekle birlikte türün varlığını kabul etmektedir ve canlı varlıkların özünün kendisini oluşturan şey, töz olma niteliğinin esas olarak kendilerine ait olduğu, bireylerin hemen üstünde olan en son türdür. O, bu niteliği ile yani tür olarak bilimin biricik ve birincil konusudur. Aristotelesçiliğin zihniyetinin maddeden ziyade form aracılığıyla bir bireyselleştirme anlayışına yönelik olduğunu ve aynı tür içinde bir bireyin diğerinden form bakımından ayrıldığını biliyoruz. O halde bilim, formun bu çok sınırlı genelliği sayesinde mümkün olduğu ölçüde bireye yakın bir bilgiye ulaşmaktadır.³²

Kısaca, Aristoteles’e göre birey, bilimin konusu ve biricik gerçektir. Ancak bu, tamamen maddî yapısıyla duyuma konu olan birey değildir. Duyumla algılanan fakat bir üst aşamada maddesinden soyutlanarak, formu yani fiili ve özü ile algılanan bireydir. İkinci görüşe göre; Aristoteles için tümelin bilimi vardır fakat türsel form Platoncu soyut kavram anlamında bir tümel değildir. Ona göre tür, gerçek bireylerin hemen üstünde varlıkların özünü oluşturan en son türdür.

A. Rivaud, Aristoteles’in bu birey-tümel çatışmasında bilimin konusunun ne olduğuyla ilgili görüşünü şu ifadeyle özetler: “Aristoteles için bilmek, türü ve onun özelliklerini bilmek ve bireyde bu özellikleri görmektir. Netice olarak bilim bir sınıflandırmadan ibarettir.”³³

Aristoteles’in bu bakış açısı onu, nefsin bireysel ölümsüzlüğünü ve yaratmayı reddetme fikrine götürmüştür. Bu sebeple de saf formların olduğu aklî âlemlerle duyulur âlemin ilişkisi boşlukta kalmıştır. Onun bu tutumunun sonuçlarını Tricot veciz bir şekilde özetler:

³² Aristoteles, *Metafizik*, (dn. 3), s. 368.

³³ A. Rivaud, *Les Grand Courants de la Pensée Antique*, Paris, 1929, s. 129 nakleden Tricot, *Metafizik*, (dn. 3), s. 369.

O halde bireyle ilgili olarak hiçbir doğrudan bilgiye sahip değiliz ve onu açıklanamaz bir olay verisi, kendisini ne kadar belirli farz edersek edelim ‘belirlenmiş madde’nin bünyesinde en alt türün özelliklerini taşıyan salt kap olarak kabul etmek zorundayız. Tanımlanamazlığının sonucu olarak bireyin bu şekilde feda edilmesi, bir yandan herkesin kabul ettiği üzere insan ruhunun kişisel ölümsüzlüğünün Aristoteles tarafından reddedilmesi, öte yandan ve özellikle her türlü yaratım ve inayet anlayışının yokluğunun, bireysel varlığı her türlü varlık ve anlaşılabilirliğin kaynağına bağlamaya bir engel teşkil etmesi ile daha da çaresiz bir hal almaktadır.³⁴

Diğer taraftan Popper, bireysellik meselesini Aristoteles’le sınırlı olarak ele almanın yeterli olmadığını, Platon’a hatta Anaksimandros’a kadar götürülmesi gerektiğini düşünür.³⁵ Ona göre kavramsal olarak “bireyleşme ilkesi” (principle of individuation) ifadesi, ilk defa İbn Sînâ, Albertus Magnus ve St. Thomas Aquinas’ta ortaya çıkmıştır.³⁶

Popper, yukarıda değindiğimiz üzere bireyleşme ilkesinin madde veya form olmasıyla ilgili olarak aslında bunların aynı sorunun iki farklı cevabı olmaktan ziyade, iki farklı sorunun ayrı ayrı cevapları olduğunu düşünür. Kısacası verilen farklı cevapların sorusu da farklıdır. İlk olarak cevabı form olan sorumuz “herhangi bir bireysel ‘birleşik’ varlık çeşitli parçalardan oluştuğu halde çokluk olmayıp nasıl birlik olur?” şeklindedir. Cevabı madde olan ikinci sorumuz ise “iki ya da daha fazla birey, niteliksel olarak birbirinden ayırt edilememesine rağmen, nasıl sayılabilir olur ve dolayısıyla nasıl birbirinden ayırt edilir?” şeklindedir.³⁷

Bireyleşme ilkesiyle ilgili olarak aynı türden iki bireyde form aynı olduğu için form sayesinde bireyleşme mümkün değildir. Buna rağmen bu varlıklar sayısal olarak birbirinden ayrılmıştır. Bu varlıkları birbirinden ayıran şey nedir? Bu soruya madde cevabını vermek mümkündür. Fakat bu durumda ayüstü âlemin salt formlarının bireyliğini nasıl açıklayacağız? Karl Popper haklı olarak meleklerin sayısal olarak birbirinden ayrılması tartışmalarının bireyleşme meselesinin merkezinde yer aldığını hatırlatarak, bireyleşme ilkesinin Aristoteles’te oldukça muğlak olduğunu dile getirir. Dolayısıyla bireyleşmeyi Aristoteles’le sınırlı bir şekilde ele almak, meseleyi anlamayı

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (dn. 3), s. 367-369.

³⁵ Özellikle Parmenides (129^c - 129^d) bakılabilir.

³⁶ Popper, “The Principle of Individuation”, s. 97.

³⁷ Popper, “The Principle of Individuation”, s. 97-98.

güçleştirmektedir. Çünkü ona göre, “bireyleşme ilkesi” ifadesi Aristotelesçi bir kavram olmayıp ilk olarak İbn Sînâ’da ortaya çıkmıştır.³⁸

Bu çalışmanın temel konularından birisi, insanî nefsin bireyleşmesidir. Dolayısıyla burada Aristoteles, nefis-beden ilişkisini madde-form ilişkisine benzer bir şekilde ele aldığı için onun madde-form ilişkisindeki birlik ve bireyleşme ilkesine öncülük edecek düşüncelerini, insanî nefsin bireyliği konusuna bir temel teşkil etmesi bakımından incelendi. Diğer taraftan yukarıda da belirttiğimiz gibi ilk olarak İbn Sînâ’da ortaya çıkan “bireyleşme ilkesi” ifadesi ve bunun insanî nefis konusuna yansımaları başlı başına ele alınmalıdır.

2. İnsanî Nefsin Bireyliği

Aristoteles’in, *Ruh Üzerine*’deki ifadelerinden yola çıkarak, insanî nefsin, diğer dünyevî nefislerde (bitkisel ve hayvanî nefis) olduğu gibi bedenin tözsel formu olduğunu düşündüğü ve insanî nefsin ölümlü ya da ölümsüz olup olmadığını tartışmamakla birlikte, sadece insanî nefsin akleden kısmı olarak sürekli fiil halindeki aklın ölümsüzlüğüne işaret ettiği daha önce belirtilmişti.

İslam dünyasında Meşşâî geleneğin ilk temsilcisi olan Fârâbî, insanî nefsin bedenden ayrı bireysel varlığını -ileride ele alınacağı üzere- aklî yetkinlik sayesinde maddeye karşı ihtiyaçsızlık durumunu elde etmeye bağlı olarak inceler. Bu bakımdan aklî yetkinliği elde etmeyen câhil nefisler yokluğa gidecektir.³⁹ Buna zıt olarak Fârâbî, aklî yetkinliğini elde eden maddeden mufârik nefislerle ilgili *el-Medinetü’l-Fâzıla*’da çok açık ifadeler kullanır:

(...) Bu, kendileriyle mutluluğa ulaşılan fiillerin de halidir. Çünkü bu fiiller çokça yapıldığında, tekrar edildiğinde ve insan tarafından sürekli hale getirildiğinde, mutlu olma özelliğine sahip olan nefis de daha güçlü, daha üstün ve daha yetkin hale gelir. Bu durum onun (nefsin) maddeden müstağni duruma gelip ondan ayrı olarak var olma anlamındaki mükemmelliğe ulaşmasına kadar

³⁸ Popper, “The Principle of Individuation”, s. 97.

³⁹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s. 140.

devam eder ki, böylece o maddesinin yok olmasıyla yok olmaz; ne de varlığını sürdürdükçe bir maddeye ihtiyaç duyar.⁴⁰

Fârâbî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere insanî nefis, beden formu olmanın ötesinde gayr-i maddî bir cevherdir ve bu bakımdan bedenden ayrı bir varlığa sahiptir. Pasajın devamında Fârâbî, insanî nefsin bedenden ayrı bu varlığına yönelik “bunların (soyut nefisler) hallerini anlamak ve onları tasavvur etmek olağan dışı bir zorluktadır”⁴¹ şeklinde bir açıklama yapar. İbn Sînâ'nın insanî nefsin bireyleşmesiyle ilgili zikrettiği, bedenle birliktelikten elde edilen hey'etlerin mahiyetinin bizim için meçhul olması da aslında aynı duruma işaret eder. Fakat bu zorluğa rağmen Fârâbî, insanî nefsin bireyleşmesini iki duruma bağlar:

Aynı şekilde, cisimlerle bitişik/birlikte olmaları sebebiyle onlara ilişen ve arız olan her şeyin de onlardan kalkması (ayrılması) gerekir. Fakat (a) maddeden ayrılan (soyutlanan) bu nefisler daha önce farklı maddelerde bulunan birtakım nefisler olduğuna göre ve (b) açıkça ortaya çıktığı üzere, nefsani heyetlerin, bazıları daha çok bazıları daha az olmak üzere bedenlerin mizaçlarına tâbi olduğuna göre, -ki, buna göre her nefsani heyet, içinde bulunduğu beden mizacının gerektirdiği gibi olur-, bundan zorunlu olarak şu lazım gelir ki (şu sonuç ortaya çıkar ki), onların (soyut nefislerin) heyetleri de buldukları bedenlerin farklı olmasından dolayı farklıdır ve bedenlerin farklılığı belirli bir sonla mukayyet olmadığına göre nefislerin farklılığı da belirli bir sonla mukayyet değildir.⁴²

Fârâbî, insanî nefsin bireyliğini -daha sonra İbn Sînâ'nın da yapacağı gibi- bedenlerin farklı mizaçlara sahip olması sebebiyle nefiste ortaya çıkan hey'etlere bağlamaktadır. Bedenlerin mizaçlarının nefiste ortaya çıkardığı ve sayesinde nefislerin birbirinden ayrıldığı bu hey'etle ilgili Fârâbî'nin pasajın sonundaki “bedenlerin farklılığı belirli bir sonla mukayyet olmadığına göre nefislerin farklılığı da belirli bir sonla mukayyet değildir” ifadesi dikkat çekicidir. İlk bakışta bireyleşmenin sürekliliğine atıf gibi düşünülse de dikkatli bir şekilde bakıldığında Fârâbî'nin buradaki kastının nefislerin sonsuz sayıda birey olmasını, sonsuz sayıda farklı beden olmasına dayandırmasıdır.

⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 135. Bu bölümün çevirisinde Yaşar Aydın'ın yakın zamanda yayımlanacak çevisinden faydalanılmıştır.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 135.

⁴² Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 135-136. Bu bölümün çevirisinde Yaşar Aydın'ın yakın zamanda yayımlanacak çevisinden faydalanılmıştır.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın ve *el-İşârât*'ın ilgili bölümlerinde ve nefisle ilgili çeşitli risalelerinde, insanî nefsin mahiyetiyle ilgili açıklamalar yapmıştır. Fakat metafizik bir problem olan ölümden sonra nefsin bireysel varlığının, bu açıklamalar arasındaki yeri çok belirgin değildir. Bu nedenle incelememiz gereken temel nokta, maddî bir bağ söz konusu olmaksızın insanî nefsin bireysel varlığının ne şekilde olacağıdır. Başka bir ifadeyle söylersek, ölümden sonra, insanî nefis bireysel varlığını nasıl sürdürecektir?

İbn Sînâ'ya göre daha önce işaret edildiği üzere, maddî olmayan akılların sonuncusu ve insanî nefisler için ortak olan bir Faâl Akıl vardır. Bu Faâl Akıl göz önüne alarak o, insanî nefsi bedeninin tözsel formu olmaktan çıkararak, bağımsız bir cevher olarak tasarlar. İnsanî nefsin maddeden bağımsız bir cevher olmasını İbn Sînâ, insanî akletme kapasitesinin özel bir yönüne dayandırır.⁴³ Akledilirlerin tamamı, bilfiil akledilir olmakla birlikte aynı zamanda bölünemezdirler. Örneğin, insan kavramı sırasıyla 'canlı' ve 'düşünen' şeklinde bölünüyor olsa da kavram bilfiil düşünüldüğünde bu unsurların her ikisi de bölünmez tek bir akletme faaliyetinde bilfiil olmak zorundadır.⁴⁴ Bununla birlikte, akletme faaliyeti nihayetinde, artık bölünemeyen veya tanımlanamayan, 'şey' veya 'varlık' gibi basit akledilirlerle karşılaşacağı için bölme işlemi, sonsuz olarak sürdürülemez.⁴⁵ Buna karşılık cisimsel varlıklar, sonsuz olarak bölünebilir olduğu için eğer cisimsel bir organ akleden nefsin dayanağı olursa, bu durumda nefsin dayanağının bölünmesiyle, nefis de bölünmüş olurdu. Bu nedenle, akledebildiği sürece nefis bölünmüş olamaz. Dolayısıyla o, maddî bir varlık değildir.⁴⁶

İbn Sînâ'nın bedenden bağımsız cevher olarak nefis anlayışı, aslında akliliğin, maddî olmamayı zorunlu olarak içerdiği geleneksel görüşe dayanır.⁴⁷ Fakat İbn Sînâ, yetilerinin çokluğuna rağmen nefsin birliğini savunduğu için gayr-i maddîliğin, insanın aklı 'kısmı'na özgü olmadığını, aksine bir nefis olarak dikkate alındığında, her insanın

⁴³ Takip eden başlıkta ayrıntılı olarak ele alacağımız benlik-bilinci teorisi.

⁴⁴ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press, 2015, s. 43.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, (I. 5) c. 1, s. 27-34.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (V. 2), s. 209-211.

⁴⁷ Bu geleneksel düşüncenin merkezinde Aristoteles'in *Ruh Üzerine* III. 4'teki görüşleri vardır. Krş. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 46, trc. *İdeal Devlet*, s. 38; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, (VIII. 6) c. 2, s. 102.

bedende gerçekleşen eylemlerinin faili olarak nefsin gayr-i maddî olduğunu düşünür.⁴⁸ Bir insan, aklî olarak düşündüğünde, algıladığında, arzuladığında veya bedenini hareket ettirdiğinde, bunların hepsini aynı varlık olarak yaptığının bilincindedir. Bu nedenle, İbn Sînâ, tüm bu eylemlerin arkasındaki nefsin *bir* olduğu ve yalnızca yetileri veya sıfatları yoluyla ayırt edildiği sonucuna varır.⁴⁹ Nefsin akletme dışındaki yetilerini kullanması elbette ilgili cisimsel organların vasıtasıyla gerçekleşir ve bu bakımdan akletme dışındaki yetilerin fiilleri maddîdir. Fakat fâil, bir fiilden diğerine bir ve aynı kaldığı için, maddî olmamalıdır.

İbn Sînâ'nın, bu gayr-i maddî ve bedenden bağımsız cevher olarak nefis anlayışı, aslında Aristotelesçi nefsin ontolojik statüsünde bir değişim anlamına gelir. Çünkü İbn Sînâ, nefsin bedenin formu olduğu Aristotelesçi hilomorfik nefis-beden anlayışından ayrılır. Ona göre nefis, bedenine ilişkin olarak formel bir rol oynasa da bedenin herhangi bir yerinde olmadığı ya da başka bir şekilde söylersek bedene içkin olmadığı için bir form değildir.⁵⁰

Bu geleneksel Aristotelesçi nefis anlayışından inhiraf, önemlidir. Çünkü nefsin bireysel varlığı (*teşahhus*) sorunu bu noktada karşımıza çıkar. Bireyleşmenin genel Aristotelesçi tanımı, bireyleşmeyi madde vasıtasıyla açıklar. Madde, formları görünen bir şey olarak bireyleştirir, madde sayesinde formların her biri 'bir bu', (*tode ti*) olarak bilinen birincil cevherleri meydana getirir. Başka bir ifadeyle, maddeye karşılık gelen birincil olarak belirlenmiş zamansal-mekânsal konum, her bireysel varlığın bireyleşmesinin nihai güvencesidirler. Çünkü bütün varlıkların, dikkate alınan diğer özelliklerinden farklı olarak, bu konumlar birincil anlamda onlara özgüdürler. Herhangi iki varlık, zamanın tek bir anında aynı konumda bulunamaz. Fakat gayr-i maddî cevherlerin durumunda İbn Sînâ, onların bireysel varlığını belirlemede maddeye güvenemez. Bununla birlikte o, *eş-Şifâ: en-Nefs* V.3'te insanî nefsin bireysel varlığını elde etmek için bedene ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Fakat yine *eş-Şifâ: en-Nefs* V.4'te

⁴⁸ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 44.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (V. 7), s. 253-254.

⁵⁰ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 44.

insanî nefsin bedenle birliktelikten kazandığı bireysel varlığını, bedenın ölümünden sonra muhafaza edeceğini söyler.⁵¹

İbn Sînâ'nın nefsin bireyselliği ile ilgili karmaşık düşüncesinin anlaşılması için öncelikle beden ve nefis arasındaki nedensel ilişki fikrini dikkatli bir şekilde incelemeliyiz. Bu bakımdan, Druart'a göre İbn Sînâ, varlığa odaklandığı ve onun nedenlerini bulmaya çalıştığı için kendini tamamen fiziksel nedensel ilişkilerin analiziyle yani hareketin nedenselliğiyle sınırlayan Aristotelesçi anlayışı yetersiz bularak, etkin bir nedensellik için uygun bir metafizik yaklaşım geliştirmeye ihtiyaç duymuştur.⁵²

İbn Sînâ *eş-Şifâ: en-Nefs V.3*'te bedenın hudûsuyla onun nefsi arasında bir ilişki olduğunu, fakat bu ilişkinin doğasının bizim için oldukça müphem olduğunu ifade eder. Burada o, öncelikle bedensel yetilerin nâtık nefse akledilirleri elde etme hususunda yardım ettiğini düşünür. Fakat daha sonra bu bedensel yetiler, nefsin ikinci kemalini elde etmek istemesi durumunda, nefsin kendisine ve ilahi âleme dönmesinde dikkatini dağıtan bir engele dönüşebilirler. Bu bakımdan beden, ona göre insanî varlığın bütünleyici bir özelliği olmayıp sadece gelişiminin birinci aşamasına kadar kullanışlı bir enstrüman, bir araçtır.⁵³

Diğer taraftan İbn Sînâ, nefsin bireysel varlığının, onun bedenle birlikte hâdis olmasına ve dolayısıyla bedenle ilişkisine bağlı olduğunu düşünür. Bu nedenle de hem tasavvur hem de tür bakımından bir olan çok olamayan insanî nefsin bedenden önce var olmasını reddeder.⁵⁴ İbn Sînâ'ya göre tür ve tasavvur bakımından bir olan, zatıyla bireysel olamaz. Onun bireysel olabilmesi, onu kabul eden şeyle yani cismanî bir maddeyle bir "ilişki"yi (*nisbe*) zorunlu kılar. Maddesinin geçici konumu ve mekânsal özelliği sebebiyle, insanî nefsi, bu ilişki bireyleştirir. Nefsin bedenle birlikte var olmasını İbn Sînâ şu şekilde ifade eder:

⁵¹ Druart, "The Human Soul's Individuation", s. 259.

⁵² Druart, "The Human Soul's Individuation", s. 260.

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 221-222.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 224.

Böylelikle nefsin hudûsu bedenle birlikte olur, o halde nefislerin hudûsunun tıpkı sadece bu nefislerin kullanabildiği cismânî (*bedenî*) maddenin hudûsu gibi olduğu doğru olmuştur.⁵⁵

Dolayısıyla beden, sadece bir araç ya da nefsin faaliyetinin nesnesidir. İbn Sînâ hem beden hem de nefsin hudûsunun basit bir *aynı anda oluş* olduğu üzerinde durur. Druart'a göre, İbn Sînâ nefsin geçici kökeninde beden fonksiyonları hakkında konuşmak anlamında *bi* edatını kullanmayıp, sürekli *ma'a* edatını kullanarak, bedeni nefsin var oluşunun nedeni olarak takdim etmemiştir. Başka bir yerde nefsin ilk ilkelerden (*min*), yani ayaltı dünyanın ötesindeki varlıklardan geldiğini ayrıca belirtmiştir.⁵⁶ Hem nefsin hem de beden hudûsunun aynı anda olması sebebiyle nefis, bedeniyle meşgul olmaya yönelik tabii bir *çekişme hey'etine* sahiptir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs V.3*'te uygun bir bedenin ortaya çıkışının, bireysel bir nefsin ortaya çıkışı için zorunlu bir şart olduğunu söyleyerek ele alır. Dolayısıyla, nefsin bireyleşmesi, ona ve yalnızca ona özgü bir bedenle ilişkiyi gerektirir.

Bir bedenle –ki bu beden hudûsunu ilk ilkelerden hak eder- hâdis olan nefsin cevherinde, onunla (bedenle) meşgul olmaya, onu kullanmaya, onun hallerine ihtimam göstermeye ve ondan başka bütün cisimlerden kendisini engelleyerek ona has bir çekime yönelik tabii bir *çekişme hey'eti* olur. Öyleyse [nefis] bireyleşmiş (*müteşahhisa*) olarak var olduğunda, onun bireyleşmesinin (*teşehhusihâ*) ilkesi, kendileriyle birey olarak (*şahsan*) belirleneceği hey'etler tarafından ona eklenir (*minel-hey'âti mâ tuta'ayyanu bihi şahsan*). Bu hey'etler de onun bu bedene has olmasından ve birinin diğerine uygunluğu ilişkisinden dolayı gereklidir, her ne kadar bu hal ve bu ilişki bize gizli olsa da.⁵⁷

Dolayısıyla insanî bireyler, ilk önce uygun bedenlerin ortaya çıkmasında meydana gelir. Embriyo, annenin nefsi tarafından yönetilen annenin bedeninin bir parçası olarak fetüs haline geldiğinde ve fetüs, hayat fiillerini gerçekleştirebilecek doğal organik bir beden olduğu aşamaya ulaşıncaya, onu ve sadece onu yönetmek için ilgili bir nefis, Faâl Akıldan sudur eder. Fakat böyle olunca İbn Sînâ, hemen beden yok olmasıyla birlikte nefsin de yok olmasının gerekmediğini açıklama ihtiyacı hisseder. Dolayısıyla, bedenle olan ilişkinin, nefsin bir özelliği olarak, herhangi bir bedenin bilfiil varlığı olsa da olmasa da nefsin özelliği olabilen geçici, bir 'karşılıklı ilişkili' olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer:

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 225.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 223, trc. *en-Necât*, s. 170.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 225.

O halde deriz ki, nefisler bedenden ayrıldıktan sonra ise, onlardan her birinin, var oldukları maddelerinin farklılığıyla, hâdis oldukları zamanlarının farklılığıyla, farklı bedenleri hasebiyle olan hey'etlerinin farklılığıyla münferid bir zât olarak var olacağında şüphe yoktur.⁵⁸

İbn Sînâ'ya göre bireysel varlık nefsin tabiatında olan onun zâtî bir özelliği olmasa bile, ölümden sonra nefis, sürekli birey olarak kalacaktır. Ayrıca bütün nefislerin ebediliği sebebiyle bireyselliğe sahip olması zorunludur. Druart, bu nedenle İbn Sînâ'nın bireyselliği koruyan ilişki için bir "sağlamlık" verme ihtiyacı duyduğunu belirtir. Bunu sağlamak amacıyla İbn Sînâ, bedenle nefis arasındaki bu ilişkinin, ikisinin de hâdis olmasıyla bağlantılı olduğunu ve dolayısıyla insanî nefislerin, hâdis olmasının ve özellikle de bedenleriyle aynı anda hudûsunun zorunlu olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁹ Bu, diğer herhangi bir bedenle ilişkisinden farklı olarak, nefsin kendi bedeniyle ilişkisinin ayrıcalıklı bir ilişki olmasını sağlamasından dolayı sadece salt bir sonradan meydana gelmenin (*hudûs*) aynı anda olması olamaz. Hey'etler, nefsin bedeniyle bağının ve nefis ile bedenin eşleşmesinin karşılıklı ilişkisinin neden olduğu ilişkiden meydana gelir. Bu karşılıklı ilişki, *karşılıklı uygunluğun*⁶⁰ bir türüne işaret eder. Fakat İbn Sînâ, bu karşılıklı uygunluk ilişkisinin, nefsin bu durumunun ve bağının bizim için müphem olduğunu kabul eder.⁶¹

İbn Sînâ'ya göre bireysellik arazî bir ilişkiye izâfe edilemez. Başka bir ifadeyle nefsin zâtında tek olup, bedene izafetle çok olması mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, bütün nefisler ya âlim ya da câhil olurdu. Aynı zamanda bu, bedenin ölümünden sonra bireyselliğin mümkün olmadığı anlamına gelirdi.

Öyleyse nefis bir değildir, sayı bakımından çoktur, onun türü birdir ve açıkladığımız üzere hâdistir. Şüphe yok ki nefis herhangi bir şeyle (*emr*) bireyleşir (*teşahhus*). Ve bu şey, insani nefiste maddede bulunma (*intibâ'*) değildir, böyle söylemenin batıllığı bilinir. Aksine bu şey, onun (nefis) için hey'etlerden bir hey'et, kuvvelerden bir kuvve ve ruhani arazlardan bir arazdır

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 225-226.

⁵⁹ Druart, "The Human Soul's Individuation", s. 263.

⁶⁰ *Kitâbu'n-Necât'ta münasebetü li salâhi ehadihimâ li'l-âhari* şeklindeki ibareyi Fazlurrahman, *the relationship of their mutual suitability* şeklinde tercüme etmiştir. Krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 223; Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 58.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 225-226.

veya bunların bir kısmının bir araya gelmesiyle o (insanî nefis) bireyleşir (*teşahhus*), her ne kadar biz bilmesek de.⁶²

Nefsin bir özelliği olarak, bedenle ilişki, farklı geçici ilişkiler alabilir ve böylece her ne kadar sonuçta nefis, zamanda belirlenmiş bir anda bir beden varlığına dayanmış olsa da beden artık var olmasa bile bu özellik, zamanın sonraki bir anında nefse ait olabilir. Dolayısıyla nefis, bu belirli bedenle, belirli bir zamanda *bir kez* ilişkili *olması* sayesinde bedenin bozulmasından sonra bireyleşmiş olacaktır.⁶³

Yukarıdaki pasajda İbn Sînâ'nın bahsettiği nefsin bir şeyle bireyleşmesi ve bu durumun bir hey'et, kuvve ve araz olmasındaki kapalılığı kendisi de farketmiş olacak ki pasajın devamında nefsi bireyleştiren özellikleri listeler:⁶⁴

[Nefis] tek olarak bireyleştikten sonra, o ve başka nefis, sayısal olarak tek bir *zât* olamaz -bunun imkansızlığı üzerine tartışmayı birçok yerde tekrarladık. Fakat kesin olarak (*yakinen*) biliyoruz ki [1] belli bir mizacın hudûsuyla birlikte hâdis olunca, nefsin sonra diğerine karşılık gelen hey'etten bir bütün olarak ayrı olan aklî fiil ve infiallerde bir hey'ete sahip olması mümkündür, iki bedendeki iki mizacın ayrı olduğu gibi; bu [2] bilfiil akıl diye isimlendirilen kazanılmış hey'et de onunla nefsin diğer nefisten ayrılacağı bir mertebede bir şeydir; [3] Onun cüz'î/belirli zâtı üzerine bir şuuru/bilinci (*şu'ûrun bi zâtihâ el-cüz'îyye*) [nefsin] aklına gelir ve bu şuuru/bilinç, başkasında olmayan ona özel bir hey'ettir. O, şu durumda da olabilir, [4] onda, ayrıca bedensel yetilere/kuvvelere ilişkin kendisine has bir hey'etin hadîs olması mümkündür. Bu hey'et de ahlâkî hey'etlere bağlanmış olabilir veya kendisi bizzat ahlâkî hey'ettir. Ayrıca [5] bize gizli olan, hudûsuyla birlikte ve hudûsundan sonra nefislerde zorunlu olan başka özellikleri de olabilir, tıpkı benzer [özelliklerin], cisimsel türlerin bireylerine eklendiği gibi, [bireyler] olduğu gibi kaldıkları sürece onlar sayesinde ayırddılır; nefisler de kendilerindeki özellikleriyle ayrılmış olurlar, beden olsun olmasın, bu durumu biz bilelim, bilmeyelim ya da [sadece] bir kısmını bilelim.⁶⁵

İbn Sînâ, burada bireyleştirici özelliklerin beş türüne değinir. Bu özelliklerin ilki, nefsin sahip olduğu bedeninin mizacına karşılık gelen, gayr-i maddî karakter özelliklerine işaret eden, 'aklî fiil ve infialler'dir. Bedenin mizacı tarafından etkilenen bu özellikler, Galenci mizaç teorisine dayanır. Buna göre bedensel mizaçlar (kan, balgam, sarı safra ve kara safra) arasındaki denge ve denge bozukluğu, nefiste karşılık

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'îyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 226.

⁶³ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 45-46.

⁶⁴ Pasajdaki bireyleştirici özelliklerle ilgili numaralandırma Kaukua'ya aittir. Krş. Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 46.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Tabî'îyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 226-227.

gelen duygusal hallere neden olur. Örneğin, kara safranın baskınlığı, kişiyi karakter açısından melankolik olmaya eğimli kılar. İkincisi, her insanın nefsinin kendisi için belirli bir dereceye kadar aklını geliştirmiş olmasıdır. Böylece diğer nefislerinkinden farklı bir derecede bilişsel mükemmelliğe ulaşmış olacaktır. Her birimiz, az çok bilgiye ve denklelerimizden farklı şeyler hakkında bilgiye sahibiz. Bilişsel kemâlimiz, bedenimizden bağımsız görünmesine rağmen bedenin olmasını gerektirir çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ, bilgiyi ilk aşamada duygusal veriler üzerinden soyutlama suretiyle elde ettiğimizi kabul eder. Üçüncüsü, her insanın sahip olduğu zâtına yönelik bilincidir.⁶⁶ Kaukua, bireyleşmenin diğer mümkün özelliklerinin aksine, benlik-bilincinin, ‘olabilir’, ‘kısmen’ veya ‘mümkün olabilir’ gibi herhangi bir tereddütlü sözlü işaretle nitelendirilmiş olmadığına özellikle işaret eder. Ayrıca ona göre İbn Sînâ, *boşlukta asılı adam* varsayımında olduğu gibi, burada sıralanan diğer özelliklerin aksine, benlik-bilincinin en azından bedenden bağımsız olma ihtimalini düşünür.⁶⁷ Dördüncüsü, her birimizin alışkanlık yoluyla edindiğimiz farklı ahlakî özelliklerimizdir. Beşinci ve son olarak İbn Sînâ, farkında olmayabileceğimiz diğer bireyleştirici niteliklerin imkânına değinir. Buradaki önemli nokta, genetik olarak bedene dayansa da bu özelliklerin hepsinin nefsin özellikleri olması ve gayr-i maddî bir varlığın özellikleri olarak bunların da gayr-i maddî olmalarıdır.⁶⁸

Diğer taraftan bu özelliklerin hiçbiri tek başına insanî nefsin bireysel varlığını temin edemez. Dolayısıyla nefsin bedenle ilişkisine bağlı özelliklerin tamamı nefis için bilfiil olduğunda onu diğer nefislerden ayırabilir. Bu durumda, eğer bireyselliği, özelliğe sahip olan özneye taşıyabilen tek bir gayr-i maddî özellik yoksa, niçin böyle özelliklerin toplanmasının veya özelliklerin salt birleşmesinin nefsi bireyleştirdiğini varsaymamız gerektiği sorunu ortaya çıkar. Kaldı ki İbn Sînâ, yukarıdaki pasajda saydığı bireyleştirici özelliklere rağmen, *eş-Şifâ: el-Medhal* I.12’de özelliklerin bir araya gelmesiyle bireyleşmeyi açıkça reddeder:

Birey (*eş-şahs*), ayrılmaz ve ayrılmaz olmayan arazî özelliklerin (*havass*), türlerin doğasıyla bitişmesiyle ve duyulur madde onlara tahsis edildiğinde

⁶⁶ Benlik-bilincinin bireyleşmedeki rolüne takip eden başlıkta ayrıntılı olarak değineceğiz.

⁶⁷ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 47.

⁶⁸ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 47-48.

(*tete'ayyenu lehâ mâddetun müşârun ileyhâ*) bir birey olur. Akledilir özellikler için, ne kadar çok olurlarsa olsunlar, bireyleşmiş bir anlama nihai bir gönderme yapılmadan türlere bağlanmış olmaları imkansızdır. Çünkü şayet 'Zeyd, uzun boylu biri, yazar ve yakışıklı' ve benzeri dilediğin kadar açıklama söylesen de, Zeyd'in bireyliği senin için akılda tahsis edilmiş olmayacaktı. Aksine, bütün bunların toplanmasından bir araya getirilen anlam birden çok kişiye ait olabilir, ancak varoluş ve bireysel bir anlama atıfta bulunarak somutlaştırılır/belirlenir (*yu'ayyinuḥû*), tıpkı o, filancanın oğludur, falanca zamanda var olmuştur, uzundur ve filozoftur demen gibi ve o zaman, hiç kimsenin bu nitelikleri onunla paylaşmadığı ve ayrıca belirli bir kişi ve belirli bir ana işaret ederek, duyu algısı temelinde [duruma] işaret eden bir düşünme türü vasıtasıyla durumla önceki bir tanışıklığa sahip olduğun durum böyle olur. Bu durumda Zeyd'in bireyliği, gerçekleşir ve bu söz, onun bireyliğine işaret eder.⁶⁹

İbn Sînâ, belirli bir doğa için arazî özelliklerin birleşmesine ek olarak bireyleşmenin, bu arazî ve özsel özelliklerin bütünü için 'belirlenmiş maddenin tahsis edilmesini' gerektirdiğini düşünür. Bununla birlikte, kesin olarak bu tahsis işlemi, özellikler bütününe gayr-i maddî bir varlık oluşturduğu varsayılınca yetersizdir. Sonuç olarak, iddia edilen bireyleşme, yetersiz bir zemine oturmuş olur. Sadece, kesin olarak aynı özellikler bütününe sahip, diğer varlığın fiilî yokluğundan dolayı arazî bireyliğe sahip olabiliriz. Fakat maddî temel olmaksızın, özellikler bütününe ilke olarak birden fazla kişiye ait olmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur.⁷⁰

Dolayısıyla, belirli bir insanî cevherin arazî özelliklerinin bütünü, belirli bir bireysel varlığın tam bir tasvirini oluştursa bile, daima bu arazî özelliklerin tamamına sahip olan başka bireysel varlığın var olma ihtimali olacaktır. Bununla birlikte, eğer bireyleşmeyle ilgili işareti, İbn Sînâ'nın açıkça ileri sürdüğü gayr-i maddî bireyler sınıfına mahsus varlıktan, yani göksel akıllardan çıkarmanın sorunu çözüp çözmeyeceğine bakılabilir. Çünkü semâvî akıllar gerçek bireyler olabiliyorsa, aynı şekilde gayr-i maddî insanî cevher de birey olabilir. Fakat buradaki sorun, onların bireylik türlerinin varlığın bu iki sınıfı için ayrı ayrı olması ve insan ile semâvî akılların hem cins açısından farklı olmaları hem de farklı nedenlerle tanımlanabilir olmalarıdır. Semâvî akıllar, her biri türünün yegâne örneği olduğu için bireydirler,⁷¹ halbuki insanî cevherler, tek insanlık türünün çeşitli örnekleridirler. Bu nedenle hem semâvî akıllar

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, (I. 12), s. 63; Krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, (V. 8) c. 1, s. 218.

⁷⁰ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 49.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, (V. 2) c. 1, s. 182-183.

hem de insanlar, kendi mahiyetlerinin dışındaki nedenler yönünden bireydirler. Fakat bu nedenler farklı farklıdır. Semavî akıllar, türün diğer örneklerinin olmaması sebebiyle, insanlar ise bahsi geçen insan bedenine yönelik ilişkiler sebebiyle⁷² bireydirler. Ayrıca İbn Sînâ, insanın zâtına ait bireysel özelliklerin ve sadece ona ait arazların, insanın alt türü olarak anlaşılamayacağını ifade eder. “Çünkü o, bir doğa ile o doğanın gereği olan ama onu var kılmayan bir ilişkinin toplamıdır. Böyle şeyler tür olmazlar. (...) Aksine insan, cevheriyle türdür ve ona arazlar eklenir.”⁷³ Dolayısıyla bireyleştirici oldukları varsayılan özellikler, yeni bir cevher türünü meydana getirmezler.⁷⁴

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: en-Nefs* V.3'te bahsettiği bireyleştirici özellikler, *eş-Şifâ: el-Medhal* I.12'de tartışılan özelliklerle aynı soruna neden olmaktadır. Nefsin, bedeninin hümodal mizacına paralel olan aklî fiil ve infialleri, gayr-i maddî özellikler olsa da başka bir nefsin aynı özelliklere sahip olmasını engelleyecek herhangi bir şey yoktur. Çünkü bu özellikler, belirli bir bedenden kaynaklansalar bile, kesin olarak aynı özelliklere sahip aynı zamanda hümodal mizacı bakımından birincisiyle özdeş olan başka bir bedene bağlı olan başka bir nefsin var olması hala mümkün olabilir. Bu durumda, iki nefis arasında ayırım yapma imkânımız olmaz. Aynı şekilde, nefsin akletme kapasitelerinin gerçekleşme derecelerinde de özdeşlik olabilir. Dolayısıyla bedenin ölümünden sonra bedeniyle ilişkisi olmayan bir nefsin, belirlenmiş maddeye ve onun birincil düzeyde bireyleştirici zamansal mekânsal konumuna bir atıf olmaksızın bireysel bir varlık olması bizim için açıklanamayan bir sorun olarak kalır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın benlik-bilincine yönelik teorisinin nefsin bireysel varlığına ne derece katkıda bulunup bulunmadığını incelemeliyiz.

3. Benlik-Bilinci ve Bireyleşme

İbn Sînâ'nın benlik-bilincine yönelik teorisinin nefsin bireysel varlığını temin etmedeki rolünü incelemeye başlamadan önce onun *boşlukta asılı adam* tasavvurunu, düşünce tarihindeki temellerini de göz önünde bulundurarak incelemeliyiz. Bu sayede

⁷² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, (I. 5), s. 22.

⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, (I. 12), s. 64.

⁷⁴ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 49-50.

benlik-bilinci teorisinin, bedeninin ölümünden sonra nefsin bireysel varlığı konusunda bir temel sağlayıp sağlamayacağını görebiliriz.

Modern felsefe araştırmalarında, özellikle de psikolojiyi ilgilendiren zihin felsefesi alanında benlik ve benlik-bilinci önemli bir yer işgal etmektedir. Benlik kavramı üzerine yapılan modern çalışmaların çıkış noktası farklı olmakla birlikte, yine de benlik ve benlik-bilinci kavramlarına yönelik İslam felsefesi sahasındaki çalışmaların azlığı dikkat çekicidir.⁷⁵

İslam felsefesi tarihinde benlik-bilinci kavramı üzerine tartışmayı İbn Sînâ ile başlatabiliriz. Fakat bunu söylememiz, benlik ya da zâta yönelik daha önce yapılmış felsefi bir tartışma olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira her düşünür gibi İbn Sînâ'nın görüşlerinin de öncüllerinin yorum, iddia ve kanaatlerinden bağımsız olduğu düşünülemez. Fakat bu konuda İbn Sînâ'yı başlangıç kabul etmemizin sebebi, onun benlik-bilinci konusuna yeni, özgün bir bakış açısıyla yaklaşmasıdır. İbn Sînâ'nın bu özgün bakış açısının daha belirgin bir şekilde ortaya çıkması için, İbn Sînâ öncesi benlik ve benlik-bilinci kavramına işaret edecek görüşlere kısaca bakmak faydalı olacaktır.

Aristoteles'in benlik-bilinci kavramına yönelik düşüncesine temel olabilecek ifadeleri ilk olarak *Ruh Üzerine* III.2'de karşımıza çıkar. Burada benlik-bilincine

⁷⁵ İslam felsefesinde benlik-bilinci konusunda yapılan bazı çalışmalar; Pirooz Fatoorchi, "İnsanî Benlik-Bilinci Üzerine İbn Sînâ'nın Görüşleri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (22-24 Mayıs 2008), çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 2009, s. 22-29; Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press, 2015; J. Kaukua, and T. Kukkonen, 'Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna', *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, eds. S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, and P. Remes, Dordrecht: Springer, 2007, ss. 95-119; Michael Marmura, "Avicenna's Flying Man in Context", *The Monist*, vol. 69, no 3, The Nature of the Soul, 1986, s. 383-395; D. Black, 'Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows', *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, eds. S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri, N.p.: Springer, 2008, ss. 63-87; P. Adamson, 'Avicenna and His Commentators on Human and Divine Self-Intellection' *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, eds. D. N. Hasse and A. Bertolacci, Berlin and Boston: de Gruyter, 2011, ss. 97-122; D. Black, 'Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars', *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, eds. R. Taylor and I. Omar, Milwaukee: Marquette University Press, 2012, ss. 255-281; L. X. López-Farjeat, 'Self-Awareness (al-shu'ūr bi-al-dhāt) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings', *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy* ed. A. G. Vigo, Hildesheim, Zurich, and New York: Georg Olms Verlag, 2012, ss. 121-140.

yönelik olarak İbn Sînâ'nın ilham aldığı ifadelerin olup olmadığını anlamak adına ilgili pasajı incelemeliyiz.

Ancak gördüğümüz ve duyduğumuz zaman idrak ettiğimiz için (*kunnâ mudrikîna lemmâ ra'eynâ ve semi'nâ*), görmenin, gördüğündeki idraki mutlaka ya kendi başına (*bi nefsihi*) ya da başka bir şey aracılığıyla olmalıdır. Fakat o, hem nesnenin kendisini (*yakûnu mudriken nefsehu*) hem de rengini idrak eder. Bu nedenle ya iki şey, bir şeyi idrak eder ya da görme kendisini (*nefsehu*) idrak eder. Eğer görme, ayrı bir duyuya sahipse, bu durumda o, bölme açısından sonu olmayana kadar giderdi veya kendisini idrak etmeye dönerdi (*race'a fe kene mudriken nefsehu*); sonuç olarak, bu, ilk duyuda söylenecek olandır.⁷⁶

Aristoteles'in burada, algı (idrak) konusunu ele almasına rağmen, üstü kapalı bir şekilde benlik-bilinci kavramını ima ettiği iddia edilebilir. Çünkü başka bir yerde Aristoteles hem bir şeyi idrak edenin hem de *kendisini* idrak eden varlık olarak idrak edenin, bir ve aynı özne olduğunu açıkça belirtir.⁷⁷ Buna rağmen Aristoteles'in idrakin idrakiyle ilgili ifadelerini doğru anlamak için farklı sebepler de gösterilmiştir. Aristoteles'in bunu idrakle sonuçlanan fiziksel değişiklikleri, idrakle sonuçlanmayanlardan ayırma ihtiyacından çıkardığını düşünmek makul bir sebep olarak görülebilir.⁷⁸ *Fizik* VII.2'nin İshak b. Huneyn tercümesi, bu durumu şu şekilde aktarır; 'duyuların dışındaki değişim [yani "canlı" (*el-müteneffise*) olmayan şeyin değişimi], değişimin bilincinde değildir' (*tekûnu'l-istihâlete tilke bi gayri'l-havâssi lem teş'ur bi'l-istihâle*).⁷⁹ Dolayısıyla, Aristoteles'in idrakin farkında olmaya yönelik bu düşünceleri, benlik-bilinciyle ilgili olmaktan çok onun genel idrak anlayışı çerçevesinde idrakin farkındalığının nasıl meydana geldiği sorusunu tartışması olarak kabul edilebilir.⁸⁰

Diğer taraftan, idrakin idraki konusunda Aristoteles'in bu pasajıyla ilgili düşüncesini İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: en-Nefs*'te kısaca ifade etmesi sebebiyle, pasajda her ne kadar benlik-bilincine bir işaret olduğu iddia edilse de bunun, İbn Sînâ'nın ilgisini

⁷⁶ Aristoteles, *fi'n-Nefs*, s. 64; Krş. *Ruh Üzerine*, (425^b 12-17), s. 134-135; Kaukua bu tercümenin İshak b. Huneyn'in olmadığını anonim bir tercüme olduğunu zikreder. Krş. *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 14.

⁷⁷ Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1170^a 29-1170^b 1), s. 190.

⁷⁸ V. Caston, 'Aristotle on Consciousness' *Mind*, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, vol.111, no. 444, (October) 2002, s. 755-757.

⁷⁹ Aristoteles, *et-Tabîa*, (trc. İshak b. Huneyn), thk. A. Bedevî, Hey'etü'l-Mısriyye, 1984, s. 751; Krş. *Fizik*, (244^b 12-245^a 2), s. 315.

⁸⁰ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 12-13.

çekmediği ve dolayısıyla teorisine bir temel teşkil etmediğini söyleyebiliriz.⁸¹ Buna karşılık, Aristoteles'in akıl ve akledilirin birliği ile ilgili pasajları ve bu pasajlar etrafında yapılan yorum geleneğinin, İbn Sînâ'nın benlik-bilinci düşüncesine doğrudan olmasa da dolaylı olarak etkide bulunduğu gerçeği yadsınamaz.⁸²

Bu bakımdan İbn Sînâ'nın psikolojisinde yer alan benlik-bilinci düşüncesi, Meşşâî sistemde hazır bir tartışma konumuna sahip değildir. İbn Sînâ, eserlerinde benlik-bilincine yönelik tasavvuruyla, nefsin, gayr-i maddî ve bedenden bağımsız bir cevher olarak varlığını ispatlamaya çalışır. Daha önce ikinci bölümde nefsin varlığı ve mahiyetiyle ilgili kısımda özet olarak zikredilen bu tasavvuru, burada benlik-bilinci ve bireyleşme ilişkisi bağlamında alıntı olarak zikretmek faydalı olacaktır. Buna göre eş-Şifâ *en-Nefs*'in hemen başında İbn Sînâ şöyle der:

Bu yüzden diyoruz ki, içimizden biri kendisini şöyle hayal etsin; sanki (a) bütün olarak bir kerede yaratıldı ve (b) kâmil olarak yaratıldı, fakat (c) görmesi, haricî [şeyleri] görmeye kapatıldı, (d) havanın mukavemeti -algılaması gereken bir çarpma- çarpmayacak şekilde, havada ya da boşlukta yüzer olarak yaratıldı ve (e) uzuvları birbirinden ayrıldı, böylece birbirleriyle temas kurmuyor veya birbirlerine dokunmuyorlar. Bu durumda, kendi varlığını (*vucûdâ zâtihî*) ispat edip edemediğini düşünsün. Kendi benliğinin var olduğunu (*li zâtihî mevcûdeten*) ispatlamada şüpheye düşmeyecektir, bununla birlikte ne bir dış organı ne bir iç organı ne bir kalbi ne bir beyni ne de haricî şeylerden bir şeyi ispat edemeyecektir. Aksine zâtını/benliğini, uzunluğunu, genişliğini ve derinliğini ispatlamaksızın ispatlayacaktır. Bu durumda onun bir elini veya başka bir uzvunu hayal etmesi (*yetehayyele*) mümkün olsaydı, onu kendi zâtının/benliğinin (*zâtihî*) bir parçası olarak ya da kendi zâtının bir koşulu olarak (*şarten fî zâtihî*) hayal edemezdi. Sen ispatlananın, ispatlanmayandan farklı olduğunu ve doğrulanan şeyin doğrulanmayan şeyden farklı olduğunu biliyorsun. Bu nedenle onun varlığını ispatladığı benlik (*zât*), kendisiyle aynı olması (*hüve bi 'aynihi*) onaylamadığı uzuvlarından ve bedeninden farklı olması bakımından ona özeldir. Öyleyse, dikkat eden/haberdar olan (*el-mütenebbih*) bedenden farklı bir şey olarak -aslında herhangi bir cisimden farklı olarak- nefsin varlığından (*vucûdu'n-nefs*) haberdar olma (*yetenebbehe*) imkânına sahiptir ve o, onu (zâtını) bilir ve onun (zâtının) bilincinde olur (*ennehu 'ârifun bihi müsteş'irun lehu*). Şayet ondan zâhil olursa, dürtülmeye ihtiyacı vardır.⁸³

⁸¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (II. 2), s. 66-67; Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 14.

⁸² Akletmenin birliği ile ilgili pasajları ve yorumlarını 2. Bölümde "Nefis-Akıl-Faâl Akıl İlişkisi" başlığında değerlendirdik.

⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyat, en-Nefs*, (I. 1), s. 16.

Boşlukta asılı adam ya da *uçan adam* olarak adlandırılan bu tasavvurun fikrî arka planıyla ilgili ihtilaf nerdeyse yoktur.⁸⁴ İbn Sînâ, burada insanî nefsin bedenden bağımsız var olduğu ve dolayısıyla gayr-i maddî bir cevher olduğu fikrine herhangi bir deneysel destek bulup bulamayacağımız sorusu ile ilgilendiği için, öncelikle bedeni içeren veya cisimleşmeyi gerektiren tüm deneyim durumlarını bir kenara bırakır. Bu durumlardan en belirgin olanı idraktır ve bu nedenle *boşlukta asılı adam*, duyularının hiçbirinin kendisine herhangi bir duyum verme yeteneğine sahip olmadığı bir konumda tasarlanmıştır. Onun dokunma duyusu bile, -kendi bedeninden veya çevredeki havadan, dokunma organına yönelik hiçbir dürtünün olmamasını sağlayacak şekilde- etkisiz hale getirilmiştir. İkinci dikkat çekici şey ise, onun, doğrudan bulunduğu halde yaratılmış olduğunun varsayılmasıdır. Bu sayede o, deneyimin hayalî, vehmî veya hafızaya dayalı herhangi bir durumuna da sahip olamaz. Bunun nedeni, iç duyular (*havâssu'l-bâtına*) diye adlandırılan hayal, vehim ve hatırlamanın tümünün, önce duyu verilerinin ortaya çıkmasına sonra tek tek kendi şahsî fiillerine dayanmalarıdır.⁸⁵

Dolayısıyla *boşlukta asılı adam* hiçbir duyu algısına sahip olamasa da hâlâ kendi *zâtının* var olmasını deneyimleyecek ve bu *zâtın*, “ben” diye işaret edilen şey olduğunu onaylamak zorunda kalacaktır. Bu, İbn Sînâ için cevher düalizmine işaret eder. Aynı zamanda bize, nefsin varlığının somut, deneyime dayalı bir duyusunu vermek suretiyle, nefsin ait olduğu bedenle ilişkide olmasının ve ondan ayrılmasının mümkün olduğu izlenimini verir.⁸⁶

⁸⁴ Farklı yorumlara ilişkin kısa bir genel bakış için bkz. D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, London and Turin, 2000, s. 86.

⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa: et-Tabiiyyat, en-Nefs*, (I. 5), s. 43-44; Krş. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 35-36.

⁸⁶ Burada, nefsin gayr-i maddî bir cevher olması, dolayısıyla cevher düalizmine yönelik bu tasavvurun konusunun benlik-bilinci olmasına itiraz eden araştırmacılar da vardır. İbn Sînâ'nın psikolojisine dair kapsamlı araştırmaların başında gelen eserinde Dag Nicolaus Hasse, boşlukta asılı adam tasavvurunun, benlik-bilinci konusunda olmadığını iddia eder. Ona göre ‘zât’ kavramını ‘benlik’ olarak okumak dilsel açıdan mümkündür fakat bağlam açısından tutarlı değildir. Bu bakımdan o, ‘zât’ kavramını nefsin kendinde olduğu şeyle, yani onun özüyle ilgili kabul eder ve dolayısıyla onu, nefsin sahip olduğu bedenle ilişkisinden ayrı olduğu için, ‘öz’ anlamında okumamız gerektiğini düşünür. Böylece metin, bir özün/mahiyetin onaylanmasıyla veya daha ziyade ilişkili olduğu bedenden bağımsız bir özün varlığıyla ilgilidir. Hasse, İbn Sînâ'nın ‘zât’ kullanımının belirsiz olduğu ve bu kelimenin hem ‘öz’ hem de ‘benlik’ anlamına geldiği, ancak bunun, tek anlamlı olarak ‘öz’ü temsil ettiği ihtimaline değinir. Sonuç olarak, boşlukta asılı adam, kendisine “vasitasız erişim”e sahip değildir ve o “varlığının bilincinde” de değildir veya “kişisel varlığının tamamen farkında” da

Bu bakımdan İbn Sînâ, *boşlukta asılı adamla*, bize ‘yetilerin kendisinde birleştirildiği tek şeyin’ yani insanî nefsin, sezgisel olarak, ‘her birimizin kendisi olarak gördüğü şey’ (*eş-şey’ul-lezî yerâhu küllün minnê zâtehu*) olduğunu göstermeye çalışır.⁸⁷ İnsanî nefsin bireysel varlığı hususunda benlik-bilincinin rolü, *eş-Şifâ: en-Nefs*’te çok ayrıntılı olarak yer almaz. Fakat *eş-Şifâ*’dan daha sonraki dönemde yazılan *et-Ta’likât*’ta İbn Sînâ, muhtemelen bireyleşme meselesine bir çözüm öneren benlik-bilincinin geniş bir tartışmasını ele alır.⁸⁸

Âlet, onun için bilfiil değil, bilkuvve olan şey, kendisiyle elde edilsin diye bir şey için var edilmiştir. Zâtın, zâta yönelik bilinci (*şu’ûru’z-zâti bi’z-zât*) asla bilkuvve olmaz aksine onun için özünde olan (*meftûra*) bir şeydir; insanî zât, bilinçli bir zâttır (*zâtu’l-insâni zâtun şâ’iraton*) ve zâtına yönelik bilinci (*şu’ûrihâ bi zâtihâ*), onun için tabiidir. Durum böyle olduğu için o, elde edilmiş değildir ve o, elde edilmiş olmadığı için bir âlet vasıtasıyla olmaz.

Benlik-bilinci, nefis için zâtîdir (*eş-şu’ûru bi’z-zâti zâtiyyun li’n-nefs*), o haricî olarak elde edilmiş değildir; sanki zât hâsıl olunca, bilinç onunla hâsıl olur (*ve ke ennehu izâ hasale’z-zâtu, hasale me’ahâ eş-şu’ûr*). Bir âlet vasıtasıyla onun bilincinde olunmaz,⁸⁹ fakat zât vasıtasıyla ve zâttan dolayı onun bilincinde olunur (*yüş’aru bihâ bi zâtihâ ve min zâtihâ*). Onun kendisine yönelik⁹⁰ bilinci, mutlak bilinçtir; onda hiçbir şekilde bir şart olmamasını kastediyorum. Ve o, arada sırada değil sürekli bilinçtir (*dâimetü’ş-şu’ûr*). Bedenin idraki, duyu

değildir, ayrıca “varlığını onaylayamaz” fakat o, bedeninin varlığını onaylamamasına rağmen, öz varlığının varlığını yani mahiyetini onaylar. Hasse, *Avicenna’s De anima in the Latin West*, s. 83-86. Krş. Druart, ‘The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes’, *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, ed. T.-A. Druart Center for Contemporary Arab Studies. Washington, DC, 1988, s. 34; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 83. Kaukua, doktora tezi olarak yaptığı çalışma sonucunda “İslam Felsefesinde Benlik-Bilinci: İbn Sînâ ve Sonrası” başlığıyla yayınladığı eserinde Hasse’nin düşüncesine belirli noktalarda itiraz eder. Hasse’ye yönelik olarak onun temel itirazı şudur. “Deneyimin tüm objektif içeriğini parantez içine alarak, özümün farkında olduğumu iddia etmemin gerekçesi nedir? Bu durumda özümün bilincinde olmam, neye bağlı olacaktır? İnsan kavramının ya da ‘öz’ün altında barındırabileceği başka herhangi bir kavramın bilinci olamaz, çünkü aksi takdirde düşünme deneyiminin yapısındaki bütün akletme, göz ardı edilmiş olurdu. Akletme dışındaki seçenekleri elde etmek daha da zorlaştığından, kendilik-bilincinin bir türüne, bedenimin veya doğrusunu söylemek gerekirse başka hiçbir şeyin bilincinde olmasam da *ben* hala orada olacağım gerçeğine bir referans olmaksızın düşünce deneyimi, en iyi ihtimalle ikna edici değildir, en kötü ihtimalle tamamen tutarsız gibi geliyor. (...) Bu nedenle, Hasse’nin argümanlarının, uçan adamın en açık yorumunu, yani benlik-bilinci olgusuna dayanan bir argüman olmasını bertaraf etmek için yetersiz olduğunu iddia ediyorum. Zâtın, zaten özü ifade ettiği gerçeği, İbn Sînâ’nın bertaraf etmeyi gerekli görmediği bir şeydir, çünkü daha sonra tartışacağım gibi, kendi kendinin bilincinin aslında, bireysel bir özün varlığı olduğu bir anlam vardır.” Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 39-41.

⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabiiyyat, en-Nefs*, (V. 7), s. 253.

⁸⁸ Konu bütünlüğü için ilgili bölümü istisnâ bir uzunlukta alıntılıyoruz.

⁸⁹ Bu cümledeki fiilleri Bedevî’nin birinci çoğul şahıs okuması (*lâ nüş’ir*) yerine, Seyyid Hüseyin Museviyan’ın tahkiğine göre meçhul okumayı (*lâ yüş’ar*) tercih ettik. Krş. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. S. H. Museviyan, *Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân*, Tahran, 1391, s. 481.

⁹⁰ Bedevî’nin (*şu’ûrunâ*) okuması yerine, Musaviyan’ın (*şu’ûruhâ bihâ*) okumasını tercih ettik.

yoluyla gerçekleşir ve bu ya görme veya dokunmayladır. Dolayısıyla, zâta yönelik bilginin (*el-ma'arifetu bi'z-zât*), bir duyu ile onun ispatından olduğunu kabul eden kimse, kesin olarak zâtını bilmediği (*lem ya'arif zâtehu*) ancak bedenini algıladığında [zâtını] (*'arafehâ*)⁹¹ bildiği sonucuna sahiptir. Üstelik, bir duyu vasıtasıyla idrak, bir duyu vasıtasıyla algılanmış şeyi kavramak için bilinen ve duyudan farklı olan bir şey olması gerekir ve bu hiç şüphesiz nefistir. Zatımızın bilincinde olduğumuzun bilincinde olmamıza gelince⁹² (*fe emmâ en neş'ura bi ennâ kad şe'arnâ bi zevâtinâ*), o, aklın bir fiilinden dolayıdır.

Kendilik-bilinci, nefis için bilfiil olur (*eş-şu'ûru bi'z-zâti yekûnu li'n-nefsi bi'l-fi'l*), dolayısıyla o (nefis), sürekli zâtının bilincindedir (*fe innehâ tekûne dâ'imete eş-şu'ûri bi zâtihâ*). Bilincin bilincinde olmaya gelince (*eş-şu'ûru bi'ş-şu'ûr*), o bilkuvvedir; eğer bilincin bilinci, bilfiil olsaydı, o sürekli olurdu ve aklın düşünmesine (*ilâ i'tibâri'l-'akl*) gerek kalmazdı.

Zâtımı idrakim (*idrâkî li zâtî*) başka bir şeyi bir göz önüne almaktan meydana gelmeyen, benim için kurucu/aslî bir şeydir.⁹³ Dolayısıyla 'falan şeyi/şöyle ve şöyle yaptım' dediğimde, zâtımı idrak ettiğimi (*idrâkî li zâtî*) göz önünde bulundururum, [zâtımın] bilincinde olduğumdan gâfil olsam bile (*ve in küntü fi gafletin 'an şu'ûri bihâ*); eğer ilk olarak zâtımı dikkate almasaydım (*lev lâ ennî i'tebertü evvelen zâtî*), şöyle şöyle yaptığımı başka nasıl bilirdim? Dolayısıyla, öncelikle zâtımı dikkate alırım, onun fiilini almam (*kad i'tebertü evvelen zâtî, lem fi'lehâ*), ve kendisi vasıtasıyla zâtımı idrak ettiğim hiçbir şeyi dikkate almam (*lem e'teber şey'en edraktu bihi zâtî*).

Zâtımıza yönelik bilincimiz, varlığımızın ta kendisidir (*şu'ûrunâ bi zâtinâ hüve nefsu vücûdinâ*).

Bir şeyi bildiğimizde, onu idrak etmemize yönelik bilgimizde, zatımızın bilinci vardır (*fi'ilminâ bi idrâkinâ lehu şu'ûrun bi zâtinâ*); zatımızın onu idrak etmiş olduğunu (*li ennâ na'lime enne zâtenâ edrakethu*) bildiğimiz için⁹⁴, ve böylece ilk olarak zatımızın bilincinde oluruz (*fe şe'arnâ evvelen bi zâtinâ*). İlk olarak zatımızın bilincinde olmasaydık (*şe'arnâ evvelen bi zâtinâ*), onu idrak ettiğimizi başka nasıl bilirdik? Nefsin zâtının bilincinde olması (*enne'n-nefse şâ'iratun bi zâtihâ*) bunun gibi burhana gerek kalmaksızın apaçıktır.

Birincil olanlar (*el-evveliyât*), bizim için bilfiil değildir, aksi takdirde onlar hakkında bir düşünmeye/dikkate almaya gerek olmazdı.

Kendilik-bilinci, zât için fitrîdir, ve o [zâtın] varlığının ta kendisidir (*eş-şu'ûru bi'z-zâti hüve garîziyyun li'z-zâti, ve hüve nefsu vücûdihâ*); dolayısıyla kendisi vasıtasıyla zâtı idrak etmek için dışarıdan bir şeye ihtiyaç duyulmaz -aksine zât, zâtını idrak edendir (*fe lâ yuhtâcu ilâ şey'in min hâricin tüdrakü bihi ez-zâtu,*

⁹¹ Bedevî'nin (*'arafehu*) okuması yerine Musevîyan'ın (*'arafehâ*) okumasını tercih ettik.

⁹² Bedevî'nin (*fe in mâ*) okuması yerine, Musevîyan'ın (*fe emmâ*) okumasını tercih ettik.

⁹³ Bedevî'nin (*emrun yakûmu lî*) okuması yerine Musevîyan'ın (*emrun mukavvimun lî*) okumasını tercih ettik.

⁹⁴ Bedevî'nin (*lâ na'lim*) okuması yerine, Musevîyan'ın (*li ennâ na'lime*) okumasını tercih ettik.

bel ez-zâtu hiye'l-letî tûdrikü zâtehâ).⁹⁵ Dolayısıyla, onun için [kendisinin] bilincinde olmaksızın var olmak geçerli değildir (*tekûne mevcûdeten gayra meş'ûrin bihâ*), onun bilincinde olanın, onun zâtının kendisi olduğunu (*yekûne eş-şâ'iru bihâ hüve nefsu zâtihâ*), başka bir şey olmadığını farzedelim. Bu, insana özel (*hâssan*) değildir, tersine tüm hayvanlar, bu açıdan zâtlarının bilincindedirler (*teş'iru bi zevâtihâ*).⁹⁶

İbn Sînâ, pasaja benlik-bilincinin kazanılmadığını fitrî olduğunu söyleyerek başlar. Bunun sonucu olarak o, vasıtasızdır ve herhangi bir bilişsel vasıtaya ihtiyaç duymaz. Bilgi elde etme araçları işlevsiz kılınarak, elde edilmiş bilginin tamamı ve tüm bilişsel yetileri engellenen *boşlukta asılı adamın* durumu da böyledir.

İbn Sînâ, benlik-bilincinin zâtî ve dolayısıyla insan için zorunlu veya doğal bir sonuç olduğunu, bireysel bir insanın varlığı göz önüne alındığında her zaman geçerli olacak ve dolayısıyla ara verilmesi uygun olmayan bir şey olduğunu iddia ederek devam eder. Ayrıca, benlik-bilincinin gerçekleşmesi bilkuvve olarak asla arazî, ikinci dereceden şartlara bağlı değildir. İbn Sînâ'nın 'zâtın bilinci ... onun varlığının ta kendisidir' ifadesi, benlik-bilincinin insanî bir özellik olmanın ötesinde, insanî varoluşu temsil ettiğini gösterir.

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu iddiası *eş-Şifâ*'daki bireyleşme sorunu için bir çözüm olabilir. Zira zamansal-mekansal konum, maddî varlığı bireysel şeyin varlığı yapıyorsa, benlik-bilinci de gayr-i maddî varlığı, bireysel haline getirebilir. *eş-Şifâ: en-Nefs* V. 3'te benlik-bilinci, gayr-i maddî insanî cevheri bireyselleştiren beş özellikten biriydi ve diğerleriyle birlikte *eş-Şifâ: el-Medhal* I.12'de gayr-i maddî insanî cevheri bireyleştirmede yetersiz olduğu tartışılmıştı. Fakat burada, benlik-bilinci, benzersiz bir kurucu (*mukavvim*) statüye yükseltilmiştir. O, artık bireysel bir insanın varlığı olarak, bu insanın bireyleşmesinde belirleyici faktördür. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ, onu insanî cevherin birçok özelliğinden biri yerine, sonraki özelliklerin tamamının dayanağı olarak kabul eder.⁹⁷

⁹⁵ Burayı Bedevî'nin birinci çoğul şahıs (*lâ nahtâcu, nudriku, nudriku*) okuması yerine, Museviyan gibi meçhul sigada (*lâ yuhtâcu, tûdrakü, tudriku*) okuyoruz.

⁹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 160–161; Krş. *et-Ta'likât*, (Museviyan Neşri), s. 480-484.

⁹⁷ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 54-55.

Kaukua, İbn Sînâ'nın buradaki benlik-bilinci düşüncesini bir örnek üzerinden şu şekilde ele alır: "Bir meslektaşımın öğle yemeği önerisi ile ofisime girdiğini varsayalım. Düşünmeye dalmıştım ve özür olarak 'düşünüyorum' diyerek teklifi reddettim. Şimdi buradaki vurgu açıkça reddetme nedenimi ifade eden 'düşünme' üzerinedir ve bir düşünce dizisini aklında bulunduran fâil olarak zâtımı belirten 'ben' üzerine değildir. Yine de düşünmenin her şeyden önce ilgili anlamda verilmiş olması için, yani zâtımı niteleyebildiğim bir eylem olarak, önce eylemimi atfedebilmem için somut bir şey olarak zâtımın bilincinde olmalıyım. Bu önsel benlik-bilinci, ona yönelik sürekli özel bir ilgi verip vermememden tamamen bağımsızdır. Herhangi bir bireysel insanın birincil bir unsuru olarak, benlik-bilinci, herhangi bir şeyi belirli bir bireysele, münhasır olarak zâtımıza atfetmemiz için bize imkân sağlayan temeldir. *Bu düşünce eylemi benimdir; her ne kadar başka bir birey, başka yerde tam olarak benzer düşünceyi düşünüyorsa da. Çünkü bu düşünce eylemi benim benlik-bilincimin bir niteliğidir. Dolayısıyla, benlik-bilincinin metafizik rolü, maddî bir bireyseli teşkil eden maddenin hacminin mekansal-zamansal konumunun rolüne benzerdir. Başka bir ifadeyle, benlik-bilinci, zamansal-mekansal konumla birlikte, bireysel beden varlığı olan, maddîlik ile tam olarak aynı anlamda, bireysel bir nefsin varlığıdır.*"⁹⁸ Dolayısıyla her insanın zâtı hakkındaki bilinci kendine özgüdür ve başka herhangi bir şeyle paylaşamaz, yalnızca o bireyin ulaştığı bir bilinç durumudur.

Dikkat çekici başka bir husus da İbn Sînâ'nın insanî benlik-bilincinin özelliklerini tanımladığı bu pasajın, Tanrı'nın zâtı hakkındaki bilgisi ve bu bilgisinin sonucu olarak yaratmasıyla ilgili açıklamaların hemen ardından gelmesidir. Böyle olması, bize İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kendini akletmesiyle insanî akletme olarak benlik-bilinci arasında bir benzerlik kurduğu izlenimi verir. Çünkü başka her şeyden farklı olarak vasıtasız ulaştığımız insanî benlik-bilinci, bilişin öznesi ve nesnesi arasında Tanrı'nın bilgisine özgü olan mutlak özdeşliğe yakın bir durumdur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın insanî benlik-bilinci tartışmasını Tanrı'nın aklılığına değinen bir bağlamın devamında tartışması, meseleye geleneksel akıl teorisi noktasından yaklaştığı izlenimini verir. Çünkü insanî bedenle ilişki açısından nefis olarak işlev gören varlık, bedenle

⁹⁸ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 55.

ilişkisinden bağımsız gayr-i maddî bir cevherdir, onun başlı başına varlığı, aklî olmalıdır. Eğer o aklî ise, aklî olarak kendi zâtının bilincinde olmalıdır. Bu bakımdan, insanî cevher tıpkı diğer herhangi bir akıl gibidir.⁹⁹

Bununla birlikte, İbn Sînâ'yı Tanrı'nın bilgisini bu uzunlukta açıklamak için motive etmiş olabilen insanî akletme ile ilahî akletme arasında önemli bir farklılık vardır. Tanrı'nın Zât'ına yönelik bilgisi, yaratmasına yönelik bilgisiyle birleşir, halbuki biz başkası karşısında daima kesin olarak zâtımızın bilincindeyiz ve bu, bizim bilincimiz için kalıcı bir yapısal ikilik getirir. Bu bakımdan İbn Sînâ, insanî akletmede özne ve nesnenin birliği teorisinin *İsâgûci*'nin müellifine (Porphyrios) ait olduğunu iddia ederek reddeder.¹⁰⁰ Bunun yerine, bilfiil düşünülen akledilirlerin, insanî aklın doğasında olduğu, sadece çözümlenmede değil aynı zamanda gerçekte de ondan ayrılabilirdiği arazlar olarak tasarlanmış olduğu bir akletme teorisini tercih eder.¹⁰¹ Bu bakımdan İbn Sînâ, bizim akletmemiz her ne kadar Tanrı'daki akleden ve akledilenin özdeş olduğu akletmeyi anlamada yetersiz olsa da Tanrı'nın akletmesindeki birliği anlama noktasında bir ipucuna sahip olduğumuzu düşünür. Bu ipucu, birincil olarak doğamızda olan, vasitasız olarak ulaştığımız ve bizdeki özne ve nesne arasındaki gerçek bir ayırımın zorunluluğuna karşı koyabilen tek bilişsel olgu olan benlik-bilincidir.¹⁰²

Sonuç olarak, benlik-bilinci insanî akletmenin, akleden ile akledilen özdeşliğine sahip olan yegâne ve özel bir türüdür. Dolayısıyla o, duyulur varlıklarda zamansal-mekansal konumun oynadığı bireyleştirme rolünü gayr-i maddî varlıkta oynayabilir. Benlik-bilincinin insanî varlıkla özdeşleştirilmesi bireyleşmeye yönelik güçlü işaretler verse de İbn Sînâ, bu konuda bizi yeteri kadar aydınlatmaz. Bu nedenle nefsin ölümden sonra belirlenmiş bir maddeye ilişmeksizin bireysel varlığını nasıl temin edeceği bizim için kısmen muğlak kalır. Fakat İbn Sînâ, yine de her nefsin ölümden sonra kendisini bekleyen bireysel kaderi tartışır.

⁹⁹ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 55.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: et-Tabiiyyat, en-Nefs*, s. 240.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: et-Tabiiyyat, en-Nefs*, s. 239-240.

¹⁰² Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, s. 59-60.

4. Bireyleşme ve İnsânî Nefsin Bekâsı

Meşşâî gelenekte yer alan düşünürler, genellikle insanî nefsin ölümsüzlüğünü insanî aklın bir yönüyle ele almaktadırlar. Bu bakımdan ikinci bölümün sonunda ele aldığımız insanî nefsin Faâl Akılla ittisali ve bu sayede elde ettiği bireysel varlığı, beden ölümünden sonra ona ebedî varlığı temin etmektedir.

Fârâbî *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de Aristotelesçi görüşle uyumlu olarak, insan aklının yalnızca kazanılmış akıl (müstefâd akıl) olarak adlandırdığı bir yönünün ölümsüzlüğünü kabul eder.¹⁰³ Bu bakımdan Fârâbî'ye göre insanî nefis, başlangıçta sahip olduğu makûlâtı bilmeye yönelik yatkınlığını belirli aşamalardan geçen teorik bir faaliyetle yetinleştirerek kazanılmış akıl düzeyine ulaştırdığı zaman ölümsüz olur. Çünkü ona göre nefsin ölümsüzlüğü gayr-i maddîliği elde etmekle mümkündür. Fakat nefsin maddeden ayrılması Aydınlı'nın dikkat çektiği gibi "ontolojik anlamda bir ayrılık değil, entelektüel etkinlik çerçevesinde nefsin maddî birimleri karşısında elde edilen bir ihtiyaçsızlıktır".¹⁰⁴ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre nefis, bizâtihi ölümsüz bir cevher değildir. O, sadece aklî faaliyet merkezinde maddî olana ihtiyaç duymama durumuna ulaştığında ölümsüzlüğü elde eder.

Fârâbî, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu üç kategoride ele alır. İlk olarak mutluluğu elde eden nefislerin (erdemli şehrin halkının) durumudur ki Fârâbî'ye göre mutluluk; "insan nefsinin, varlığını devam ettirmede herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir varlık yetkinliğine ulaşmasıdır."¹⁰⁵ Bu nefisler gerçek manada mutluluğu ve ölümsüzlüğü tadarlar. İkinci olarak, câhil nefislerin (câhil şehrin halkının) durumudur ki, bunlar varlıkta kalmak için maddeye muhtaç oldukları için, muhtaç oldukları maddenin yok olmasıyla yok olurlar.¹⁰⁶ Üçüncü olarak da fâsık nefislerin (fâsık şehrin halkının) durumudur ki, "fâzıl görüşler vasıtasıyla kazanmış oldukları nefsanî yetiler onların nefislerini maddeden kurtarır. Ancak kötü fiiller vasıtasıyla kazanmış oldukları kötü nefsanî heyetler önceki (birinci) nefsanî heyetlerle birleşerek

¹⁰³ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 42, trc. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 10-11.

¹⁰⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 108.

¹⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 105.

¹⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 143.

onları bulanıklaştırır ve onlarla çatışmaya girer. Bunlarla (kötü nefsanî heyetlerle) onların çatışmasından da nefse büyük bir eziyet (sıkıntı) ilişir.”¹⁰⁷ Dolayısıyla bu durumdaki nefisler azaba uğrayan nefislerdir.

Fârâbî'nin bu nefsin ahiretteki durumuna yönelik ifadeleri aşağıda görüleceği üzere İbn Sînâ tarafından da büyük oranda takip edilmiştir. Bu benzerliğin daha açık görülmesi açısından, İbn Sînâ'nın -aşağıda görüleceği üzere- “insanî nefsin bedeninin ölümünden sonra saadeti kazanmak amacıyla bedenle birlikteyken elde etmesi gereken bilgiler” olarak sıraladığı şeyler ile Fârâbî'nin “fâzıl şehrin halkının tamamının bilmesi gereken şeyler” şeklindeki sıralamasıyla karşılaştırmak faydalı olacaktır:

(1) Onların ilki, İlk Nedeni ve bütün sıfatlarını bilmektir; sonra (2) maddeden soyut şeyleri, bunlardan biri olan Faâl Akılda son buluncaya kadar onların her birinin kendine has sıfatlarını ve kendi mertebesini ve bunlardan her birinin fiilini bilmek, sonra (3) semâvî cevherleri ve onlardan her birini niteleyen şeyleri bilmek, sonra (4) onların altında bulunan tabîî cisimleri, nasıl meydana geldiklerini ve nasıl fesâda uğradıklarını (bozulduklarını); ve onlarla ilgili olarak olup biten her şeyin bir sağlamlık (ihkam), mükemmellik (itkan), inayet, adalet ve hikmete göre olduğunu ve bunda bir ihmâl, eksiklik, ve haksızlığın (cevr) hiçbir şekilde bulunmadığını bilmek; sonra (5) insanın meydana gelişini, nefsin yetilerinin nasıl ortaya çıktığını ve ilk makullerin, irade ve ihtiyarın oluşması (hasıl olması) için Faâl Aklın onlara (nefsin yetilerine) ışığı nasıl yaydığını bilmek; sonra (6) ilk yöneticiyi ve vahyin nasıl meydana geldiğini bilmek; sonra (7) her hangi bir vakitte bulunmadığında onun yerini alması gereken yöneticileri bilmek; sonra (8) fâzıl şehri, onun halkını ve onların nefislerinin varacağı mutluluk ile ona zıt olan şehirleri ve ölümden sonra onların nefislerinin varacağı şeyi -ki, onların bir kısmı şekavete bir kısmı ise yokluğa gidecektir- ve fâzıl ulusları ve onların zıtları olan ulusları bilmektir.¹⁰⁸

Diğer taraftan İbn Sînâ, insanî nefsin gayr-i maddî bir cevher olduğunu, Faâl Akıldan düşünceleri alan varlığın bir bütün olarak nefis olduğunu ve her bireysel insanî nefsin, mutlak doğası sebebiyle ölümsüz olduğunu savunur. İbn Sînâ, ölümsüzlük konusundaki görüşlerini farklı eserlerinde açıklar. En kapsamlı açıklama, insanî nefsin gayr-i maddî bir cevher olduğu önermesine dayanmaktadır. Bu önermeyi temel ilke olarak kullanarak o, ilk olarak bedeninin yok olmasının insanî nefsin yok olmasını gerektirmediği şeklinde özel bir tez ve ikinci olarak insanî nefsin bilkuvve yok olan

¹⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 143. Bu bölümün çevirisinde Yaşar Aydın'ın yakın zamanda yayımlanacak çevisinden faydalanılmıştır.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 146. Bu bölümün çevirisinde Yaşar Aydın'ın yakın zamanda yayımlanacak çevisinden faydalanılmıştır.

varlığı içermediği ve dolayısıyla doğası itibariyle ölümsüz olduğu şeklinde genel bir tez inşa etmeye çalışır.¹⁰⁹

İbn Sînâ'nın bu konudaki öncülü, akledilirlerin, yani kavramların, bölünmez olduğu temel varsayımına dayanır. Akledilirler bölünmez olduğu için, onlar sadece bölünmez ve dolayısıyla gayr-i maddî bir öznde mevcut olabilirler. Bu nedenle akledilirler insanî nefiste meydana geldikleri için nefis, gayr-i maddî bir cevher olmalıdır.¹¹⁰

Diğer taraftan İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğünü ispatlamak için nefis-beden ilişkisine odaklanarak, beden yok olmasının nefsin yok olmasını gerektirmediğini göstermeye çalışır. Bu bakımdan insanî nefisle beden arasındaki ilişkiyi (*taalluk*), daha önce incelediğimiz üzere,¹¹¹ üç şekilde ele alır. Varlık bakımından nefsin bedenle ilişkisinin bu üç şekilden hiçbirisiyle olmadığını gösterir. Kısaca söylersek, ilk olarak beden insanî nefsin, -nedenin dört anlamından hiçbirisi bakımından- nedeni değildir. İkinci olarak nefis ve beden zâtî olarak birbirine bağlı değildir. Son olarak nefsin varlığı, nedensellik ilişkisi dışında mantikî olarak da bedene bağlı değildir. Dolayısıyla nefis, hiçbir şekilde zâtî olarak bedene bağlı değildir, beden ölümüyle yok olmaz.¹¹²

Beden, insanî nefsin meydana gelmesinde bir rol oynar. Fakat bu rol, sadece nefsin, Faâl Akıldan sudûrunun ne zaman olacağını belirlenmesindedir. Bedeni oluşturan maddenin mizacı, bu yüzden nefsin arazî nedenidir. Arazî bir neden varlığı sona erdiğinde, onun yardımıyla meydana gelen şey zorunlu olarak varlığına son vermez. İbn Sînâ'nın ifadesiyle söylersek, “bir şeyin başka bir şeyin var olmasıyla birlikte var olması, öncekinin varlığının sona ermesiyle birlikte sonrakinin varlığının sona ermesini gerektirmez”.¹¹³

Ayrıca İbn Sînâ, nefsin var olmamasına bir şekilde sebep olabilen hiçbir neden olmamasını, nefsin ölümsüzlüğünü ispatlamada delil olarak kullanır. Daha açık bir

¹⁰⁹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 106.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 2), s. 209-216.

¹¹¹ Yukarıda “Nefis-Beden İlişkisi” başlığı.

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 227-231.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 229-230.

şekilde söylersek, İbn Sînâ'ya göre, şu anda var olup gelecekte yok olmaya konu olan, bir nesne, şu iki ayırt edici özelliği barındırmalıdır: (i) Devam eden varlığının bilfilliği. (ii) Yok olacak olan varlığının bilkuvveliği. İki ayırt edici özellik karşılıklı olarak zıttır ve nesnedeki iki ayrı unsur onlardan sorumlu olmalıdır. Var olan nesnelere ve yok olmaya konu olanlar, bu durumda birleşiktirler. Buna karşılık, birleşik olmayan basit, gayr-i maddî varlıklar yok olmazlar. İnsanî nefis basit, gayr-i maddî bir cevher olduğu için bu nedenle yok oluşa konu olmaz.¹¹⁴ İbn Sînâ, Aristoteles'in "ortaya çıkan her şeyin yok oluşu göreceği"¹¹⁵ kuralının, madde ve formdan meydana gelmediği için nefsi kapsamayacağını iddia eder.¹¹⁶ Dolayısıyla insanî nefis, ölümsüzdür. Ayrıca İbn Sînâ, daha önce tartıştığımız nefsin ölümsüzlük durumunda bireysel varlığını muhafaza ettiğini iddia eder.¹¹⁷ Fakat ruhgöçü (*tenâsüh*) düşüncesini reddeder.¹¹⁸

Fârâbî, ölümsüzlüğü nefsin düşünen kısmına özgü bir durum olarak değerlendirirken İbn Sînâ, insanın aklî gelişimi dışında insanî nefsin mutlak doğası gereği ölümsüz olduğunu ileri sürmüştür. Ancak, aklî gelişim ölümsüzlüğe yol açmamakla birlikte, İbn Sînâ'ya göre ölümsüzlükte belirleyici bir rol oynamaktadır. Çünkü her nefsin sahip olacağı çeşitli ölümsüzlük derecelerini aklî gelişimin düzeyi belirlemektedir. Bedenle birliktelik halinde aklî düşünce için mükemmel bir yatkınlık elde eden nefis, nihai mutluluğa (*saâdetü'l-kusvâ*) sahip olan nefistir. Bu konumdaki bir nefis, daha önce de görüldüğü gibi, beden hala canlıyken duyu yetilerinden vazgeçebilir. Aynı zamanda o, beden öldüğünde ve duyu yetileri işlevini yitirdiğinde, akledilirlere yönelik yatkınlığını korur. "O, bedenden ve bedeninin arazlarından kurtulduğunda, Faâl Akılla tam (*tamâm*) bir ittisâle birleşebilir. Daha sonra aklî ihtişam ve ebedî zevki deneyimler."¹¹⁹

Bedenle birliktelik halinde aklî gelişim düzeyi elde eden fakat bütün akledilirlere ilgili olarak ittisâl için tam bir yatkınlık yönünden yetersiz kalan nefis,

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 231-232.

¹¹⁵ Aristotle, "On The Heavens", trans. J. L. Stocks, *The Complete Works of Aristotle* içinde, 1. 12, (282^a 22-282^b 5), s. 27; trc. *Gökyüzü Üzerine*, trc. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2013, s. 43-44.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 233.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 3), s. 225.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 4), s. 233-234.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Tabî'ıyyât: en-Nefs*, (V. 6), s. 248.

saadetin daha alt bir düzeyini elde eder. İbn Sînâ, insanî nefsin bedeninin ölümünden sonra saadeti kazanmak amacıyla bedenle birlikteyken elde etmesi gereken bilgileri şu şekilde sıralar:

İnsanî nefis, ayrı (gayr-i maddî) ilkeleri doğru bir kavrayışla [*tasavvuran hakikiyyen*] kavrar; ve (bu ilkeler) onda (nefiste) burhânî olarak var olmaları sebebiyle kesin bir tasdikle onları tasdik eder; ve sonsuz olan cüzilerin dışında küllî hareketlerde meydana gelen şeylerin gâî amaçlarını bilir; bütünün (âlemin) yapısı, birinden diğerine onun parçalarının ilişkileri ve (varlığın) ilk ilkesiyle başlayan, son mevcut olan varlığa kadar (süren) düzen onda (nefiste) sâbit olur; onun (işleyişindeki) *inâyet* ve onun niteliğini tasavvur eder; her şeyden önce gelen Zât'ın (İlk Neden'in) kendine has varlığı ve birliğinden emin olmalıdır ve onun (İlk Neden'in) hiçbir çokluk ve değişiklik icap ettirmeksizin bütün âlemi ihata eden bilgisini ve varlıkların O'na nisbetinin düzeninin nasıl olduğunu kavramalıdır. Sonra düşünenin basireti arttıkça saadet için yatkınlığı artacaktır.¹²⁰

Diğer taraftan ahiret hayatında asgarî mutluluk için gerekli bilginin en alt derecesinin altında kalan, fakat aklî faaliyetin bir idrakine ulaşan nefisler, bedenlerinin ölümünden sonra şiddetli ızdırıp ve acıyla yüzleşirler. Bu nefisler, bedenle beraberken, ispat vasıtasıyla tüm varlığın zâtî doğasını öğrenebildiklerini öğrenmişlerdir. Onlar nefsin doğal arzu nesnesi olan yetkinlikten haberdar olurlar. Bedensel meselelerle meşgul oldukları sürece, bedenle meşguliyet onların kendi özlerini ve kendi doğal arzu nesnelerini unutmalarına neden olur. Bedenin ölümü üzerine, ilmî melekenin ilkeleri artık erişimin dışındadır. Çünkü onlar sadece bedeninin yardımıyla yani duyu algısının ve düşünmenin yardımıyla kazanılır.¹²¹

Son olarak, gerçek, aklî zevk kavramına sahip olmayan “basit” nefisler vardır. Bir taraftan, öbür dünyada Faâl Akılla ittisal yetilerinden yoksundurlar ve bu nedenle aklî saadetten yoksun kalırlar. Diğer taraftan, aklî arzunun ne olduğuna dair hiçbir ize sahip olmayarak, karşılanmamış arzunun sebep olduğu acıdan muaftırlar. Onları hem aklî hazdan hem de onların ötesinde olan aklî hazzı gerçekleştirilememesi açısından

¹²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 2, (IX. 7), s. 175; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 331, trc. *en-Necât*, s. 271.

¹²¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 2, (IX. 7), s. 174-175; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 330-331, trc. *en-Necât*, s. 270-271.

yoksun bir sonraki hayattır. Onlar, formsuz bir “maddî dayanağa” benzerler¹²² ve sonsuza kadar bir tür sessizlikte ikamet ederler.¹²³

Bedenin ölümünden sonra nefsin durumunu belirleyen nazarî aklî yetinin aşamaları bu şekildedir. İbn Sînâ ayrıca, nefsin bedenden sonraki durumuyla ilgili olarak, onun ahlakî durumunu yani amelî akıl açısından durumunu da önemser. Bazı nefisler, bedenleri üzerinde egemenlik kurmakta başarısız olur ve bedenlerinin kendilerini yönetmesine izin verirler. Ölümle birlikte böyle nefisler bedenden ayrılınca, beden cazibesi tarafından saadetin kaynağıyla yani Faâl Akılla ittisalden perdelenirler. Onlar şimdi, tatmini sadece aklî faaliyette bulabilen, kendi cevherleriyle onlarda kökleşmelerine izin verilen ve Faâl Akılla ittisali engelleyen bedensel özellikleri arasındaki büyük zıtlığın bilincinde olurlar. Ölçüsüz kazanılmış özellikleri, onu ölmüş bedene ve bedenine esir ederken, nefsin ölümde onu tam bir bilinç haline getiren kendi doğası, onu bedenden uzağa çeker. Nefis, iki yöne sürüklenir ve büyük bir acıya neden olan karışık hareketlere maruz kalır.¹²⁴

Nazarî aklın elde edebildiği aklî yetkinlik açısından gerçekleşmemiş aklî arzunun acısı asla ortadan kalkmaz. Çünkü aklî arzu insanî rasyonel nefsin özüne uygundur ve bu nedenle nefis var olduğu sürece devam eder. Aklî arzu devam ettiği müddetçe, bunu yerine getirememesi acısı da devam eder. Diğer taraftan, amelî akıl tarafından yönetilen ve rasyonel nefsi, bedenine esir eden kazanılmış özelliklerin yol açtığı acı, zorunlu herhangi bir şeye bağlı değildir. Fakat nefis için önemsiz ve haricî bir şeye bağlıdır. Psikolojik özellikler, fiziksel eylemlerin tekrarlanması ile nefiste sabitlenir ve belirli bir psikolojik karakteristiğe karşılık gelen eylemler, karakteristik korunacaksa sürekli olarak tekrar edilmelidir. Bedenin ölümü ve ilgili eylemlerin bırakılmasıyla ahlakı bozan psikolojik özellikler zayıflamaya başlar. Nefsin, artık ölmüş olan bir bedenine hizmetine çekilmesine bağlı olan eziyet de aynı şekilde yavaş yavaş

¹²² İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 2, (IX. 7), s. 174; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 330, trc. *en-Necât*, s. 270;

¹²³ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 111.

¹²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 2, (IX. 7), s. 176-177.

zayıflar ve ortadan kalkar. Sonunda, nefis arınır ve böylece kendisine uygun saadeti kazanır.¹²⁵

Son olarak İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta cehaletin belirli bir türünün bazı nefisleri sonsuza kadar yok ettiğini iddia eder.¹²⁶ Fakat bunun insanî nefsin doğasında ölümsüz olmasıyla çelişip çelişmediğini açıklamaz. Bahsedilen nefisler, Davidson'a göre büyük ihtimalle tamamen aklî yetenekleri olmayanlar olmalıdır. Eğer onlar gerçekte yok olan nefislerse, bu durumda bedenleri öldükten sonra basit nefislerin maddî bir dayanak gibi olup, bir tür sessizlikte ikamet etmeleri, yok olmanın bir tür hüsütâbirle örtülmesi anlamına gelir.¹²⁷ Fakat yine de bir tür cehaletin nefisleri yok ettiği ifadesi, İbn Sînâ'nın ölümsüzlüğe yönelik felsefi delilleriyle tezat oluşturmaktadır.

¹²⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 2, (IX. 7), s. 177.

¹²⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 170.

¹²⁷ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 115.

SONUÇ

Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de bitkisel, hayvânî ve insanî olmak üzere üç düzeyde ele aldığı nefsi “bilkuvve hayata sahip tabîî organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamıştır. Onun tanımına göre cevher “bireysel bir şey” ile “bir şeyi neyse o yapan zâtî doğa” şeklinde iki temel özelliğe sahiptir. Cevherin ilk özelliği hususunda o, canlı organizma gibi beden ve nefisten meydana gelen birleşik cevherlerin diğer her şeyden çok cevher ismini almayı hakkettiğini söylerken, cevherin ikinci özelliği hususunda mahiyetle eş anlama sahip olan formun dolayısıyla nefsin gerçek manada cevher olmasına işaret etmektedir. Bu bakımdan insanî nefis, beden formu olmak suretiyle cevher olmaktadır. Aristoteles'in insanî nefsi form olarak ele alması en azından başlangıçta onun bedenden ayrı varlığını imkânsız kılmaktadır. Fakat daha sonra o, insanî nefsin aklî yetisinin gayr-i maddî olduğunu ve bu bakımdan bedenden ayrılabilir olduğunu zikretmiştir. Buna rağmen, bu durumun sonuçlarını belirlememiştir. Bunun sonucu olarak Fârâbî ve İbn Sînâ, onun bu tanımına katılmakla birlikte, insanî nefsi Yeni-Platoncu gelenekten tevarüs ettikleri görüşleri de dikkate alarak, onun beden formel ilkesi şeklinde anlaşılmasını engelleyecek bir tarzda yorumlamışlardır.

Diğer taraftan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefsin tanımına yönelik yorumlarının arka planında çeşitli geleneksel tanımlar yer almaktadır. Bu bakımdan felsefî gelenekte nefis, (i) canlı beden hareketinin ilkesi, (ii) düşünülür şeyleri alma yeteneği ve (iii) canlı beden formu (suret) olarak tanımlanmıştır. Fakat bu tanımların her biri nefislerin bedenlerindeki çeşitli faaliyetlerinin bir bölümünü kapsarken, diğer bölümünü dışarıda bırakır. Dolayısıyla nefsin bütün türlerini kapsamaz. Söz gelimi birinci tanım insanî ve semavî nefislerin aklî faaliyetlerini dışarıda bırakırken, ikinci tanım bitkisel ve hayvânî nefsi dışarıda bırakır. Üçüncü tanım ise maddenin doğasında olmayan fakat onunla ilişkide nefis olarak fonksiyon icra eden semavî nefisler gibi gayr-i maddî varlıkları dışarıda bırakır.

Dolayısıyla hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, nefsi, ‘canlı cisim’ türünün kemâli olarak tanımlar. Bilfiil nefis, kendine has ayırt edici vasıf sayesinde ilk önce türe varlık verir ve onu bitkisel, hayvânî ya da insanî varlık olarak tekemmül ettirir. Bu noktaya

kadar nefse dair çizilen çerçeve onun türün ferdine ilk yetkinliğini veren formel bir ilke olarak kabul edilmesi açısından Aristotelesçi nefis anlayışına zıt değildir. Fakat İbn Sînâ'ya göre nefis hakkında verilen bu bilgiler, onun özüne ait değil, canlılık fiillerinin arkasındaki fâil olması bakımından ve bu yönüyle ona işaret ederler. Bu bakımdan nefis, nefsi olduğu bedenle bir ilişkiye sahiptir. Fakat İbn Sînâ'ya göre nefis, bedenden bağımsız gayr-i maddî bir varlığa sahip olsa da doğa felsefesi açısından bedeni canlandıran ilke olarak incelenecektir. Bu bakımdan o, insanî nefsin, bitkisel ve hayvanî nefis gibi bedeni canlı kılan formel ilke olmayıp, semavî nefisler gibi bedenden ayrı gayr-i maddî bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Yani insanî nefis, bedeni kendi amaçları için canlandırarak, kullanarak bir formun fonksiyonlarını icra etmesine rağmen, bedenin bir formu olmayan, gayr-i maddî bir cevherdir. Aristotelesçi nefis anlayışı ile İbn Sînâ'nın cevher düalizmi arasındaki bu bağ, belirli noktalarda zorluklara yol açmıştır.

İlk olarak eğer insanî nefis, gayr-i maddî ise, her şeyden önce niçin bir bedene bağlıdır? Fârâbî bu soruya bedenin ilk yetkinliği olan nefsin, ikinci yetkinliğini ve süreç içerisinde kazanılan nihâi yetkinliğini elde edebilmek için başlangıçta bedene ihtiyaç duyduğu cevabını verir. İbn Sînâ da onu takip ederek insanî nefsin, madde veya beden gibi diğer şeylere yönelik bütün ilişkilerden soyutlandığında tek olduğunu, bölünmez ve basit olduğunu söyler. Dolayısıyla insanî nefis sayısal olarak farklı bireylerin çokluğunda birey olarak ortaya çıkmak için, maddenin içinde veya maddeyle yeterli bir ilişkide bilfiil varlık kazanır. Bu, zâtî olarak özdeş olan bireyleri sadece maddenin sağladığı belirli zamansal mekansal koordinatların bireyleştirebilmesi sebebiyledir.

Dolayısıyla, nefis ve beden farklı sebeplerden dolayı karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaç duyar. Beden, nefse kendisini canlandıran ya da kendisini canlı bir beden yapan formel bir ilke olarak ihtiyaç duyar. Buna karşılık nefis, birey olarak var olmanın şartı olarak bedene ihtiyaç duyar. Bunun sebebi, bireysel insanî nefsin Faâl Akıldan sudûrunun, uygun maddenin meydana çıkmasına bağlı olmasıdır. Tek başına maddenin hazır olması bireysel bir insan olmak için yeterli değildir, çünkü uygun kıvama gelen madde, kendisine uygun bir nefis alır. Bununla birlikte bireysel nefis, bedenini yönetmeye, onunla kendisini meşgul etmeye ve bedeniyle ilgilenmeye yönelik tabî bir arzu sebebiyle, kendisine ait bedenle bir bağlılık içerisinde.

Fârâbî ve İbn Sînâ nefsin mahiyeti konusunda farklı düşüncelerine rağmen, onun bedenden ayrı bireysel varlığını sürdürmesini bedenle birlikte olmaktan kazanılan ve mahiyetinin insan tarafından bilinmesinin neredeyse imkânsız olduğu bir *hey'ete* bağlarlar. Bu bakımdan Fârâbî, maddeden ayrı varlığını sürdürme yetkinliğini kazanan insânî nefislerin, bireysel varlığını sürdürdüğünü kesin olarak kabul eder fakat bu *hey'etle* ilgili ayrıntılı açıklamalar vermez. İbn Sînâ ise gayr-i maddî cevher olmak bakımından tüm nefislerin bedenden ayrı bireysel varlığını sürdürdüğünü iddia ettiği için insânî nefisleri bireyleştiren özellikler üzerinde daha ayrıntılı durmak zorunda olduğunun bilincindedir. Bu bakımdan nefisle ilgili olarak çeşitli bireyleştirici özellikler ileri sürer. İlk olarak nefsin meydana gelmesinin bedenin meydana gelmesiyle eş zamanlı olması ve bedenlerin mizaçlarının birbirinden farklı olması sebebiyle nefsin aklî fiil ve infiallerinde ortaya çıkacak farklılıklar onların birbirinden farklılaşmasını sağlayabilir. İkinci olarak nefis, ma'kûlâtı başlangıçta soyutlamayla ve ancak bedenle birliktelikte elde ettiği için nefsin ulaştığı bilfiil akıl düzeyinin diğer nefisten farklı olması sebebiyle onlar birbirinden ayrılabilir. Üçüncü olarak nefsin kendi zâtına yönelik bilinç/şuur durumu tamamen ona has bir bilinç durumu olmak bakımından onu bireyleştiren bir özelliktir. Dördüncü olarak nefsin bedenle birlikte alışkanlıklar sebebiyle kazandığı ahlâkî karakter onu diğer nefislerden ayırabilir. Beşinci ve son olarak nefsin bedenle birlikte meydana gelme anında veya sonrasında onu diğer nefislerden ayıran bizim bilmediğimiz bir özelliğin nefiste ortaya çıkabilmesi ihtimalidir.

İbn Sînâ'nın bireyleşme ile ilgili verdiği bu özellikler yine ona göre belirli bir madde onlara tahsis edilmediği sürece ne kadar çok olurlarsa olsunlar tam anlamıyla bireyleşmeyi sağlamada yetersiz kalacaklardır. Çünkü aynı aklî fiil ve infiallere, aynı bilfiil akıl düzeyine ve aynı ahlâkî karaktere sahip iki insanın var olmasını aklen imkânsız kılacak bir sebep yoktur. Bu nedenle bireyleşme sadece sayılan bu özelliklere aynı anda iki insanın sahip olmayacağını varsayan arazî ve dolayısıyla da yetersiz bir zemine oturmuş olmaktadır. İbn Sînâ bu durumun farkında olarak gayr-i maddî bir zeminde bireyleşmenin nasıl mümkün olacağını belirlemek zorunda olduğunu hissetmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki ona göre nefisleri birbirinden ayırmaya yarayan temel bireyleştirici ilke *benlik-bilinci* ya da başka bir ifadeyle *nefsin zâtına yönelik şuur* durumudur.

Nefsin zâtına yönelik şuûr durumu, İbn Sînâ'ya göre maddeden tamamen bağımsız bir durumdur. Bu bakımdan hem cevher düalizmine hem de nefsin ait olduğu bedenle ilişkide olmasının ve ondan ayrılmasının mümkün olduğuna işaret eder. Dolayısıyla tıpkı zamansal-mekansal konumun cisimsel bir varlığı diğer varlıktan ayırıp birey kılması gibi zâta yönelik şuûr durumu ya da benlik-bilinci de gayr-i maddî varlığı birey kılan bir özelliktir.

Fârâbî, insanî nefsi başlangıçta bedeni organize eden ona ilk yetkinliğini veren bir ilke olarak tanımlar. Bu ilke aynı zamanda ikinci yetkinliğe yönelebilen bir yatkınlığı da kendisinde barındırır. Nefsin bu ikinci yetkinliği aklî faaliyetle elde edilen mutluluktur. Bu mutluluk sonucunda nefis, maddeden ve maddî eklentilerden soyutlanarak ölümsüz bir cevher olur. Fakat onun maddeden soyutlanmayla kastettiği varlığa dayalı bizatihi bir soyutlanma değildir. Sadece maddeye ve maddî eklentilere yönelik bir ihtiyaçsızlık halidir. Bu bakımdan ölümsüzlük ya da bedenden ayrı bireysel varlığı sürdürme bütün nefislere ait bir özellik değildir. Dolayısıyla insanî nefis, maddeden bağımsız varlığını elde edip etmemesine bağlı olarak ölümsüz ya da ölümlüdür. Bu bakımdan iki tür nefis ona göre ölümsüzdür. İlki tam bir aklî yetkinliğe ulaşan ve maddeden soyutlanarak saadeti elde eden nefisler ki ebedî saadete nâil olan nefisler bunlardır. Diğerleri aklî faaliyette bulunup, ma'kûlâtı elde eden fakat maddî eklentilerden tam soyutlanamayan nefisler ki bunlar da ölümsüz olmakla birlikte ebedî bir ıstıraba düşeceklerdir. Diğer taraftan aklî yetkinliğini elde etmeyen ve dolayısıyla maddeye bağımlı olan nefisler ise yok olacaktır.

İbn Sînâ'nın insanî nefsin durumuyla ilgili görüşleri aslında Fârâbî'den çok farklı değildir. İbn Sînâ, bir bütün olarak insanî nefsin; bedenden ayrı, gayr-i maddî bir cevher olduğunu düşündüğü için ona göre insanî nefislerin hepsi ölümsüz olmalıdır. İbn Sînâ böyle olduğunu kabul eder ve tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi nefislerin bedenden ayrı bireysel varlığını aklî yetkinliğe ulaşma düzeyine göre tanzim eder. Bu düzenlemede Fârâbî'den farklı olarak hiçbir nefsin yokluğa gitmemesi yer almalıdır. Fakat o, cehaletin bir türünün nefisleri sonsuza kadar yok ettiğini dile getirir.

KAYNAKÇA

Klasik kaynaklar

- AFRÛDÎSÎ İskender, “De Intellectu”, (trans. Schroeder and Todd), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* Introduction, Translation, Commentary and Notes, Pontifical Institute of Medieval Studies, Wetteren 1990.
- AFRÛDÎSÎ İskender, “Fî İsbâti’s-Sûreti’r-Rûhâniyyeti’lletî lâ Heyûlâ lehâ”, *Aristû Inde’l-Arab*, (thk. A. Bedevî), Kahire 1947, ss. 291-292.
- AFRÛDÎSÎ İskender, “Fi’s-Sûreti ve Ennehâ Temamü’l-Hareketi ve Kemâlihâ ala Ra’yi Aristû”, *Aristû Inde’l-Arab*, (thk. A. Bedevî), Kahire 1947, ss. 289-290.
- AFRÛDÎSÎ İskender, “Makâletü’l- fi’l-akl alâ ra’yi Aristûtâlîs tercemetü İshak b. Huneyn”, *Şurûhu alâ Aristo mefkude fi’l-Yunaniyye ve resail uhra*, (thk. A. Bedevî), Dârü’l-Meşrik, Beyrut, 1971, ss. 31-42.
- AFRÛDÎSÎ İskender, *On Aristotle’s Metaphysics 5*, trans. W. E. Dooley, Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 1993.
- AFRÛDÎSÎ İskender, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, trans. A. Fotinis, Doktora Tezi, (Faculty of the Graduate School, Marquette University), Milwaukee/Wisconsin, 1978.
- AQUINAS Thomas, *Commentary on Aristotle’s De Anima*, trans. K. Foster and S. Humphries, Dumb Ox Books, Indiana 1994.
- ARİSTOTELES, “Generation of Animals”, trans. A. Platt, *The Complete Works of Aristotle*, Harvard University Press, London, 1948.
- ARİSTOTELES, “On The Heavens”, trans. J. L. Stocks, *The Complete Works of Aristotle*, (ed. Jonathan BARNES), Princeton University Press, 1991.
- ARİSTOTELES, *et-Tabîa*, (thk. A. Bedevî), Hey’etü’l-Mısriyye, 1984.
- ARİSTOTELES, *Fi’n-Nefs*, (Ar. trc. İshak b. Huneyn), (nşr. A. Bedevî), Kahire, 1954.
- ARİSTOTELES, *Fizik*, (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2014.

- ARİSTOTELES, *Generation of Animals*, (trans. A. L. Peck), Harvard University Press, London, 1943.
- ARİSTOTELES, *Gökyüzü Üzerine*, (trc. Saffet Babür), Bilgesu Yay., Ankara, 2013.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, (trc. Saffet Babür), Bilgesu Yay., Ankara, 2012.
- ARİSTOTELES, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (trc. Celal Gürbüz), Ârâ Yay., İstanbul, 1990.
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, (trc. Zeki Özcan), Birleşik Yay., Ankara, 2011.
- FÂRÂBÎ, "Aklın Anlamları", (trc. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (der. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2003, ss. 127-137.
- FÂRÂBÎ, "el-İbâne an Garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâba'de't-tabî'a", *el-Mecmû*, (thk. Ahmed Naci Cemali), Kahire, 1907, ss. 40-44.
- FÂRÂBÎ, "el-Makûlât", *Mantık İnde'l-Fârâbî*, (thk. Refik el-Acem), Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1985.
- FÂRÂBÎ, "el-Mesâilü'l-Felsefiyye ve'l-Evcibetü 'anhâ", *el-Mecmu'*, (thk. Ahmed Naci Cemali), Kahire, 1907, ss. 90-113.
- FÂRÂBÎ, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (thk. Elbir Nasri Nâdir), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1985.
- FÂRÂBÎ, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye el-Mülakkab bi-Mebâdii'l-Mevcûdât*, (nşr. F. M. Neccar), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1993.
- FÂRÂBÎ, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (trc. Mehmet Aydın v.dğr.), Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul, 1980.
- FÂRÂBÎ, *Harfler Kitabı*, (trc. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul, 2008.
- FÂRÂBÎ, *İdeal Devlet*, (trc. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul, 2012.
- FÂRÂBÎ, *İlimlerin Sayımı*, (trc. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara, 2014.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu'l-Hurûf*, (thk. Muhsin Mehdi), Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1990.

- FÂRÂBÎ, *Kitâbü'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn*, (thk. F. M. Neccar-D. Mallet), Institut Français De Damas, Damas, 1999.
- FÂRÂBÎ, *Mutluluğun Kazanılması*, (trc. Ahmet Arslan), Divan Yay. Ankara, 2012.
- FÂRÂBÎ, *Risâle fi'l-Akl*, (ed. Maurice Bouyges), Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1983.
- FÂRÂBÎ, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre*, (nşr. Wilhelm Kutsch, S. J. Stanley Marrow, S. J.), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1971.
- FİRUZÂBÂDÎ, *Kamusu'l-Muhit*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2008.
- İBN MANZÛR, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.
- İBN RÜŞD, *Tefsîru Mâba'de't-tabî'a*, c. I-III, (thk. Maurice Bouyges), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1983.
- İBN SÎNÂ, "Ecvibe an Aşere Mesâil", *Beyrûniye Armağan*, (nşr. ve çev. Mübahat Türker-Küyel), TTK Basımevi, Ankara, 1974.
- İBN SÎNÂ, "et-Ta'likât ale Havâşi Kitâbü'n-Nefs li-Aristû", *Aristû inde'l-Arab*, (thk. A. Bedevî), Kahire 1947, ss. 75-116.
- İBN SÎNÂ, "Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye", *Ahvâlu'n-Nefs*, (thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952, ss. 147-178.
- İBN SÎNÂ, "Risâletü'n-Nefs", (trc. Hilmi Ziyâ Ülken), *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995.
- İBN SÎNÂ, *Ahvâlu'n-nefs*, (thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İBN SÎNÂ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, (trc. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- İBN SÎNÂ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, I-III, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1947.
- İBN SÎNÂ, *et-Ta'likât*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, Kum, 1984.

- İBN SÎNÂ, *et-Ta'likât*, (thk. S. H. Museviyan), Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran, 1391.
- İBN SÎNÂ, *İşaretler ve Tembihler*, (trc. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli), Litera Yay., İstanbul, 2005.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, c. I-II, (trc. M. Macit, F. Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul, 2004-5.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, (trc. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul, 2006.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, c. I-II, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul, 2013.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Tabî'iyât: en-Nefs*, (Avicenna's "De Anima": Arabic Text içinde), (ed. F. Rahman), Oxford University Press, London, 1959.
- İBN SÎNÂ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, (trc. Fatih Toktaş), TDV Yay. Ankara, 2011.
- İBNÜ'N-NEDİM, *el-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), y.y, 1971.
- PLATON, "Theaitetos", (trc. Teoman Aktürel), *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014.
- PLATON, *Devlet*, (trc. S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2013.
- PLATON, *Phaidon*, (trc. Nazile Kalaycı), Kabalcı Yay., İstanbul, 2012.
- PLATON, *Philebos*, (trc. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul, 2013.
- PLATON, *Sofist*, (trc. Furkan Akderin), Say Yay, İstanbul, 2012.
- PLATON, *Timaios*, (trc. Erol Güney-Lütfi Ay), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997.
- PLOTİNUS, "Esûlûcyâ", *Eflûtîn inde'l-Arab*, (nşr. A. Bedevî), 3. Baskı, Kuveyt, 1977, ss. 3-164.
- PLOTİNUS, *Dokuzluklar I*, (trc. Zeki Özcan), Alfa Aktüel Yay. Bursa, 2006.

PLOTİNUS, *The Six Enneads*, (trans. S. MacKenna-B. S. Page), The University of Chicago Press., Chicago, 1952.

RÂZÎ Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât, Dâr't-tibâati'l-âmire*, İstanbul, 1290.

THEMİSTİUS, “Min Şerhi Tâmistiyus li Harfi'l-Lâm”, (trc. A. Bedevî), *Aristû Inde'l-Arab*, Kahire 1947, ss. 12-21.

TÛSÎ Nasîruddin, *Şerhu'l-İşârât*, (Râzî Şerhi ile birlikte), I-II, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire, 1325.

Modern kaynaklar

ADAMSON Peter, “Avicenna and His Commentators on Human and Divine Self-Intellection”, *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, (eds. D. N. Hasse and A. Bertolacci), Berlin and Boston: de Gruyter, 2011, ss. 97-122.

AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul, 2007.

ALPER Ömer M., “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yay. İstanbul, 2013, ss. 251-287.

ALPER Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İsam Yay., İstanbul, 2010.

ANSCOMBE G.E.M., “The Principle of Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, ss. 69-120.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. I-V., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012.

ARSLAN Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999.

ATAY Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1974.

ATAY Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.

AYDIN Hüseyin, “Kusta b. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, *AÜİFD*, Ankara, 1999, c. 40, S. 1, ss. 387-402.

AYDINLI Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İsam Yay. İstanbul, 2013, ss. 145-181.

AYDINLI Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2000.

BİRCAN Hasan Hüseyin, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi*, Bilge Adamlar Yay., Van, 2010.

- BLACK Deborah L. “Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. I-III, (trc. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu), (ed. S. H. Nasr-O. Leaman), Açılımkitap, İstanbul, 2007, c. 1, ss. 215-236.
- BLACK Deborah, “Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God’s Knowledge of Particulars”, *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, (eds.) R. Taylor and I. Omar, Marquette University Press, Milwaukee, 2012, ss. 255-281.
- BLACK Deborah, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”, *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, (eds.) S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri, N.p. Springer. 2008, ss. 63-87.
- CASTON Victor, ‘Aristotle on Consciousness’ *Mind*, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, vol.111, no. 444, (October) 2002, ss. 751-815.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul, 2005
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- CEVİZCİ Ahmet, *Sokrates*, Say Yayınları, İstanbul, 2006.
- CHARLTON William, “Aristotle on Identity”, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill, Clarendon Press, Oxford, 1994, ss. 41-53.
- COHEN S. Marc, “Aristotle and Individuation”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 14, Supplement 1, January 1984, ss. 41-65.
- CORNFORD Francis M., *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- DALKILIÇ Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul, 2004.
- DAVIDSON Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, 1992.
- DE BOER T. J., *İslâm’da Felsefe Tarihi*, (trc. Yaşar Kutluay), Anka Yay. İstanbul, 2001.
- DRUART Therese-Anne, “al-Fârâbî’s Causation of the Heavenly Bodies”, *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge, Delmar, New York 1981, ss. 35-45.

- DRUART Therese-Anne, "The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, 2000, ss. 259-273.
- DURUSOY Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.
- GERSON Lloyd P., "The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima", *Phronesis*, vol. 49, no. 4, 2004, ss. 348-373.
- GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- GUTAS Dimitri, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", *The Muslim World*, Vol. 102, July/October 2012, ss. 417-425.
- GUTAS Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, (der. ve trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2004.
- HASSE D. N., *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, London and Turin, 2000, ss.
- HICKS R. D., *Aristotle De Anima*, Cambridge University Press, 1907.
- JONES W. T. *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, (trc. Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul, 2006.
- KAUKUA Jari, *Self-Awareness in Islamic Philosophy Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press, 2015.
- KAUKUA Jari, T. Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna", *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, (eds.) S. Heinämaa, V. Lähtenmäki, and P. Remes, Springer, Dordrecht, 2007, ss. 95-119.
- KAYA Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay. İstanbul, 2011.
- KAYA Mahmut, "Madde", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. I-XLII, Ankara, 2003 c. 27, ss. 302-304.
- KAYA Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay. İstanbul, 2003.
- KAYA, Mahmut, "Sûret", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. I-XLII, İstanbul, 2009 c. 37, ss. 539-540.
- KINALIZÂDE, *Ahlâk-ı Âlâ'î*, (haz. Mustafa Koç), Klasik Yay., İstanbul, 2007.

- KİNDÎ, “Akıl Üzerine”, (trc. Mahmut Kaya), *Kindî Felsefî Risaleler*, (der. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2006, ss. 259-261.
- KİNDÎ, “İlk Felsefe Üzerine”, (trc. Mahmut Kaya), *Kindî Felsefî Risaleler*, (der. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2006, ss. 139-183.
- KORKUT Şenol, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. I-II, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yay., Ankara, 2016, c. 1, ss. 123-175.
- KUTLUER İlhan, “Cevher”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. I-XLII, İstanbul, 1993. c. 7, ss. 450-455.
- KUTLUER İlhan, “İlmü’n-Nefs”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, C. I-XLII, İstanbul, 2000, c. 22, ss. 148-151.
- KUTLUER İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002.
- KÜYEL Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1969.
- LEAMAN Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (trc. Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 2000.
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X. “Self-Awareness (al-shu‘ūr bi-al-dhāt) in Human and Non-Human Animals in Avicenna’s Psychological Writings”, *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, (ed. A. G. Vigo, Georg Olms Verlag), Hildesheim, Zurich, and New York, 2012, ss. 121-140.
- LUKASIEWICZ Jan, “The Principle of Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, ss. 69-120.
- MACİT Muhittin, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, say. 26, 2004/1, ss. 59-83.
- MACİT Muhittin, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Yay, İstanbul, 2006.
- MACİT Muhittin, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yay., İstanbul, 2012.
- MAGEE Bryan, *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, (trc. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul, 2001.

- MARMURA Michael, “Avicenna’s Flying Man in Context”, *The Monist*, vol. 69, no 3, The Nature of the Soul, 1986, ss. 383-395.
- MEDKUR İbrahim, “Fârâbî”, (trc. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi*, c. I-IV., (ed. M. M. Şerif), İnsan Yay. İst. 1990, c. 2, ss. 67-86.
- NECÂTÎ M. Osman, *el-İdrâkü’l-hissî inde İbn Sînâ*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire, 1980.
- PEKER Hidayet, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, Arasta Yay., Bursa, 2000.
- PETERS Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (trc. Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul, 2004.
- POPPER Karl, “The Principle of Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, ss. 69-120.
- RAHMAN F., *Avicenna’s Psychology*, Oxford University Pres. London, 1952.
- RAHMAN F., *İslam Felsefesi ve Problemleri*, (trc. Ö. A. Yıldırım ve M. A. Az), Otto Yay., Ankara, 2015.
- RAHMAN, F. “İbn Sina”, (trc. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi*, c. I-IV., (ed. M. M. Şerif), İnsan Yay. İst. 1990, c. 2, ss. 99-125.
- ROSS David, *Aristoteles*, (trc. Ahmet Arslan), Kabalcı Yay., İstanbul, 2011.
- SARIOĞLU Hüseyin, *İbn Rüşd*, İsam Yay., İstanbul, 2011.
- SARITAŞ Kâmil, “Aristoteles ve İslam Filozofları Bağlamında İskender Afrodîsî’nin Metafiziğe Ait Görüşleri”, *G.Ü.İ.F.D.*, c. 1, s. 2, Gümüşhane, 2012, ss. 16-44.
- TANRIKULU Oya Esra, *Aristoteles’in Ontolojisinde Form Kavramının İşlevi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006.
- TÜRKER Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yay, İstanbul, 2010.
- UYSAL Enver, “Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, *U.Ü.İ.F.D.*, c. 18, s. 1, Bursa, 2009, ss. 159-170.
- UYSAL Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa, 2008.
- ÜÇER İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, Klasik Yay., İstanbul, 2017.
- WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, (trc. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul, 1998.

- WITT Charlotte, “The Priority of Actuality in Aristotle”, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill, Clarendon Press, Oxford, 1994, ss. 215-228.
- WISNOVSKY Robert, *İbn Sînâ Metafiziki*, (trc. İbrahim Halil Üçer), Klasik Yay., İstanbul, 2010.
- YALIN Salih, “Fârâbî’nin Töz/Cevher Tasavvuru”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yay. Ankara, 2005, ss. 229-245.
- ZELLER Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (trc. Ahmet Aydoğın), Say Yay., İst. 2008.
- ZELLER Eduard, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trans. L. R. Palmers, Meridian Books, 1955.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Enes TAŞ
Tez Adı	Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalı
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 01.12.2017

İmza: 

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Enes TAŞ		
Doğum Yeri ve Yılı	Mustafakemalpaşa / 1985		
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce - Arapça		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1996	2003	Bandırma Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2003	2007	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2008	2011	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2011	2017	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama-Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2008	2013	MEB
2.	2013	Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	Kitâbü'n-Nasihateyn Bağlamında Abdülatif el-Bağdâdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25, 2016, ss. 73-96.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	etas@aku.edu.tr		
Tarih İmza			01/11/2017
Adı Soyadı			Enes TAŞ 