



**T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

# **İBN SÎNÂ'DA RUH-BEDEN İLİŞKİSİ VE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ PROBLEMİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Aynur KUL**

**BURSA 2011**



**T. C.**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

# **İBN SÎNÂ'DA RUH-BEDEN İLİŞKİSİ VE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ PROBLEMİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Aynur KUL**

**Danışman:**  
**Yard. Doç. Dr. Hidayet PEKER**

**BURSA 2011**

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

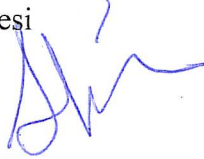
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 700921005 numaralı Aynur KUL'un hazırladığı "İbn Sînâ'da Ruh-Beden İlişkisi ve Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 19/07 2011 günü 10.00 - 11.10 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin .....başarılı..... (başarılı/başarısız) olduğuna .....oybirliği..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)

Yard. Doç Dr. Hidayet PEKER  
Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI  
Uludağ Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Enver UYSAL  
Uludağ Üniversitesi



19/07 / 2011

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Aynur KUL  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Bilim Dalı : İslam Felsefesi  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : X + 91  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 2011  
Tez Danışmanı : Yard. Doç. Dr. Hidayet PEKER

### İBN SÎNÂ'DA RUH-BEDEN İLİŞKİSİ VE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ PROBLEMİ

Ölüm insanın bedeninin ötesinde bir gerçekliği olduğunun en açık delilidir. İşte nefis, akıl ya da ruh denilen şey bu gerçekliği ifade etmek için kullanılmıştır. İbn Sînâ'nın sisteminde bu kavramların her biri kendine yer bulmakla beraber aynı şeyi ifade etmezler. O, insanın bedeninin ötesindeki 'gerçek benliğini' nefis kavramıyla ifade etmiştir. Ona göre nefis, manevî bir cevherdir ve dolayısıyla ölümsüzdür. Natık nefis söz konusu olduğunda, İbn Sînâ akıl kavramını çoğu zaman natık nefisle (insan nefsi) aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanmıştır. Ruh kavramı ise daha ziyade tıpla ilgili yazılarında yer alır. Ona göre ruh, bedene yayılan ve nefsin bedene hükmetmesine yardım eden latîf (ince) bir 'madde' dir.

İbn Sînâ'nın sisteminde 'nefis'i doğru anlamak için sudur teorisini de anlamalıyız. Çünkü nefis, Fa'al Akl'ın, mîzacı müsait hale gelen her bedene feyz (taşan) ettiği bir cevherdir ve insan söz konusu olduğunda aynı zamanda insanın 'bilmesinin' de sebebidir.

Nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili olarak İbn Sînâ, daha çok kendisinden önce dile getirilen görüşlerin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmış ve kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. İbn Sînâ'nın bu konudaki asıl gayreti ise mevcut nasslarla (dini metin) felsefî mîrası uzlaştırmak olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Nefis, ruh, akıl, sudur, mead, haşr, yetkinlik, mutluluk.

## ABSTRACT

Name and Surname : Aynur KUL  
University : Uludağ University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Philosophy and Religion Discipline  
Branch : Islam Philosophy  
Degree Awarded : Master  
Page Number : X + 91  
Degree Date : .... / .... / 2011  
Supervisor : Yard. Doç. Dr. Hidayet PEKER

### AVICENNA'S ESCATOLOGY

Death is the clearest proof of which humankind has a fact that transcends body. Although all those concepts have a specific place at İbni Sina's system, they don't express the same thing. He represents the fact that transcends human body as a concept of soul. According to him, soul is a spiritual essence, so, it's deathless. When he mentioned about human soul, he usually utilized the concepts of mind as it conveys the same meaning with concept of soul. On the other hand, concept of mind was generally utilized in his medical articles. According to him, spirit is a delicate 'material' that spreads over body and helps soul for its domination on body.

To comprehend 'soul' in İbni Sina's system truly, we should also understand the overflow theory. This is because soul is an essence that is overfilled by practical mind into the body whose character became opportune time and, when we mention about humankind, it's also the reason of human's 'awareness'.

About the situation of soul after death, he preferred to display the inconsistency of prior notions that were built up before him and, he answered the criticisms to his Notion. However, his primary effort was to compromise the current religious texts with philosophical heritage.

**Keywords:** Soul, spirit, mind, overflow, life to come, resurrection, competency, happiness.

## ÖNSÖZ

İbn Sîna (ö. 1037), İslâm Felsefesi hatta tüm Ortaçağ düşünce tarihi için pek çok yönden 'eşsiz' olarak nitelendirilebilecek bir isimdir. Bir filozof ve tabib olarak sadece İslâm dünyasında değil batıda da 'Avicenna' ismiyle büyük bir etki yaratmış ve yarattığı etki modern zamanlara kadar saygı ve ilgi görmeye devam etmiştir. İslâm dünyasında 'eş-Şeyhu'r-Reîs' adıyla ünlenen filozof, kendisine mîras kalan Helenistik geleneği, tıpkı selefleri gibi İslâm'a göre ifade etmenin yollarını aramış ve bu yolda kendisinden önce gelen herkesi gölgede bırakacak bir başarı sağlamıştır. Ortaya koyduğu sistem, tutarlılığı, bütünlüğü ve son derece itinalı anlatım biçimiyle İslâm Felsefesi'nin zirvesine çıkmayı hak etmiş ve yüzyıllarca orada kalabilmiştir.

İbn Sîna'nın bu felsefî sistemine hayat veren ve onun birlik ve tutarlılığını sağlayan konu, aklî nefse yani nefsin özel olarak insanda bulunan bölümüne dair teoridir. İbn Sîna'ya göre aklî nefis, bizâtihi var olan bir cevherdir, bedenden ayrılabilir ve maddeden soyutlanmıştır. Aklî nefis, insan bedeninden önce değil, insan bedeniyle birlikte var olmuş ve insan var olduğu müddetçe bedenle ilişki içerisinde olmuştur.

İbn Sîna, bu konuda hem Helenistik felsefeden hem Fârâbî gibi kendisinden önce gelen Müslüman filozoflardan hem de bulunduğu dînî coğrafyadan çokça etkilenmiş olmasına rağmen, yine de gerçekten orjinal yönleri olan, bütünlüğü yakalamış bir nefis teorisi sunar bizlere. İslâm dünyasında bu konuyu bu kadar geniş ve sistemli biçimde ele alan başka bir filozof yoktur. İşte biz bu nedenle çalışmamızın sınırlarını özellikle 'İbn Sîna'da nefis ve nefsin ölümden sonraki durumu' olarak belirlemeyi uygun gördük. Nefsi incelerken insan nefsinin meydana getiren süreci sudurdan başlayarak ele alacağız ve asıl incelemek istediğimiz konu olan nefsin, özellikle insan nefsinin mâhiyeti ve bedenden ayrıldıktan sonraki durumuna daha geniş yer vereceğiz. Sudur teorisine yer vermemizin nedeni ise şudur: Bir şeyin gerçekliği onun varoluşuna bağlıdır ve bir şeyi bilmek de bu

varoluş hiyerarşisinde onun nerede yer aldığını bilmek demektir. İşte bu yüzden nefsi bir süreç içerisinde inceleyebilmek için sudur teorisini kısaca da olsa ele alma gereği duyduk.

İkinci bölümde nefsin varlığının kanıtlanması ve mâhiyetini ele aldık. Son bölümde ise nefsin ölümden sonraki durumunu incelemeyi uygun gördük. İlk iki bölümde mümkün olduğu kadar sudur ve nefis teorilerini, İbn Sînâ'nın eserlerinde ve doğrudan İbn Sînâ'nın varlık ve nefis teorisini inceleyen kaynaklarda incelemeye çalıştık. Bunun nedeni konunun genişliğini ve İbn Sînâ'nın nefis teorisinin metafizik, ahlâk, mantık ve epistemolojisiyle olan yakından ilgisini göz önünde bulundurmamızdır. Yine bu ilk iki bölümde karşılaştırmalara ve eleştirilere bilerek, konuyu dağıtmamak için yer vermedik.

Son bölümde, ilk iki bölümden farklı olarak, kaynaklarımız arasına bu konuda, yani İbn Sînâ'nın nefsin ölümden sonraki durumu ve genel olarak âhiretle ilgili görüşlerini eleştiren kaynaklara da yer verdik. Özellikle bu konuyla ilgili İslâm düşünce tarihinde geniş bir eleştiri kültürü olması hasebiyle sadece çok meşhur olmuş bir kaç esere değindik ve konunun dînî boyutunu da kısaca özetlemeye gayret ettik. Bu bölümde ilk iki bölümden farklı bir yol izlememizin nedeni, İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerinin daha çok kendisinden önce ve kendi zamanında bu konuyla ilgili dile getirilmiş fikirlere ve eleştirilere cevap verme tarzında yazılmış olmasıdır.

Son olarak bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen pek çok hocama ve de özellikle danışman hocam Yard. Doç. Dr. Hidayet Peker'e teşekkürü borç bilirim.

Bursa 2011

Aynur Kul

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ .....	V
İÇİNDEKİLER .....	Vii
KISALTMALAR .....	X

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### SUDUR-NEFS İLİŞKİSİ

I-İBN SÎNÂ'NİN SUDUR NAZARİYESİ.....	1
A-AKILLAR .....	4
1-Semâvî Akıllar .....	4
2-Fa'al Akıl .....	8
B-NEFSLER .....	11
1-Küllî Nefs.....	12
2-Yersel Nefs.....	13
II-SUDUR NAZARİYESİNDE NÂTİK NEFSİN YERİ .....	14

### İKİNCİ BÖLÜM

#### NEFSİN VARLIĞI, MÂHİYETİ VE YETİLERİ

I-NEFSİN VARLIĞININ İSPATI.....	17
A-DIŞ GÖZLEM YOLUYLA .....	19



1-Fiillerine Göre Nefsin Tanımı .....	19
2-Bir Bedende Bir Nefs Oluşu .....	20
3-Bedeninin Mükemmelliğine Göre .....	20
B-İÇ GÖZLEM YOLUYLA.....	21
1- İnsânî Nefs Kendini Bilir .....	21
2- Boşluktaki Kişi .....	25
II-NEFSİN MÂHİYETİ.....	26
A-NEFS CİSİM YA DA CİSMÂNÎ DEĞİLDİR.....	28
1-Kendini Aracısız İdrak Edebilir .....	28
2-Küllî Kavramları İdrâk Edebilir .....	29
B-NEFS BEDENDEN AYRI BİR CEVHERDİR .....	29
1-Beden Zayıflarken Akıl Güçlenir .....	29
2-Duyular Yorulurken Akıl Yorulmaz .....	30
C-BEDENİN VARLIĞI .....	30
III-NEFSİN YETİLERİ .....	34
B-NEFSİN HAYVANSAL YETİLERİ .....	37
1-Hareket Yetisi (el-Kuvvetü'l-Muharrike) .....	37
a- el-Kuvvetü'l Bâ'ise.....	38
b- el-Kuvvetü'l Fâ'ile .....	38
1-Duyusal İdrak Yetileri (el-Kuva'l Müdriketü'l Hissiye) .....	38
a- Dış idrak Yetileri (el-Kuvâ'l-Müdriketü'z-Zâhira) .....	38
b- İç İdrak Yetileri (el-Kuvâ'l-Müdriketü'l-Bâtına).....	40
C-NEFSİN İNSÂNÎ YETİLERİ .....	46
1-Amelî Akıl.....	47
2-Nazarî Akıl.....	48
a- el-Akl bi'l-Kuvve .....	51
b- el-Akl bi'l-Meleke .....	52
c- el-Akl bi'l-Fiil.....	53

d- el-Akl el-Müstefâd .....	53
e- Kudsî Akıl.....	54

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### NEFSİN BEDENDEN AYRILDIKTAN SONRAKİ DURUMU

I- NEFSİN BEDENLE İLİŞKİSİ .....	58
II-ÖLÜM SONRASI.....	60
A-YENİDEN DİRİLİŞ (EL-BA'S) .....	64
B-NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ .....	66
C-CİSMİN HAŞRİ MESELESİ .....	67
D-NEFSİN MUTLULUĞU .....	77
1-Mutluluk ve Mutsuzluk Bakımından Nefslerin Durumları.....	77
a-Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Her İkisinde Yetkin Olanlar.....	80
b-Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Her İkisinde de Yetkin Olmayanlar.....	81
c-Nazarî Akıl Gücünde Yetkinleşme İmkânı Bulamayanlar .....	82
d-Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Yalnızca Birinde Yetkinleşebilenler .....	82
<b>SONUÇ .....</b>	<b>86</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>87</b>

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.y.	: Aynı yer
b.	: İbn
bkz	: Bakınız
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
d.	: Doęumu
DİA	: Diyânet İslâm Ansiklopedisi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümlü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
Thk.	: Tahkik eden
Trc.	: Tercüme eden
U.Ü.D.	: Uludağ Üniversitesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve devamı
vs.	: Ve sâire

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SUDUR-NEFS İLİŞKİSİ

#### I-İBN SÎNÂ'NIN SUDUR NAZARİYESİ

İbn Sînâ'nın sistemindeki herhangi bir kavramı incelemek demek, aslında tüm bir sistemi gözden geçirmek demektir. Onun söylediği her şey bu tutarlı sistemin bir parçasıdır ve tek bir konuyu bu sistemden çekip çıkarmak pek de mümkün değildir. Bu bağlamda asıl incelemek istediğimiz konu her ne kadar, nefis ve onun ölümden sonraki durumu olsa da, nefsi îzah etmeye sudur teorisiyle başlamamız gerektiğini düşündük. Çünkü İbn Sînâ'nın varlık anlayışının merkezinde sudur teorisi yer alır. Bu nedenle derinlemesine olmasa da bu teoriyi kısaca ele alacağız:

Öncelikle Allah'la başlayalım. İbn Sînâ'ya göre: “O, herhangi bir cins altına girmez ve tanım veya burhan altında bulunmaz; nicelik, nitelik, mâhiyet, mekân, zaman ve hareketten münezzehtir. O'nun dengi, ortağı ve zıddı yoktur. Bütün yönlerden Bir'dir. Çünkü Zorunlu Varlık, ne bilfiil parçalara ne de bitişik (nicelik) gibi varsayımda ve vehimde parçalara bölünür. O birdir, çünkü O, varlığı tam olandır; tamamlanmak için beklediği hiçbir şeyi bulunmamaktadır.”<sup>1</sup>

Zorunlu varlık, gerçek varlık olarak her şeyden önce vardır, diğer nedenleri yalnızca hareket ettirmez onlara varlık da verir; çünkü Allah'ın varlığı ile mâhiyeti aynıdır. Varlığında başkasına muhtaç değildir. Ayrıca ister sonlu ister sonsuz olsun neden ve nedenlilerden sıralanmış her bir zincirin Bizâtihi Zorunlu Varlıkta son bulduğu da bir gerçektir. Bu itibarla da O, İlk Nedendir (el-illetü'l-ûlâ)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, İlâhiyât II*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 117.

<sup>2</sup> Bircan Hasan Hüseyin, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi (ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler)*, Bilge Adamlar, Van 2010, s. 290.

Feyz, Allah'ın zatının ontolojik bir devamı olmayan, zatından tamamen ayrı bir varlık planında gerçekleşen varlığa geliş sürecidir (feyezân mübâyin li zâtih). Burada özellikle vurgulanması gereken şey, Evvel'den feyezân eden her şeyin O'nun varlığının gereği olarak yani "zorunlu biçimde" ('alâ sebîli'l-lüzûm) meydana geliyor oluşudur. Filozofa göre bu böyledir, çünkü Bizâtihi Zorunlu Varlık her bakımdan zorunludur. Kendi Zorunlu Varlığını kendini bilen akıl olarak akletmekte; aklettiği Zorunlu Varlık hakkındaki bilgisi de zatı gibi zorunlu olmakta, zat hakkındaki bilgisi ile O'nun ilke oluşu hakkındaki bilgisi ve de neyin ilkesi olduğu yolundaki bilgisi aynı şekilde zorunlu olunca zat ve bilgisine varlık vermek "lâzım" gelmekte, varlık verme akledişinin zorunlu bir sonucu olmaktadır. Sonuç olarak Kendinde Zorunlu Varlığın yalnızca var olması değil, varlık vermesi de zorunludur.<sup>3</sup>

Allah'ın varlık vermede bir kastı ve amacı yoktur. Çünkü varlık vermeye ihtiyacı yoktur. Kendisi için bir beklentisi olmadığı gibi, kendisi için bir iyilik sağlama amacıyla da değildir. O'nun varlık verışı, kendinden başkasından kaynaklanan bir zorunluluğun eseri gibi düşünülemez. Varlık veriş için tek bir zorunluluk söz konusudur ki o da Evvel'in varlığının zorunluluğudur.<sup>4</sup>

Bu var etme, Allah'ın bilgisi ve rızası olmaksızın, 'tabî bir zorunluluk'la ('alâ sebîli't-tab') da gerçekleşmez. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, tabî zorunluluk kavramı, bilgi ve iradeyi dışarıda bırakan bir kavramdır.<sup>5</sup> Filozof, bu durumu şu şekilde dile getirir: "Bütünün O'ndan oluşu, bütünün varlığının, O'nun bilgisi ve rızâsı olmaksızın, doğal yolla da olamaz. O, kendi zatını akleden sırf akıl iken bu nasıl mümkün olabilir ki? Şu halde O'nun bütünün varlığının kendisinden meydana gelmesinin gereğini de akletmesi zorunludur. Çünkü O, zatını Sırf Akıl ve İlk İlke olarak akleder. Bütünün varlığının kendisinden meydana gelişini de, kendisinin onun ilkesi olması itibarıyla akleder. O'nun zatında, bütünün O'ndan meydana çıkışına bir engelin veya isteksizliğin bulunması mümkün değildir. O'nun zatı, yetkinlik ve yüceliğinin, O'ndan iyiliğin taşıacağı şekilde olduğunu ve bu durumun özü gereği sevilen heybetinin gereklerinden olduğunu bilir.

<sup>3</sup> Bircan, a.g.e, s. 295.

<sup>4</sup> Kutluer İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 195-196.

<sup>5</sup> Bircan, a.g.e, s. 291.

Kendisinden meydana çıkan şeyleri bilen ve herhangi bir engelin kendisine katışmadığı, aksine açıkladığımız tarzda olan her zat, kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur. Şu halde İlk, bütün (varlığın) kendisinden taşmasında hoşnuttur.“<sup>6</sup>

İbn Sînâ'ya göre yaratma, Allah'tan bir akma, fakat aklî bir akma olarak ortaya çıkar. Aklî olan sudur üç tarzdadır: Zorunlu Varlık, kendine has bir kemâl olarak yaratmayı hükmeden bir akıl olmasından dolayı bu akma, O'nun ilmini takip eder; müteakiben O, sadece saf bir akla doğrudan varlık verir, nihayet ondan taşan, akledilir formlardır. Yaratma, aynı anda hem varlığın geçirilmesi hem de aklın parlaması olarak varlığın ikil karakterini arzeder.<sup>7</sup>

O halde yaratma, akledilirin gerçekleşmesidir. Varlık ışık (nur) la beraber verilmiştir; ya da daha ziyâde varlık bir 'nur'dur. Bu nedenle bu bakış açısı altında mülâhaza edilmiş yaratıcı akma, parlama, 'tecellî' adını alır.<sup>8</sup> Burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için meşhur bir örneğe yer verelim: “Evren, güneş ışınları, Allah ise güneşin kendisi ile karşılaştırılır. Güneş ışınları güneşin kendisi değildir ama güneşten başka bir şey de değildir. Birbirinden bağımsız iki ayrı gerçeklik düzeni olamaz; bu nedenle, Evrenin varlığı Allah'tan başka ve bağımsız bir şey de olamaz.”<sup>9</sup>

Şunu da belirtmek isteriz ki; İbn Sînâ'ya göre, her açıdan bir tek olan Allah'tan, âlemde var olan birçok şeyin nasıl var olduklarını açıklamanın başka bir imkânı da yoktur.<sup>10</sup>

Sonuç olarak şu söylenebilir: Sudur, “Allah vardı ve yarattı” değil; “Allah vardır ve yaratır” ile “Birden ancak bir çıkar” ilkelerine dayanır.<sup>11</sup> “Âlem, bir bütün olarak mümkün idi, fakat Allah sayesinde zorunlu hale geldi ya da bu zorunluluk ona Allah'tan geldi.”<sup>12</sup>

---

<sup>6</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 147.

<sup>7</sup> A. M. Goichon, **İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri**, (Çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, s. 46 vd.

<sup>8</sup> Goichon, **a.g.e.**, s. 50.

<sup>9</sup> Nasr Seyyid Hüseyin, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, (Çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 229.

<sup>10</sup> Durusoy Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri (Nefs, Akıl ve Ruh)**, M. Ü. İlâhiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 101.

## A-AKILLAR

### 1-Semâvî Akıllar

İbn Sînâ'ya göre, İlk İlet'ten meydana gelen İlk Şey, zatı ve mâhiyeti bir maddede bulunmaksızın tektir ve sayıca da birdir. Cisimlerden herhangi bir şey veya cisimlerin yetkinliklerinden ibâret olan sûretlerden hiçbirisi, O'nun yakın mâlülü değildir. Aksine ilk mâlül, sırf akıldır. Çünkü o maddede bulunmayan bir sûrettir ve ayrı akılların ilkidir. Ayrıca o, en uzak semâvî cismi arzu uyandırma yoluyla hareket ettiren ilkidir.<sup>13</sup>

Kendisi ve varlık verişi zorunlu olan Allah'ın, zorunlu olarak varlık verdiği ilk şeyin, mutlaka özel bir ontolojik konumda olması gerekmektedir. Filozof, İlk İlet (Tanrı) ile ilk mâlül (ilk akıl) arasındaki illiyet izâfetinin, İlk İlet ile öteki mâlüller arasındaki gibi olamayacağını ileri sürmektedir. Onun ontolojik özelliği ilk nedenli oluşundan kaynaklanmaktadır. Evvel'in zatı ve bilgisinde çokluk barınamayacağına göre O'nun kendini bilmesinin ilk kozmik sonucunun da 'bir' olması gerekir. Bu bir oluş hem sayıca bir oluştur; hem de madde-sûretten meydana gelmeme ve bölünmeme anlamında bir oluştur. O aklî bir varlıktır; akıldır. Sûrettir, ama cismânî değil ruhânî bir sûrettir. Dolayısıyla sudur teorisi bağlamında sıkça zikredilen "Bir'den ancak ve ancak bir varlığa gelir" ilkesi sadece basit olarak "bir" sayısından ancak birin çıkması anlamında değil, Bir ve Bölünmez, hiçbir bakımdan maddî veya cismânî olmayan ve kendini bilen bir akıl, varlığın yüce ilkesi olan Kendisiyle Zorunlu Varlığın doğrudan doğruya varlık verdiği şeyin maddî veya cismânî bir varlık olamayacağı anlamındadır. Filozofun mantığına göre ilk var edilenin maddî veya cismânî olması durumunda onu gerektiren bilginin de çokluk içermesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Peker Hidâyet, "İbn-i Sina'da Tanrı-Kainat İlişkisi", Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Danışman, Bursa 1992, s. 32 (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, "İbn Sînâ" **Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, M. M. Şerif, (Çev. Osman Bilen), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 124.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 148.

<sup>14</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 148 vd; Kutluer, **a.g.e.**, s. 199 vd; Bircan, **a.g.e.**, s. 297.

İlk varlığa gelenin bir fakat nedenli oluşu onun varlığında kaçınılmaz olarak “izâfî bir çokluk” gerektirmektedir. Yani kendisi bir olmasına rağmen, bu birlik çokluğa izâfeti olan bir birliktir. Dolayısıyla bu birliği böyle izâfî bir çokluğun izlemesi pekâlâ mümkündür. Bu öyle bir izâfî çokluktur ki “ilk mâlülül” yani filozofun “mübde’ât” da dediği göksel akıllardan çokluğun sâdır olma imkânının nedenidir. Eğer bu kesret olmasaydı, göksel akıllarda olsa olsa tek varlık sâdır olur ve daha önemlisi onlardan cismin (yani gök cisminin) sâdır olması imkânsız olurdu. Filozofa göre birlikten çokluğa geçişin başka bir imkân ve izâhı yoktur.<sup>15</sup>

Bu ilk aklın üç tür akletmesi vardır:

- 1.Yaratıcıyı akletmesi,
- 2.Kendi özünün ilkler ilki olan yüce Yaratıcı ile zorunlu varlık olduğunu akletmesi,
- 3.Kendi özünün, özü bakımından mümkün olduğunu akletmesi.

Ve bu ilk aklın, her çeşit bilgisine bir tür varlık lâzım gelmektedir. Buna göre:

1.İlk Akl’ın Allah’ı bilmesinden ikinci bir akıl,

2.Kendi varlığını, Allah’ın varlığı sebebiyle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden İlk Göğün (el-feleku’l-aksâ) Nefsi,

3.Varlığının kendiliğinde mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden, sûretini de mündemiç olacak biçimde, İlk Göğün maddesi meydana gelir.<sup>16</sup>

Bir ışıktan diğer bir ışığın yakılması gibi, yaratıcıyı akletmeden ikinci akıl ve kendi özünün ilkler ilki olan zorunlu Allah ile zorunlu olduğunu akletmeden nefis ortaya çıktı. Bu nefis de akıl gibi, ruhsal bir tözde de, sıralamada ruh tözünün altında yer alır. Aklın üçüncü akletmesinden, yani kendi özünün özü bakımından olumsal olduğunu akletmesinden de cisimsel bir töz ortaya çıktı. Bu cisim Atlas feleğidir. Şeriat dilinde buna ulu Arş (Arş-ı azim) denir. İkinci akletmeden, yani aklın kendi özünün ilkler ilki olan Zorunlu Varlık’la zorunlu olduğunu akletmesinden ortaya çıkan nefis, üçüncü akletmeden, yani kendi özünün

<sup>15</sup> Kutluer, **a.g.e.**, s. 201; Bircan, **a.g.e.**, s. 301.

<sup>16</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 101.



özü bakımından olumsal olduğunu akletmesinden ortaya çıkan cisimsel töze, yani Atlas feleğine ilişti. İşte bu nefis, tümel nefstir (nefs-i külli). Bizim cisimlerimizi nefislerimizin harekete geçirmesi gibi, bu nefste son feleği harekete geçirir. Son feleğin tümel nefisle başlayan bu hareketi, ilk yaratılmış olan ilk akla aşk ve özlemi nedeniyle, bu son feleğe ilişkin tümel nefsin, bir şiddetli arzu hareketidir. Bu nedenle ilk akıl, son feleğin akli ve bağlı olduğu güçtür. Bundan sonra, ikinci akıldan da, ilk akıldan olduğu gibi, bir akıl, bir nefis ve bir cisim ortaya çıktı. Bu aşamadaki cisim ikinci felek, diğer bir deyişle Sabit felektir. Şeriat dilinde buna Kürsî denir.<sup>17</sup>

Bu akılları Zorunlu Varlıktan ayıran; zat ve vücut ayrımıdır. Yalnızca ve yalnızca Zorunlu Varlıkta zat ve vücut bir ve aynıdır. Akıllar dâhil diğer tüm yaratılmışlarda ise zat ve vücut ayrımı vardır.

Bu on akıl silsilesinin ya da İbn Sînâ'nın yer yer kullandığı kendi deyimi ile “el-Ukûl el-Mufârıkâ”nın ve feleklerin ruhlarının kendinden sudur ettikleri bir evvelki akla karşı duydukları devamlı iştiyak ve derin özlem her feleğe kendi hareketini vermektedir. Bu sûretle evrendeki hareket ve dinamizmin kaynağı olan devamlı kozmik devir ve seyir hiçbir zaman tatmin edilemeyen ezeli ve ebedî bir aşkın, bir iştiyâkın mahsulüdür. İbn Sînâ'nın açıklamasına göre de, “her felek kendi ruhunun arzu ve iştiyâkı ile hareket etmektedir.”<sup>18</sup>

Bu on akıl teorisine biraz daha yakından bakalım: Dedik ki Allah'tan ilk olarak maddeden aşkın akılların birincisi olan “ilk akıl” çıkmıştır. Bundan “ikinci akıl” ve “ikinci akıl”dan da “üçüncü akıl”, dördüncü, beşinci ve bu şekilde akılların sonuncusu olan “dokuzuncu akıl” çıkmış; dokuzda birler basamağı sona erdiği gibi, bu “dokuzuncu akıl”da da akıllar sona ermiştir. Bu dokuz akıldan sonra, bunların aracılığıyla, öğeler evreninin işlerini yürütmekle görevlendirilen bir “onuncu akıl” gelir. Bu “onuncu akıl”dan sonra, akıl basamakları sona erer, nefis basamakları başlar. Nefis de akıllar gibi, cisim ve cisimsel değildir. Ama cisme bitişik (mukarin) olur. Cisme bitişik olmasından, kendisine karanlık

---

<sup>17</sup> İbn Sînâ, “Risâletü'n-Nefs” **İslâm'da Felsefe Akımları**, Kitabevi Yayınları, (Çev. Hilmi Ziyâ Ülken), İstanbul 1995, s. 152.

<sup>18</sup> Ulutan Burhan, **İbn Sînâ Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000, s. 71 vd.

(zulmet) gelmiştir. Bu nedenle insan, akıl nuruyla aydınlanmadıkça, kendi nefisini göremez. Karanlıkta kalan kimsenin ne kendisini, ne çevresindekileri görememesi gibi, nefis de, kendi özünü, aklı ve aşkın biçimleri (sûret, form), aklın ışığıyla görür. Bu nefslerin dokuzu gökler (felekler) evrenindedir. Burada, eski Batlamyus (Ptolemaios) kuramını hatırlamamız gerekir. Bu kurama göre, dıştan içe doğru dokuz gök vardır. Bunlar birbirleriyle iç içedirler. En dıştaki gök, Atlas Göğü'dür (Felek-i Atlas). En içteki de Dünya'dır. En dıştaki Atlas Göğü'nden en içteki Dünya'nın üstünde bulunan Ay'a kadar, Ay ile birlikte dokuz gök vardır. Bunlar şunlardır:

1. Atlas Göğü, en uzak gök katıdır (felek-i aksâ, felek el-eflak),
2. Sabit Yıldızlar Göğü, Burçlar Göğü, Gezegenler Göğü (felek el-büruc),
3. Zuhâl (Satürn),
4. Müşteri' (Jüpiter),
5. Merih (Mars),
6. Güneş (Güneş),
7. Zühre (Venüs),
8. Utarit (Merkür),
9. Ay.<sup>19</sup>

Bu teoriye göre, birbirlerini kuşatmış bu dokuz göğün merkezi Dünya'dır. Ay altında olduğundan Dünya'ya "Ay Altı Gök" de denir.<sup>20</sup>

Ay Altı Âlem aynı zamanda kevn ve fesâd (oluşum ve bozulma) âlemidir. Gök cisimlerini sembolize eden akıllardan şekil almakla kalmaz, kendi varlığını da onlardan elde eder. Dünya'nın da içinde bulunduğu bu bölgenin hareketinden büyük miktarda ısı ortaya çıkar ve bu ısı nedeniyle bu bölgenin cisminin birbirinden ayrılması gerçekleşir. Bu kuraklığa neden olur; böylece kuruluk ve sıcaklık özelliklerini taşıyan ateş denilen bir

<sup>19</sup> Nasr, a.g.e, s. 230.

<sup>20</sup> İbn Sîna/İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, (Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzâde Reşid; Hazırlayan: N. Ahmet Özalp), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 12 vd.

cevher ortaya çıkar. Cisimden artakalan ne varsa, göklerden merkeze doğru düşerler. Sonra cisim, hareket edemediği için soğur; bu nitelik kesâfet ve kuruluğa yol açar. Bu iki nitelikten de toprak meydana gelir. Geride kalan cisim üstteki ateş ve alttaki toprak arasında kalır. Ateşe yakın olan kısım, ılık ve nemli olan havayı meydana getirir. Toprağa yakın olan diğer yarı ise, soğuk ve nemli olan suyu meydana getirir. İşte bunlar dünyevî bölgeye ait cisimleri oluşturan dört unsurdur.<sup>21</sup>

Burada ‘unsur’ ve ‘ustukus’ kavramları arasındaki farka değinmekte yarar var. Bunun için de öncelikle ‘heyûlâ’ kavramına açıklık getirmemiz gerekir: Heyûla, kendisiyle kâim olacak şekilde kesinlikle biçimden soyutlanamaz. Ve bilfiil olarak ancak sûretin meydana gelmesiyle var olabilir ve böylece bu sûretle bilfiil varlık kazanır. Kendisinden ayrılan sûret, eğer bu ayrılma ancak onun yerine geçecek ve onun yerini dolduracak başka bir sûretin meydana gelmesiyle birlikte gerçekleşmez ise heyûlâyı bu yüzden bilfiil bozuluşa uğratar. İşte bu heyûlâ, bilkuvve sûreti veya sûretleri kabul edici olması bakımından sûretlerin heyûlâsı diye isimlendirilir. Ve bilfiil sûreti taşıyıcı olması bakımından da bu konumda sûretlerin konusu diye isimlendirilir. Diğer taraftan tüm sûretler için ortak olması bakımından “madde” ve “tînet” diye isimlendirilir. Çünkü çözümlemeyle kendisine ulaşıldığı için o, bileşik bütünün biçimi kabul eden yalın parçası olur ve “ustukus” diye isimlendirilir. Bunda ona benzer olan her şey de böyledir. Bu anlamda bileşimin kendisiyle başlaması nedeniyle de yine aynı şey “unsur” diye isimlendirilir. Bunda ona benzer olan şey de böyledir. Sanki o heyûlâ, kendisinden başladığı zaman “unsur”, bileşikten başlanıp kendisine ulaşıncaya “ustukus” diye isimlendirilir. Çünkü bileşiğin parçalarının en yalın olanı ustukustur.<sup>22</sup>

## 2-Fa'al Akıl

Onuncu Akıl’ın, yani Faal Akıl’ın İbn Sînâ’nın sisteminde önemli bir yeri vardır. Tüm sistem için önemli olduğu gibi, nefis teorisini anlamak, özellikle de nâtık nefsin

<sup>21</sup> Nasr, a.g.e, s. 232 vd.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ, Fizik I**, (Çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 14; Macit Muhittin, **İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 108 vd.

metafizik boyutunu kavrayabilmek için Fa'al Akıl iyi anlamalıyız. Açıklamalara geçmeden önce İbn Sînâ, genel olarak "akıl"la ilgili yaptığı tanım içerisinde Fa'al Akıl'la ilgili şunları söylüyor: "Fa'al Akıllar, esas itibariyle, maddeden soyutlanmış her bir mâhiyetten ibâettir. Buna göre akıl olması itibariyle, Fa'al Akıl'ın tanımı şöyledir: Fa'al Akıl, zatı başkalarını maddeden ve maddenin ilintilerinden soyutlayarak değil, kendi zatında mücerret bir mâhiyet olan biçimsel (suveri) bir cevherdir. Ve onun zatı her mevcudun mâhiyetidir. Fa'al Akıl'ın, Fa'al Akıl olması bakımından tanımı da şöyledir: Fa'al Akıl, heyûlânî akıl onu yönetmek sûretiyle kuvveden fiile çıkarma işini yapma sıfatıyla mevsûf bir cevherdir".<sup>23</sup> Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudur eden bağımsız akılların sonuncusu olan bu akıl, gök cisimleri ile birlikte ay altı âlemdeki oluşu belirler. Fa'al Akıl, 'akıl' olarak madde ve maddesel özelliklerden tamamen ayrı, soyut bir cevherdir. 'Fa'al' olması yönüyle ise, maddesel akılla girdiği ilişki sonucu onu bilfiil duruma çıkaran akıldır.<sup>24</sup>

Fa'al Akıl, diğer akıllardan farklı olarak, aynı zamanda oluş ve bozuluş âlemini de akleden akıldır. O bu yönden Allah'ı ve kendisinden önce gelen akılları aklederken bir yandan da ay altı varlıkları düşünmektedir. Böylece o, kendisinden sonra geleni düşünmeyen diğer akıllardan akletmesinin bir yönüyle ayrılmaktadır. Ontolojik açıdan bakıldığında sûretleri verendir (vâhibü's-suver). O, oluş ve bozuluş âlemiyle (kevn ve fesâd âlemi, ay altı âlem, hissi/fiziki âlem) ilgili olarak kuvve halinde olanları fiil haline getirmektedir. Kendi başına bilfiil bir varlığı olmayan ve tüm tabîî şeylerin sûretini alabilme yeteneği ile ilk maddeyi (heyûlâ) meydana getiren odur. Bu heyûlâ feleklerin etkisiyle değişime uğrayarak dört unsuru (ateş, hava, su ve toprak) oluşturur. Bu dört unsurdan da yeryüzündeki cisimler meydana gelir. Bu şekilde bir cisim oluşur oluşmaz Fa'al Akıl bu cisme uygun olan sûreti feyezân eder. Böylece bu cisim sûret kazanarak yeryüzü varlıklarından biri olur. Yani kısaca madde ve maddede olan sûretler ondan feyezân etmektedir. Dolayısıyla oluş ve bozuluş da ondan kaynaklanmaktadır. Böylece

---

<sup>23</sup> Uysal Enver, **Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, Bursa 2007, s. 61 vd; Onay Hamdi, "İslâm Filozoflarında Felsefî Terimlerin Tercümesi ve Değerlendirilmesi (Kindî, Harezmi, İbn Sînâ, Gazâlî)", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, s. 36 (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

<sup>24</sup> Peker Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 17 Sayı: 1, 2008, s. 158 vd.

göksel hareketlerle birlikte Fa'al Akılın tesiriyle bu âlemdeki türler ortaya çıkar. Bu süreçte önce dört unsur, ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki ve hayvan türleri ortaya çıkar. Dört unsurun terkibi en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır. Böylece ay üstü âlemin en yetkini ile yani İlk Akıl'la başlayan feyezân, oluş süreci, yeryüzünün en yetkini yani bu âlemin tek akıl sahibi varlığı olan insan ile bitmektedir.<sup>25</sup>

Böyle olmakla birlikte burada vurgulamak istediğimiz bir nokta var; bütün bunlar olurken madde müşterektir. Eğer madde farklı cisimlerde ve şekilde türün bütün fertlerinde müşterek ise o halde onu fertleştiren nedir? Bu maddenin kendisidir. Belli bir halde olan madde yere ve göğe âit hâricî faktörlerden etkilenir. İşte o zaman bu madde, Fa'al Akıl'dan "taşan" uygun şekle "lâyık olur".<sup>26</sup>

Madde ve süreden aşkın olan akılların verimlilik ve güçleri, bu onuncu akılda toplanmıştır. On sayısında, dokuz tane birin gücü toplandığı gibi, bunda da bütün güçler toplanmış ve bu onuncu akıl, sayıların onuncu basamağında bulunan sayı gibi olmuştur. Bu onuncu akla, öğelerin yöneticisi ve geliştiricisi olduğundan, öğeler üzerinde etkili olduğundan, etkin akıl (akl-ı faal) denilmiştir.<sup>27</sup>

İbn Sînâ'nın bazen "nakşeden kalem" (el-kalemü'n-nakkâş) ve "korunmuş levha" (el-levhu'l-mahfûz) terimleriyle de dile getirdiği bu akıl, "din"de, Allah'ın kelâmını Nebîsine getiren "vahiy meleği" ile ifade edilen varlıktır. Bu durumda düşünürümüzün bakış açısına göre Fa'al Akıl insan nefsinin "varlık"ının, hem de "bilme"sinin sebebidir. İbn Sînâ, Fa'al Akıl, bize şöyle tavsîf eder. O, sırf akıl ve mahza pâktır (safâ). Ona yakınlaştıkça yakınlaşma isteği (şevk) artar, istek arttıkça bu kez onunla beraber olma (ittihâd) isteği artar. Bu isteğin kaynağı onunla bizim aynı cinsten olmamız ve aydınlatmasının ışığıyla (nûrun min feyzihi) kuvveden fiile, eksiklikten kemâle yükselmek

---

<sup>25</sup> Aydınlı Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 62 vd; Bircan, **a.g.e.**, s. 304 vd.

<sup>26</sup> Goichon, **a.g.e.**, s. 52 vd.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, **Hay bin Yakzan**, s. 14

arzusudur. Işık (feyz) vermek ondan, almak (ittisâl) bizdendir. Bizi kuvveden fiile çıkarmak ondan, üzerimizdeki etkisini kabullenmek bizdendir.<sup>28</sup>

Fa'al Akıl, varlığın gerçekleşmesi için hazır bulunan maddeye form verirken, aynı formu bilinir olması için nefse de verir. Veriş aynıdır ama farklı durumlarda gerçekleşir. Fa'al Akıl, Allah'ın bilgeliğinin gereği olarak, sûretleri madde ve nefse aktarır.<sup>29</sup>

## B-NEFSLER

Yukarıda değindiğimiz felekleri (gökleri) yani cismi hareket ettiren yakın ilke nefstir. Bu nefis, feleğin cisminin ve sûretinin yetkinliğidir. Ayrıca irade ve tasavvuru yenilenen nefstir ve vehim gücüne sahiptir. Feleği hareket ettiren bu nefis, cisimsel, başkalaşan ve dönüşendir; maddeden soyut değildir. Onun feleğe nisbeti, hayvânî nefsimizin bize nisbeti gibidir. Fakat bu nefis, feleği hareket ettirebilmek için kendisi de hareket etmek durumundadır. Dolayısıyla uzak ilke her zaman olduğu gibi Allah (Saf Akıl) tır. Bu ilk hareket ettirici kesinlikle hiçbir yönden maddî olmayan bir kuvvettir. Herhangi bir şekilde hareket etmesi mümkün değildir. Aksi halde dönüşüme uğrar ve maddî olurdu.<sup>30</sup>

İbn Sînâ, feleklerin öncelikle nefisler ve temelde Allah tarafından sevk ve idâre edildiğini, feleklerin hareketiyle ispatlama yoluna gider. Ona göre döngüsel bir hareket biçimini benimseyen feleklerin bu durumu doğal değildir. Çünkü dairesel hareket doğal değildir. Doğal hareket, doğal olmayan bir halden ayrılmadır. Doğadan meydana çıkan her hareket, doğal olmayan bir haldendir. Eğer bir hareket bir şeyin doğasının gereği ise, doğa var olduğu sürece hareket de var olmalıdır. Döngüsel hareket ise, bir noktadan (halden) ayrıldıktan sonra oraya geri döner. İşte bu yüzden de doğal olamaz. O zaman feleklerin bu dairesel hareketi ancak ilâhî olabilir.<sup>31</sup> Feleklerin bu hareketi, adeta felekî ve melekî bir ibâdetdir.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 186.

<sup>29</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 38.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, İlâhiyât II**, s. 130 vd.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 126 vd.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 134.

Bu nefse ait güç aslında sonlu bir güçtür. Ancak nefis için Allah (İlk); asıl gâyedir ve de mâşuktur. İlk'i düşündükçe O'nun nurundan ve gücünden beslenir ve adeta sonsuz bir güç sahibi olur. İlk'e benzeme arzusu, feleklerin hem hareketinin hem de O'ndan sudur etmesinin asıl nedenidir.<sup>33</sup>

### 1-Küllî Nefs

İbn Sînâ'ya göre âlem Allah'tan çıkmıştır. Başlangıçta yalnız Allah vardır. O, tek varlıktır, ilk zorunlu, ilk sebep, ilk hakikâttir. Allah'tan bir varlık doğar. Bu ilk sebeplenmiş şey (el-malûl el-evvel)dir. Buradan âlemin nefsi ve bedeni doğar ve her akıldan gök âlemlerinin nefsleri doğar.<sup>34</sup>

İbn Sînâ, nefsi, "göksel nefis" ve "yersel nefis" olmak üzere ikiye ayırarak, onların varlığını, tanımını ve işlevlerini araştırır. Göksel nefisler metafiziğin (ilâhiyatın) konusudur.<sup>35</sup> Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, Küllî Nefs; İlk Akıl'dan meydana gelen ruhsal tözün (ilk nefsin) cisimsel töz olan ilk feleğe ilişmesi sonucu oluşur.<sup>36</sup> El-enfusü's-semâviyye, el-felekiyye gibi isimlerle de anılan bu semavî nefisler dini dilde meleklerle ifade edilen ruhânî varlıklardır.<sup>37</sup> Bu nefis, evreni bir arada tutan ve dağılmasını engelleyen bir güçtür.<sup>38</sup>

İbn Sînâ'ya göre semâvî (göksel) varlıkların, feleklerin hareketleri dairevîdir. Müstakîm (düz çizgi) hareket ise, yalnız maddeler âleminde, yukarı ki semâvî dinamizmin bir sonucu olarak mevcuttur. Her feleğin muharriki, yüksek bir aklın doğurmuş olduğu kendi nefsidir. Bunu ispat için İbn Sina, feleklerin hareketinin tabîî olmadığını, ıztırârî (zorunlu) de olmadığını, bir iradenin eseri olduğunu ileri sürer. "Semâ, Allah'a mûtî (itaatli) bir hayvandır (hayvan-ı mûtî), O'na bir irade fiili ile bağlıdır" der. Feleklerin hareketi tabîî değildir. Buna karşılık tabîî hareket müstakîmdir.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 131 vd.

<sup>34</sup> Ülken Hilmi Ziyâ, **İslâm Felsefesi (Kaynakları ve Tesirleri)**, (Naşir: Muammer Şahin), Ankara 1967, s. 102.

<sup>35</sup> Peker Hidâyet, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, Arasta Yayınları, Bursa 2000, s. 17.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, "Risâletü'n-Nefs", s. 152.

<sup>37</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 102.

<sup>38</sup> Vural Mehmet, **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 290.

<sup>39</sup> Ulutan, **a.g.e.**, s. 72.

Bu sudur sürecini bir iniş yayı olarak düşünürsek, bu iniş yayının son bulunduğu noktada çıkış yayı başlayacaktır. Tıpkı göksel cisimlerin dairevî hareketi gibi, ilk aklın yaratılmasıyla başlayan varoluş süreci de, nefsin yükselmeye başlamasıyla dairevî bir hal alır. Bu dairede Allah'a yakın olmak tabiî olarak bir şeref meselesidir aynı zamanda. Bununla ilgili olarak İbn Sînâ şunu kaydeder: “Allah'tan sudur eden ilk varlık (O'na en yakın ve en soyut olduğu için) en şereflidir. En şerefliден aşağıya doğru, en bayağıya varıncaya kadar inilir. İlk sudur eden akıldır, sonra nefis daha sonra göğün (atlas feleğinin) maddesi, en sonda da sûretleriyle birlikte dört unsur meydana gelir. Bunların maddeleri müşterekse de sûretleri değişiktir. Sonra en bayağıdan başlayarak daha şerefli (soyut) ve en şerefliye doğru yükseliş sürer, nihayet bu yükseliş akıl düzeyine ulaşır.”<sup>40</sup>

## 2-Yersel Nefs

Unsurların oluşmasıyla birlikte feyz (sudur) süreci sona erer. Artık Allah'tan başlayan iniş yayı nihayet bulmuş, dönüş süreci başlamıştır. Her şey, tüm varlığın kaynağı olan İlk İlke'ye 'aşk'la bağlıdır ve O'na dönmek gâyesiyle hareket eder.

İşte sudur sürecinin bittiği bu noktada dört unsur birbirleriyle karışarak, nefsin en aşağı şeklinin, kendilerine intikal etmesini sağlayacak olan bir saflık derecesine ulaşırlar. Bu intikal, fiziksel alanın en aşağı âlemini oluşturan madenleri meydana getirir. Mercan'da bitki âleminin ilk merhalesine ulaşır. Unsurların karışımındaki saflaşma Küllî Nefs'in yeni bir melekesinin bu karışıma intikal etmesini sağlar. İşte bu yeni meleke veya nefis bitkileri madenlerden ayıran özelliklerin müsebbibidir. Unsurların karışımında artan saflık ile hayvânî nefis dediğimiz yeni bir meleke ortaya çıkar. Varlık zinciri, saflık derecesi ile beraber insana ve oradan da insanüstü şekillere yükselir. Bütün kozmik sürecin sonu, her şeyin kendisinde başladığı saf varlık (Allah) tır. O halde yaratma süreci Allah'ta başlar ve O'nda son bulur.<sup>41</sup>

Madenin özelliği (mîzac), nefsin kendisine nüfuz edeceği en aşağı olgunluk düzeyine normalden uzak olduğundan, madenin unsurları birbirlerinden ayrılma

<sup>40</sup> İbn Sînâ, “er- Risâletü'l-‘Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nübüvve” **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, (Çev: Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 320 vd.

<sup>41</sup> Nasr, **a.g.e.**, s. 233 vd.



eğilimindedir ve bunu ancak madene nüfuz eden onun sûreti önler. Bitkilerin bileşimi normale madenlerden daha yakın olduğundan onlara nüfuz eden nefis büyüme, beslenme ve üremenin ilkesidir. Hayvanların mîzacı normale bitkilerden daha yakın bulunduğundan onların nefisleri de duyumsama (ihşâs) ve irâdî hareketin ilkesidir. Nihayet insanın yapısı tam normale, canlı mîzacları arasında en yakın olandır. Bu bakımdan sadece insânî nefis bağımsız bir cevher olma özelliğine sahiptir. Belirtilen dört varlık türünün her biri kendi kategorilerinin özellikleri yanında alttaki kategorilerin özelliklerini de taşımaktadır. Ay altı âlemdeki bütün nefislerde ortak nokta bunların maden, bitki ve insana Fa'al Akıl'dan taşması, nüfuz etmesidir. Sudûr ve yaratma sürecinde her bir varlık türünün ortaya çıkması, türün cismânî unsurlarının dengeli birleşimi sayesinde oluşan bir tür birlik seviyesinde gerçekleşmektedir.<sup>42</sup>

İbn Sînâ'nın, nefsi, "göksel nefis" ve "yersel nefis" olarak ikiye ayırdığını söylemiştik. Yersel nefis fiziğin konusudur. Her ne kadar bitki, hayvan ve insanı kapsasa da; insan nefsinin metafizik alanla da bağlantısı olduğu unutulmamalıdır. Bunu ilerleyen bölümlerde ele alacağız. Bitki ve hayvan nefisleri, dış gözlem yoluyla ispatlanabilen ve beden yok olmasıyla birlikte yok olacak nefislerdir. Oysa söz konusu insânî nefis (yani nâtık nefis) olduğunda durum böyle değildir. İnsânî nefis ancak iç gözlem yoluyla ispat edilebilir. İbn Sînâ bunu meşhur "boşluktaki kişi" deliliyle ispatlama yoluna gider. Ayrıca insânî nefis, meleksele ve ölümsüzdür. İbn Sînâ bu nefisle ilgili olarak Platoncu ve Yeni Platoncu idealizmden etkilenmiştir.<sup>43</sup> Bu nefislerin tanımları ve yetileri ileride incelenecektir.

## II-SUDUR NAZARİYESİNDE NÂTIK NEFSİN YERİ

Her aşamada bir akıl, bir nefis ve bir cismin ortaya çıktığı bir süreç sonunda öğeler evreni ve ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört öge ortaya çıkar. Bunlardan da üç varlık türü (mevâlid-i selâse: maden, bitki ve hayvan) ortaya çıkar. Bu varlıkların en mükemmeli

<sup>42</sup> Türker Ömer, "Nefs", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32. Cilt, İstanbul 2006, s. 529.

<sup>43</sup> Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 17.

olan insan, özü bakımından meleklere benzemektedir. İnsan, bilgi ve edimle meleklere benzediğinden, onlar gibi sonsuz bir süreklilik kazanır. Aynı insan, hayvânî niteliklerle nitelenecek olursa, hayvanlar ve canavarlar düzeyine iner, hatta daha aşağıda kalır.<sup>44</sup>

İnsânî nefis, diğer yersel nefslerden ayrı olarak kendisini yetkinleştirebilmek için göksel dünya ile ilişkiye geçmek zorundadır. Fakat bu ilişki yine de bir beden içinde gerçekleşmektedir (her ne kadar beden bu ilişkiyi engellese de). Bundan dolayı, insanın metafizik alanla olan her türlü ilişkisi tabiat ilminin konusu içerisinde ele alınır. Ancak insânî nefsin eskatolojisi metafiziğin konusudur.<sup>45</sup>

İnsânî nefis, Fa'al Akıl'dan feyezân eden manevî bir cevher iken, beden, Gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde tabîî unsurların birleşmesiyle (mîzac, tesviye) meydana gelmiş cismânî bir cevherdir.<sup>46</sup>

Bütün insan bedenlerindeki nefsler, bir tek küllî nefsin (en-nefsü'l-küllîyye) yansımaları da değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı bir tek nefse izâfe edilen hâllere bütün insânî nefslerin katılması gerekirdi. Meselâ herhangi bir nefsin bildiği bir şeyi diğerlerinin de bilmesi gerekirdi ki oysa vâkıa durumun aksini göstermektedir.<sup>47</sup>

Özetlersek: Allah (Zorunlu Varlık)'tan akıllar ve nefsler yoluyla dört unsura doğru bir iniş yayı vardır. Aynı şekilde dört unsurun çok daha mükemmel oranlarda birleşmesi sonucunda dereceli bir de çıkış yayı vardır. Unsurlar bir araya gelip, gittikçe saflaşan karışımlar oluşturur ve bu karışımlara, karışımların saflığıyla orantılı olarak nebâtî, hayvânî ve insânî (nâtık) nefis katılır. Üç âlem, bir merdivenin basamakları gibi aralarında herhangi bir eksik bağ olmaksızın birbirlerine eklendiklerinden; bitkiler âlemi madenler, hayvanlar âlemi de bitkiler âleminin üzerinde yer alır. Bunun da ötesinde, madenler âleminin en üstteki üyesi en alttaki bitkiyi ve aynı şekilde, en yüksek bitki de hayvanlar

---

<sup>44</sup> İbn Sînâ, "Risâletü'n-Nefs", s. 152 vd.

<sup>45</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 17.

<sup>46</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 103.

<sup>47</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 104.

âleminin en altında yer alan hayvanı andırır. Bu şekilde, her bir âlemin üyeleri varlık zincirinde kendi altlarında yer alan âlemin üyelerinin tüm meleke ve güçlerine sahiptirler.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Nasr Seyyid Hüseyin, **Üç Müslüman Bilge –İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî-**, (Çev: Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 55.

## İKİNCİ BÖLÜM

### NEFSİN VARLIĞI, MÂHİYETİ VE YETİLERİ

Konuyu incelemeye başlamadan önce “ruh” ve “nefs” kavramlarının aynı şeyi ifade etmediğini belirtmek isteriz. Bizim asıl incelediğimiz kavram “nefs”tir. İbn Sînâ bu iki kavramı farklı anlamları ifade etmek için kullanmıştır.<sup>49</sup> Biz, “ruh” kavramına bu bölümde sadece bedeni incelediğimiz kısımda yer vereceğiz.

#### I-NEFSİN VARLIĞININ İSPATI

Yapılması gereken ilk şey, nefsin varlığının ispatıdır. Nefsin varlığını ispat etmek için İbn Sînâ, cismin insanın mevcut durumunu açıklamadaki yetersizliğine dikkat çeker. Buna göre hayvan, kendisinden başkası için de olan cisimselliğinden ve hareketinin yönündeki, dahası hareketinin halini çoğu zaman engelleyen cisminin karışımından başka bir şey sebebiyle hareket eder. Aynı şekilde cisimden başkasıyla ve benzerini algılamaktan engelleyen ve de zıddıyla karşılaştığı sırada dönüşen cisimselliğinin karışımından başka bir şey sebebiyle algılar. Algılayan ve karışımı koruyan güçlerin aslı başka bir şeydir. Bu şey “nefs” diye isimlendirilir ki, işte o bedenin parçalarında ve bütününde tasarruf eden

---

<sup>49</sup> Peker, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, s. 7.

cevherdir. Bu cevher, tektir; dahası gerçekliği incelendiği zaman bu cevher, insanın ‘ben’ dediği şeydir.<sup>50</sup>

İbn Sînâ, nefsin tanımını bir cevher olmasından yola çıkarak değil, bedenle olan ilişkisine göre yapmıştır. Nefsi, canlı cisimle beraberliklerinden doğan bir takım etkinliklerinden hareketle tanımlamıştır.<sup>51</sup> Buna göre nefis; hissî ve aklî sûretleri idrâk etmesi, ayrıca fiil ve infialde bulunması açısından “güç”, bedenle beraber bulunarak bitki ve hayvanların fiilen var olmalarını sağlaması bakımından “sûret”, cismânî cinsler içinde, varlık açısından üst ve alt basamakta bulunan türlerin oluşmasını sağlayıp türün (nev’) yetkinleşmesine sebep olması yönünden “yetkinlik”tir. Burada “sûret”, maddî sûret anlamında değildir. Nefsin sûret oluşu bedene, yetkinlik oluşu ise bedende tezâhür eden fiillerin ilkesi oluşuna göredir.<sup>52</sup> İbn Sînâ, nefis için güç, sûret ve kemâl ifadelerini kullanmıştı. Bu tarife üreme, beslenme ve büyümesi bakımından bitkisel nefis, varlığın tikel formlarını idrâk etmesi ve irâdeyle hareket etmesi açısından hayvânî nefis, tümelleri ve soyut tikelleri idrâk etmesi bakımından insânî nefis adı verilir. Bir de felekî nefis söz konusudur. İlkçağ ve Ortaçağ astronomisinde maddenin çekim kanunu bilinmediğinden gök kürelerinin muntazam dairesel dönüşünü sağlayanın nefis gücü olduğu kabul edilmekteydi, dolayısıyla onların canlı ve insandan daha akıllı varlıklar olduğu sanılıyordu. Buna göre felekî nefis, “Tabîî cismin ilk yetkinliği olup bilfiil meydana gelen tümel akledişi izleyen sürekli idrâk ve hareket sahibidir” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>53</sup>

İbn Sînâ’da nefsin “yetkinlik” oluşu ön plandadır. Nefis, fiillerin ilkesi olması açısından bizzat kendi varlığı için ‘ilk yetkinlik’; fiilleri için ‘ikinci yetkinlik’dir. Meselâ insan türü için insânî nefis, ilk yetkinlik; insanın duyma, düşünme, bilme ve eylemde bulunma gibi fiilleri ikinci yetkinlik olmaktadır. Nefis cismin yetkinliği olmakla beraber bu herhangi bir cisim değil, doğal cisimdir. Bu doğal cisim de hava, su gibi temel unsurlar değildir. Nefis, ilk olarak beslenme ve büyüme gibi canlı olmanın göstergesi olan ve kendisinden organlar aracılığıyla ikinci yetkinliklerin çıktığı doğal cismin yetkinliğidir.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, (Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 109.

<sup>51</sup> Peker, *a.g.e.*, s. 17 vd.

<sup>52</sup> Durusoy, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>53</sup> Türker, *a.g.e.*, s. 529 vd.

Buna göre nefis; “hayati faaliyetlerin ifadesi olan eylemleri gerçekleştirebilecek organik doğal cismin ilk yetkinliği”dir.

Nefsi etkin olmaya yaratılıştan gelen bir “aşk” sevkeder. Temelinde aşk bulunan bu etkinlik, açıkça “var olmaktır.” Bu varoluş ise Mutlak Hayr’ın tecellisini kabul etmekten ibarettir. Her şey kendi gücü oranında tecelliyi kabul ederek eylemlerinin gâyelerinde Allah’a benzemeye sevk edilir. Çünkü ilah olmak, yaratılmışları kendine yönlendirmek demektir.<sup>54</sup>

## A-DIŞ GÖZLEM YOLUYLA

### 1-Fiillerine Göre Nefsin Tanımı

Dış dünyadaki cisimleri gözlemlediğimizde; beslenen, büyüyen, üreyen, hareket eden, duyan, isteyen ve hatta konuşup düşünen ‘cisim’ler görürüz. Basit bir gözlemle de tespit edebileceğimiz gibi, bütün bunlar sadece cismin özellikleri olamazlar. Mutlaka bunun ötesinde ‘bir şey’ olmalıdır. İşte cisimlerde görülen bu fiillerin ilkesi (mebde’) ‘nefs’ tir. Bu gözlem yönteminde (müşâhedede), nefsin varlığı fiilleri açısından ispatlanmış olur.<sup>55</sup>

Burada İbn Sînâ, öncelikle canlının diğer varlıklardan basit bir gözlemle ayrılabilmesini vurgular. Özellikle söz konusu insan olduğunda “ben” denilen şeyin cisimden ibâret olmadığı son derece açıktır. Eğer sadece cisimden ibâret olsaydık bizden bir şey eksilince, kendi varlığımızın var olan bir şey olarak bilincinde olamazdık. Oysa durum böyle değildir. Elimizin bize tâbî bir alet olduğunu ve ihtiyaç halinde kullandığımızı biliriz. Ama elimiz olmadığında benlik bilincimizde herhangi bir eksilme olmaz. Her ne kadar bedene ihtiyaç duyan nefis olsa da bedeni yöneten de yine nefstir. İnsan, herhangi bir eylemi gerçekleştirirken, onu, “elim, ayağım vs. yaptı” demez de, “ben yaptım” der. O eylemin yapılmasını “ben” denen şeye yükler. Yani insanın özü olan nefis, bedenden farklıdır.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Peker, a.g.e, s. 22.

<sup>55</sup> Durusoy, a.g.e, s. 44.

<sup>56</sup> Peker, a.g.e, s. 12.

## 2-Bir Bedende Bir Nefs Oluşu

Bunu iki açıdan ele alabiliriz. Öncelikle gözlemleyebildiğimiz üzere, beden nefsin ondan ayrılmasıyla birlikte bozulma (fesâd) sürecine girer ve kendine has mîzac ve yapıyı koruyamaz. Bu da, bedeni bir arada tutanın nefis olduğunun delilidir.

Diğer açıdan, insanda, nebâtî, hayvânî ve insânî (nâtık) olmak üzere üç tür nefis olduğunu da söyleyemeyiz. Hayvânî nefis, nebâtî nefsin ve insânî nefis de hem nebâtî hem de hayvânî nefsin tüm güçlerine sahiptir. Nefs, tek bir gövde (asl) gibidir. Söz konusu güçler ise onun dalları (furû') gibidir. Dallar tek bir gövdeye bağlı olduğu gibi, güçler de bir tek nefse bağlıdır. Hayvanda, beslenme, büyüme ve üremeyi sağlayan bir nebâtî nefis ve bir de iradeyle hareketi sağlayan hayvânî nefis yoktur. Bu özelliklerin hepsi hayvandaki tek bir nefse aittir. Meselâ, insanda tamamen manevî olan üzüntü, keder, korku gibi nefsânî haller, beslenmeye ve bedenin büyümesine engel olabiliyor, hatta bedenin mîzacını bozabiliyorsa, bu durum bir beden de bir tek nefsin var olduğunu gösterir.<sup>57</sup>

## 3-Bedeninin Mükemmelliğine Göre

İbn Sînâ'ya göre, nebâtî, hayvânî ve insânî nefsler bir tek nefis olmasına rağmen yalnızca insan nefsi bir cevherdir. Bunun sebebi bedenlerinin mîzaçları arasındaki derece farkıdır. En mu'tedil olan ve semâvî cisme benzeyen beden, insan bedenidir. Dolayısıyla, yalnızca insan bedeni, Fa'al Akıl'dan (el-cevherü'l-müdebbiru'l-mufârak) hayat veren (muhyî) ve ona benzeyen bir cevheri kabul edebilir. Diğer nebâtî ve hayvânî bedenler ise insan bedeni kadar mu'tedil mîzaçlı olmadıkları için Fa'al Akıl'dan (el-cevherü'l-mufârak) yalnızca 'hayat veren bir güç'ü (el-kuvvetü'l-muhyîye) kabul edebilirler. Bu demektir ki, bedenin mîzacının bozulmasıyla yalnızca insânî nefis bâkî kalmakta, öteki nefslerse yok olmaktadır. İnsânî nefis, asla bedenin tabiatı olacak tarzda ve maddî sûret anlamında bir cevher değildir. Ne var ki filozof insânî nefsin cevher oluşunu nefsin kendisinden değil, bedenin yapısından çıkarmaktadır.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Durusoy, a.g.e, s. 49.

<sup>58</sup> Durusoy, a.g.e, s. 50.

## B-İÇ GÖZLEM YOLUYLA

### 1- İnsânî Nefs Kendini Bilir

İbn Sînâ, felsefesini bir temele dayandırmıştır. Bu temel, insanın en açık, seçik ve kesinliğinden emin olduğu bir gerçeği ve varlığı tespit etmesidir. İbn Sina bunu, insanın özü, cevheri ve inniyeti üzerinde kurmaktadır. İnsan her şeyden şüphede olabilir. Ama şüphede olmadığı bir şey vardır; o da insanın kendi varlığıdır.<sup>59</sup>

İbn Sînâ der ki: “Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsinizi ispat edemiyor musun? Üstelik bu, sadece uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir.”<sup>60</sup>

Başkasını aklî idrâk seviyesinde bilebilen her şey kendi varlığını da bu şekilde bilebilir. Buna göre insan, başka şeylerin varlığını aklî olarak idrâk edebildiğine göre, kendi varlığını akletmesi yani bilmesi de zorunludur (vâciptir). Ancak, insanın kendi varlığını bilmesiyle, bildiğinin şuurunda olması farklı şeylerdir. İnsan kendi varlığını dâima bilir ama dâima bunun bilincinde olmayabilir.<sup>61</sup>

Nefs, her birimizin “ben” sözüyle işaret ettiği şeydir.<sup>62</sup> İnsan, kendisinden dolayı kendisine “o” denilen ve kendi kendisinin de “ben” dediği “şey” hakkında düşünmeye (teemmül) başlayınca kendisine bunun kendi bedeni ve cesedi olduğu tahayyül olunur. Sonra düşünüp (tefekür) görünce bilir ki eli, ayağı, kaburga kemikleri ve bedeninin diğer zâhir cüzleri bedeninden olmasalar bile, “işâret” olunan bu “ma'nâ” bâtil olmamaktadır ve buradan bilir ki bedeninin bu cüzleri kendisi demek olan bu “ma'nâ” ya dâhil değildir. Hatta beyin, kalp, karaciğer ve benzeri gibi temel uzuvlara varıncaya kadar bu bilgisini götürür. Bu uzuvlardan pek çoğu bedenden ayrıldığı sırada onun kendisi demek olan bu

<sup>59</sup> Atay Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s. 109 vd.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 107.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 118; Durusoy, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, “Risâletü'n-Nefs”, s. 146.



hakikat def'aten ortadan kalkmaz (bâtıl), kalp ve beyin bâkî kaldığı halde belki azıcık veya çokça bir süre sonra ortadan kalkar. Beyinden bir parça ayrılınca muhtemeldir ki insandaki bu ma'nâ sâbit kalır. Bu durumun varlık açısından kalp için olması düşünülemez, fakat tahayyül (tevehhüm) edilebilir. Çünkü şüphesiz insan, kalbi olduğunu, nasıl, nerede ve ne olduğunu bilmeyebilirken üzerinde konuştuğumuz varlığın (inniyye) mevcûd olduğunu bilir. Kalbi görmeyip varlığını inkâr eden veya bedîhi olarak değil de işiterek kesinliğini kabul eden ve onu mide zanneden birçok kimse vardır. Sonra kalpteki bir tek olan şeyin aynı anda bilinip bilinmemesi veya kendi hakikatine dâhil olan bir cüz'ünün olması, hakikatine dâhil olanla bunun bilinmesi geri kalan kısmın ise bilinmemesi düşünülemez. Şimdi apaçık ortaya çıkmıştır ki, bir bütün olarak beden insandan alınan bu ma'nâyâ dâhil değildir. Sözü edilen bu "ma'nâ" bedenden ayrı ve varlık açısından bedenin dışında kalmasına rağmen belki beden, bu ma'nânın mahalli, mukavvimi veya meskeni olabilir. Ancak ne var ki, insan bedene alışmış (ülfet), onu çokça hissetmiş ve onunla birlikteliği (ittihâd) kendisinin beden olduğunu zannedecek kadar şiddetlenmiş ve bedenden ayrılmak ona çok zor gelmiştir. Nitekim bedenin dışındaki alışkanlık kazandığı birçok şeyden ayrılmanın ona zor geldiği gibi. Gerçek duruma gelince; insan veya insan olarak dikkate alınan şey; insanın kendi kendisine "ben" diye işaret ettiği "ma'nâ"dır. Öyle ise bu ma'nâ, onun gerçek zatıdır. İnsanın kendisinden kendisi olarak bildiği bu şey, zarûri olarak "nefs"tir. Gerçek anlamda şerr ve hayır ise insanın "ben" dediği bu ma'nâda kendisine temel bulur. Bedene gelen şerr ve hayır ise, gerçek anlamda şerr ve hayır değildir, bunlar bu ma'nânın bedenle olan beraberliğinden dolayı bedene gelmişlerdir. Gam, elem, ferah, behcet, şefkat, buğz, sevgi, dostluk ve benzerinde olduğu gibi.<sup>63</sup>

Uyanık bir kimsenin beş duyusuyla hissettiği sûretlerde tasarrufta bulunduğu gibi, uyuyan bir kimse de hayalindeki sûretler üzerinde tasarrufta bulunur. Hatta çoğu zaman uyanık insanda olduğu gibi, aklî-fikrî konularda da tasarrufta bulunur. Uyuyan bu insan bu halde iken, uyanık kişide olduğu gibi, bu işleri yapanın kendisi olduğunun şuurundadır. Eğer bu insan uykudan uyandırılrsa ve uykuda yaptığı bu idrâkler kendisine hatırlatılsa, kendi varlığını şuurunda olduğunu da hatırlar. Uykudan uyandırılrsa ve fakat uykudaki

---

<sup>63</sup> Durusoy, a.g.e, s. 52 vd.

idrâkleri kendisine hatırlatılmasa kendi varlığının (zât) şuurunda olduğunu hatırlayamaz. Ancak bu durum uyuyan kimsenin kendi varlığının şuurunda olmadığını göstermez. Gerçek şu ki, varlığın şuurunda olmayı hatırlamak, varlığın şuurunda olmaktan başkadır. Keza, bazen uyanık kimse de kendi varlığının şuurunda olduğunu hatırlayamaz. Şu halde insan kendine ait tecrübeleri hatırlamak için hafızasında tutmayınca tecrübelerini hatırlayamadığından dolayı kendi varlığından gâfil olamaz.<sup>64</sup>

Aklımız kendi varlığını (zât) daima akledemez, oysa nefsimiz kendi varlığının (zât) daima şuurundadır. Eğer nefis, bilfiil olarak kendi varlığından başka bir şeyi aklediyorsa, aklettiği sürece, dâima aklediyor olduğunun da şuurundadır.<sup>65</sup> Varlığın şuurunda olmak; varlığın kendine ait yaratılıştan (garizî) gelen bir özelliktir. Ki bu şuur bizzat varlığın kendisidir. Bu demektir ki, bizim idrâk ettiğimiz varlık, idrâk edenin kendisidir. Şuur eden varlıkla şuur olunan varlık aynı varlık olduğuna göre, şuur edenin şuur olunmamış olması düşünülemez. Söz konusu bu durum insana ait bir özelliktir. Bilakis bütün canlılar (hayvânât) bu açıdan kendi varlıklarının şuurundadırlar.<sup>66</sup>

İnsânî nefslerin kendi varlıklarına dair şuuruları apaçıktır. Bu şuur çalışmakla kazanılmaz, dolayısıyla yok iken meydana gelmiş bir şey değildir. Ancak nefis bu durumdan habersiz olup uyarılma (tenbîh) gereğini duyabilir. Şuurun şuurunda olmaksızın akıl yönündendir. Mücerret bir varlık (zât) olduğu için yalnızca insânî nefsler kendi varlıklarını akledebilir, hayvânî nefsler mücerret varlıklar olmadıkları için kendi varlıklarını akledemezler. Çünkü bir şeyin akledilmesi; maddeden tecrîd edilmesi demektir, mücerret olmayan şey ise akledilmiş olmaz, tahayyül edilmiş olur. Maddeden mücerret oluş ise insânî nefsin bekâsına delildir. Çünkü o, hayvânî nefisler gibi, madde ile kâim değildir, yani varlığı maddeye dayanmaz.<sup>67</sup>

Nefsin kendi varlığına ilişkin bilincinin belli başlı özellikleri şunlardır:

---

<sup>64</sup> İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, (Nşr. Abdurrahman Bedevî), Aristu inde'l-Arab, Kahire 1947, s. 210 vd.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 126 vd.

<sup>66</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 60.

<sup>67</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 60.

1.İnsanın benlik bilinciyle uzuvları hakkındaki bilgisi aynı şey değildir. Bunun delili çoğu insanın iç uzuvlarıyla ilgili bilgiye sahip olmaması ve hatta dış uzuvlarının bazılarını (kol, bacak vs.) kaybetmesi durumunda bile benlik bilincine sahip olmasıdır.

2.İnsan benlik bilincini duyu organlarıyla kazanmaz. Benliğimiz gözümüzün gördüğü ve elimizin dokunduğundan fazla bir şeydir. İnsan nefsinin (benliğini) ancak akıl yoluyla bilebilir. Çünkü nefis “ma’kûl (akıl yoluyla bilinen) bir varlıktır. O, kendi varlığını biliyor olduğunun bilincine vardığı zaman, yani bilfiil varlığının şuurunda iken “akıl, âkil ve ma’kûl”dür.

3.İnsan “ben”dediği bu şeyin “nefs” denildiğini bilmese de onun varlığını ve hakikatini bilir.

4.İbn Sînâ’ya göre, insan, her zaman, uykuda ve sarhoşken bile kendi varlığının bilincindedir. Kendi varlığının bilincinde olduğunu bilmiyor olabilir. Bunların ikisi farklı şeylerdir.

5.İnsan, daima kendi benliğinin bilincinde olmasına rağmen, çoğu zaman kendi benliğinin bedenden ibâret olduğunu zanneder ve kendini bedenle özdeşleştirir. Bunun nedeni, nefsin kendi varlığına yönelik bilinci ile bedeninin varlığına ve bedenî güçlere yani kendisinin bedenî güçleri kullanıyor olmasına yönelik bilincin neftse beraber bulunmasıdır.<sup>68</sup>

İbn Sînâ’ya göre kendi varlığının bilincinde olan yalnızca insandır. Çünkü yalnızca insanda “aklî idrâk” bulunur. Hayvanlarda ise aklî idrâk yerine “hissî idrâk” bulunur ve kendilerini ancak vehim gücüyle algılayabilirler. Dolayısıyla kendilerini dolaylı yoldan ve cisim olarak tahayyül edebilirler. Bedenden ayrı olarak kendilerine ait bir şuur söz konusu olmadığından, hayvânî nefsinin birer cevher olduğunu da söyleyemeyiz. Yalnızca insan nefsi bir cevherdir.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-Tenbîhât**, s. 110 vd; Durusoy, **a.g.e**, s. 62.

<sup>69</sup> Durusoy, **a.g.e**, s. 63.

Son olarak şunu söylemeliyiz; ‘benlik bilinci’ne sahip olmak bir zorunluluk değil bir ‘imkân’dır. İnsan unutan bir canlıdır ve en temel konu olan kendi varlığının farkındalığına bile bazen sahip olmayabilir, unutabilir. İşte bu yüzden sürekli uyarılmak zorundadır. Zaten dinin görevi de budur.

## 2- Boşluktaki Kişi

Bizden birisi (veya bizim her birimiz) sanki bir defada ve kâmil olarak fakat gözleri hâricî şeylerin müşâhedesine kapalı ve havanın sadmelerini hissetmeyecek şekilde havada veya boşlukta asılı olarak, ayrıca uzuvlarının da birbirine dokunmayacak biçimde ayrık olarak yaratıldığını tahayyül (tevehhüm) etsin (etmesi gerekir), sonra da kendi varlığını (zât) ispatlayıp ispatlayamadığını düşünsün (teemmül etsin)! (Görecektir ki) kendi varlığını var olan bir şey olarak ispatlamada asla şüpheye düşmeyecektir, oysa kendisinin var olduğunu ispatlarken, beyin, kalp gibi iç ve (el, ayak gibi) dış uzuvlarından hiç birisinin, hâricî şeylerden hiçbirinin varlığını ispat edemeyecektir. Dahası kendi varlığını (zât) da derinliği, eni ve boyu olan bir varlık olarak ispatlamayacaktır. Eğer o, bu halde iken el veya herhangi başka bir uzvu tahayyül etmesi mümkün olsa idi onu varlığının bir parçası ve varlığı için bir şart olarak tahayyül edemezdi. Şimdi biliyorsun ki, varlığı ispat ve kabul edilen (ikrâr) varlığı ispatlanamayıp ikrâr edilemeyenden ayrı ve başkadır. Öyle ise ispat işini yapanın, nefsin varlığının cisimden başka ve ayrı olduğuna dair uyarılmaya (tenbîh) yolu vardır, zaten o kendisini bilmekte ve kendisinin daima şuurundadır, eğer kendisinden habersizse uyarılmaya ihtiyacı vardır o kadar.

İbn Sînâ’ya göre eğer “ben” dediğimiz varlık bedeninin bütünü olsaydı, bedenden bir şeyler eksilince, kendi varlığımızı var olan bir şey olarak idrâk edemezdik. Oysa durum böyle değildir. El, ayak veya herhangi bir uzvumuzun varlığını bilmesek bile, şüphesiz “ben” dediğimiz şey yine aynıdır. Aksine bu uzuvların bize tâbî olan şeyler olduğunu biliriz. Ve ayrıca kesinlikle biliriz ki bunlar gerekli hallerde kullandığımız bize ait organlardır. Eğer bu gerekli haller olmasaydı onlara ihtiyacımız olmazdı ve onlar olmasalar da benliğimizde herhangi bir eksilme olmazdı.

Eğer insan bir defada çevresinden ayrı olarak yaratılsa, dış âlemi görmese, ona dokunup ondan etkilenmese, herhangi bir ses işitmese ve uzuvlarından da hiçbirinin varlığı bilmeseydi, bütün bunları bilmemekle birlikte, kendi varlığının var olan bir şey olduğunu bilirdi. Öyle ise varlığı bilinenle bilinmeyen bir ve aynı şey değildir. Gerçekte bu organlar, sürekli bizimle beraber olmalarından dolayı bizim bir parçamız haline dönüşmüş olan elbiseler gibidir. Kendimizi tahayyül etmek istediğimiz zaman çıplak olarak düşünemeyiz, aksine örtünmüş cisimler olarak düşünürüz. Bunun nedeni sürekli giyinmeye alışık olmamızdır. Ne var ki elbiselerimizi çıkarıp atma alışkanlığımız olduğu halde, uzuvlarımızı bırakıp onlardan ayrılma alışkanlığımız yoktur. Bu sebepten uzuvlarımızı varlığımızın birer parçası (cüz'ü) imiş gibi zannetmemiz, elbiselerimizi varlığımızın birer cüz'ü zannetmemizden daha güçlüdür. Her ne kadar bizim kendi kendimizi bilmemiz için bir uzuv gerekiyorsa da eğer “ben” dediğimiz varlık, beden bütünü değil de özel bir uzvu ise, o zaman bu uzuv kesin bir şekilde benim ben olduğumu bilmemi sağlayan bir şey olur veya benim varlığım bu uzvun kendisi olmadığını bilmiş olduğum başka bir varlık olur. Şayet bu uzvun varlığı –bu özellikteki uzuv kalp veya beyin olsun ya da birkaç uzvun toplamından oluşsun- kendisinden dolayı benliğimin ve varlığımın şuurunda olduğum şey ise, o zaman benim kendi varlığıma ilişkin şuurumla (kendi varlığımı bilmemle) bu şeyin (uzvun) varlığına dair şuurumun aynı şuur, aynı bilgi olması gerekecektir. Gerçek şu ki bir şeyin aynı anda hem şuurunda olunması hem de olunmaması düşünülemez. Oysa vakıa böyle değildir, zira kalbimizin ve beynimizin var olduğunu ancak hissederek, işiterek ve deneyerek biliyoruz. Yoksa (bu uzuvların varlığını) kendi kendimize bildiğimizden dolayı bilmiyoruz. Öyle ise bu uzuvlar bizim kendi varlığımızı bilmememize sebep olan uzuvlar olamaz. Belki de geçici olarak (ârizî) bu uzuv ile ben benimdir.<sup>70</sup>

## II-NEFSİN MÂHIYETİ

İbn Sînâ der ki: “İnsan kendisine o şeyden dolayı ‘o’ denilen ve kendisinin de ‘ben’ dediği şey üzerinde düşünmeye başlayınca o düşündüğü şeyin bedeni ve cesedi olduğunu

---

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 225.

zanneder. Sonra düşününce anlar ki, eli, ayağı, kaburgaları ve öteki dış organları kendi bedeninden sayılmadıkları takdirde insanı gösteren o mânâ ortadan kalkmamaktadır. Buradan hareketle, bedenindeki organların hatta beyin, kalp, karaciğer ve aynı değerdeki hayâtî organların insanın anlamına dâhil olmadığını bilir. O halde organlarından birçoğunun bedenden ayrılması durumunda insanın hakîkati bir anda ortadan kalkmaz; kalp ve beyin var olduğu sürece o da az çok bir süre kalabilir. Beyinden bir parça ayrıldığı takdirde, muhtemelen insanın anlamında bir değişme olmayacaktır. Ancak kalp için bu mümkün değildir. Kalbin ayrılması durumunda insanın gerçek değil, ancak hayaldeki varlığı kalır. Çünkü insan, üzerinde konuştuğumuz kendi mahiyetinin varlığını bildiği halde, kabinin bulunduğunu, onun nasıl, nerede ve ne olduğunu bilmeyebilir. Nitekim kalbini görmeyen, onun varlığını kesin olarak değil, başkasından duyarak kabul edip de mide olduğunu sanan birçok insan vardır. Öyle ise bir şeyin bir olması ve aynı anda hem bilinmesi hem bilinmemesi veya o şeyin birin parçası olması ve olmaması imkânsızdır.<sup>71</sup>

İbn Sînâ'nın ruh beden düalizmi, o basit olan ruhun ölümsüzlüğüne inandığı ve insanın aslî bileşeninin ruh olduğunu düşündüğü, yani, insanî ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu, nefis ya da ruhun bedende yer tutmasının formun maddede yer tutmasına benzemediğini, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdüren bir töz olduğunu, insanın gerçek varlığı ve benliğinin ruhtan ibâret bulunduğunu öne sürdüğü için radikal bir düalizm olmak durumundadır. Ruh ya da nefis için birbirlerine alternatif ve birbirleriyle ilişkili birkaç tanım sunan İbn Sînâ'ya göre ruh, cansız bedenle ilişkilendirildiğinde, her şeyden önce canlılık ilkesi veya harekete geçirici ilke olmak durumundadır. Buna mukâbil, nihâi amaç ve yetkinlik açısından ele alındığında, ruh belli bir yaşam tarzı ya da formunun türü cinsten ayıran, özgül veya türsel ayrımıdır.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> İbn Sînâ, "Risâletü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Me'âd" **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 297.

<sup>72</sup> Cevizci Ahmet, **Felsefe Tarihi (Thales'ten Baudrillard'a)**, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 254.

## A-NEFS CİSİM YA DA CİSMÂNÎ DEĞİLDİR

İnsânî nefis, cisim değildir, cisimle kâim de değildir; maddeden mücerred fakat işleyişinde maddeye mukârin olan bir cevherdir.<sup>73</sup> Aslında nefsin varlığıyla ilgili olarak bahsettiğimiz her şey aynı zamanda, onun cisim olmadığının da delili sayılabilir. İbn Sînâ'nın, nefisle ilgili görüşlerinin ve delillendirmelerinin hepsi bir bütünün parçalarıdır. Çoğu zaman felsefî deliller kullanmış olsa da bazen tıbbıyla ilgili görüşleri ve dînî inancı da delillerine temel teşkil etmiştir. Meselâ, nefsin cisim olmadığına dair pek çok felsefî delil getirdikten sonra, Kur'ân'dan da bir âyeti delil olarak sunmuştur. "Onu insan şekline koyduğum ve ona ruhumdan üfürdüğüm zaman..."<sup>74</sup> âyeti, İbn Sînâ'ya göre insanın özünün ruhsal bir töz olduğu, cisim ya da cisimsel olmadığına delilidir.<sup>75</sup> Onun burada vurgulamak istediği şey, insânî nefsin, Allah'ın ruhundan çıkmasından çok, Allah ruhunun da cisimsel olmamasıdır. Dolayısıyla insan nefsi de bu ruhun bir parçası olarak cisimsel değildir.<sup>76</sup>

### 1-Kendini Aracısız İdrak Edebilir

Daha önce insanın daima benlik bilincine sahip olduğundan bahsetmiştik. Eğer akıl gücü cismânî bir organla idrâk etmiş olsaydı nefis kendi varlığının bilincine varamazdı. O halde insânî nefis, kendi varlığını bildiğine ve kendisini bildiğini de bildiğine göre, onun bu bilgisi cismânî bir organla gerçekleşmemektedir. Çünkü nefis kendini doğrudan bilir ve bilme organı da bildiği şey de cismânî değildir. Dolayısıyla kendi varlığını cismânî bir organla idrâk etmeyen akıl gücü, cismânî bir güç değildir ve akletme gücünün asıl sahibi olan nefis de cismânî değildir. İbn Sînâ'ya göre kendisini bilmesi için cismânî bir organa gerek duymayan insânî nefis, bir kere kendinin bilmeyi öğrendikten sonra bedeninin yokluğu da artık onun varlığına zarar vermez.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Ayas Nevzat, "İbni Sinanın Felsefi Sistemi", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina (Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2009, s. 31.

<sup>74</sup> Hicr 15/29.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, "Risâletü'n-Nefs", s. 149.

<sup>76</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 12.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 133 vd.

## 2-Küllî Kavramları İdrâk Edebilir

İbn Sînâ, insanda, küllî kavramları (es-suveru'l-akliyye, es-suveru'l-ma'kûle) idrâk eden bir cevherin varlığında asla şüphe olmadığını söyler. Bu kavramları kabul eden “mahal”ın ise asla cisim olamayacağına şüphe yoktur. İnsanda mevcut olan ve küllî kavramları idrâk eden nefis, cismin ne bölünebilen ne de bölünemeyen kısmıdır, o gayri cismânî bir cevherdir.<sup>78</sup>

İbn Sînâ, küllî kavramlar dışında tanımların (hadd) da cisim tarafından idrâk edilemeyeceğini söyler. Çünkü ona göre küllî kavramlarda olduğu gibi, cins ve fasıllardan oluşan tanımlar da bölünmez bir bütünlük arz ederler. Dolayısıyla bunları idrâk eden akıl gücü, cisimle kâim bir güç ve bu güce sahip olan şey, cismânî bir cevher değildir. O halde nefis, cismânî bir cevher değildir. Aklî idrâk, yalnızca, cisimle hiç bir münasebeti bulunmayan ve maddeden tamamen mücerret olan küllî sûretleri idrâk eder yani onları kabul eder ve bu yönüyle hayâlî ve vehmî idrâkten ayrılır.<sup>79</sup>

Yine küllî kavramların bilkuvve sonsuz olduğunu düşünürsek, bu sonsuz sayıdaki küllî kavramları, cismânî bir gücün idrâk edemeyeceğini görürüz.<sup>80</sup>

## B-NEFS BEDENDEN AYRI BİR CEVHERDİR

### 1-Beden Zayıflarken Akıl Güçlenir

İbn Sînâ'ya göre kırk yaşından sonra insanın beş duyusu ve iç idrâk güçleri zayıflarken, akıl gücü kemâle erer.<sup>81</sup> Nefs bedene bütünüyle bağımlı olmamasına rağmen, bedene bitişmesi nedeniyle bile zaafa uğrar. Bedenin işlemez olmasıyla da aslında güç kazanır. Beden ölüm nedeniyle harab olduğu zaman, nefis beden baskılarından tamamen kurtulur.<sup>82</sup> Yaşlanmasıyla ise, gençliğinde yapabildiği birçok şeyi yapamaz hale gelir ve bu da akıl gücünü keskinleştirir. Çünkü artık zihnini ve bedenini meşgul eden daha az şey vardır ve düşünmek için daha çok zaman.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 97 vd; Durusoy, **a.g.e.**, s. 73 vd.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 97; Durusoy, **a.g.e.**, s. 75.

<sup>80</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 75.

<sup>81</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 77.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, “Risâletü'n-Nefs”, s. 150.



## 2-Duyular Yorulurken Akıl Yorulmaz

İnsan, aklî idrâkten herhangi bir yorgunluk duymazken, duyularımız ve bunların beslediği hayâl gücü yorulur ve hatta bazen mîzaçları bozular. Ayrıca duyularımız söz konusu olduğunda güçlü uyaranlar, zayıfları kolaylıkla perdeleyebilir. Oysa akıl, mücerret şeyleri ne kadar çok aklederse, daha az mücerret olanları o kadar kolay akleder.<sup>83</sup>

İbn Sînâ, akıl gücünün asla yorulmadığını söylemez. Ona göre akıl da bazen yorulabilir ama bu yorgunluğun nedeni aklın, cismânî bir organla idrâk eden mütehayyile gücünü kullanmasından yani cisimle bir şekilde ilişki kurmasından kaynaklanır. Kısacası bu yorgunluk aklın bizzat kendisinden kaynaklanan bir yorgunluk değildir. O halde akıl gücünün aklederken yorulmaması ona sahip olan nefsin gayri cismânî bir cevher olduğunu gösterir.<sup>84</sup>

## C-BEDENİN VARLIĞI

Bedenin varlığını ele almak için öncelikle unsurlar konusuna değinmeliyiz. Unsurlar, insan ve diğer canlıların cisimlerinin ilk (temel) öğeleridir. Onlar o kadar basit cevherlerdir ki, alt bölümlere ayrılmaları mümkün olmaz. Onların birleşip, şekillenmeleriyle doğadaki çeşitli cinste şekiller ortaya çıkar.<sup>85</sup>

Bu dört unsurdan ikisi ağır ve ikisi hafiftir. Hafif olanlar hava ve ateştir; toprak ve su ise ağırdır. İb Sînâ bu unsurların özelliklerini kısaca şöyle açıklar: Toprak, doğal yer olarak diğer elementlerin merkezinde yer alan basit bir cevherdir. Bu durumda, o, doğasının özelliğine bağlı olarak dingin olur. Ancak, onu doğal yerinden ayırdıklarında, tekrar aslî yerine döner. Bundan dolayı, ona mutlak ağır derler. Doğal olarak toprak, soğuk ve kurudur, çünkü doğal durumda ve dışarıdan herhangi bir müdahale yapılmadığında, bu kaliteler kolayca idrak edilebilirler. Doğada toprak, objenin sağlam, dingin e dayanıklı

---

<sup>83</sup> Durusoy, a.g.e, s. 76.

<sup>84</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 133 vd.

<sup>85</sup> İbn Sînâ, **el-Kânûn fi't-Tıbb I**, (Çev. Esin Kâhya), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, Sayı:103 Külliyatlar Dizisi, Sayı:5, Ankara 1995, s. 6.

olmasını sağlar. Su, doğal halinde, yeri çevrelemiş olan basit bir cevherdir, ve sırasıyla hava ve diğer, doğal halde olan unsurlarla çevrenmiştir. Doğal halinde, su soğuk ve nemlidir. Suyun nemliliği, onun doğal halinde ve mizacında kolayca dağılabilen ve birçok şekilde bir araya gelip, birikebilen bir duruma sahip olduğunu, ancak bu şekilleri korumaya muktedir olmadığını ifade etmektedir. Böylece su, yaratılıştaki bileşiklerin şekillenmesinde ve kısımların kendi zıt karakterlerine uygun olarak kalıplanmasında ve yayılmasında gereklidir. Bunun sebebi, zorlukla yeni şekiller kabul edebilen ve aynı şekilde zorlukla, parçalarında ayrılabilen kuru bir cisimden farklı olarak, suyun kolayca farklı şekillerde parçalara ayrılabilir ve yine kolayca yenilerini kabul edebilir olmasıdır. Ancak, nemli bir şeyle birleşen bir kuru cisim kolayca yayılabilir ve neminden dolayı, yeni şekiller verebilir, fakat nemli bir cisim, kuru bir cisimle karıştırılırsa, o kendi denge ve sürekliliğini korur. Böylece kuru bir cisim, nemli olmasından dolayı, dağılmaz ve şeklini kaybetmez ve nemli bir cisim de kuruluşundan dolayı akmaz. Hava (doğal olarak) suyun üstünde ve ateşin altında yer alan bir cevherdir. Bu onun nisbî hafifliğini açıklamaktadır. Onun mizacı sıcak ve nemlidir. Yaratılıştaki havanın gayesi, nüfuz edilebilirliğini, hafifliğini ve inceliğini maddeye vermek ve cisimlere yukarı doğru yükselbilme kabiliyetini sağlamaktadır. Ateş, doğal yeri, bütün diğerlerinin üstünde olan bir cevherdir. Böylece o, doğada, bütün dağılımlardan serbest olan evren bölgesinde yerleşmiştir. Ateşin mizacı sıcak ve kurudur. O, şeylerin çeşitli hallerinin yaratılması için şarttır, çünkü o, olgunlaşmayı, hafifliği ve nüfuz edilebilirliği sağlar.<sup>86</sup> Beden sıcak ve nemlidir. Zaten yok olacak olmasının ve yaşlanıp eksilmesinin nedeni de budur. Sıcaklık nemi etkiler ve nem yok oluncaya kadar ayrışır. Bu ateş üzerine konulan suyun bir damla kalmayınca kadar buharlaşması gibidir.<sup>87</sup>

İbn Sînâ'da bedenle ilgili olarak anlamamız gereken bir diğer kavram da 'mîzac'dır. Onun göre, mîzac, unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkileşmesinden ortaya çıkan bir keyfiyettir. Unsurlar, birbirleriyle sıkı temas edebilmek için çok dakik parçalar ayrılmıştır. Bu parçacıkların nitelikleri etkin olduklarında ve birbirleri üzerinde etkin

---

<sup>86</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 7.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, "Risâletü'n-Nefs", s. 147.

olduklarında, orada, bütün unsurların parçacıklarına, aynı şekilde yayılıp, dağılmış olan yeni bir model ortaya çıkar. Mademki, unsurların ilk kaliteleri dördttür, yani, sıcak, soğuk, kuru ve nemlidir, o halde, yeni düzenlenmiş ya da parçalanmış bir cismin mizacı bu niteliklerin bir ürünüdür.

Teorik olarak, mutlak mîzac iki cinstir:

a.Dengeli olan mizaç: mizacın zıt nitelikleri nicelik yönünden tam olarak eşit olduğunda ve denge bu niteliklerin mutlak ortalaması olduğunda mizaç dengelidir.

b.Dengesiz mizaç: mizacın nitelikleri eşit olmadığı ve bir tarafa meylettğinde, mizaç dengeli değildir.<sup>88</sup>

İbn Sînâ'ya göre ruh, latîf bir cisimdir, karışımların (ahlât) lâtîfinden ve buhâriyetinden meydana gelmiştir. Kalbin iki boşluğundan solda olanı ruhun oluşumunu sağlar. Öncelikli görevi, nefsin güçlerini bedeninin organlarına ulaştırmaktır. İkinci olarak ruh, organların, kendilerine ait nefsânî güçleri kabul etmek için uygun hale gelmelerini sağlar. Çünkü organlar ya da beden, karışımların yoğunlaşmasından meydana gelmiştir. Bu yoğunlaşma ise, karışımların her bir organda farklı düzeyde ve bir ahenk içerisinde birleşmeleri demektir. Ki organlar, nefsin kendileri ile ilgili olan gücünü bu birleşim sayesinde kabul edebilir.<sup>89</sup>

Birleşimin orantısal farklılığı, organların yapısal farklılığını ve çeşitliliğini doğurmaktadır. Bunun sonucunda organlar, nefsin kendileriyle ilgili güçlerini gerçekleştirebilme yeteneğini kazanmaktadırlar. Beden, kuruluk, yaşlılık, soğukluk, sıcaklık gibi niteliklerin karışımından meydana gelir. İşte bu karışımın belirli ölçüde olması mîzacı oluşturur ki, bu düzenleme (tesviye)dir. Nefs, belirli bir kıvama gelen inorganik doğal cisimle birlikte var edilmiştir ama onun varlığı cisimsel olandan tamamen ayırdır.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> İbn Sînâ, **a.g.e**, s. 8.

<sup>89</sup> Peker, **a.g.e**, s. 8.

<sup>90</sup> Peker, **a.g.e**, s. 10 vd.

İbn Sînâ'ya göre bütün mesele nefsin bedenle birleştiği zaman, evvelce mevcut ve ayrı bir şekli olan bir bedenle mi birleştiği, yoksa tanzim ettiği maddeyle birleşir gibi mi bedenle birleştiği davasını halletmektir, yani müşkülâtın merkezi İbn Sînâ'ya göre şu meselede toplanır: Nefs bir bedenin nefsi midir, yani bir araz mıdır? Yahut beden bir nefsin bedeni midir, yani cevher midir? Cevabı şu ki: Nefs bedene bir beden olmayı bahşeder! Onun arazi değildir. Onun kemâli olduğu için, onu mevcut kılan şeydir. O halde onu almazdan evvel, beden olarak mevcut olabileceğini farzetmek çelişkidir. Onu alan şey olacak yerde, o bedeni vermektedir ve cevherdir.<sup>91</sup>

Nefs, kendi bedeninin hayrı gâyesiyle yaratılmıştır. Birleşeceği beden onu almazdan evvel ferdî bir mevcûdiyeti yoktur. Zira onda fertlik prensibi yoktur. Nefs, bedeni alet ve nüfuz sahası olarak aldığı zamandan itibaren münferit ruh olur. Ona karşı tabîî bir alaka duyar, onu idare ve ihtiyaçlarına göre sevk eder. Onunla birleşir. Sırf o bedene mahsus ve bütün diğer bedenlere yabancı bir nefis olur. Bu alaka ve münasebetin mâhiyetini biz pek az tasavvur edebiliyoruz. Fakat ondan eserleri vasıtasıyla haberdar olmaktayız.<sup>92</sup>

Cenabı Hak kalbin iki boşluğundan sol boşluğunu ruhun vücuda gelmesi için maden (yani menşe) yaratmış ve kuvayı nefsanîyeyi cesedin azasına götürmek için ruhu ona binek kılmıştır. Cenabı Hak ruhu, ahlatın (karışımın) lâtîfinden ve buhariyetinden, cesedi ise ahlatın kesifinden ve arzîyetinden yaratmıştır. Dört ahlatın (kan, safra, sevda, balgam) özel bir biçimde bir araya gelerek oluşturduğu beden, nefsi almaya müsâit duruma gelir. Her uzuv (organ) cevheriyle aynı olan payına düşeni alarak diğer uzuvdan farklı hale gelir. İlk vücuda gelen ruh yürekte vücuda gelir. Vücuda geldikten sonra bedene yayılır.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Ülken Hilmi Ziya, "İbni Sina'nın Ruhîyatı" **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina**, s. 115.

<sup>92</sup> Ülken, **a.g.e.**, s. 118.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, "Edviye-i Kalbiye" **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina**, (Çev. Kilisli Rifat Bilge) s. 600.

İbn Sînâ, özellikle karakterlerden bahsederken ruh ile kan arasında benzerlik kurmuştur.<sup>94</sup> Huylar ve karakter özellikleri, bedenin fizikî yapısının bir işlevi olup İbn Sînâ'nın ahlât teorisinde bunlar bedenin mîzacına veya dört sıvının, yani kan, balgam, kara safra ve sarı safranın belirli oranlarda karışımına bağlıdır. Bu sıvılardan birinin diğerlerine baskın olması, fertlere özgü hâkim karakterleri belirlemektedir. Meselâ bedende kara balgam baskın ise kişi sevdâvî (melankolik) olmaktadır. Kişilerdeki bu sıvı yapısında ortaya çıkan dengesizlik, karakter bozukluklarına, yani kötü karaktere yol açarken, iyi karakter dengeli veya mutedil mîzacın sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Karakter özellikleri gibi mîzaçların da değişime konu olduğu bilinen bir husustur. Bir kimsenin kötü karakterinin daha iyi hale gelmesinin anahtarı, mîzacındaki değişikliktir. Kullanılan ilaç tedavileri ve perhizler bunun kanıtıdır. Meselâ melankolik bir kimse, mîzacında baskın olan soğuk ve kuru nitelikli kara safranın hâkim karakter özelliklerini dengelemek için sıcak sıvılar tüketmelidir. Namaz, oruç, hac ve benzeri ibadetlerim hepsi mîzacı dengelemek ve kişiye iyi bir karakter vermek sûretiyle nefsin bedensel güçlerini, aklî nefsin hizmetine sunmak içindir.<sup>95</sup>

Ruhun beden üzerindeki tesirini ısrarla belirtmesi İbn Sînâ felsefesinin en önemli ve orijinal yönün teşkil eder. Bir tabip olarak özellikle heyecan ve dürtülerin yapısını incelerken fiziki bünyenin önemini korumaya büyük titizlik göstermesine rağmen tabiatın maddî tarafı, zihnî ve ruhî yönleri tarafından hem işgal edilmiş ve hem de gölgede bırakılmıştır.<sup>96</sup>

### III-NEFSİN YETİLERİ

İbn Sînâ, nefsin yetilerini fiillerinden hareketle tespit etmeye çalışır. Düşünürümüze göre nefsin sonsuz sayıda fiilleri olmakla birlikte yetilerinin sayısı sınırlıdır. Bütün bu

---

<sup>94</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 614.

<sup>95</sup> Gutas Dimitri, **İbn Sînâ'nın Mirası**, (Çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 43.

<sup>96</sup> Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 133.

güçlerin dayanağı nefsin kendisi olduğu için nefis de bir güçtür. Bedenlerdeki bu yetilerin ne kadar şiddetli ya da zayıf olduğunu, bedenın mîzacı belirler. Bütün nefsler eşit sayı ve türde yetiye sahip olmakla birlikte, bu yetilerin fiil haline geçme dereceleri farklı farklıdır. Bir yetinin tekrar tekrar fiile çıkmasıyla, bu yeti, alışkanlık (meleke) haline gelir. Bir nefsi diğer nefslerden ayıran bu alışkanlıklar bütünü ise, o nefsin hey'et'ini (yapısını) meydana getirir.<sup>97</sup>

Bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç gücü vardır. Bunlardan ilk ikisi ferdin, sonuncusu türün devamını sağlamaktadır. Bunlara hizmet eden dört güç daha bulunmaktadır: gerekli besini çekme gücü, besini özümseyen hazım gücü, besini tutan güç ve fazlalığı atan itme gücü. Hayvânî nefsin bunların yanında müdrike ve muharrike olmak üzere iki gücü daha vardır. Müdrike de dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. İlki görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret beş duyardan oluşur. İç duyular da beş çeşit olup bunlardan ortak duyu beş dış duyu ile algılanan tikel algıların toplandığı güçtür. Hayal, ortak duyuda toplanan kavramları muhafaza ve depolama işlevini gören yetenektir. Bu, önceki bir zamanda görülen, sonra kaybolan idrâk objelerinin tekrar bilinmesini sağlayan güçtür. Vehim gücü duyularla algılanmayan bazı kavramları önceden edinilmiş bilgi ve tecrübeye dayalı olmaksızın idrâk eden yetenektir. Hafıza ve vehim gücünün idrâk ettiği tikel anlamları koruyan güçtür. İç idrâk melekelerinin beşincisi olan mütehayyile, duyulur sûretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda birleştirme ve ayırma işlemleri yapan güçtür.<sup>98</sup>

## A- NEFSİN BİTKİSEL YETİLERİ

İbn Sînâ beslenme gücünü ilke, üreme gücünü amaç ve büyüme gücünü de bu iki güç arasındaki aracı olarak değerlendirmektedir. Böylece üreme gücü, beslenme ve büyüme güçlerinin ereksel sebebi olarak onlara öncülük etmektedir.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ, Tabiiyat II, en-Nefs*, (Nşr. C.Anawati Said Zayed), Kahire 1975, s. 27 vd.

<sup>98</sup> Türker, *a.g.e*, s. 530.

<sup>99</sup> Peker, *a.g.e*, s. 27.

### **1-Beslenme Gücü (el-Kuvvetü'l-Gâziye)**

Beslenme yetisi, bitkisel (nebâtî) yetilerin ilkidir. Bu yeti, nefsin bedeni besleyen gücüdür. Bedenin kıvamını teşkil eden “kan, sevdâ, safrâ ve balgam” gibi sıvılar (hılt) besinden oluştukları için, sindirilen besin ilk önce kana karışır. Kan, bu besini bedenin her yerine taşır ve dağıtır ve her uzuv mîzacına uygun gelen besin maddesini alır. Buna göre beslenme gücü; bedenden eksilen maddelerin yerini besinlerle dolduran, onun büyüyüp gelişmesine yardımcı olan, kişi bâkî kaldığı sürece görev yapan, o görevini yaptıkça canlıları bâkî kılan, devre dışı kalınca canlıların (nebât ve hayvân) yok olmasına sebep olan ilâhî inâyet tarafından canlılara verilen bir güç olarak tanımlanabilir.<sup>100</sup>

Beden ve bedenin parçaları sürekli biçimde eksilmekte ve ayrışmaktadır. Beslenme gereksinimi, işte bu zorunlu eksilme ve ayrışmanın bir sonucudur. Sindirim eylemi aracılığıyla gerçekleşen özümleme eylemi, ayışan parçaların yerini doldurur.<sup>101</sup>

### **2-Büyüme Gücü (el-Kuvvetü'n-Nâmiye)**

Büyüme gücü, beslenme gücünün devamı olarak, sindirilen ve uzuvlar için uygun hale getirilen besinleri dengeli olarak bedenin gerekli yerlerine dağıtır. Bu güç, tabîî bir şekilde beden büyüyünceye kadar, besinleri bedenin bütün uzuvlarına dağıtarak maddî büyümenin yetkinleşmesini gerçekleştirir.<sup>102</sup>

### **3-Üreme Gücü (el-Kuvvetü'l-Müvellide)**

Bu güç, beslenme ve büyümenin bir sonucu gibidir. Bu güç öncelikle erkek ve dişide tohum ve meniye meydana getirir. Besinin mîzacını meninin mîzacına çevirdiği için muğayyire gücü (el-kuvvetü'l-muğayyire) de denir. Daha sonra, üreme güçleri tarafından meydana getirilen meni tekrar bir değişiklik geçirir. Artık yavaş yavaş kendine ait cüzleri, yetileri, şekli belirlenmeye başlar. Bu aşama, meninin türe âit sûretini alması ve şahsiyetinin teşekkül etmesi dönemidir.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> İbn Sînâ, **el-Kânûn fi't-Tıbb I**, s. 67.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, “Risâletü'n-Nefs”, s. 147.

<sup>102</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 101.

<sup>103</sup> İbn Sînâ, **el-Kânûn fi't-Tıbb I**, s. 68; Durusoy, **a.g.e**, s. 115.

Büyüme gücünden sonra gelen ve canlılığı (hayât) kabullenecek madde üzerinde etkin olan üreme gücü, öncelikle maddeye sûret verir. Düşünürümüze göre esas itibariyle beslenme ve büyüme güçleri yeni doğacak ferdin sûretinin hâsıl olması için gereklidir. Bu iki gücün amacı üreme gücünün etkinliğine yöneliktir. Bu durumda üreme gücü, beslenme ve büyüme güçlerinin gâî sebebi olarak öncelik hakkına sahiptir.<sup>104</sup>

Büyüme gücü görevini tamamlayıp cisim yetkinleşince, tohum ve meniği üretmek için üreme gücü ortaya çıkar. Çünkü düşünürümüze göre var olan her şeyde Tanrı'dan feyezân eden ebedî (bâkî) kalma isteği (şevk) vardır. Bu yüzden üreme gücü, canlı türünün bekâsı için gereklidir. Beslenme gücü beden maddesinin devamlılığını sağlarken, üreme gücü türün fertlerinin devamlılığını sağlar.

İbn Sînâ'ya göre, canlılarda çoğalmaya yönelik yaratılıştan gelen bir sevgi vardır. Çünkü ilâhî inâyet "hars" ve "neslin" bekâsını ister. İnsanların cinsî birleşmeleri, sırf hissî haz için değil, üreme yoluyla kendi türünün bekâsını sağlayarak Allah'a benzemek içindir.

## **B-NEFSİN HAYVANSAL YETİLERİ**

### **1-Hareket Yetisi (el-Kuvvetü'l-Muharrike)**

İbn Sînâ hareket gücünü kendi içinde hareket için gerekli irâdeyi doğuran (el-kuvvetü'l-bâ'ise) ve eylemi yapan güç (el-kuvvetü'l-fâ'ile) olarak ikiye ayırır.<sup>105</sup>

İbn Sînâ'ya göre canlı hareketlerinin başlangıcı bilginin muhtevasına olduğu kadar arzulara da bağlıdır. O, tıbbî tecrübelerine dayanarak bedene gerçekten hasta olan insanların sırf irade gücü yardımıyla iyileşebileceği ve aynı şekilde sağlam bir insanın da hastalık kuruntusu sebebiyle gerçekten hasta olabileceğini söyler. Benzeri şekilde eğer bir tahta, iyi örülmüş bir yolda karşıdan karşıya konsa, insan bunun üzerinden gâyet rahatlıkla geçer. Fakat aynı tahta derin bir boşluğun üzerine konulsa aynı insan buradan geçerken oldukça zorlanır. Bunun nedeni şudur; kafasında kendisiyle ilgili o kadar canlı bir düşme sahnesi hayal eder ki, bacaklarının tabî kuvveti bundan etkilenir. Esasında bir fikir gelip

---

<sup>104</sup> Durusoy, a.g.e, s. 116.

<sup>105</sup> Durusoy, a.g.e, s. 206.



tahayyülümüze iyice yerleştiğinde, bundan zorunlu olarak mîzaçta bir değişme meydana gelir. İbn Sînâ, bazı insanların iyileştirme gücünü, nazar, büyü, hipnoz gibi olayları, güçlü ruhların diğer ruh ve bedenler üzerindeki etkisi olarak görür.<sup>106</sup>

### ***a- el-Kuvvetü'l Bâ'ise***

İrâdeyi doğuran güçtür. Kuvvetü'l bâ'ise, nuzû'iyeye ve şevkiyye olarak ikiye ayrılır. İbn Sînâ nuzû'iyeye ile şevvânî ve gazabî gücü içeren şevkiyye gücü arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: Lezîz bir şeye karşı duyulan şiddetli istek (şevk) şevvânî güce, bu lezîz şeyi elde etmek için eyleme geçiren ve eylemle birlikte bulunan kesin irâde ise nuzû'iyeye gücüne aittir. Korkulan şeye karşı üstün gelme isteği gazabî güce, bu isteği yerine getiren kesin irâde nuzû'iyeye gücüne aittir.<sup>107</sup>

### ***b- el-Kuvvetü'l Fâ'ile***

Herhangi bir nesnenin sûreti mütehayyile gücü tarafından idrâk edilir. Yani herhangi bir nesne hakkında önce bir bilgi oluşur. Oluşan bu bilgi canlıda herhangi bir eylemi doğurmaz. Hareketin gerçekleşebilmesi için canlının, idrâk edilen nesneye karşı bir yönelimi ya da ondan kaçınımı gerekmektedir. Bu noktada istenci oluşturan güce iki yeti daha yardımcı olmaktadır. Bunlardan birincisi, haz elde etmeye yönelik ve faydalı olduğu düşünülen nesnelere karşı istenci uyandıran “şehvet gücü” ; diğeri de zararlı olduğu düşünülen nesnelere karşı üstün gelmeyi ve ondan uzaklaşmayı uyandıran “öfke gücü”dür.<sup>108</sup>

## **1-Duyusal İdrak Yetileri (el-Kuva'l Müdriketü'l Hissiye)**

### ***a- Dış idrak Yetileri (el-Kuvâ'l-Müdriketü'z-Zâhira)***

<sup>106</sup> Fazlu Rahman, **a.g.e.**, s. 133 vd.

<sup>107</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 207.

<sup>108</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 29.

**1)Dokunma duyusu (el-Hissü'l-lemsiyye):** Canlı, öncelikle dokunmakla duyumlanabilen niteliklerden teşekkül eder. Bedenin mîzacıda bu niteliklerden oluştuğu için canlı, dokunma duyusuz yaşayamaz. İbn Sînâ, dokunma duyusu ile hareket arasında bir ilişki kurar. Ona göre dokunma duyusu olan her canlının irâde ve hareketi, irâde ve hareketi olanın da dokunma duyusu vardır.<sup>109</sup>

Dokunma duyusunun hissettiği başlıca nitelikler; sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, düzlük-pürüzlülük, ağırlık-hafiflik ve benzeridir. Bunlar doğrudan hissedilen niteliklerdir, ayrıca sertlik-yumuşaklık, yapışkanlık ve kayganlık gibi nitelikler bunlara bağlı olarak hissedilirler.<sup>110</sup>

Diğer duylardan ayrı olarak dokunma duyusu bedene âit haz ve elemi de duyumlar. Öteki duylar hissettikleri şeylerden dolayı elem ve lezzet duymazlar. Bir kısım duylar da yalnızca hissettikleri şeyler aracılığıyla lezzet ve elem duyarlar. Meselâ, görme duyusu, renklerden lezzet ve elem duymaz; onlardan lezzet ve elemi hissedenden nefistir.<sup>111</sup>

**2)Tad alma duyusu (el-Hissü'z-zevkiyye):** Tad alma duyusu, dokunma duyusundan sonra yaşamak için en zarûrî olan duylardan birisidir. Tad almak için doğrudan temas şarttır. Tad alma duyusuyla hissedilen tadlar; acı, tatlı, ekşi, tatsız ve benzeridir.<sup>112</sup>

**3)Koku alma duyusu (el-Hissü's-şemm):** İnsan çok kuvvetli koku alan bir canlı değildir. Ama diğer canlılardan farklı olarak kokuyu daha iyi alabilmek için kendini zorlayabilir, ovalayarak kokuyu ortaya çıkarmaya çalışabilir. Ama yine de insan kokuları çok kısa bir süre muhafaza edebilir. Filozofumuza göre, insan nefsinde kokularla ilgili resimler yok denecek kadar azdır. İnsan, kokuları kendisinde daha güçlü olan tad duyusuyla birleştirerek algılama ve saklama yoluna gider. Kokuları da buna göre isimlendiririz.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Durusoy, a.g.e, s. 118.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb I*, s. 75 vd.

<sup>111</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 61.

<sup>112</sup> Durusoy, a.g.e, s. 122.

<sup>113</sup> İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb I*, s. 54; Durusoy, a.g.e, s. 123.

**4)İşitme duyusu (el-Hissü's-sem'iyye):** İbn Sînâ, bu konuda öncelikle “ses” in ne olduğunu açıklamaya girişir. Ona göre ses harekete ilişen bir arazdır. Buna göre hava veya su dalgaları kulağa ulaşınca ses işitilir. Yani aslında sesin bir dış varlığı yoktur. Ses, sadece işitme duyusunun titreşen havayla temâsından ortaya çıkmaktadır. Daha doğrusu işitme organına temâs eden her şey sesi meydana getirir.<sup>114</sup>

**5)Görme duyusu (el-Hissü'l-basariyye):** İbn Sînâ, bu kısım ile ilgili olarak, “ışık”, “ışın” vs. gibi kavramları derinlemesine inceleme yoluna gitmiştir. Biz bu konuyu daha yüzeysel bir biçimde ele almayı uygun gördük ve bu konulara değinmedik. İbn Sînâ'ya göre “görme” dediğimiz olay kısaca şöyle gerçekleşmektedir: Görme gücünün organı olan gözle cisim karşı karşıya gelince, cismin görüntüsü gözdeki camsı tabakada yer eder. Ancak görme burada gerçekleşmez. Gözlerde bulunan görüntü, her iki gözden çıkarak haç biçiminde birleşen sinirlerdeki taşıyıcı rûh aracılığı ile konik bir tarzda sinirlerin birleştiği noktaya taşınır. Burada belli bir işlem den geçtikten sonra taşıyıcı rûhta tek bir görüntü haline dönüşür. Sonra bu sûret sinirlerdeki rûh vasıtasıyla beynin ön boşluğunu dolduran rûha kadar taşınır. Görme gücünün işi buraya kadardır. Bundan sonra sûreti ortak duyu yetisi (el-hissü'l-müşterek) alır.<sup>115</sup>

#### **b- İç İdrak Yetileri (el-Kuvâ'l-Müdriketü'l-Bâtına)**

**1)Ortak duyu yetisi (el-Hissü'l-müşterek):** Beynin ön boşluğundaki duyu sinirlerinin başlangıç yerindeki rûhta bulunan, dış ve iç duyuları birbirine bağlayan ortak duyu gücü; beş duyu tarafından edinilen ihâsların toplandığı bir merkezdir. Duyumun tam olarak gerçekleştiği yer de burasıdır. İbn Sînâ böyle bir duyunun var olduğunu kanıtlamak için bazı açıklamalar yapar. Örneğin biz, yağmur damlalarını bitişik çizgiler halinde ya da hızla döndürülen ve aslında çember olmayan düz bir cismi çembermiş gibi görürüz. Yani ard arda gelen görüntüleri zihnimizde birleştiririz. İşte bunu göz yapamaz. Çünkü göz bir görüntüyü tekrar tekrar görmez, yani aynı anda bir şeyi iki kez göremez. Bu durumu

---

<sup>114</sup> Durusoy, a.g.e, s. 124.

<sup>115</sup> Durusoy, a.g.e, s. 128.

sağlayan dış duyular olamaz ve aynı şekilde musavvira gücü de yalnızca ortak duyudan gelenleri hayâl eder.<sup>116</sup> Öyleyse bütün dış duyulardan gelen sûretler önce ortak duyuda yer eder (irtisâm) ve sonra da silinir. Bu olayda ise sûret, ortak duyudan silinmeden dış duyu (görme duyusu) onu ikinci konumunda idrâk eder. Bunun sonucu, ortak duyu görme duyusunun idrâk ettiği sûreti hep aynı yerden geliyormuş gibi idrâk eder. Bu yüzden insan hareket eden noktayı dâire veya peş peşe düşen damlaları doğru bir çizgi gibi görür.<sup>117</sup>

Ortak duyunun, beş duyunun her birisine ait hissî idrâki gerçekleştirmek dışında iki görevi daha vardır. Bunlardan biri, beş duyuyu kullanmaksızın hissî idrâkleri gerçekleştirmektir ki, bu daha çok ilham ve vahy ile ilgili bir konudur. Sonuncu ve en önemli görevi ise; beş duyunun idrâklerini birleştirerek deney ve tecrübenin oluşmasını sağlamak ve duyuları yararlı hale getirmektir. İbn Sînâ da ortak duyuyla ilgili olarak en çok bu hususa dikkat çeker. Ona göre dokunma duyusu ile görme duyusunu birleştiren, yani dokunulan cisimle görülen cismi idrâk eden aynı güç olmasaydı, nesnelere dünyasında “bu, şu değildir” tarzında bir ayırım yapamaz (temyîz) ve böyle bir hükme varamazdı. Ona göre akıl gücünün böyle bir ayırımı yaptığı farz edilse bile, aklın hüküm verebilmesi için hükmün iki unsurunu birlikte görmesi gerekir. Çünkü görülen ve dokunulan cisim duyulanabilir ve bu haliyle akla gelmiş olması itibariyle, akıl gücü bu ayırımı yapamaz, oysa biz bu ayırımı yapıyoruz. Yani duyularla idrâk edilenler arasında “bu, şu değildir” şeklinde bir ayırım yapıyoruz. Öyleyse duyuların, ayırımın yapıldığı bir merkezde toplanmaları gerekir. İşte bu merkez ortak duyudur.<sup>118</sup>

Yine beş duyumuzla idrâk etmediğimiz halde, dönen cisimleri tahayyül etmemizden dolayı her şeyi dönüyor olarak görmemiz ortak duyuya âit bir organın bulunduğunu gösterir. Çünkü baş dönmesi beyindeki buharın hareketinden ve oradaki ruha âriz olan dönmeden dolayıdır. Bu yüzden dönen bir cismi çokça düşünmek (teemmül) insanda baş dönmesi meydana getirir. Uyuyan bir kimsenin gördüğü hayalleri ve gözüne mil çekilmiş birinin tahayyül ettiği renkleri açıklamak, ancak dış duyuların başlangıç yeri

<sup>116</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 111.

<sup>117</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 111 vd; Durusoy, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>118</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 112; Durusoy, *a.g.e.*, s. 132.

(mebde) olan bir iç gücün varlığını kabul etmekle mümkündür. Sûretler ister beş duyudan, ister başka bir yoldan gelsin fark etmez; ortak duyuda görününce (temessül) müşâhede edilmiş olur.<sup>119</sup> Yani nesneye âit yargı bu duyu tarafından verilir.<sup>120</sup>

**2)Hayâl ve musavvira yetisi ( el-Kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvira):** Beynin ön boşluğunun arka kısmındaki rûhta yer alan hayâl ve musavvira gücü, ortak duyunun beş duyudan aldığı ve idrâk ettiği sûretleri saklar. Beş duyunun idrâk ettiği cisimler kaybolsa bile, onlara ait hissî idrâkler bu güçte saklı kalır.<sup>121</sup> Ortak duyunun duyum ve duyuma dayalı hükümlerini koruyan hayâl ve musavvira yetisi, ortak duyunun idrâki sırasında fiilen duyuma katılarak ortak duyu ile birlikte hissî sûreti tasavvur eder. Yani ortak duyu ile hayâl ve musavvira, biri olmadan diğeri işlevsiz olan iki güçtür. Hatta bunlar çoğu zaman tek bir güç gibidir.<sup>122</sup>

Hayâl ve musavvira gücü tek başına, sadece sakladığı hissî sûretlerin kime veya neye âit olduğuna dâir hüküm verebilir. Oysa ortak duyu devreye girince bizzat bu hissî sûretler hakkında hüküm verilebilir.

Hayâl ve musavvira yetisi hakkında son olarak şunu söylemeliyiz: İbn Sînâ'ya göre, hayâl ve musavvira gücüne, iç idrâk güçlerinden gelen sûret, mütehayyile ve müfekkira yetilerinden veya metafizik etkilerden ileri gelebilir. Ancak bu durum, nefsin akıl gücünü kullanmadığı sırada olur.<sup>123</sup>

**3)Hayâl kurma ve düşünme yetisi (el-Kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-müfekkira):** Beynin ortasındaki beyin kurtçuğunun yanında bulunan rûhta yer alan bu güç, hayâl ve musavvira gücündeki sûretler ile belleme ve hatırlama gücünde bulunan anlamları birbirleriyle birleştirir (terkîb) ve ayırır (tafsîl). Ayrıca bu güç, sûret ile sûreti, mânâ ile mânâyı ve mânâ ile sûreti birbirleriyle birleştiren ve ayıran bir güçtür. Eğer bu birleştirme

---

<sup>119</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 110 vd; Durusoy, **a.g.e.**, s. 133.

<sup>120</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 38.

<sup>121</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 112.

<sup>122</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 135.

<sup>123</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s.136.

ve ayırma işlemini yapan gücü, vehim gücü kullanıyorsa buna “mütehayyile”; akıl gücü kullanıyorsa buna da “müfekkira” denir.<sup>124</sup>

Mütehayyilenin en önemli özelliği, yeni sûret ve mânâlar üretebilmesidir. Mütehayyile, hayâl ve musavvira ile belleme ve hatırlama yetilerinin taşıdığı sûretlerle iş görür. Ancak asıl özelliği bu sûretlere kısmen bağlı ama yine de “yeni” sûretler üretmesidir.<sup>125</sup> Örneğin, mütehayyile zihinde saklanan bir çiçek görüntüsüyle, yine zihinde bulunan bir hayvan görüntüsünü yeniden işleyerek gerçek dünyada var olmayan, gözün hiç görmediği, çiçek ve hayvan karışımı bir canlı tahayyül edebilir. Bu yönüyle mütehayyile nefsin en işlek olan gücüdür.

Mütehayyile gücü bazen kendi başına kalır ve işlek duruma gelir. Bu durum ya bizzat nefsin kendinden ya da bedenden kaynaklanır. Örneğin, uyku esnasında beş duyu çalışmaz, sindirimde nefs onunla çokça meşgul olur, bazı hastalıklar akıl ve bedeni zayıflatır, korku ya da şehvet akli etkileyecek biçimde artar ve kalp ya da beyinde hasar meydana gelirse mütehayyile devreye girer ve kendi isteklerine uygun sûretler tahayyül etmeye başlar.<sup>126</sup> Bazen, istisnâî durumlar ya da kişilerde fizik ötesinden gelen etkiler de hayâlî sûretler meydana getirebilir. Bu daha ziyâde İbn Sînâ'nın “nübüvvet” teorisiyle alakalı bir konu olduğu için burada derinlemesine incelemeyeceğiz.

Eğer akıl, bu yetiyi denetimi altına alamazsa, bu yeti herhangi bir nesne hakkında yargıda bulunurken, o şeyin özüne göre değil, kendi üzerindeki etkilerine dayanarak karar vereceğinden dolayı, bu yetinin yargılarıyla hareket eden hem bilgide hem de davranışta hataya düşer.<sup>127</sup> Son derece işlek olan mütehayyile gücü, duyular ve akıl gücünün yanı sıra hastalık veya çok fazla hayal kurma tarafından da engellenebilir ve özellikle aklın denetimine muhtaçtır. Eğer akıl ve duyular çeşitli sebeplerden ötürü mütehayyileyi denetleyemezse, kişi var olmayan şeyleri görmeye başlayabilir.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 112; Durusoy, **a.g.e.**, s. 137.

<sup>125</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 112; Durusoy, **a.g.e.**, s. 137.

<sup>126</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 112; Durusoy, **a.g.e.**, s. 141.

<sup>127</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 41.

<sup>128</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 112.

**4)Vehim yetisi ( el-Kuvvetü'l-vehmiyye):** Beynin tamamında ve özellikle orta boşluğundaki rûhta bulunan “vehim gücü” beş duyunun idrâk etmiş olduğu cismânî sûretlerde mevcut olan, ancak beş duyuya idrâk edilmeyen “cüz’î mânâları” idrâk eder. Vehim gücünün idrâk ettiği bu mânâlar; daha önce hiç görmediği halde koyunun, kurdun sûretinden korkması ve ondan uzaklaşmasının zorunlu olduğu biçiminde idrâk ettiği mânâ gibi, ya hiçbir zaman duyular tarafından idrâk edilmeyen mânâlardır veya balın renginin acı bir şeye benzetilmesinden dolayı, bal hakkında acı hükmünün verilmesinde olduğu gibi; vehim gücü cismânî sûretlerden bir mânâ çıkarırken bu mânâ dış duyularca idrâk edilmemektedir. Meselâ bal örneğinde tat alma duyusu gerçekten balı tatmış ve vehim gücü de onun acı olduğu konusunda bir hükme varmış değildir. Düşünürümüzün sözünü ettiği bu güç, aklı olan ve olmayan bütün canlılarda mevcuttur.<sup>129</sup>

Dış duyular cismin sûretlerini, vehim gücü bu sûretlerin içerdiği mânâları idrâk eder. Yani dış duyuların idrâk ettiğine “sûret”, vehim gücünün idrâk ettiğine “mânâ” denir. Vehim gücü, bu mânâlara, yaratılıştan gelen bir mânâ (el-ilhâmü'l-garîzî) ve tecrübeyle ulaşır. İbn Sînâ'ya göre bu sezginin kaynağı ilâhî inâyettir. Bebeğin doğar doğmaz annesinin memesine sarılması, doğduktan hemen sonra bir ceylan yavrusunun büyük bir gayretle ayağa kalkmaya çalışması, reflks diyebileceğimiz bazı hareketler, ilâhî ilhâmın neftse var kıldığı bir “garîze”den dolayıdır.<sup>130</sup>

Vehim gücü insanda ve hayvanda ortak olan bir yetidir. Ama hayvanda çok daha güçlü olarak bulunur. Hayvanlar neredeyse tüm eylemlerine bu yetiyle yön verirler. İnsan için akıl ne ise hayvan için de vehim odur.<sup>131</sup> Hayvânî fiillerin çoğu kendisinden sâdır olsa da vehim gücünün cüz’î hükümlerinin mantıkî bir ayrımı yoktur.

Vehim gücüne kesin bilgi içermediği için “zânne gücü” de denir. İbn Sînâ'ya göre vehim gücü çoğu zaman yanılır. Bu durumu ise sadece akıl düzeltebilir. Ama akıl bile çoğu zaman vehmin yanlış etkilerini tamamen yok edemez. Vehim gücünü durdurabilecek en

<sup>129</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 112; Durusoy, **a.g.e.**, s. 156.

<sup>130</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 157.

<sup>131</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 42.

güçlü silah dindir. Vehim gücü özellikle fizik ötesi şeylerin varlığını kabule yanaşmaz. Kabul etse bile, onları cisimlere benzeterek tasavvur etmeye çalışır.<sup>132</sup>

Mantık ve metafizik alanda güvenilir olan vehim gücü aynı şekilde ahlak konusunda da güvenilmezdir. Bu bakımdan vehim gücünün bilgilerine (vehmiyyât) ve arzularına (hevâ) îtibar ederek ahlâkî davranışta bulunmamak gerekir. Ona göre ancak hayvanlar vehim güçlerine göre davranırlar, bu îtibarla vehim gücüne uyan insanlar da hayvanlar seviyesinde görülür.<sup>133</sup>

**5) Belleme ve hatırlama yetisi ( el-Kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkira):** Beynin arka boşluğundaki rûhta bulunan belleme ve hatırlama gücü, vehim gücünün idrâk ettiği cüz'î mânâları gerektiğinde hatırlamak üzere saklayan bir güçtür. Bu güce, vehim gücünün idrâk ettiği mânâları koruyup saklaması bakımından belleme (hâfıza) ve gerektiği zaman tekrar îade ettiği için hatırlama (zâkira) gücü denmektedir. Hatırlama, vehim ve mütehayyile güçlerinin de yardımıyla gerçekleşir.<sup>134</sup>

İbn Sînâ, hâfızanın gücünü beden mîzacı ve nefsin durumuna bağlar. Ona göre, kişinin iyi ezber yapabilmesi için beynin maddesinin “kuru mîzaçlı” olması gerekir. Beynin maddesi “ıslak mîzaçlı” olan insanların kolayca anladığını (idrâk) ama iyi ezber yapmadığını söyler. Yani ona göre ezber yapmakla anlamak birbirine ters şeylerdir. Bunun tek istisnâsı küçük çocuklardır. Onlar “ıslak mîzaçlı” olmalarına rağmen, kolay ezber yapmaya müsâittirler. Bunun nedeni, nefslerinin, yetişkinlere göre daha az şeyle meşgul olmasıdır.<sup>135</sup>

Vehim yetisinde ve diğer yetilerde, hayvanla insan arasında var olan farklılık, belleme ve hâfıza yetisi için de geçerlidir. Şöyle ki; hayvanın hatırlaması, herhangi bir çaba göstermeden meydana gelen bir durumdur ki buna “zıkr” denir. Oysa insan hatırlamak için çaba gösterir ki bu da “tezekkür”dür. Bu ayrımın temel nedeni ‘insanın zamanda hayvanın ise anda yaşamasıdır’. İnsan geçmişini hatırlar, geleceği hakkında plan

---

<sup>132</sup> Durusoy, a.g.e, s. 161.

<sup>133</sup> İbn Sînâ, en-Nefs, s. 162.

<sup>134</sup> İbn Sînâ, en-Necât, (Nşr. Abdurrahman 'Umeyra), Beyrut 1992, s. 161; Durusoy, a.g.e, s. 163.

<sup>135</sup> İbn Sînâ, en-Nefs, s. 165; Durusoy, a.g.e, s. 166.



yapar ve içinde bulunduğu zamanın da farkındadır. Ayrıca geçmişteki tecrübe ve birikimlerini geleceğe aktarabilir. Oysa hayvan için sadece içinde bulunduğu an söz konusudur.<sup>136</sup>

Filozofun hayvânî güçler deyiimiyle ifade ettiği, dış ve iç idrâk güçlerinin hepsi bedende gerçekleşir ve ancak fiile çıktıkları kadarıyla vardılar. Bunun anlamı şudur; fiile çıkmak için bedene mecbur olan bütün bu yetiler (güçler), nefis bedenden ayrıldıktan sonra yok olacaklardır (adem). Nefsin kendisiyle bâkî kalan yalnızca ve yalnızca akıl gücü ve akletme fiilidir.<sup>137</sup>

### C-NEFSİN İNSÂNÎ YETİLERİ

Şüphesiz insanı diğer bütün canlılardan ayıran özellik “akıl”dır. İbn Sînâ, “akıl” dediğinde hem bilme hem de yapmayı kasteder. Yani akıllı “nazarî” (teorik, bilmeye yönelik) ve “amelî” (pratik, eyleme, yapmaya yönelik) olarak ikiye ayırır ve bunların her ikisinin toplamına “akıl” der. Bu ayırım, nefsin mânevî bir cevher olduğu görüşüne dayanır. Bu anlayışa göre gayrî maddî bir cevher olan ve bedenle beraber bulunan insan nefsinin hem fizik hem de metafizik âlemle ilişkisi vardır. Nefsin metafizik âlemle ilişkisini nazarî akıl sağlar. Ancak nefsin metafizik âlemle ilişki kurabilmesi, oradan gelen bilgileri alabilmesi, kendisini bu etkilere açmasına ve kabule hazır olmasına bağlıdır. Yani bunda irâde önemli bir etkidir. Böyle olmasına rağmen, İbn Sînâ’ya göre, küllî hakikatleri bilen bu “nazarî akıl”, nefsin kendisi demek olan “ben”le bir ve aynı şeydir.<sup>138</sup>

İbn Sînâ, aklî nefisle semâvî feleklerin arasında tam olarak ne gibi bir farkın bulunduğunu düşünerek bu meseleyi tartışmaktadır. Hepsi, özleri akledilirleri düşünmek durumunda olan cevherlerdir. Ancak aralarındaki fark, bağlı oldukları bedenlerin mâhiyetinden kaynaklanmaktadır. İnsan akıllı, birleşimleri dört sıvıyı ve onların zıt özelliklerini (sıcak, soğuk, yaş, kuru) meydana getiren dört unsurun karışımından oluşmuş bir bedene bağlıdır. Diğer yandan akledilirleri akletmeleri devamlı ve mükemmel bir sûrette olan semâvî felekler ise bu şekilde meydana gelmedikleri gibi, bu tür zıtlıklar da

<sup>136</sup> Peker, a.g.e, s. 44.

<sup>137</sup> İbn Sînâ, en-Nefs, s. 178.

<sup>138</sup> İbn Sînâ, en-Nefs, s. 185; Durusoy, a.g.e, s. 169.

barındırmamaktadırlar. Dolayısıyla bu zıtlıklarla olan ilişki ve bunun neticesinde insan bedenlerinin oluşumundaki dengesizlik, aklî nefsin orta terimleri sezmesine veya Fa'al Akıl'dan ilâhî feyzi almasına engel olmaktadır.<sup>139</sup>

### 1-Amelî Akıl

Amelî akıl, nefsin bedenle olan münâsebetinin sonucudur. Buna bağlı olarak beden yok olmasıyla birlikte işlevini tamamen yitirecek yani yok olacaktır. Nefsin bedende veya bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiillerini içine alan bir kavramdır. Buna göre nefsin nebâti güçleri (beslenme, büyüme, üreme), hissî idrâk güçleri (iç ve dış idrâk güçleri) ve nefsin muharrik güçleri, amelî akıl gücünün muhtevâsına dâhildir. Diğer canlılarında bunlara sahip olduğunu düşünürsek, insanın amelî akıl gücünün kapsamına bilim, sanat ve ahlakla ilgili güç ve fiillerinde dâhil olduğunu belirtmekte yarar vardır. İnsan söz konusu olduğunda amelî akıl birkaç biçimde gözlenebilir. Öncelikle irade gücüne bağlı olarak ortaya çıkan gülme, heyecanlanma, korkma gibi özellikler (hey'et) ve bunların sonucu insanın etki ve tepkide bulunmasını gösterebiliriz. Mütehayyile ve vehim güçlerini kullanarak oluş ve bozuluş âlemindeki olaylarla ilgili kanunlara ulaşabilmek, ilim ve sanat üretmek de yine amelî gücün insânî boyutuyla ilgilidir. En önemlisi ise tabi ki nazarî akıl gücünden yardım alarak bir şeyin güzel (cemîl), çirkin (kabîh), iyi (hayr), kötü (şerr) vs. olduğuna dâir bir hükme varmasıdır.<sup>140</sup>

İnsanın etik, estetik ve hukuksal eylemlerini gerçekleştiren güç olan pratik akıl, teorik akli aracılığıyla metafizik ilkelere kaynaklanan bilgileri, fizik alana ait ve hayvansal nefsin iki önemli yetisi olan mütehayyile ve vehim yetilerinin de yardımlarıyla eyleme dönüştürür. Ancak şu unutulmamalıdır; insanı eyleme götüren istencin oluşmasını sağlayan sadece mütehayyile ve vehim gücünün oluşturduklarından ibâret değildir. Eğer böyle olursa insanın hayvandan farkıalmaz. Önemli olan amelî aklın, bedeni yönlendirme konusunda nazarî aklın kurallarına uymasıdır.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Gutas, **a.g.e.**, s. 43 vd.

<sup>140</sup> İbn Sînâ, **en-Nefs**, s. 37 vd; Durusoy, **a.g.e.**, s. 170 vd.

<sup>141</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 52.

## 2-Nazarî Akıl

İbn Sînâ tarafından bazen “düşünen (nâtık) nefis, kutsal nefis, ilâhî sır” bazen de “gerçek kalp, zihin (nuhiyy), cevher-asıl (lûbb)” olarak isimlendirilen ve çocuk-yetişkin, deli-akıllı, hasta-sağlıklı insan türünün bütün bireylerinde mevcut olan nazarî akıl; insanı insan yapan ve ölümden sonra da varlığını devam ettirecek olan tek yetidir.<sup>142</sup>

İbn Sînâ’ya göre, tümel bilgilerin kendisinde yer ettiği nazarî akıl gücü, hissî idrâk güçlerinden farklı olarak, doğrudan nefsin kendi varlığı için gerekli olan bir güçtür. Ancak nefsin kendi yetkinliğini kazanması ve metafizik âlemin bilgisine yükselebilmesi için fizik âleme ait bilgilere, dolayısıyla bedene gerek duyulur. Nefsin bizâtihi sahip olduğu bu yetenek nazarî akıldır.<sup>143</sup> İnsan nefsindeki aklî varlıkları bilerek yahut metafizik yaparak kendi varlığını yetkinleştirme arzusu onun yaratılışından kaynaklanır.<sup>144</sup> İnsanın tamamen soyut (mücerred) olan küllî hakikatleri kavraması ve önermeler yaparak bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisini çıkarması, onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliğidir.<sup>145</sup>

Aklî idrâk; şeyin “sûret” veya “mâhiyet” kavramlarıyla ifade edilen “hakikat”inin nefsin yanında bulunması (temessül) ile birlikte nefsin onu “müşâhede” etmesidir. Nazârî akıl gücü söz konusu olduğunda, idrâk edilen, şeylerin varlıkları değil, mâhiyetlerinin mânâlarıdır. Bu da çeşitli seviyelerde gerçekleşebilir. En alt seviyede dış idrâk güçlerine dayanan hissî idrâk yer alır. Hissî idrâkte sûret, madde ve maddeye ilişkin özellikleriyle beraber idrâk edilir. Yanımızdan geçen bir arabanın sesini duymamız ve sesin araba uzaklaştığında kaybolması gibi. Burada tecrîd (soyutlama) söz konusu değildir. Tecrîd bir üst düzey idrâk çeşidi olan hayâlî idrâkle başlar. Bu seviyede sûret, maddeden tecrîd edilir fakat maddeye ilişkin özelliklerden tecrîd edilemez. Dış duyulardan cisimle ilgili olarak sağlanan bilgi kullanılarak, dış dünyada bulunması zorunlu olmayan, ancak yine de cisimle ilişkili bir sûret oluşturulur. Meselâ hayâl ettiğimiz bir insan, bütün insan fertlerini içine almayan, tek bir insana aittir ama dış gerçekliği olmak zorunda değildir. Vehmî idrâkte bu tecrîd daha ileri derecededir. Vehim gücü, aslında maddî olmayan, fakat madde ile birlikte

<sup>142</sup> Peker, a.g.e, s. 53.

<sup>143</sup> İbn Sînâ, **en-Nefs**, s. 39.

<sup>144</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 113.

<sup>145</sup> İbn Sînâ, **en-Nefs**, s. 184.

ortaya çıkan sevgi, dostluk, iyi, kötü gibi mânâları idrâk eder. Buradaki tecrîd hayâle göre daha ileri seviyede olmasına rağmen yine de sûret, maddeye ilişkin özelliklerden tamamen soyulanmış değildir. Tam mânâsıyla tecrîdi (soyutlamayı) aklî idrâk seviyesinde görürüz. Akıl gücü, sûreti, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tamamen soyutlayarak idrâk eder. Bu akıl gücünün kendi yaratılışı gereği yaptığı bir iştir. Akıl gücü kendine özgü işleviyle “kıyas” yolunu kullanarak sûret ve mânâların birbirine benzeyen yönlerinden bir tek mânâ, benzemeyen yönlerinden ise birçok mânâ elde eder. Dış duyular ortak duyu yoluyla hayâl gücüne, hayâl gücü de mütehayyile gücünün yardımıyla akıl gücüne herhangi bir şeyin sûretini verince akıl gücü bu sûretten bir mânâ çıkarır. Meselâ insan olarak Ahmet ve Ali'nin sûretlerinden alınan mânâ bir tektir. Ancak her ikisinde de aynı mânânın mevcut olması, her ikisinin insan olmalarıyla birlikte ortaya çıkan şahsî özelliklerinin birbirinin aynı olduğu anlamına gelmez. Bu durumda varlık açısından insan olmanın mânâsı, dışarıda pek çok olarak mevcut olduğu halde, Ahmet ve Ali'ye âit insanlık mânâsı bir tek varlıkmiş gibi görünmektedir. Hâlbuki varlık açısından dış dünyadan Ahmet ve Ali'nin insanlıklarının iştirâk edebilecekleri, Ahmet ve Ali'den bağımsız insâniyyet diye bir şey yoktur. Bu demektir ki akıl gücü, duyular yoluyla Ahmet ve Ali'nin sûretinden ilk önce hangisi gelmişse ondan insanlık mânâsını çıkarır. Dolayısıyla daha sonra gelen, akıl gücü için bir şey ifade etmez. Akıl gücünde yer eden mânâ ilk idrâk edilenin hayâlî sûretinden alınmadır.<sup>146</sup>

Aklî idrâk “küllî kavramları” idrâk eder. Küllî kavramların ise bir dış gerçekliği mevcut değildir. Akıl gücü, hissî idrâk güçlerinin yardımıyla dört çeşit bilgi elde eder: öncelikle hayâlî sûretlerin mânâlarından küllî müfred kavramları çıkarır. İkinci olarak küllî müfred kavramlar arasında olumlama (îcab) ve olumsuzlama (selb) yoluyla yeni önermeler kurar. Üçüncü olarak deneyle ilgili öncülleri kazanır. Bu aşamada duyular (hiss) ve akıldan (kıyas) kazanılmış kesin bilgiler (itikâd) oluşur. Dördüncü olarak nefis, duyular vasıtasıyla tevâtür derecesinden dolayı doğruluğu kabul edilmesi gereken bilgiler (ahbâr) kazanır.

---

<sup>146</sup> İbn Sînâ, **el- İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 110; Durusoy, **a.g.e**, s. 170.

Akıl yalnızca bunları ilk kez kazanıyorsa duyulara muhtaçtır. Bir kez kazandıktan sonra duyulara ihtiyacı kalmaz.<sup>147</sup>

Aklî idrâk düşünme (fıkr) ve sezgi (hads) yoluyla gerçekleşir. Düşünme, müfekkire gücünün işidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi mütehayyile ile aynı olan bu güç, akıl gücü tarafından kullanılınca müfekkire adını alır. Buna göre düşünmek, aklî bilgiye konu olan “orta terim” (el-haddü'l-evsat) ve benzerini bulmak için çalışmaktır. Çünkü amaç, bilinenden bilinmeyene varabilmektir ve bu da ancak orta terimi bulmakla mümkün olabilir. Yani düşünmekle bilmek aynı şey değildir. Düşünmek sadece bir çabadır. Orta terim bulunursa bilgiye ulaştırabilir ama bulunamaz ise ulaştıramaz. İbn Sînâ tam da burada önemli bir şey söyler: Orta terimi bulmak Fa'al Aklın aydınlatması (feyz) olmaksızın mümkün değildir. Bütün düşünme faaliyetleri, bu akıldan gelecek ışığı almaya hazırlayıcı etkinliklerdir. İnsanın Fa'al Akıl'dan doğrudan feyz alamamasının nedeni (engeli) bedendir. Beden ittisâle engeldir. İşte İbn Sînâ'ya göre düşünmek Fa'al Akıl'la ittisâl için yalvarmaktır. Düşünmede başarıya ulaşmanın yani orta terimi daha kolay bulabilmenin yolu çokça düşünmekten geçer. Çünkü düşünmek bilgiyi istemektir. Ne kadar çok istersek o kadar çabuk varabiliriz.<sup>148</sup>

Aklî idrâkin yani bilmenin diğer bir boyutunu da sezgi (hads) oluşturur. İbn Sînâ'ya göre, her ne kadar sezgi de düşünme gibi bilinenden bilinmeyene ulaşma çabasıysa da, sezgi bunun çok daha hızlı ve etkili bir yoludur. Sezgi, bilme ve öğrenme husûsunda daha yetenekli (isti'dâd) insanlara mahsustur. Burada orta terim düşünmeksizin bir anda (def'aten) zihinde belirir. Yani sezgi, bilmeye yetenekli insanların fazlaca bir çaba sarf etmeden Fa'al Akıl'la iletişim (ittisal) kurabilmesidir. İbn Sînâ'ya göre bu doğuştan gelen bir yetenektir ve buna olsa olsa “kudsî akıl” denilebilir. Bizce asıl ilginç olan İbn Sînâ'nın “zekâ” denilen şeyi sezgi gücüne göre tanımlamasıdır. Tabi buradaki “sezgi” kavramı açıkladığımız üzere bu gün ki yaygın kullanımdan oldukça farklıdır. Ona göre nefsin sezgi yeteneğinin derecesi “zekâ”dır. “Zihin” ise nefsi, bilgi kazanmaya hazırlayan gücüdür.<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Durusoy, a.g.e, s. 172 vd.

<sup>148</sup> İbn Sînâ, **el İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 112 vd.

<sup>149</sup> İbn Sînâ, **en-Nefs**, s. 219; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 169.

İbn Sînâ'ya göre bazı insanların, herhangi bir eğitim ve öğretim sürecinden geçmeden, bir gerçekliği sezmesi ve kendi zihninde bir kıyas yaparak gerçeğe ulaşması mümkündür. Bu itibarla sezginin ileri derecesi her türlü öğrenme ve düşünceden müstağni kalma imkânına kadar yükselebilir.<sup>150</sup> Burada sözü edilen sezginin en ileri derecesi aynı zamanda nübüvvetin de bir bölümüdür. Bu nebevi (kudsî) güç sadece Allah'ın elçilerine has bir durumdur. İbn Sînâ Nûr Sûresinin otuz beşinci âyetindeki<sup>151</sup> “ tutuşmak üzere olan yağ” ile nebînin bu kudsî akıl gücüne işâret edildiğini düşünür.<sup>152</sup>

İbn Sînâ, düşünme ile sezgi arasındaki farkı şöyle açıklar: “Düşünme, nefsin çoğu durumlarda hayal etmekten yardım alarak yaptığı bir çeşit hareketidir. Ki bu hareketle, bilinmeyenin bilgisine götüren şeylerden olan orta terim ve yerine geçen şeyin yokluğu halinde onlar, içerde veya benzerlerinde gömülü olanı meydana çıkarmak şeklinde talep edilir. Böylece bazen düşünce sonuca ulaşır, bazen de ulaşamaz. Sezgiye gelince, bu da zihinde orta terimin bir defada temsil edilmesidir. Ki bu, ya hareket olmadan istek ve arzu olur olmaz meydana gelir ya da istek ve hareket olmaksızın meydana gelir. Ve sezgiyle beraber orta terim veya onun hükmünde olan, temsil olunur.”<sup>153</sup>

Nazarî aklın bir diğer önemli özelliği de, beden yardımıyla bilgileri kazandıktan sonra kendisine dönmesi ve bu nazarî akıl sayesinde inanca ulaşabilmesi ve Allah'ın arlığına inanma imkânına erişebilmesidir.<sup>154</sup>

### ***a- el-Akl bi'l-Kuvve***

Maddî ve heyûlânî akıl da denilen “bilkuvve akıl” aklî idrâkin ilk dercesidir. Bilkuvve akıl, nefsin mutlak bilme yeteneğidir. İnsanlara mahsustur, hayvanlar bu istidâtta mahrumdur.<sup>155</sup> Nefsin bu yeteneği istisnasız olarak insan türünün bütün fertlerinde mevcuttur. Nefsteki bu yetenek Fa'al Akıl'la iletişim kurmanın uzak sebebidir. Bu itibarla bilkuvve akıl, Fa'al Akıl'dan etkilenen anlamında “münfa'il akıl”dır.

<sup>150</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 114.

<sup>151</sup> “Onun yağı neredeyse ateş dokunmasa bile tutuşacak, o, nûr üstüne nûrdur.” Burada “ateş” ile kastedilen de filozofa göre Fa'al Akıl'dır.

<sup>152</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 114.

<sup>153</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 113 vd.

<sup>154</sup> Ulutan, **a.g.e.**, s. 94.

<sup>155</sup> İzmirli İsmail Hakkı, “İbni Sina Felsefesi” **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina**, s. 53.

Kur'ân'daki "mişkât" <sup>156</sup>(lâmba, kandil) deyimiyile kendisine işâret edilen bu akıl, fiil haline çıkmamış salt bilme yeteneğidir.<sup>157</sup> Karanlığı, sembolize eden mişkât, sadece ışığı (bilgiyi) kabul edecek araçtan başka bir şey değildir. Yani bu akılda, tıpkı mişkâta kendiliğinden ışık olmadığı gibi, bilgi yoktur.<sup>158</sup> Heyûlânî akıl, tıpkı yakma gücüne sahip ateş gibi değil de, güç halinde soğutucu olan ateş gibidir. Bilmeleke akıl ise, ateşin yakma gücü vardır sözü gibidir.<sup>159</sup>

### ***b- el-Akl bi'l-Meleke***

Aklî idrâkin ikinci derecesi bilmeleke akıldır. Bu seviyede aklın, tanım (hadd) yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi (kıyâs) için mantığın ilkeleri öğrenilir. Bu akıl, nefse birinci düşünülürler diye ifade edilen bilgileri kazandıran bir güç ve yapıdır.<sup>160</sup> Bilmeleke akıl gücüyle nefsin kazandığı bu ilkeler, "bütün parçadan (küll cüz'den) büyüktür", "bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir", "bir şey aynı zamanda iki yerde bulunamaz" gibi klâsik mantığın temel kurallarıdır (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü hâlin imkânsızlığı).<sup>161</sup>

Bu seviyedeki bilgiler, kıyas yapmaksızın yaratılış gereği sahip olunan bilgilerdir. Sarîh akıl, yani yaratıldığı gibi kalan dış etkilerle bozulmayan akıl bu önermeleri kendiliğinden kavrayabilir. İbn Sînâ'ya göre, akıl gücünün bilmeleke derecesi çok güçlü ise buna yine Nûr Sûresinin otuz beşinci âyetindeki "zücâce"<sup>162</sup> ifadesi karşılık gelir. Bu, sezginin (hads) biraz daha zayıfına işâret eder.<sup>163</sup>

İnsanın, kuvve halindeki akıldan meleke halindeki akıl derecesine yükselmesi kendi iradesine dayalı bir şey değildir. Fa'al Akıl, bütün insanları meleke halindeki akla ulaştırmaktadır.<sup>164</sup>

---

<sup>156</sup> Nûr 24/35.

<sup>157</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 113 vd.

<sup>158</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 62.

<sup>159</sup> İbn Sînâ, "Risâle fî İsbâti'n-Nübüvvât ve Te'vîli Rumuzihim ve Emsâlihim", (Çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 7 Cilt: 7, 1998, s. 566.

<sup>160</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 133 vd.

<sup>161</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 191.

<sup>162</sup> "Ateş dokunmasa bile onun yağı neredeyse aydınlatacak, o, aydınlık üstüne aydınlıktır."

<sup>163</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 114.

<sup>164</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 64.

### **c- el-Akl bi'l-Fiil**

Aklî idrâkin bu derecesinde nefis, bilmeleke akıl dediğimiz gerçeği öğrenme gücüyle ikinci düşünülürler dediğimiz mantık, fizik ve metafizik ile ilgili bütün bilgileri kazanır. Bu ya düşüme (fikr) ya da sezgi (hads) yoluyla gerçekleşir. Bu durumda bilfiil akıl, Fa'al Akıl'la iletişim kurarak varlığın bütün alanlarına dair bilgiyi nefse kazandıran güçtür.<sup>165</sup>

İkinci düşünülürleri, birinci düşünülürlerden ayıran, yani aklın meleke haliyle fiil hali arasındaki fark “bilinç”tir. İnsan, mantık, metafizik ya da her hangi bir ilimle uğraşırken yaptığı işin farkındadır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, birinci düşünülürler, kişinin bir çabası olmadan ilhâm yoluyla ona verilir. Oysa ikinci düşünülürleri kişi bilinçli bir istek ve çaba sonucu elde eder. Bu elde etme bilinçli bir “düşünme”nin ürünüdür. Bu nedenle burada insanın iradesi söz konusudur. Kişi ancak isterse fiil halindeki akla varabilir. Herkes böyle bir irade göstermek zorunda olmadığından, yine herkes bu bilfiil akıl seviyesine ulaşmak zorunda da değildir.<sup>166</sup>

### **d- el-Akl el-Müstefâd**

Müstefâd akıl, “düşünülür sûretleri kendisinde hazır olarak bulur, onları bilfiil düşünür ve bu düşünüşünü de bilfiil bilir”.<sup>167</sup> Nefsin, bilfiil aklın Fa'al Akıl'la ittisâli sonucu kazandığı bilgiler ve nefsin bu bilgilerle kazanmış olduğu yetkinlik (kemâl), müstefâd akıldır. Bu seviyede nefis, gayri maddî cevherleri (el-mufârakât) kavrayabilir, kendisini ve başka şeyleri bildiğini bilir.<sup>168</sup>

Bilfiil akıl seviyesinde, kişi ikinci düşünülürleri ancak belli bir çaba sonunda elde edebilirken; müstefâd akıl seviyesinde, kişi düşünülür sûretleri kendisinde “hazır” olarak bulur. Yine bilfiil akıl derecesinde bilgi, Fa'al Akıl'la ittisâle girerek elde edilirken, müstefâd akılda bu durum bir alışkanlık ve yetkinlik haline gelmiştir. İbn Sînâ'ya göre, her

---

<sup>165</sup> Peker, **a.g.e**, s. 65.

<sup>166</sup> Peker, **a.g.e**, a.y.

<sup>167</sup> İbn Sînâ, **en-Nefs**, s. 40; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 166.

<sup>168</sup> Durusoy, **a.g.e**, s. 192.



birey için en üstün amaç (el-gâyetü'l-kusvâ), bu kazanılmış (müstefâd) akıl seviyesine ulaşmak olmalıdır.<sup>169</sup>

Bilkuvve akıl nefsin “bilebilme yeteneği”, bilmeleke akıl hangi konuda olursa olsun nefsin bilebilmesi için gerekli olan “yöntem ve donanımı” kazanmış hali, bilfiil ve müstefâd akıl ise nefsin varlığın bütün alanlarıyla ilgili bilgileri düşünce veya sezgi (fikir veya hads) yoluyla, önceden sahip olduğu yöntem ve donanımı kullanarak kazanmasıdır.<sup>170</sup>

### **e- Kudsî Akıl**

İbn Sînâ'ya göre, kudsî akıl, müstefâd aklın, yalnızca bazı insanlarda görülen daha kuvvetli bir biçimidir. Bu insanlar herhangi bir öğretime ihtiyaç duymazlar, ilâhî bir lütuf olarak fitrî bir güçle küllîleri hemen kavrarlar.<sup>171</sup> Bu daha çok nübüvveti ilgilendiren bir kavramdır aslında. Peygamberin bilmeleke aklının en güçlü seviyesi “kudsî akıl” olarak isimlendirilir.<sup>172</sup>

Bütün yetiler, tek bir cevher olan nefse âittir ve onun yardımcılarıdır. Nefs, herhangi bir gücünün fiiliyle ilgilenirken, öteki yetilerin doğru bir şekilde çalışmasını sağlayamayabilir. İç veya dış idrâk yetilerinin birisiyle ilgilenirken, diğerinden habersiz kalır. Meselâ, şehvânî güce yönelince gazabî gücün, gazabî güce yönelince de şehvânî gücün fiilleri kırılır. Nefs bütün yetileriyle aynı oranda ilgilenemez. Bu durumda en işlek olan öne geçerek nefsi kendisine çeker ve nefis o gücün fiiliyle ilgilenmeye başlar. İbn Sînâ'ya göre bir ya da birkaç gücün fiilini denetleyememe türünden nefste meydana gelen bu gibi durumlar bir kazadan (âfet) kaynaklanabilir.<sup>173</sup> Ayrıca, hastalık, korku, nefsin yetkinleşmemesi (kemâl), uyku ya da bir şeye öteki güçleri kullanamayacak kadar fazla önem verme gibi durumlarda da görülür.<sup>174</sup> İbn Sînâ kudsî akıl ile tasavvufa geçer ve felsefe ile din arasında samimî bir rabîta kurmak ister.<sup>175</sup>

<sup>169</sup> Peker, **a.g.e.**, s. 66.

<sup>170</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 193.

<sup>171</sup> Fahri Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Çev: Kasım Turhan), Şa-to Yayınları, İstanbul 2004, s. 169 vd.

<sup>172</sup> Gutas, **a.g.e.**, s. 41; Corbin Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi I (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün ölümüne)**, (Çev: Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 306.

<sup>173</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s.137.

<sup>174</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 112.

<sup>175</sup> İzmirli, **a.g.e.**, s. 53.

İbn Sînâ, tüm bu akılları Nûr Sûresi'nin otuz beşinci âyetini delil gösterek şu şekilde yorumlar: “Bu akılların ilki, nefsin akledilirler'e doğru olan ‘isti'dâd’ kuvvesidir ve bir grup bunu ‘heyûlânî’ akıl diye isimlendirir ki bu kandildir. Onu öteki bir kuvve takip eder ki, bu da nefis için ilk akledilirler meydana geldiği sırada hâsıl olan diğer bir kuvvedir. Dolayısıyla akıl, ikinci akledilirlerin elde edilmesi için hazır hale gelir. Bu da ya düşünmeyledir ki eğer zayıf olursa bu zeytin ağacıdır. Veya da sezgiyledir ki, bu da yine ondan daha güçlü olursa yağdır. İşte bu ikinci kuvveye ‘bi'l-meleke’ akıl denilir ki, o da fânustur. Bundan daha üstün dereceye erişeni ise neredeyse yağ ışı ışık verecek olan kutsal kuvvedir. Bundan sonra nefis için bir kuvve ve yetkinlik meydana gelir. Yetkinlik ise nefis için bilfiil akledilirlerin zihinde gözlenmiş ve temsil edilmiş olarak meydana gelmesidir ki, bu da nur üzerine nurdur. Kuvve ise nefis için kazanılmış ve kendisinden boşta kalınmış akledilirin meydana gelmesidir. Tıpkı kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın, istenildiği zaman gözlemlemek gibidir ki, bu da lambadır. Bu yetkinlik ‘müstefâd’ akıl diye isimlendirilirken bu kuvve ‘bilfiil’ akıl diye isimlendirilir. Melekeden tam fiile çıkaran ve yine heyûlâdan melekeye çıkaran da ‘Fa'al Akıl'dır ki o da ateştir.<sup>176</sup>

“O'nun ‘kandillik (mişkât)’ deyimini heyûlânî akıl ve nefis-i nâtıkayı simgelemektedir. Çünkü kandillik duvarlara yakın olandır ve aydınlatmak için iyi bir yatkinliktir. Çünkü duvarlara yaklaşan her şeydeki yansıma daha şiddetlidir ve ışık daha çok artar. Bilfiil akıl, ışığa benzer ve böylece ışığı geçirici olan, kendisini kabul edene benzer, o da şeffaf olandır. Işığı geçirici olanların daha üstünü havadır, havaların daha üstünü ise kandilliktir. Kandillik ile sembolize edilen şey heyûlânî akıldır. Heyûlânî aklın müstefâd akla nisbeti, kandilliğinin ışığa nisbeti gibidir.

Lamba bilfiil müstefâd aklı ifade eder. Çünkü ışık, filozofların tanımladığı gibi şeffaf olanın yetkinliğidir ve şeffaf olanı kuvveden fiile çıkarır. Tıpkı müstefâd aklın heyûlânî aklın yetkinliği olduğu ve heyûlânî aklı kuvveden fiile çıkardığı gibi. Müstefâd aklın heyûlânî akla nisbeti, lambanın kandilliğe olan nisbeti gibidir.

---

<sup>176</sup> İbn Sînâ, **el İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 113.

O'nun 'fânus (ez-zücâce) içinde' deyimine gelince: Heyûlânî akıl ile müstefâd akıl arasında başka bir mertebe ve konum vardır. Bunun durumu, lamba ile şeffaf olan arasındaki ilişki gibidir. Bu durumda, dış dünyada lamba, şeffaf olana ancak bir aracı ile ulaşabilir ki bu da kandil (misrâce)dir. Kandillerden ise fânus (zücâce) çıkar. Çünkü o, ışık kabul eden şeffaf cisimlerdendir.

Bundan sonra da onu (zücâce) ışığı geçirmeyen renkli fânus olarak değil de, ışığı geçiren saf fânusa benzetmek için 'sanki o (zücâce), parlak bir yıldızdır' ifadesini kullandı. Çünkü renkli olanlardan hiç biri ışığı geçirmez.

'Bereketli zeytin ağacından tutuşturulur' ifadesiyle, yağın kandil için madde ve konu olması gibi, aklî fiiller için madde ve konu olan düşünme gücü (el-kuvvetü'l-fikriyye)nü kastediyor.

'Doğuya da batıya da nisbet edilemeyen' (ifadesine gelince): Doğu lügatte ışığın çıktığı yer, batı ise ışığın kaybolduğu yerdir. Doğu, ışığın bulunduğu yerden, batı ise ışığın kaybolduğu yerden istiare edilmiştir. O, ışığı, kelâmın aslı yaparken ve her şeyi bu asıl üzerine bina edip, onu ışığın kaynakları ve aletleriyle ilişkilendirirken verdiği örneklere ve onlara uygun şartlara nasıl riayet ettiğine dikkat et.

'Doğuya da batıya da nisbet edilemeyen' sözü ile (kastedilen) sembol: 'kesin olarak düşünme gücü, ışığın çıktığı salt düşünme güçlerinden değildir' derken kastedtiğim şeydir. 'Doğuya da nisbet edilemeyen ağaç' sözünün anlamı işte budur. Yine o (düşünme gücü), ışığın kendisinde kaybolduğu kesinlikle ve batıyla sembolize edilen hayvânî-behimî güçlerden de değildir. 'Batıya da nisbet edilemeyen' sözünün anlamı da budur.

'Yağı, neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir' sözüyle düşünme gücünü övmüştür. Sonra 'kendisine değmese dahi' demiştir ki, değmek ile ittisâl ve feyezânî kastetmiştir. 'Ateş' ifadesine gelince, mecâzî ışığı hakîki ışıkla ve onun alet ve ekleriyle temsil ettirince, kendi dışında kendisinin nedeni olan gerçek taşıyıcıyı, geleneksel anlamda kendi taşıyıcısı olanla temsil ettirdi. Ki o da ateştir. Ateş her ne kadar renkli olmasa da, genel alışkanlığa göre o aydınlatıcıdır. Şartları nasıl gözettiğine dikkat et. Aynı şekilde

ateş, temel unsurları kuşattığından dolayı, onu, âlemi çevreleyen feleğe benzetti. Ancak bu kuşatma çatisal değil lâfzî ve mecâzî bir kuşatmadır. Bu da Küllî Akıl'dır.

Bu akıl, İskender Afrodisi'nin sandığı ve bu sanısını da Aristoteles'e dayandırdığı gibi ilk gerçek ilâh değildir. Çünkü bu akıl, bir yönden tektir ve birçok tümellerin sûretlerini kendinde barındırması yönüyle de çoktur. Bu nedenle o, özü gereği değil, arazî olarak tektir. O, birliği, buna özü gereği sahip olandan alır. İşte özü gereği bu birliğe sahip olan ise şanı yüce olan Allah'tır".<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> Peker, a.g.e, s. 60 vd.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### NEFSİN BEDENDEN AYRILDIKTAN SONRAKİ DURUMU

#### I- NEFSİN BEDENLE İLİŞKİSİ

Nefsin ölümden sonraki durumunu incelemeye geçmeden önce, nefsin bedenle olan ilişkisini ele almamız gerekir. İbn Sînâ'ya göre nefsin bedenle birleşmesi arızîdir. Bunu kanıtlamak için, nefsin bedenle ancak üç biçimde birleşebileceğini söyler:

1.Nefs bedenin varlığıyla birlikte var olur ve nefis ile beden birbirini tamamlar, ikisi birden tek cevher olur ve o da insandır. Ancak böyle bir ihtimal fâsitir. Zira nefis ve beden birbirinden bağımsız birer cevherdirler. Onların tek bir cevher olması söz konusu olamaz.

2.Var olma hususunda nefis, bedenden sonra olmuştur. Yani nefis, beden fiillerinin yerine gelmesi ile vücut bulmuştur. Böyle bir görüş de muhâldir. Çünkü böyle bir önermeyi kabul etmek, nefsin varlık sebebinin beden olduğunu kabul etmeyi gerektirir. İletler dört tanedir: Maddî, fâil, sûrî ve gâî şeklinde. Bunlardan hiç biri de maddeye uygulanamaz. Şöyle ki; cismin illet-i fâiliyye olması muhâldir çünkü cisim yapamaması yönüyle cisimdir. O ancak bir kuvvetle böyle bir şeyi yapar. Kuvvetle değil de zâtıyla yapıyor olsaydı bütün cisimlerin bu tür fiilleri yapması gerekirdi. Dahası cismânî kuvvetlerin hepsi de ya araz ya da maddî sûrettir. Arazların veya maddelerde kâim sûretin kendi nefsiyle kâim olan bir vücudu ifade etmesi muhâldir. Mutlak cevher olması, kabul edici bir illet olması da muhâldir. Yine nefis, herhangi bir şekilde bedenine bürünmüş de değildir. Cismin

nefs için sûret verme ve onu yetkin kılma illeti olması da muhâldir. Aksine bunların tersi doğrudur. Şu halde nefsin bedenle ilişkisi zâti illetle illetlenen bir ilişki olamaz.

3.Nefsin varlık yönünden bedenden önce olması zaman itibariyle değildir yani nefsin varlığı beden varlık sebebi olamaz. Böyle bir ihtimal de bâtıldır. Zira beden varlığı, nefsin varlığından bir fer olsaydı bedene ulaşan bozulma, helâk vb. nefsi kuşatan bir bozulma, fesat vb. sebeplerle olurdu. Hâlbuki bu doğru değildir. Aksine beden bozulması onun mîzacının veya terkinin bozulması ile gerçekleşir. Öyleyse nefs ile beden arasındaki ilişki zâti olmayıp arızî bir ilişkidir. Nefs, varlığı bozulmayan, yok olmayan bir sebebe yani sûretleri verene (Vâhibu's-suver) dönmektedir. Ölümle birlikte beden bozulması ile nefis bozulmaya uğramaz. O, Yaratıcının bâkî olması sebebiyle bekâ bulur.<sup>178</sup>

İbn Sînâ'ya göre beden, bütünüyle insanın anlamına dâhil olmayan, ancak nefsi taşıyıp onu tutan bir şeydir. İnsanın 'ben' dediği gerçek varlığı, insanın 'kendisi' olarak bildiği şey zorunlu olarak nefstir. Nefsin bedene intibâ ettiği veya onun cisim (beden) ile kâim olduğu da söylenemez. Çünkü cisim son tahlilde sonsuz bir güç kaynağı ve sonsuz bir varlık olamaz. Hâlbuki nefis için aynı şey söylenemez. Öyleyse nefis cisim olmadığı gibi cisimde yer etmiş, onun tabiatına karışmış bir şey de değildir. O maddeden mufarak, kendisine yön ve mekân tayin edilemeyen, cisim gibi bölünmeyen ma'kûlatı akleden bir şeydir. Dolayısıyla insan aslında nefsten ibârettir. Ve insanda ölüm sonrası bâkî kalan şey de nefstir. Âhiret hayatında insan başka bir şeye dönüşmeyeceği gibi o, dış dünyadan gelmiş olan her şeyden de tecerrüt etmiş olacaktır. Öyleyse insan, mâhiyettir, özdür ve o âhiret hayatında gerçekte şu anki durumundan başka bir şeye dönüşecek bir varlık da değildir. Onun maddî varlığından herhangi bir parçanın kalması da söz konusu değildir. Âhiret hayatındaki mutluluk veya mutsuzluk da ruhânî olacaktır. Dinin, âhiret hayatına ilişkin anlattıkları hissî tasvirler ise sembolik hikâyelerdir.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> İbn Sînâ, **en-Nefs**, s. 227 vd.

<sup>179</sup> Çapku Ahmet, **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret**, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2009, s. 191.

## II-ÖLÜM SONRASI

Bu konuya geçmeden önce, İbn Sînâ'nın kader ve kötülük problemi hakkındaki görüşlerine yer vermemiz gerekir. Çünkü bundan sonraki konuları, bu kısa ön bilgiler çerçevesinde ele alacağız. İbn Sînâ'nın kader hakkındaki görüşleri, bedenlerin haşri meselesi hakkındaki görüşlerine benzemektedir. Ona göre kader 'genel amaç için doğrulanması zorunlu' olan bir konudur. Yani bu da tıpkı bedenlerin haşri meselesinde olduğu gibi daha çok genele hitâb eden bir kavramdır ve inanılmasında genel için büyük faydalar olsa da aslında gerçekliği yoktur! Çünkü kader inancı ceza ve mükâfat kavramlarıyla çelişir. Dindeki kader söyleminin amacı daha çok korkutma ve ibret alınmasını sağlamaktır.<sup>180</sup>

İbn Sînâ'ya göre gerçek mânâda âlemde var olan bir kötülükten bahsedilemez. İlâhî hikmetin ve inâyetin bir gereği olarak her yerde iyilik kötülüğe gâlip olarak bulunur. İlâhî inâyet, mümkün olabildiği ölçüde Allah'ın hayır nizamını düşünmesidir. Âlemde, tabîî, ahlâkî ve metafizik anlamda 'şerr' var olsa da muhkem bir düzen de vardır. Hayır bizatihi şerr ise izâfî ve hikmet gereği olarak vardır. Hem hayır çoğunluktadır hem de şerr hayır için gereklidir. İbn Sînâ'ya göre kesin olan bir şey varsa o da Allah'ın âlemi olabilecek en mükemmel biçimde yaratmış olduğudur. Hiç kötülüğün olmadığı bir âlem bu âlem değil başka bir âlem olurdu.<sup>181</sup>

Kader ve kötülük problemlerine kısaca değindikten sonra asıl konumuz olan ölüm sonrası hayat (ahiret) bahsine geçebiliriz. İslâm inancına göre ölüm, mutlak bir yok oluş değil aksine yeni bir hayatın başlangıcıdır. Bu ölümlle başlayan ve sonsuza dek süren bir hayattır. Bu dünya asıl olan ahiret hayatına göre, geçici, fânî bir hayattır. Ölümden sonra başlayacak bu yeni hayat üç merhaleden oluşur: Kabir hayatı, kıyâmet ve cennet-cehennem. Kabir hayatı ölümlle başlar ve yeniden dirilişe kadar devam eder. Kıyametin kopmasıyla ise mahşer denilen insanların dirilip yeniden toplanması, günah ve sevaplarının

<sup>180</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 171.

<sup>181</sup> Çapku, *a.g.e.* s. 198.

tartılması (mîzân) ve nihayet yapılan her şeyin hesabının verilmesi söz konusudur. Cennet ve cehennem bu hesabın sonundaki mükâfat veya cezadır.<sup>182</sup>

İnsanın mâhiyeti yani yaratılışı bu hayatın bir âkıbeti olacağını ve yaşanan hayattan sonra yeni bir hayatın bulunması gerektiğini hatırlatır mâhiyettir. İnsan için bu dünyanın son olması, yaratılmasının abes olması anlamına gelir. Eğer ölüm bir yokluk ise, insanın geleceği yokluk, gidişi yokluğa doğrudur ve hal-i hazırdaki varlığı da anlamsızdır. Varlıklar içerisinde en üstün olanlar, canlılar yani ruh taşıyanlardır, bunlar içerisinde de irade ve tercih sahipleridir. Tercih sahipleri içinde de en üstün olan geleceği düşünen ve gelecekte olacaklar hakkında fikir yürüten insandır. Bu durumda gelecek hakkındaki düşünme, kaygı duyma, plan ve program yapma insanın ayırt edici özelliğidir. Bu özellik ona âhiret hayatını bilsin, hatırlasın ve ona göre hazırlansın diye verilmiştir. Aksi durum yani âhiretin olmaması, insanın bu özelliğinin boş ve gereksiz olması; insanın bir emek sarfettiği, çile çektiği, türlü eziyetlere katlandığı ve üzüntüler içinde kıvrandığı bu dünya hayatında, hayvanlara eşit veya onlardan daha kötü bir konumda olması anlamına gelir. Çünkü dünya karar yeri değil, bir uğrak alanıdır. Hâlbuki insan ebediyet için yaratılmıştır.<sup>183</sup>

Yukarıda İslâm dininin ahiret hayatına bakışını daha çok kelâm ilmi açısından kısaca özetlemeye çalıştık. Şimdi İbn Sînâ'nın genel olarak din hakkındaki görüşlerine bakalım. Ona göre dinin varlığının öncelikle toplum için 'zorunlu' ve dînî bilgi 'mümkün' ve 'gerekli'dir. Adaleti sağlayacak kuralların ortaya konması ancak vahiy alan peygamberlerin görevi olabilir. Aksi halde, herkes kendi faydasına olanın adaletli olduğunu savunacaktır. İşte bu yüzden Allah, adaleti ve merhametinin bir gereği olarak, toplumun düzeninin devamını irade ettiği için, kendi içlerinden seçtiği bir insana vahyeder. İbn Sînâ bütün bunları kabul etmekle beraber vahyin muhtevasının topluma ancak 'sembolik bir dille' anlatılabileceğini savunur.<sup>184</sup> Bu bağlamda kader, cismânî haşır, cennet

<sup>182</sup> Uludağ Süleyman, **İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhebler**, Marifet Yayınları, İstanbul 2002, s. 231 vd.

<sup>183</sup> Karadağ Çağfer, **İslâm Düşüncesinde Âhiret**, Emin Yayınları, Bursa 2008, s. 35 vd.

<sup>184</sup> Durusoy, **a.g.e**, s. 262 vd.



ve cehennem için anlatılan bedenî haz ve elemeler genelin faydası gözetilerek sembolik bir dille ifade edilmiştir.

Toplumun geneli peygamberlerin getirdiklerini kabul etse de, çok az insan tevâhidin gerçek anlamını kavrayabilir. Zaten peygamberlerin toplumdaki özellikleri Allah, cennet cehennem, melek vs. gibi gayba âit bilgileri aklî olarak tasavvur etmeleri beklenemez. Böyle bir istek onları bir sonuca varamayacakları metafizik tartışmaların içine çekmekten başka bir işe yaramaz ve hatta onları inkârâ bile sürükleyebilir. Nefsin ölümden sonraki durumu da böyledir. Peygamber, nefsin ölümden sonraki durumunu topluma ancak misaller getirerek anlatabilir. Çünkü toplumun genelinde zaten ölümden sonraki mutluluğun veya mutsuzluğun bedenle gerçekleşeceğine dâir yerleşik bir kanaat vardır ve peygamberin bunu bir anda ortadan kaldırması mümkün değildir. Bu insanın ve toplumun doğasına aykırı bir durumdur. Zaten önemli olan, insanların ölümden sonra bu dünyada yaptıkları tüm iyilik ve kötülüklerin karşılığını göreceklarının kesin olarak bildirilmesidir. İşte peygamberlerde, sevabla iyiliğe teşvîk ve 'ikâbla kötülükten sakındırabilmek için, toplumun anlayışına uygun olarak uhrevî mutluluk veya mutsuzluğun hissî haz ve elemelerle gerçekleşeceğini söylemişlerdir. İbn Sînâ'ya göre bu durum sadece İslâm Dîni'ne has bir durum da değildir. Bütün dinler tarih boyunca metafizik gerçeklikleri, toplumların anlayabilecekleri tarzda dile getirmişlerdir. İbn Sînâ'ya göre, dînin bu anlatım yolunu seçmesinin nedeni, insan nefsinin vehim gücünün etkisinden kurtarmaktır. Çünkü vehim gücü, bedensiz bir ceza ve mükâfat öngöremez ve beden olmazsa yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılığının alınamayacağını telkin eder. İşte bu nedenle Kur'ân'daki cennet ve cehennem tasvirleri alabildiğine somutlaştırılmıştır. Bunun nedeni biraz da insanın bu dünyada yaşadığı fiziksel acılarla kıyas yaparak ibret almasını kolaylaştırmayı sağlamaktır. Ancak Kur'ân'da nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili bütün anlatılanlar somutlaştırılmış, cismânî haz ve elemelerden bahsetmez. Birçok âyette de, Allah'ın razı olduğu kulları için cennette korku ve hüznün olmadığından bahsedilir.<sup>185</sup> Daha da önemlisi asıl büyük mükâfatın Allah'ın onlardan razı olması olduğu açıkça dile getirilir. Ayrıca, cennet ve cehennemden bahseden âyetlerin yanı sıra Kur'ân'da birçok kez, her şeyin

---

<sup>185</sup> Durusoy, a.g.e, s. 263 vd.

nihâyetinde ‘Allah’a dönüş’ten bahsedilmektedir ki kanaatimizce asıl önemli olan da budur. Cennet ve cehennemi bir ceza ve mükâfat olarak düşünürsek (ki zaten öyledir) Kur’ân’da bunun ötesinde ve sonrasında bir rücu’ (dönüş) fikri olduğu muhakkaktır. İslâm felsefesi ve tasavvufta kendine yer bulan bu düşünce, nedense kelâm ilminde yer bulamamıştır!

İbn Sînâ’ya göre, âhîret bahsinin bir kısmı şeriaten aktarılandır ve ‘kanıtlanması’ ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Meselâ dirilişte bedeninin durumu böyledir! Bir kısmı ise, akıl ve burhânî kıyas yoluyla idrâk edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da kıyas vasıtasıyla sabit olan nefslerin mutluluk ve bedbahtlığıdır.<sup>186</sup>

İbn Sînâ, ölüm korkusuna da değinmiş nedenlerini yedi madde halinde sıralamış ve ne kadar yersiz olduklarını anlatmaya çalışmıştır. Ona göre insanların kötülük olarak gördükleri ölüm, aslında nimetlerin en büyüğüdür. Çünkü eğer ölüm olmasaydı hayat gerçekten çekilmez bir hal alırdı. Ona göre öncelikle bedeninin nefis için bir alet olduğunu hatırlamalıyız. Ayrıca nefis, ölümsüz ve mânevî bir cevherdir. Ölüm ile birlikte bedenden ayrılan nefis, bedenî kirlilerden arınırsa tam mutluluğa erişebilir. İzafet kabilinden araz olan beden ise yokluğa karışır. Manevî bir cevher olan nefsin, zıddı yoktur ve zıddı olmayan bir şey için yokluktan, yok olmaktan bahsedilemez. Şayet kişi bedeninin çözülmesiyle kendi özü olan nefsinin de çözülüp yokluğa karışacağını düşünüyorsa yanılmaktadır ve o, nefis cevherinden habersiz biridir. Nefis açısından gerçek mutluluk ilimle elde edilen şey iken bunun mukabili esas kirlilik cehâlettir. Bundan hareketle nice câhil insan vardır ki, dünyanın fâni servet ve hissî lezzetlerine dalıp ilmî mutluluğu hakir görmüştür. Gerçekte ölüm ve hayat, irâdî ve tabîî olarak ikiye ayrılır. Asıl hayat ilimle hayat bulup şehevî istekleri dizginlemektir. Bu tür insanlar için ölüm sadece yüce mertebelere erişmek anlamına gelir. Öyleyse kişi, nefisini noksan kılacak şeylerde çekinmeli ve kendini kemâle eriştirecek şeylerle uğraşmalıdır. Dolayısıyla ölümlerle birlikte ilâhî bir cevher olan nefis, bedeninin yoğun cisim cevherinden arınıp mutluluk âlemine döner ve temiz ruhların arasına karışır. Kendi özüne zıt olan beden cevherinden kurtulur. Şayet kişi ölüm açısından dolayı

---

<sup>186</sup> İbn Sînâ, **İlâhiyât II**, s. 169.

ölümünden korkarsa bu yersiz bir zandır. Çünkü haz ve elemi ancak nefis duyar. Ölümle birlikte nefis, bedeni terk etiği için artık beden bir şey duymaz. Eğer ki kişi, ölümle gelecek olan cezadan çekiniyorsa o, kendisinin günahkâr olduğunu ve buna ceza verecek bir ilah olduğunu itiraf ediyor demektir. Aslında onun korktuğu ölüm değil, günahın cezasını çekmektir. O zaman söz konusu kişi, günahından uzak durmalıdır. Şayet kişi dünyadaki eşinden, ailesinden ve elde ettiklerinden ayrılmaktan dolayı ölümünden korkarsa bu kişi aslında câhil biridir. Çünkü dünyada kimse kalmayacağı için olmayacak bir şeyi temennî ediyor demektir. Dahası eğer ölüm olmasaydı dünya yaşanamaz bir yer olurdu. Yine bu mânâda ölüm ilâhî bir hikmettir ve adalet gereğidir. Onun için ölüm, kötü bir şey değildir. Kötü olan bu dünyada ölümsüzlüğü temennî etmektir. Ölüm, nefsin bedeni terk etmesi hadisesidir. İnsanın özü nefstir ve bâkî olan da odur. Nefis, yetkinleşerek bedenî arzularından uzaklaşınca kutlu âleme yani asıl kaynağına dönmüş olur.<sup>187</sup>

### **A-YENİDEN DİRİLİŞ (EL-BA'S)**

İbn Sînâ, diriliş hakkındaki farklı görüşleri şu şekilde sınıflandırır:

1.Me'adın varlığını inkâr edenler (Dehriyyûn, Tabiatçılar) ki, bunlar basîreti noksan kimselerdir.

2.Me'adı kabul eden çoğunluk ki, bunlar kendi içinde üç gruba ayrılmıştır:

a.Me'adın sadece bedenle olacağını kabul eden cedel ehli denilen kelâmcılar. Onlara göre beden tek başına canlıdır. 'Hayat' ve 'insâniyet' bedeninin iki önemli arazi olup ölümle birlikte bunlar yok olur.

b.Me'adın keyfiyeti hususunda bedenle birlikte nefsin varlığını da kabul edenler. Bunlara göre yeniden diriliş beden ve nefisle birlikte olurken, mükâfat ve ceza da nefis ve bedene uygulanarak hissî ve ruhânî şekilde vuku bulur. Bu görüş ulemânın cumhûrunun görüşüdür.

---

<sup>187</sup> Çapku, a.g.e, s. 197.

c.Me'adin sadece ruhânî olacağını kabul edenler de kendi içinde gruplara ayrılırlar: Yeniden dirilişte nefsin somut cisim haline dönüşeceğini savunanlar. Nefsin, zulmet âleminde karanlık bir cevher olan bedene karışmış, nur âleminde bir cevher olduğunu kabul edenler (Mecûsîler, Senevîler, Maniehistler).

İbn Sînâ'ya göre, dirilişin sadece bedenle olduğunu söyleyenler, bu görüşlerini bir yandan nasrlara dayandırmakla beraber diğer yandan filozoflara duydukları öfke de bunu savunmalarında etkili olmuştur. İbn Sînâ'nın buna cevabı açıktır: İnsan yalnız maddesiyle değil maddedeki sûretiyle (nefs) beraber insandır. Ondan insânî fiillerin çıkması maddede sûretin bulunmasındandır. O sûret bozulunca madde toprağa veya unsurlardan bir başka unsura döner, böylece bizatihi o, insan ortadan kalkmış olur. Sonra aynı maddeden yeniden insan sûretinde yaratılacak olsa o insan değil, başka bir insan meydana gelmiş olur. Zira bu ikincisinde bulunan önceki insanın sûreti değil maddesidir. Öyleyse o, o değildir ve ne övülmeye ne yerilmeye veya ne ödüle ne de azaba layık olan onun maddesi değil sûretidir. O, toprak olması bakımından değil insan olması bakımından gerçekleşir. Böylece ödül alan ve azap gören söz konusu iyilik ve kötülük yapan insan değil aksine onun maddesine iştirak etmiş olan başka bir insandır.<sup>188</sup>

İbn Sînâ, insanı insan yapan şeyin, onun maddesi değil sûreti (nefs) olduğunu söyler ve bu nedenle de âhirette nefsin bedene dönmesi ve bedeninin dirilmesini birkaç açıdan imkânsız görür: Öncelikle, bedenler dirilecek olsa, kâinatta var olan madde dirilenleri karşılamaya yetmez, çünkü nefslere bedenlerden çok olacaktır. Mesele aslında âlemin kıdemi problemiyle ilgilidir. Çünkü dünyanın ezeli oluşundan yani oluş ve bozuluş sürecinde insan ve başka türlerin ezeliğinden, şu andan önce de sonsuz sayıda insanın ölmüş olduğu, aynı şekilde ölümsüz sonsuz sayıda insanın ölmüş olduğu, aynı şekilde ölümsüz sonsuz sayıda insanın bulunması gerektiği sonucu çıkar. Bu ise imkânsızdır. Bir diğer mesele, ruhun bedenle birlikte dirilmesi durumunda, kolu, bacağı kopmuş bir şehidin ya da iyi bir insan olduğu halde sakat olarak yaşamış birinin hiç de arzu edilmeyecek şekilde yaratılabileceği görüşüdür. İbn Sînâ, ruhun bedenle diriltileceği görüşünü tenâsüh düşüncesiyle eşdeğer görür ve aynı eleştirileri her ikisine de yöneltir.

---

<sup>188</sup> Çapku, a.g.e, s. 162 vd.

Yine kıyamet sonrası cismânî bir haşirden bahsetmek, Allah'ın ilmi ve iradesiyle kurulmuş mükemmel dünya düzeninin ortada kalkması yani O'nun ilminde bir tür değişimin meydana gelmesini beraberinde getirir ki, bu tevhîd ve tenzîh anlayışlarına gölge düşürür. İbn Sînâ, 'Allah'ın sünnetinde bir değişme bulamazsınız' âyetine de dayanarak mevcut düzenin devamını savunur ve buna bağlı olarak kozmik mânâda bir kıyamet ve cesetlerin diriltilmesini kabul etmez! Ayrıca İbn Sînâ'nın bedenli diriliş düşüncesini reddetmesinin en önemli nedeni, gerçek mutluluğun sadece ruhânî olabileceğini düşünmesidir. Nefs bedende iken asla gerçek mutluluğa erişemez. Bedene has lezzetler gerçek ve kalıcı lezzetler değildir. Zaten en üstün idrâk de nâtık nefsin idrâkidir. Çünkü ancak o, küllîleri idrâk edebilir ve ruhânî sûretleri, Allah'ın şanının yüceliğini, rabbânî melekleri idrâki ona gerçek anlamda haz verir.<sup>189</sup>

## B-NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Aklî nefis, ebedî bir cevherdir ve ilişki halinde olduğu beden öldüğünde, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmemesine bağlı olarak mutluluk veya bedbahtlık içerisinde varlığını sürdürür. Aklî nefsin bilfiil hale gelmesi, sahip olduğu iki işleve uygun olarak, doğru bilgiyi elde edip doğru fiillerde bulunmak şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>190</sup>

Nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra dünyada yapamadıkları temizliği akıl âleminde yapıp yapamayacakları konusunda, İbn Sînâ tereddüt eder. Eğer nefisler dünyada iken semâvî haller ve nefislerle ilişki içinde bulunabilmişler ve çeşitli vasıtalarla bir şeyler alabilmişlerse bu temizlik gerçekleşebilir.<sup>191</sup>

Şer'an tekrar dirilme vardır. Bunun isbatı şeriat yoluyla ve Peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdikle olur. Ba's zamanında ruh bedenle birlikte olacaktır. Şeriatin Peygamber vasıtasıyla bildirdiği mutluluk veya mutsuzluk bedene göredir. Bu husus akıl ve burhanla anlaşılır. Peygamber bunu tasdik etmiştir. Nefisler için gerçekleşecek olan

---

<sup>189</sup> Çapku, **a.g.e.**, s. 163 vd.

<sup>190</sup> Gutas, **a.g.e.**, s. 37.

<sup>191</sup> Altıntaş Hayrânî, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 177, Ankara 1985, s. 141.

mutluluk veya mutsuzluk kıyas yoluyla anlaşılabilir. Ruh nasıl mutlu veya mutsuz olur düşünemeyiz. Ancak ilâhiyatçı hekimler ruhun mutluluğunun bedeninkinden daha fazla olduğunu söylerler; hatta onlar bedenın mutluluğuna önem vermişler. Bedenin mutluluğunu kabul ederlerse de onun mutluluğu ruhun mutluluğu kadar üstün değildir derler. Ruhun mutluluğu Hakku'l-Evvel'e ulaşmaktadır.<sup>192</sup>

Her ruh ve beden arasında, onları birbirine tam olarak uyumlu kılan bir 'sır' vardır. İşte tam da bu sebepten İbn Sînâ'ya göre tenâsüh mümkün değildir. Aslında bu 'sır' ferdi benin hem sebebi, hem de sonucudur. Bu yüzden İbn Sînâ, iki ruhun birbiriyle aynı olma fikrini de, benliğin İlâhî Ben ile bütünleşip O'nda kaybolması (fenâ) fikrini de reddetmiştir. Ona göre ölümsüzlük kesinlikle ferdîdir. Bu ferdiyet her ruhun ebedîyen 'şahıs' olarak kalması anlamına gelir ki, burada şahsiyet ruha atfedilmiştir!<sup>193</sup>

### **C-CİSMİN HAŞRİ MESELESİ**

Ölüm sonrası hakkında en ciddi problemlerden birisi, yeniden dirilişte bedenlerin iade edilip edilmeyeceğidir. Bu konuda özellikle kelâm, hadîs ulemâsı ve filozoflar arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Ağırılığını kelâm ve hadîs ulemâsının oluşturduğu grup, filozoflara karşı çıkararak, yeniden dirilişte, gerçek bir bedene gerçek bir ruhun ilkâ ve iâdesini savunmuşlardır. Kelâmcılar konuyla ilgili üç delil öne sürmüşlerdir: bunlardan ilki, iâdenin mütevâtir bir haber olduğudur. Nitekim peygamberler tarafından getirilen dinlerde Allah'ın cesetleri yeniden dirilteceği mütevâtir yolla bildirilmiştir. Bunlar içerisinde 'yok olan bir cismin dönüşünün imkânsız olduğu' şeklinde bir bilgi bulunmamaktadır. İkinci delil Allah'ın kudret sıfatıdır. Allah'ın kudreti bütün mümkünleri içine alacak genişliktedir. Mümkünlerin yok edilmesi ve iâdesi de bu kapsamdadır. Üçüncü delil ise yeniden iâdenin sadece aslî unsurlar ile gerçekleşeceği üzerine kurulur. Çünkü cesetlerin iâdesinde en çetin sorun, ölen kişinin cesedinin çürüme neticesinde dağılması ve her bir parçasının bitkiler ve hayvanlar yoluyla başka insanlara geçmiş olması ihtimalidir. Bu da insanlarda ortaklaşa kullanılan unsurların bulunduğu ve bu ortak parçaların nasıl

---

<sup>192</sup> Altıntaş, a.g.e, s. 142.

<sup>193</sup> Fazlur Rahman, a.g.e, s. 132.

paylaşılacağı sorununu beraberinde getirir. Kelâmcıların bu soruya verdiği cevap, insanda biri aslî ve diğeri eklenti şeklinde iki tür unsur bulunduğudur. İnsanın yaratılışı ile belirlenen aslî cüzlerinin muhafaza edilmesi ve sonradan kazanılan cüzlerinin dışarıda tutulması ilâhî kudret açısından zor değildir. Öyleyse îade bu aslî cüzler üzerinden gerçekleşecektir. Söz konusu aslî cüzlerin ilk yaratılış ile tespit edilmiş olması muhtemeldir, çünkü Allah yeniden yaratılış ile ilgili itirazlara hep ilk yaratılışı delil göstermektedir.<sup>194</sup>

“Ehl-i Hadîs ve Sünnî kelâmcılar ruh-beden irtibatının cismânî gerçeklik olduğunu kabul ettikleri gibi, âhiret hayatı içerisinde cereyan edecek olgu ve olayları da cismânî ve bilmüşâhede gerçekleşmeler olarak görürler. Sûr, mahşer, havz, amel defteri, mîzan, sırat, cennet ve cehennem gibi olgular cismânîdir; Sûr’a üfürme, mahşer yerinde toplanma, sorgulama, ru’yetullâh gibi olaylar ise bilmüşâhede gerçekleşirler. Sûr, hadîslerde geçtiği şekliyle öküz boynuzu şeklinde bir borudur ve İsrâfil bu boru ile anonsta bulunacaktır. Mahşer yeri yeniden diriliş sonrası toplanılacak gerçek bir mekân veya meydandır. Amel defteri, içinde kişilerin geçmiş bütün yaptıklarının kayıtları bulunan ve melekler tarafından tutulmuş cismânî defterdir ve bu defter mîzanda tartılacaktır. Mîzan, birinde iyi ameller, diğesinde kötü ameller veya amel defterleri bulunan iki gözlü bir terazidir. Cebrâil, bu mîzanın sahibi ve idâresi ile görevlidir. Sırât, cehennem üzerinden cennete geçiş sağlayacak şekilde kurulmuş bulunan ve üzerinden geçilebilen bir köprüdür. Cennet iyi insanların içinde yaşayacağı, cehennem ise asi ve inkârcıların içinde azap çekeceği gerçek birer mekândır. Sûr’a üfürme, toplanma, sorgulama, amelleri tartma ve ru’yetullâh gibi olaylar ise bilmüşâhede gerçekleşecek, diğeri bir deyişle beş duyu ile hissedilecek ve kavranacak gerçekleşmelerdir.<sup>195</sup>

İbn Sînâ’nın bedenini yeniden dirilemeyeceğini söylerken dayandığı düşüncelerden biri de iç hazların duyusal hazlardan üstün olduğu fikridir. İbn Sînâ, bunu o kadar şiddetle savunur ki, yalnızca akıllı canlılarda (insanlar) değil, eğitimli hayvanlarda bile bu durumun geçerli olduğunu söyler. Örnek olarak da av köpeklerinin, yakaladıkları avı yemektense,

---

<sup>194</sup> Karadaş, a.g.e, s. 91 vd.

<sup>195</sup> Karadaş, a.g.e, s. 96 vd.

sahiplerine götürüp onların ilgisini çekmeyi tercih etmelerini gösterir. Ayrıca melekler ve onların üzerindeki varlıklarda duysal hazlar olmamasına rağmen şüphesiz onlar varlık hiyerarşisinde kendilerinden aşağıda bulunan fakat duysal hazlara sahip olan canlılardan daha mutludurlar.<sup>196</sup>

İbn Sînâ'nın bedenî dirilişi inkârına karşı çıkan en meşhur Müslüman Sünnî düşünür şüphesiz Gazâlî'dir (ö. 1111). Bu konu Gazâlî'nin, Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife) adlı eserinde İbn Sînâ'yı tekfir ettiği üç konudan birisidir.<sup>197</sup> (Diğer ikisi, âlemin ezeli oluşu ve Allah'ın cüz'leri bilmesi meselesi)

Bu âlemde, bir beden içinde olmamızdan dolayı, nefis erdemsizliğe batmıştır. Bundan dolayı da gerçek hazzın farkına varamaz, onu istemez ve arzu duymaz. Ne zaman ki şehvet, öfke gibi hissî güçlerin etkisinden kurtulur işte o zaman gerçek aklî hazlara ulaşabilir. Nefsin bedenle olan ilgisi ona zâtını ve mâşukunu (yaratıcısını) unutturmuştur.<sup>198</sup>

İbn Sînâ'ya göre ölümden sonra nefsin tadacağı gerçek mutluluk, bedensiz bir şekilde aklî hazları tatmasıdır. Dinin bahsettiği bedenî hazların ancak Gök cisimlerinin yardımıyla 'tahayyül' yoluyla tadılması mümkün olabilecektir.<sup>199</sup> İbn Sînâ'nın bedenî hazların gerçekten yaşanamayacağını ancak tahayyül edilebileceğini söylemesi üstelik bunu da sadece 'mümkün' olarak görmesi son derece doğaldır. Çünkü bu filozofun şimdiye kadar nefisle ilgili olarak söylediği her şeyin tabii bir sonucu ve gereğidir. Zaten bu tahayyül durumu bile geçici bir durumdur ve nefsin arınmasına yardımcı olur, nefis arındığında ise artık buna gerek kalmaz.

Eğer nefis, ölümden sonra mutluluğun varlığını kabul etmez ve buna ulaşmak için çabalamazsa, bedenî hazlara ulaşma arzusundan kurtulamayacaktır. Beden de artık

---

<sup>196</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 174.

<sup>197</sup> İmâm Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, (Çev. Dr. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 188; Adamson Peter ve Taylor Richard, **İslam Felsefesine Giriş**, (Çev. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 117.

<sup>198</sup> İbn Sînâ, **İlâhiyât II**, s. 173.

<sup>199</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 261.



olmadığına ve tekrar var olamayacağına göre ebediyen bedenî hazlara ulaşmak arzusuyla yanıp tutuşacak ve bu durum bu tür nefsler için asıl büyük ebedî azap olacaktır.<sup>200</sup>

Bedenle dirilişi savunan kelâm ulemâsının söylediklerini değerlendiren İbn Sînâ, öne sürdükleri fikirleri çeşitli başlıklar altında toplayarak bunlara cevap vermiştir. Buna göre âhirette dirilmesi öngörülen beden:

1.Bu dünyadaki bedenın aynıı ise bu iki şekilde olabilir:

a.Aynı bedenın iâdesi şeklinde

b.Ya da bedenın dağılmış parçalarının yeniden bir araya toplanması şeklinde olur. Burada da ya bedenın sadece aslî parçalarının bir araya getirilmesi ya da insanın ömrü boyunca sahip olduğu bütün parçaların bir araya getirilmesi şeklinde olmalıdır.

2.Başka bir beden verilerek gerçekleşecek ise,

a.Benzer bir beden

b.Ya da herhangi bir beden (semâvî bir beden de olabilir) şeklinde gerçekleşebilir.

Aynı bedenın iâdesini savunan kelimcılara göre, insan ölünce beden ve nefis ortadan kalkar. Yeniden dirilişte ise aynı beden tekrar yaratılır ve hayat arazi ona verilir. İbn Sînâ'ya göre bu her açıdan imkânsıdır. Çünkü öncelikle nefis, ebedî manevî bir cevherdir ve insanın aslını oluşturur. Bu iddiada verilen beden ve nefis kesinlikle aynı beden ve nefis olmayacaktır çünkü mâdumun iâdesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu inancın tenâsühten bir farkı yoktur ve burada cezalandırılan veya ödüllendirilen aynı nefis ve beden değildir. Ki bu da adaletsizliktir.

Bedenın parçalarının yeniden bir araya getirilmesine gelince, İbn Sînâ bununla ilgili daha çok tıp bilgisini öne çıkarır. Ona göre kalp, ciğer, baş vs gibi aslî parçaların bir araya getirilmesi bile imkânsıdır çünkü bunlar birbirini besler ve birbirinden varlık olarak bütünüyle ayrılamaz. Meselâ ciğerin kalpten beslendiğini söyler İbn Sînâ (kan dolaşımını bilmediğini düşünürsek oldukça iyi bir fikirdir). Öyleyse der ki, diriliş anında bunları

---

<sup>200</sup> Durusoy, a.g.e, s. 262.

birbirinden ayırma mümkün değildir ve dolayısıyla böyle bir diriliş de mümkün değildir. Bu açıklamalardan sonra aslında bedenın bütün uzuvlarının da bir araya getirilemeyeceği mâlumdur. Ancak İbn Sînâ, buna dâir ilginç bir açıklama yapar ve der ki; bu durumda insan etiyle beslendiği rivâyet edilen ülkelerdeki insanların dirilmemesi gerekir. Çünkü bedeni bir başkasının bedeninin parçalarından oluşmuştur!<sup>201</sup>

İbn Sînâ, benzer bir beden ya da herhangi bir bedenle diriliş ise tamamen tenâsüh inancı olarak ele alır ve bütünüyle reddeder. Ona göre, tenâsühün imkânsızlığı düşüncesi, nefsin Fa'al Akıl ve bu aklın etkisini kabul etmesiyle ilgilidir. Buna göre Fa'al Akıl, ay altı varlıklara sûret verir. Madde ve maddenin şekilleri Fa'al Akıl'dan, onun özü gereği zorunlu olarak sudur etmiştir. Filozof, buradan da şöyle bir sonuç çıkarır: Düşünen düşünme eyleminde düşüncesinin nesnesiyle birleşir. İnsânî nefsler aklî düşünceleri kavradığına göre onların gayr-i cismânî cevherler olması gerekir. Beden, nefsi kabule hazır hale geldiğinde ona Fa'al Akıl tarafından nefis feyz (ifaza) edilir. Yine söz konusu nefsler, bedenlere arızî olarak iliştiğine göre onlar, bedenlerin bozulmasıyla fesâda uğramayan cevherlerdir. Çünkü onlar, bedenlerin fâil sebep olmasıyla vücuda gelmiş şeyler değildir. Yine nefsler, kendisine iliştikleri bedenlerin etkileriyle ferdiyet kazanırlar. Öyleyse mîzacı hazır hale geldiğinde her madde sadece bir nefsi alabiliyorsa ve Fa'al Akıl ona sadece bir nefis feyz edebiliyorsa bu durumda bir bedene iki nefis ilişemez. Çünkü her beden zaten başak bir nefis tarafından işgal edilmiş haldedir. Öyleyse tenâsüh söz konusu edilemez.<sup>202</sup>

Kelam âlimleri de 'ruh nedir?', cisim midir, cevher midir, yoksa ilâhî bir kuvve midir? sorularının cevabını aramışlardır. Bu sorulara verilen cevapları üç başlık altında ele alabiliriz: Ruh yaratılmıştır, ruh Allah'ın nûrudur ve ruh Allah'ın zatından ayrılmazdır. Kelâm âlimleri, ruhun âleme âit bir varlık olduğu konusunda hemfikirdirler. Ruhı bedene hayat veren bir fonksiyon olarak ele aldıklarından, genel olarak ruhu 'cisim' olarak kabul etmişlerdir. Ruha bedene hayat veren, hayata da bir oluş (kevn) olarak baktıklarından, ruhu 'araz' cinsine dâhil ederler. Ancak cisim olması daha ön plandadır. İlk dönem kelâmcıları arasında konuyla ilgili bir kafa karışıklığı olsa da, daha sonra çoğunluk ruhu cisim olarak

<sup>201</sup> Çapku, a.g.e. s. 169 vd.

<sup>202</sup> Leaman Oliver, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, (Çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 164 vd.

tanımlamıştır. Cisim olmasına rağmen gözle görülememesini ise ‘lâtîf’ olmasıyla açıklamaya çalışmışlardır.<sup>203</sup> Bu konuda dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur: Aslında kelâmcıların ‘ruh’ dediği ve çoğunluğunun ‘lâtîf bir cisim’ olarak tanımladığı, İbn Sînâ’nın tam olarak ‘nâtık nefis’ dediği insan nefsidir. İbn Sînâ, kelâmcıların kullandığı bu ‘lâtîf cisim’ ibâresini aynen kullanmakla birlikte kastettiği şey tamamen farklıdır. Daha önce de değindiğimiz gibi düşünürümüze göre ‘ruh’ ve ‘nefis’ aynı şey değildir. O, ‘lâtîf cisim’ tabirini daha çok tıpla ilgili eserlerinde kullanır ve bununla kastettiği nefsin bineği olan ve bazen harâret bazen buhâriyet dediği, dört unsurun karışımının (ahlât) en lâtîfidir.

Gazâlî’ye göre, biri lâtîf ve buharî diğeri ise lâtîf ve rabbânî olan iki ruh vardır. Birinci ruh duyusal hayatın varlığı ve idâmesini sağlayan, ikincisi ise âyette ‘ona ruhumdan üfledim’ ifadesi ile Allah’a izâfe edilen basît ve yer kaplamayan ruhtur. Sûflerin ‘kalp’ diye nitelendirdikleri de bu ruhtur. Birinci ruh beden ölümü ile ölürken ikinci ruh için ölüm söz konusu değildir. Bişr b. Mu’temir, insanı ceset ve ruh bütünü olarak düşünür, bu bütünlüğün tamamının insan olarak isimlendirildiğini belirtir. Mu’tezîlî düşünür Ebu’l-Huzeyl el-Allâf da aynı görüşü paylaşır.<sup>204</sup>

Âhiret hayatıyla ilgili tartışmalı bir diğer konu da, âhiret hayatının ebedîliğidir. Kur’ân’da âhiret hayatının ebedîliği ‘huld’ ve ‘ebed’ kavramlarıyla ifade edilir. ‘Huld’ kelime olarak devam etsin etmesin uzun süre kalma anlamına gelir. ‘Ebed’ kavramı ise dehr, dâim, kadîm ve ezeli anlamlarına gelir. Kur’ân’da, âhiret hayatı için sıkça geçen ‘orada ebedî kalacaklardır’ anlamına gelen ‘hâlidîne fihâ ebeden’<sup>205</sup> ifadesinde ‘ebeden’ lafzı te’kîd değil temyizdir. Bunun anlamı âhiret hayatındaki ikâmetin ebedî olacağıdır. Bu ebedîliğin zaman içerisinde mi yoksa zamanın dışına çıkan bir nevi zamansızlık şeklinde mi olduğu sorusuna Mu’tezîle dâhil kelâmcılar zaman içerisinde olacağı cevabını vermişlerdir. Bu durumda ebedîlik cennet ve cehennem içinde geçerlidir. Burada iki temel problem ortaya çıkar. Öncelikle, cennet ve cehennem ebedîliğini kabul etmek, Allah’la beraber başka varlıklarında bâkî olabileceğini kabul etmek anlamına gelir. Bu aynı zamanda hâdis olan yani sonradan var edilen, ezeli olmayan bir şeyin ebedî, bâkî

<sup>203</sup> Karadaş, a.g.e, s. 75.

<sup>204</sup> Karadaş, a.g.e, s. 81.

<sup>205</sup> Nisâ 4/57; Mâide 5/85.

olabileceğini de kabul etmektir ki bu sorunlara rağmen Cehmiye dışındaki mezhepler cennet ve cehennemi hâdis (sonradan yaratılmış) ve ebedî kabul ederler. Yalnızca Cehmiye cennet ve cehennemim ebedîliğini kabul etmez. Diğer problem ise, sınırlı bir ömürde işlenen günah ve sevap için sonsuz bir ceza ve mükâfatın kabul edilmesidir ki bu da ilâhî adalet açısından problemlidir. Buna rağmen cennetin ebedîliği konusunda anlaşmazlık yoktur. Cehennemim ebedîliği konusunda ise temelde üç farklı görüş vardır:

1.Mu'tezile ve Haricîler gibi mezhepler mâhiyet ve mekân değişikliği olmaksızın cehennemim ebedîliğini savunmuşlardır. Çünkü bunlara göre büyük günah işleyen Müslümanlar ya fâsık (Mutezile) ya da kâfirdirler (Hariciye).

2.Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve İbn 'Arabî gibi düşünürler, mâhiyet değişikliğiyle beraber ebedîliği savunmuşlardır. Zamanla hareketsiz ve acısız kalmaları ya da uykuya daldırılmaları gibi.

3.Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun benimsediği görüş ise, ebedîliğin Allah'ın iradesine bağlı olduğudur. Allah dilediğini affeder.<sup>206</sup>

Gazzâlî, ruhun (nefsin) bekâsı konusunda İbn Sînâ'ya muhalefet etmez. Ancak bunu kanıtlamaya çalışırken getirdiği delilleri eleştirir.<sup>207</sup> Bu konuda getirdiği eleştirilere burada yer vermeyeceğiz. Asıl konumuz olan bedenim (cismin) haşirini Gazzâlî'nin eleştirileri başta olmak üzere diğer eleştirilerle beraber daha derinlemesine ele almaya çalışacağız. Zîrâ, bu konu, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden birisidir ve özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ bu konuda yüzyıllar boyu eleştirilmiştir ve eleştirilmeye de devam edilmektedir.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın cismânî haşir ile ilgili eleştirilerine geçmeden önce, İbn Sînâ'nın bizim yukarıda geniş bir biçimde açıkladığımız görüşlerini birkaç sayfada özetler ve eleştirilerine bundan sonra yer verir. Ona göre genel olarak bakıldığında İbn Sînâ'nın söylediklerinin çoğu şeriatle çelişmez. Özellikle ruhun bedenden ayrılınca bâkî kalacağı, âhirette bu dünyadaki hissî lezzetlerden daha yüce lezzetlerin bulunduğu, dönüşün(me'ad)

---

<sup>206</sup> Karadaş, a.g.e, s. 103 vd.

<sup>207</sup> İmâm Gazzâlî, a.g.e, s. 189.

mutlaka ruhla olacağı gibi hususlar nasslara son derece uygundur. Gazzâlî'ye göre asıl problem, filozofun bunları 'mücerred akılla' bilme iddiasıdır. Filozofun şeriate aykırı bulduğu düşüncelerini ise şu şekilde sıralar: Cesetlerin haşrinin inkârı, cennetteki bedenî zevklerin inkârı, cehennemdeki cismânî elemelerin inkârı, cennet ve cehennemin Kur'ân'da tavsîf edildiği şekliyle mevcudiyetinin inkârı. Gazzâlî'nin temel eleştirisi Allah'ın bütün bu süreci beden ve ruha beraber yaşatmaya muktedir olduğu ve bunu da şeriate dile getirdiği yönündedir. Ona göre bunların te'vîl edilmesi kesinlikle doğru değildir. 'Dirilişi, cennet ve cehennemi cismânî olarak tasvîr eden âyetler, Allah'a yön, şekil, organ vs. izâfe eden âyetler gibidir ve her ikisi de te'vîl edilmelidir' fikri iki açıdan tutarsızdır. Öncelikle Allah'la ilgili âyetlerin Araplar tarafından zaten teşbîh olarak anlaşılmaya müsâit olduğunu, diğer âyetlerin ise teşbîhe mahâl bırakmayacak kadar çok ve açık ifadeler olduğunu savunur. İkinci olarak da, Allah'la ilgili ifadeler hem akıl tarafından imkânsız görülen durumlardır hem de Kur'ân'da ki genel anlatıma uymazlar oysa cismânilikle ilgili âyetler akıl için muhâl değildir aksine Allah'ın kudreti açısından dâima mümkündür.<sup>208</sup>

İbn Sînâ, tenâsühün varlığını inkâr etmek için bedeninin dirilmesini reddetmiş bile olabilir. Ona göre tenâsüh imkânsızdır çünkü mîzac anne karnında oluştuğunda zaten Fa'al Akıl'dan sudur eden bir ruh da onunla birlikte var oluyor. Bir de tenâsühle bu mîzaca gelen ruh olduğunu düşünürsek bir bedende iki ruh olmuş olur. Ayrıca İbn Sînâ genel anlamda bir kıyamet inancını sistemi gereği kabul etmez. Çünkü ona göre Allah'ın kudretinin gereği sadece var etmedir. O, yok etmez. Yani var olan hiçbir şey yok olmayacaktır. Kıyamet insanın ölümüdür. Ve her insan öldüğünde onun âhireti başlamış olur. Bu yüzden tenâsühü reddederken maddenin ruhlar için yetersiz olacağını söylüyor.

Gazzâlî'ye göre öldükten sonra diriltilecek beden, ister ilk beden maddesinden meydana gelmiş olsun, ister başkasından veya yeniden yaratılmış maddeden meydana gelmiş olsun hangi tür beden olursa olsun, dirilme ruhun bedene gönderilmesiyle mümkün olur. Mîzacı farklı olsa da, o, aynıyla o insandır ve bunu gerçekleştirmek şüphesiz Allah'ın gücü dâhilindedir. Gazzâlî, bunları dile getirdikten sonra, İbn Sînâ'nın bu durumu tenâsüh olarak değerlendirdiğini bildiği için buna iddialı bir cevap verir ve der ki: siz buna tenâsüh

---

<sup>208</sup> Gazzâlî, a.g.e, s. 200 vd.

deseniz de biz isimlere itibar etmeyiz. Şeriatin getirmiş olduğu böyledir. İsterse bu tenâsüh olsun!<sup>209</sup>

Sonuç olarak Gazzâlî'nin bu konuyla ilgili olarak eleştirilerinin temelinde Allah'ın kudretinin her şeye yeteceği ve şeriatin getirdiklerinin filozofların iddia ettikleri şekilde te'vîl edilemeyeceği fikri vardır.

İbn Rüşd ise, kendisinden önce İslâm dünyasının bu hususta şiddetle tenkîd hatta tekfir ettiği İbn Sînâ ve Fârâbî'yi görmüş olmasından dolayı olsa gerek, bu konuda onlardan farklı bir yol izlemiştir. Ona göre 'bu konudaki nassların zâhirî mânâda anlaşılmasını imkânsız kılan bir burhan yoktur'. Burada İbn Rüşd'ün yaşadığı ortamdan da kaynaklanan sebeplerden dolayı ciddî bir âvam havas ayrımı yaptığını hatırlamakta fayda vardır. O, ilim ehlinde olmayanların âhiretle ilgili nasslara 'zâhirî ile îmân etmek zorunda' olduklarını savunur ve ilim ehli de onlara (âvâma) bunları zâhirî ile açıklamak zorundadır. Bunun aksini felâket olarak görür. Ona göre Gazzâlî'nin en büyük hatası, sadece ilim ve fikir adamlarının üzerinde konuşması gereken bu konuları herkes tarafından üzerinde konuşulan ve fikir yürütülen konular haline getirmesidir. Ki bu onları günaha hatta şirke sürüklemiştir. İbn Rüşd, bu konularla ilgili te'vîlin sadece burhan kitaplarında yer alması gerektiğini savunmuştur.<sup>210</sup> Buradan yola çıkarak, onun aslında İbn Sînâ gibi düşündüğünü ama onun başına gelenlerden de ibret aldığını söyleyebiliriz. Çünkü bizim anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, te'vîl yapılmasına değil, bunun halka açılmasına karşıdır ve yine bize göre âvâmın âhiretle ilgili nasslara zâhirî ile inanmasını ne kadar gerekli buluyorsa, burhan ehlinin de bunları te'vîl ederek inanmasını o kadar gerekli buluyor.

İbn Rüşd'e göre dirilişin insanlara cismânî ifadelerle anlatılması rûhânî ifadelerle anlatılmasından daha iyidir. Dirilişin cismânî olduğundan ve cennetteki fiziksel hazlardan bahseden âyet, hâdis ve rivâyetler, öteki dünyadaki varlığın, bu dünyadaki varlıktan daha üstün olan bir başka yaratılış şeklinde olacağını delilidir. Bunların amacı ahretin bu

---

<sup>209</sup> Gazzâlî, a.g.e, s. 205 vd.

<sup>210</sup> İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl" Felsefe-Din İlişkileri, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 109 vd.

dünyadan daha erdemli ve hayırlı olduğunu göstermektedir. Zaten filozoflar da tam olarak bunu söylemekte ve bunu inkâr etmemektedirler. Ona göre, filozofların ‘bir tek varlığın, cansız sûretlerin kendi özlerini, yani aklî sûretleri kavrar bir duruma dönüşmesi gibi, bir durumdan ötekine dönüştüğünü söylemesi bütün bu âyet ve hadislere ters değil bilakis onları onaylar niteliktedir. Ayrıca İbn Rüşd, Gazalî’nin de buna yakın şeyler söylediğini iddia eder.<sup>211</sup>

İbn Teymiyye de İbn Sînâ’nın ‘nefsin ölümsüzlüğü’ adı altında aslında ‘aklın ölümsüzlüğü’nü savunduğu eleştirisini getirir.<sup>212</sup> Bu yersiz bir eleştiri değildir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi, İbn Sînâ’ya göre canlı varlıkların bedenlerinin dağılıp parçalanmasıyla birlikte nebâtî ve hayvânî nefsler de ortadan kalkarlar. Dolayısıyla insandaki nebâtî ve hayvânî yetiler de ortadan kalkar. Hatta filozof açıkça, insanın yegâne ebedî boyutunu nazarî aklın oluşturduğunu dile getirir. Burada asıl sorun bu nazarî aklın tek başına nasıl olup da ferdiyeti devam ettirebildiğidir? Zîrâ hayvânî yetilerin insanda hayvanda olduğu gibi iş görmediğini bundan çok daha fazlasını yaptığını biliyoruz. Mütehayyile, hafıza, vehim yetileri olmaksızın insan nasıl olup da benliğinin bilincinde olacağı kanaatimizce meçhuldür. Nazarî aklın aşamalarını düşünürsek (kuvve, meleke, fiil vs.), yalnız bu akılla ancak insan gruplarının oluşabileceğini ancak bu büyük grupların yine de ferdiyet kazanamayacaklarını tasavvur edebiliriz. Bir diğer problem, insanın geçmiş yaşantılarını hatırlamaksızın nasıl ve neden ceza ve mükâfat görebileceği konusudur. Ayrıca İbn Sînâ’nın ferdin ölümünü kıyamet olarak kabul edip genel bir kıyameti reddetmesi, dinde ve insanların vicdanlarında çok önemli bir yeri olan ‘hesap’ fikrine yer vermemesi kanaatimizce çelişkilidir.

---

<sup>211</sup> İbn Rüşd, **Tehâfüt et-Tehâfüt**, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 331.

<sup>212</sup> İbn Teymiyye, **İman Üzerine**, (Çev. Salih Uçan), Pınar Yayınları, İstanbul 2006, s. 204; Toktaş Fatih, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klâsik Yayınları, İstanbul 2004, s.173.

## D-NEFSİN MUTLULUĞU

İbn Sînâ, her ne kadar bedenî mutluluğu (tahayyül yoluyla) kısmen kabul etse de, bedenî mutluluk için çalışmanın da insanı en sonunda nefsânî mutluluğa götüreceğini savunur. Zaten hissî hazları duyacak olan da yine nefsin kendisidir.<sup>213</sup>

İbn Sînâ'ya göre, insanların uhrevî mutluluğu elde edebilmesi için, peygamberlerin tebliğ ettikleri ya da koydukları emir ve yasaklar, ibâdetler, ahlâk kuralları son derece önemlidir. Özellikle ibâdetler günlük hayata dalıp gitmeye meyilli olan insanı sürekli uyanık tutar ve dînî bilinci devamlı yeniler. İbâdetlerde en önemli husus devamlılıktır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın en çok üzerinde durduğu ibâdet namazdır. Namaz hem insanı gün boyunca belli zamanlarda uyarır hem de Allah'ın huzurunda olma bilinci aşlar. Kısaca ibâdetin özü Yaratıcıyı bilmekse, namaz nefsin O'na yalvarması ve O'nu aklî olarak müşâhede etmesidir.<sup>214</sup>

### 1-Mutluluk ve Mutsuzluk Bakımından Nefslerin Durumları

İbn Sînâ'ya göre âhiretteki mutluluk tek bir çeşit değildir ve daha da önemlisi âhiretteki mutluluğa erişmenin yolu sadece ilimde yetkinleşmekten geçmez! Cehâlet sınırlı bir azaba neden olsa da, bu asla cehâlet ehlinin sonsuz bir elem duyacağı anlamına gelmez. İbn Sînâ, Allah'ın rahmetinin geniş tutmaktan yanadır.<sup>215</sup>

İbn Sînâ, İşârât'ta nefsleri genel olarak üç kısma ayırır; bazı nefsler akıl ve ahlâkın erdemine ulaşmıştır ve bu nefsler âhirette de en üstün derecedeki mutluluğa erişecektir. İkinci grup ise akıl gücünde fazla yetkin olmasa da bu bilgisizliği ona öte dünyada zarar verecek gibi değildir. Âhiretteki nimetlerden payı olacaktır. Üçüncü grup ise hasta ve hastalıklı gibi olup âhirette de eziyete uğrayacaktır. Bu iki uçtan her biri nadirdir. Orta ise yaygın ve baskındır.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 268.

<sup>214</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 268 vd.

<sup>215</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 170.

<sup>216</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 171.



“Eksiklik rezileti, yetkinliğe arzu duyan nefsin kendisinden acı çekeceği şeydir. Bu arzu, kazanmanın verdiği bir uyarılmışlığa bağlıdır. Aptallar bu azaptan uzaktır. Bu azap, inkâr edenler, ihmalkârlar ve kendilerine gelen gerçeklik parıltısından yüz çevirenler içindir. Dolayısıyla aptallık keskin zekâdan (arzulamaktan kaynaklanan acıdan) kurtuluşa çok daha yakındır. Arınmış ârifler, bedenle birliktelik yükü kendilerinden düşüp, meşgul edenler dağıldıklarında kutsiyet ve mutluluk âlemine yönelirler, en yüce yetkinlik ile hayat bulurlar ve en yüce haz onlar için gerçekleşir. Nefs bedendeyken de söz konusu haz alma, her bakımdan yitirilmiş değildir. Aksine ceberût âleminin düşüncesine dalanlar, meşgul edenlerden yüz çevirenler, bedenlerde oldukları halde bu hazdan bol bir paya ulaşır. Bu pay onlara yerleşir ve böylelikle kendilerini her şeyden meşgul eder. Fıtrat üzere kalıp, maddeye temasın kendilerine zarar vermediği selim nefsler ayrılık hallerine işâret eden ruhânî bir zikir duyduklarında, sebebi bilinmeyen coşkulu bir kendinden geçiş onları kaplar. Ve ferahlatıcı bir hazla birlikte, rahatsızlık verici bir vecd kendilerine isabet eder. Bu vecd nefsi hayrete ve dehşete taşırır. Bu ilişki en erdemli itkilerden birisidir. İtkisi bu olan kimse, ancak basîretinin tamamlanmasıyla tatmin olur. İtkisi övgü talebi ve yarışma olan kimseyi ise, ulaştığı amacı tatmin edebilir. İşte bu, âriflerin hazzın halidir. Aptallara gelince, kuşkusuz onlar arındıklarında, bedenden kurtulup kendilerine yaraşır bir mutluluğa ulaşırlar. Belki de onlar bu mutlulukta ‘hayalleri için konulmuş olan bir beden’in’ yardımından müstağnî kalamazlar. Ve bu cismin de göksel veya benzeri bir cisim olması da imkânsız değildir. Belki de bu, onları için sonunda âriflere özgü mutluluk verici bitişmenin istidadını kazanmaya götürür. Bu bağlamda içinde oldukları cinsin cisimlerindeki tenâsüh (ruh göçü) ise imkânsızdır. Aksi halde her karışım, kendisine taşan ve tenâsüh eden nefsin de onunla birlikte olduğu bir nefsi gerektirir ve tek bir canlının iki nefsi olurdu. Sonra her yok oluşun bir oluşa bitişmesi ya da oluşan cisimlerin sayısının kendilerinden ayrılmış nefslerin sayısınca olması ya da ayırık nefslerin tek bir beden hak edip böylelikle ona bitişmesi veya engellenerek ondan uzaklaşması zorunlu değildir”.<sup>217</sup>

Nazarî aklın yetkinliği nefsin kendisine ait iyiliğin ve mutluluğun ne olduğunu bilmesidir. Ki bu iyilik ve mutluluk, ancak Allah’ın “civarında” ebedî bir sevinç içinde

---

<sup>217</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 178 vd.

olmak anlamına gelebilir. İşte bu yüzden nazarî akıl gücünün aklî bilgisinden daha değerli bir bilgi ve bunun için çalışmaktan daha değerli bir çalışma yoktur. Amelî akıl gücünün yetkinliğine gelince, bu hissî/bedenî hazları bir ölçüye koymak olmalıdır. Çünkü nefis bedenle beraber var olmasından ötürü yaradılışı (cibilliyet) gereği bedene karşı bir ilgisi (şevk) vardır. Her ne kadar, nefsin ölümden sonraki mutluluğuna engel olan, kötü ahlâkî yapıyı kuran bizzat bedenin kendisi değilse de, beden, şehvânî ve gazabî güçlerden oluşan özelliklerin meydana gelmesine zemin hazırlar. Bu kötü ahlâkî yapının kaynağı ise bizzat nefsin kendisidir. Bu yüzden yetkinleşmek için bedeni tamamen ihmal etmek doğru değildir. Önemli olan bedenin arzularını dengeleyebilmek ve nazarî aklın amelî akıllı denetleyebilmesini sağlamaktır. Amelî akıl ve nazarî akıl arasında bir denge gözetilmesi gerekir. Ama bu denge, yalnızca amelî akıl gücüne aittir. Nazarî akıl gücü için ise denge söz konusu değildir. Aksine bu gücün 'ifrât' hâli nefsin nazarî akıl gücüne ilişkin yetkinliği bakımından istenen bir durumdur. Bu denge, amelî akıl gücünün muhtevâsına giren, şehvânî, gazabî ve tedbîrî, yani iç idrâk güçlerinin fiilleri arasında söz konusudur. İbn Sînâ, amelî akıl gücünün erdemini kendi içinde üçe ayırır: İffet (cinsel ilişki, yeme içme, giyinme vs. de denge), şecaât (korku, öfke, kin, hased vs. de denge) ve hikmet (insanın dünya işlerinde yararına ve zararına olanı bilmesi ve başkasına zarar vermemesi). İbn Sînâ'ya göre işte bunların toplamı 'adâleti' oluşturur.<sup>218</sup>

İbn Sînâ, gerçek mutluluğun ölüm sonrasında olduğuna inanır. Çünkü nâtık nefis ölümle birlikte bedenî ilişkilerden kurtularak kendine özgü bir bağımsızlık elde eder. Söz konusu kurtuluşu özellikle nazarî akıl için dile getirmek daha doğru bir ifade olur. Çünkü İbn Sînâ, sadece nazarî aklın ebedî varlığını kabul eder. Ayrıca nazarî akıl bedenle ilişki içersinde olduğu sürece yetkinleşemez daha da önemlisi yetkinliğini tam olarak keşfedemez. Bu ancak ölüm sonrasında mümkün olabilir. İbn Sînâ'nın âhirete bakışında, beden, sadece dünyaya özgüdür ve görevi nefsin ferdileşmesini sağlayarak yetkinleşmesine fırsat tanımadır. Ölüm sonrası hayatta bu anlamda sadece nazarî akıl vardır. Çünkü âhîret artık mutluluk diyarıdır ve bu en üst düzeydeki mutluluk yalnızca nazarî akıl tarafından

---

<sup>218</sup> Durusoy, a.g.e, s. 242 vd.

elde edilebilir. Tabi burada yalnızca nazarî aklın âhirette ferdîliği nasıl devam ettireceği kanaatimizce muammadır!

### ***a-Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Her İkisinde Yetkin Olanlar***

Bu nefslere, mukaddes nefsler (el-enfüsü'l-mukaddes), insânî rabb (rabbün insâniyyun), gerçek melik (el-meliku'l-hakîki), kâmil münezzih ve ârif münezzih nefsler denir. Bunlar, kendi yetkinliklerine ulaşmış ve bedenî hazları daha dünyadayken tamamen terk etmişlerdir. Nebî olma isti'dadına sahip 'nebevî nefsler' bunlar arasında en üstün olanlardır. İbn Sînâ'ya göre akıllı ve ahlâkı tam olan bu insanlar dünyada yönetici (halîfe) olma hakkına sahiptirler. Bunlar fizik ötesi âlemden etkilenen (münfail) ve fizik âleme etki eden (fâil) nefsler olarak insanların en faziletlisi ve nefsânî güçlerin en mükemmeline sahip olmalarından ötürü 'gerçek melik'tirler. İşte, ilim, hikmet ve sâlih amel ile yetkinleşmiş olan bu nefsler, ölümle birlikte bedenden ayrılınca, mıknaş dağının toplu iğneyi çekmesi gibi, fizik ötesi âleme çekilirler.<sup>219</sup>

Kutsal nefsler, yetkinliklere bizzat ulaşmış, gerçek hazza dalarlar, geride kalan dünya hayatı ve bedensel arzulardan tamamen kurtulmuşlardır. Eğer kendilerinde dünya hayatıyla ilgili bir iz kalmış olsa bundan eza duyar ve bu etki kalkıncaya ve silininceye kadar en yüce mertebeden uzaklaşırlardı.<sup>220</sup>

Nazarî ve amelî akıl güçlerinde yetkinleşmiş ölümden sonra tam ve ebedî mutluluğa yükselmiş olan 'kâmil münezzih' nefsler, Fa'al Akıl'a benzedikleri için, tıpkı Gök Nefsleri gibi bu âleme etki edebilirler. İşte bu nedenle İbn Sînâ, bu gibi nefslerin öldükten sonra da bu âleme etki edebileceklerini düşünür. Çünkü bunu bir bedendeysen yapabiliyorlarsa, ondan kurtulduklarında çok daha iyi yapabilmeleri gerekir. Bu yüzden de, bu kişilerin kabirlerinin ziyaret edilerek onlardan yardım istenebileceğini (istimdâd) söyler. Aynı şekilde 'ârif münezzih' olan nefsler de bedenle beraberken Hakk'ın nûrunu almak için düşüncesini fizik ötesi âleme çeviren nefslerdir. Bunlar zühd (nefsi Allah'tan alıkoyan her

<sup>219</sup> Durusoy, a.g.e, s. 256 vd.

<sup>220</sup> İbn Sînâ, **İlâhiyât II**, s. 179.

şeyden uzaklaşmak), ibâdet (fizik âlemden metafizik âleme yönelebilmek) ve riyazât (bedenî ihtiyaçları kısararak kendini düşünce ve ibâdete vermek) yoluyla Hakk'ın tecellîsini umarlar.<sup>221</sup>

### ***b-Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Her İkisinde de Yetkin Olmayanlar***

Bu nefsler, hem amelî akıl gücünde hem de nazarî akıl gücünde yetkinleşme isti'dâdına sahip oldukları halde bilerek ve isteyerek yetkinleşmeyen nefslerdir. Yani bunlar Tanrı tanımaz nefslerdir. Bedenden ayrıldıktan sonra, tekrar yetkinleşebilmek için bir bedene sahip olamayacaklarından, ebedîyen mutsuz kalacaklardır.<sup>222</sup>

Nefs, bedenden ayrıldığında kişi ne ilim ne de amel açısından yetkin değilse, ebedî bedbahtlık içine düşer. Çünkü ilmî melekenin ilkeleri (evâil), ancak beden ile elde edilebilirdi. Oysa artık beden yoktur. Bu insanlar, en yüce yetkinliği kazanmak için uğraşmamış, gerçeğe aykırı olduğunu bile bile saçma görüşlere inatla bağlanmış, inkârcı kimselerdir. Ve bunlar en kötü halde olanlardır.<sup>223</sup>

“İnsan nefsinde, benzerinde bu bedbahtlığın gerçekleştiği ve onu aşıp geçtiğinde ise bu mutluluğun ümit edildiği sınırı aşmak için, akledilirlerin tasavvurundan ne kadarının gerçekleşmesi gerektiğine gelince; onun hakkında yaklaşık bir ölçünün dışında bir yargıda bulunamam. Sanırım bu ölçü şudur: İnsan nefsinin ayırık ilkeleri gerçek bir tasavvurla tasavvuru; kendisinde kesin kanıtla bulunmaları nedeniyle onları kesin olarak tasdik etmesi; sonsuz olan tikellerin dışında, tümel hareketlerde gerçekleşen durumlara ait gâî illetleri bilmesi; bütünü yapısının ve parçalarının birbirleriyle bağıntılarının ve İlk İlke'den başlayıp kendi dizilişinde meydana gelen son varlığa kadar nizamın kendisinde sabit olması; inâyeti ve niteliğini tasavvur; her şeyden önce gelen zât'a hangi varlığın ve hangi birliğin özgü olduğunu tam olarak öğrenmesi; O'nun kendisine herhangi bir şekilde bir çoğalış ve başkalaşma eklenmeden nasıl bilebildiğini anlamak; varlıkların kendisine nasıl iliştiğinin bilinmesi”<sup>224</sup>

<sup>221</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 257 vd.

<sup>222</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 261.

<sup>223</sup> İbn Sînâ, **İlâhiyât II**, s. 175.

<sup>224</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 175.

### ***c-Nazarî Akıl Gücünde Yetkinleşme İmkânı Bulamayanlar***

Bunları üç gruba ayırabiliriz: Öncelikle çocuk yaşta, yani herhangi bir dînî sorumluluğa sahip olacak yaşa erişmeden ölenler, ikinci grup, doğuştan gelen sebeplerle kavrayışı yetersiz olanlar (bu gruba hiçbir insânî sorumluluğu olmayan delilerle beraber, deli diye nitelendirilemeyen fakat anlayışı kıt, bülh yani aptal denilenler de dâhildir), son olarak gerekli kavrayış gücüne sahip olduğu halde ölümden sonra kendisine âit bir mutluluğun veya mutsuzluğun olduğu aklına gelmeyen ve kendisine bu konuda herhangi bir bilgi de ulaşmayan nefslerdir. Eğer bu özelliğe sahip olan nefsler, hissî hazlara yönelik olan kötü bir ahlâkî yapı kazanmadan bedenden ayrılmışlarsa, Allah'ın rahmetiyle gerçek mutluluğa kavuşacaklardır. Çünkü bunlar bedeninin yokluğundan dolayı kendilerine elem verecek bir yapıya sahip değillerdir. Şayet bu nefsler, hissî hazlara ilgi duyan kötü bir ahlâkî yapı ile bedenden ayrılmışlarsa bundan dolayı belli bir elem duyup ebediyen mutsuz kalacaklardır. Çünkü artık onların hissî hazları gerçekleştirecek bir bedenleri yoktur. Nazarî akıl güçleri ise zaten yetkinleşmeye müsâit olmadığı için gerçek mutluluğa ilişkin bir şevk de duymazlar.<sup>225</sup>

“Arzu kazanmamış ahmak nefisler, bayağı yapılar kazanmışken bedenden ayrıldıklarında, Allah'ın rahmetinden bir genişliğe ve bir tür rahata ulaşırlar. Değersiz bedensel yapılar kazanmış ve kazandıklarından başka bir şey veya bu yapılara zıt ve onları gideren bir anlam kendilerinde yoksa mutlaka onların gereklerine arzuya doludurlar. Böylece bu nefsler, arzulanan gerçekleştirmeksizin bedeninin ve bedeninin gereklerinin kaybolmasıyla büyük bir azap duyar. Çünkü onun aracı ortadan kalkmış ve bedene ilişmenin yaratılması kalmıştır”.<sup>226</sup>

### ***d-Nazarî ve Amelî Akıl Gücünün Yalnızca Birinde Yetkinleşebilenler***

Beden, nefsin yetkinliğe ulaşmasını engellediği gibi, bu yetkinliğe ulaşmışsa bunun farkında olmasını ve eksik kalmışsa yetkinleşememenin üzüntüsünü hissetmesini de engeller. Bunun nedeni nefsin bedene tamamen yerleşmiş veya ona gömülmüş olmasından

---

<sup>225</sup> Durusoy, a.g.e, s. 260.

<sup>226</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s. 177 vd.

değildir. Zaten nefis bu durumda da değildir. Bunun nedeni nefsin zorunlu olarak bedenle ilişki içinde olmasıdır. Bu ilişki nedeniyle nefis bedeni yönetirken çoğu zaman bedenın arzularıyla hareket eder. Eğer nefis bu arzulara dalmışken bedenden ayrılırsa, bedendeki haline benzer bir durumda kalır. Bu arzulardan kurtuldukça yetkinleşir ve yetkinleştikçe daha çok yetkinleşme arzusu duyar.<sup>227</sup>

Beden nefsin cevherine zıt olduğundan ona eza verir. Ama nefis bedenle birlikte olduğu sürece, onunla sürekli ilişki içinde olduğundan bunu fark edemez. Bunun farkına ancak bedenden ayrıldığında varır ve bu ezayı hisseder. Fakat bu eza ve elem onda kalıcı değildir. Dolayısıyla nefse fiillerinden dolayı verilen ceza da sürekli değildir. Nefsin tamamen arınmasıyla ceza da tamamen sona erer ve nefis kendine özgü mutluluğa ulaşır.<sup>228</sup>

### **1)Nazarî akıl gücünde yetkinleşenler**

Bu nefisler, nazarî akıl gücü bakımından yetkindirler, gerçek mutluluğun ne olduğunu bilirler ama gerçek mutluluğa yeterli isteği duymadıkları için bedenî hazları terk etmezler. Bedenî hazlara olan düşkünlükleri onlarda kötü bir yapı olarak yerleşir ve gerçek mutlulukla aralarında engel oluşturur. Her ne kadar hissî hazlara yönelik olan bu kötü yapı, nefsin özüyle ilgili olmasa da, nefis bedenden ayrıldıktan sonra onda bir süre kalır. Öldükten sonra hissî hazlara olan bu düşkünlüğü devam eder ve bundan dolayı sanki bedenden ayrılmamış gibi olur. Hissî hazları istedikçe onları elde edememekten kaynaklanan bir elem duyar ki bu da onun için bir cezadır. Ancak nazarî akıl gücü gerçek mutluluktan haberdar olduğu için bu kötü yapı onda uzun süre kalmaz, bir süre sonra silinir ve nefis de gerçek mutluluğa kavuşur. Nefsin bir süre elem duyup mutluluğa ulaşamadığı hâl, ‘berzâh’ olarak adlandırılır. Bu nefisler için elem mevcut olsa da mutsuzluk ebedî değildir ve mutlaka ebedî mutluluğa erişeceklerdir.<sup>229</sup>

### **2)Amelî akıl gücünde yetkinleşenler**

İbn Sînâ’ya göre bu nefisler, ölümden sonra gerçek mutluluğun bedenî hazlarda olduğuna inanırlar. İbn Sînâ bu grup için ‘âbid ve zâhid’ kavramlarını kullanır. Bunlar,

<sup>227</sup> İbn Sînâ, **İlâhiyât II**, s. 177.

<sup>228</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 177.

<sup>229</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 259.

dünyadayken kendilerini bütün bedenî hazlardan olabildiğince uzak tutmaya çalışırlar, hatta bütün hayatları bunun için çabalamakla geçer. Fakat asıl amaçları, bu dünyada hissî hazlardan uzak durarak, ölüm sonrasındaki bedenî azaptan kurtulmak ve daha da önemlisi cennetteki sonsuz bedenî hazları elde etmektir. İyilik yapmaları ve kötülükten sakınmaları Allah'ın rızasını kazanmaktan öte sonsuz bedenî hazlara ulaşmak içindir. Bu nefsler Allah'ı aklî olarak tasavvur edemezler. Ancak onların bu durumları Allah'ın sonsuz merhametiyle bağışlanmıştır. İbn Sînâ'ya göre bu nefsler 'muhtemelen' ölümden sonra kendilerine nasslarda vaat edilen hissî hazları bir süre Gök Cisimleri aracılığıyla tadacaklar ve en sonunda Allah'ı aklî olarak müşâhede etmek demek olan gerçek mutluluğa ve aklî hazlara ulaşacaklardır. Onlar için herhangi bir elem söz konusu değildir.<sup>230</sup> Kanaatimizce İbn Sînâ, özellikle bu grup hakkındaki düşüncelerinde daha titiz davranma gereği duymuştur. Zira bu grup Müslüman toplumun genelini ifade eder. Ayrıca daha öncede belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'nın felsefesi kuşkusuz dînî inancından tamamen bağımsız değildir. Aksine bizzat kendisi felsefenin de tıpkı din gibi insanın yetkinliğini ve mutluluğunu arzuladığını ve yine felsefenin, nefsin amelî ve nazarî yetkinliğiyle ilgili olan ilkelerini 'dinden' aldığını söyler. Bundan da anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ, hiçbir konuda din ve felsefeyi karşı karşıya getirmek istememiş, hatta mümkün olduğunca uzlaştırmaya çalışmıştır. Meselâ, burada da görüldüğü üzere, daha önce nefisle ilgili söylediği her şey aslında ölümden sonra hiçbir hissî haz olamayacağı sonucunu verir. Çünkü artık beden yoktur ve asla geri gelmeyecektir. Ama buna rağmen İbn Sînâ, burada dînî bir hassasiyet ve üstün bir kâbiliyetle bu çıkmazı kendince aşar ve 'tahayyül' yoluyla hissî hazlar yaşanabileceğini söyler. Böylece hem daha önce söyledikleriyle ciddî bir çelişkiye düşmez hem de sembolik de olsa nasslarda açıkça yer alan bedenî hazları da inkâr etmemiş olur.

Ölümden sonraki yaşam hakkında âvâma hitap eden bilgilerle donanmış ve bu çeşit beklentiler içerisinde bedenden ayrılmış olan nefsler, ne mutluluğa ulaşır ne de bedbaht olurlar. Onların bütün nefsânî yapıları aşağı doğru yönelmiş ve cisimlere çekilmiş haldedir. Bu durumda göksel cisimler nefsin fiiline konu olabilir. Ayrıca bu nefsler, inandıkları bütün uhrevî halleri göksel cisimlerin yardımıyla tahayyül edebilirler. Böylelikle dünyada

---

<sup>230</sup> Durusoy, a.g.e, s. 259 vd.

kendilerine söylenmiş kabir halleri, diriliş, uhrevî iyilikler gibi bütün şeyleri müşâhede ederler. İbn Sînâ'ya göre bunların gerçek varlığı olması gerekmez. Zaten yoktur da. Fakat neftse 'resmedilmiş' olmaları yeterlidir. Tıpkı rüyalar gibi.<sup>231</sup>

İbn Sînâ, sarîh akılla, sahîh şeriat arasında kesinlikle bir çelişki bulunamayacağını vurgular. Bu konuda din ve felsefe aynı gerçeği farklı biçimlerde ve farklı insanlara yönelik olarak ifade etmiştir. Din metafiziksel gerçekleri toplumun genelini (âvâm) dikkate alarak sembolik bir dille ifade ederken, felsefe bu konuda gerçeği öğrenmek isteyen şüphecilere burhân yoluyla bu sembollerin (rumuz) mânâlarını açıklamıştır. Felsefe, tıpkı din gibi insanın mutluluğunu ve yetkinliğini amaçlar ve bu konudaki ilkelerini dinden alır!<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 178 vd.

<sup>232</sup> Durusoy, **a.g.e.**, s. 271.



## SONUÇ

İbn Sînâ'nın sisteminde 'nefs teorisi' oldukça önemli bir yere sahiptir. Metafizik ve epistemoloji alanlarıyla da yakından ilgilidir. Bu konudan yola çıkarak, İbn Sînâ'nın mantık ve ahlâk anlayışları hakkında da fikir sahibi olunabilir. Ayrıca bu konu diğer İslâm filozoflarına göre, İbn Sînâ'da çok daha geniş, tutarlı ve sistematik bir şekilde ele alınmış ve tüm felsefesinin merkezine yerleştirilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre nefis, manevî bir cevherdir. Onun bedenle beraber bulunması bu gerçeği değiştirmez. Bedene hayat veren, onu biçimlendiren ve yöneten nefistir. Nefis, bedeni bir alet olarak kullanır. Ölümle birlikte nefis bedenden ayrılır ve beden çürüyüp dağılırken nefis beden olmadan da varlığını devam ettirebilir.

İbn Sînâ, nefis söz konusu olduğunda öncelikle nefsin varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bunun için iç ve dış gözlem metodları önermişse de asıl önemseydiği iç gözlem metodudur. İnsanın her durumda kendi benliğinin bilincinde olacağı fikrini savunmuş ve daha çok bu fikir üzerinden hareket etmiştir.

İbn Sînâ'nın tüm felsefesinde olduğu gibi nefis konusunda da tıbbî bilgileri ve de dînî inancı son derece etkili olmuştur. Bedenin oluşumunu ve nefsin bedenle olan ilişkisini açıklarken bazı yerlerde tıp bilgisini öne çıkarmıştır. Nefsin ölümden sonraki durumuyla alakalı olarak ise nassları te'vîl etme yoluna gitmiş, zaman zaman bazı âyetlere felsefî yorumlar getirmiştir. Özellikle bu konuyla ilgili olarak kendisinden önce söylenmiş her türlü görüşü ele alarak bu görüşlerin zayıf olduklarını ispat etmeye çalışmıştır. İbn Sînâ'nın nefis teorisini, vahy, nübüvvet, ilham, mucize, kerâmet hatta büyü ve nazar konularını kapsayacak ve en önemlisi ilâhî bilgiye (vahy) ve nübüvmete uygun zemin yaratacak bir tarzda ele almış olması da son derece önemlidir.

## BİBLİYOGRAFYA

### KUR'ÂN-I KERÎM

ADAMSON Peter ve TAYLOR Richard, **İslam Felsefesine Giriş**, Çev. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2008.

ALTINTAŞ Hayrânî, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

ATAY Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

-----, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Gelişim Matbaası, Ankara 1983.

AYAS Nevzat, "İbni Sinanın Felsefi Sistemi", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina (Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2009.

AYDINLI Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

BİRCAN Hasan Hüseyin, **İbn Sina'da Tanrı Evren İlişkisi –ve Şehrisatâni'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler-**, Bilge Adamlar, Van 2010.

CEVİZCİ Ahmet, **Felsefe Tarihi (Thales'ten Baudrillard'a)**, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010.

CORBIN Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi I (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün ölümüne)**, Çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

ÇAPKU Ahmet, **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret**, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2009.

DURUSOY Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri (Nefs, Akıl ve Ruh)**, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.

- FAHRÎ Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, Şa-to Yayınları, İstanbul 2004.
- FAZLUR RAHMAN “İbn Sînâ”, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, Çev. Osman Bilen, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- GOICHON A. M, **İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa’sındaki Etkileri**, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.
- GUTAS Dimitri, **İbn Sînâ’nın Mirası**, Çev: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
- İBN RÜŞD **Tehâfüt et- Tehâfüt**, Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- , **“Faslu’l-Makâl”**, **Felsefe-Din İlişkileri**, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- İBN SÎNÂ Ebû Ali, **Kitâbu’ş-Şifâ, İlâhiyât**, İslâm Felsefesi Klasikleri, Litera Yayıncılık, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul 2005.
- , **el-Kânûn fi’t-Tıbb I**, Çev. Esin Kâhya, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, Sayı:103 Külliyatlar Dizisi, Sayı:5, Ankara 1995.
- , **el-İşârât ve’t-Tenbîhât**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- , **Kitâbü’ş-Şifâ, Fizik I**, Çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- , **Kitâbü’ş-Şifâ, Fizik II, en-Nefs**, Nşr. C. Anawati Said Zayed, Kahire 1975.
- , **en-Necât**, Nşr. Abdurrahman ‘Umeyra, Beyrut 1992.
- , **el-Mübâhasât**, Nşr. Abdurrahman Bedevî, Aristu inde’l-Arab, Kahire 1947.
- , “Edviye-i Kalbiye”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina**, Çev. Kilisli Rıfat Bilge, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2009.

- , “Risâletü’l-Adhaviyye fî Emri’l-Me’âd”, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.
- , “Risâletü’n-Nefs”, **İslâmda Felsefe Akımları**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Kitabiyat Yayınları, İstanbul 1995.
- , “er- Risâletü’l-‘Arşıyye fî Hakâiki’t-Tevhîd ve İsbâti’n-Nübüvve”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.
- , “Risâle fî İsbâti’n-Nübüvvât ve Te’vîli Rumuzihim ve Emsâlihim”, Çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 7 Cilt: 7, 1998.
- İBN SÎNÂ/İBN TUFEYL, **Hay Bin Yakzan**, Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya/Babanzâde Reşid, Haz. N. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.
- İBN TEYMİYYE, **İman Üzerine**, Çev. Salih Uçan, Pinar Yayınları, İstanbul 2006.
- İMAM GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed İbn Muhammed, **Tehâfüt el-Felâsife**, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, “İbni Sina Felsefesi”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2009.
- KARADAŞ Cağfer, **İslâm Düşüncesinde Âhiret**, Emin Yayınları, Bursa 2008.
- KUTLUER İlhan, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- LEAMAN Oliver, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- MACİT Muhittin, **İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- NASR Seyyid Hüseyin, **Üç Müslüman Bilge –İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî-**, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

- , **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- ONAY Hamdi, “İslam Filozoflarında Felsefi Terimlerin Tercümesi ve Değerlendirilmesi (Kindi, Harezmi, İbn Sina, Gazali)”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1991, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- PEKER Hidayet, **İbn Sina’nın Epistemolojisi**, Arasta Yayınları, Bursa 2000.
- , “İbn-i Sina’da Tanrı-Kainat İlişkisi”, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa 1992, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- , “Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 17 Sayı: 1, 2008.
- TOKTAŞ Fatih, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klâsik Yayınları, İstanbul 2004.
- TÜRKER Ömer, “Nefs”, **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 32. C., İstanbul 2006.
- ULUDAĞ Süleyman, **İslâm’da İnanç Konuları ve İ’tikâdî Mezhebler**, Marifet Yayınları, İstanbul 2002.
- ULUTAN Burhan, **İbn Sina Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.
- UYSAL, Enver, **Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, Bursa 2007.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi (Kaynakları ve Tesirleri)**, Neş. Muammer Şahin, Selçuk Yayınları, Ankara 1967.
- , “İbni Sina’nın Ruhiyatı”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2009.
- VURAL Mehmet, **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yayınları, Ankara 2003.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	Aynur		KUL
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Trabzon/Araklı		10.11.1987
<b>Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi</b>	Arapça		İngilizce
	Orta		Orta (ÜDS-59)
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>		<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	2000	2004	İzmit Anadolu İmam-Hatip Lisesi
<b>Lisans</b>	2005	2009	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2009	2011	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı
<b>Doktora</b>			
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
1.	2009	2010	İzmit İmam-Hatip Lisesi
2.			
3.			
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>			
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>			
<b>Yayımlar:</b>			
<b>Diğer:</b>			
<b>İletişim (e-posta):</b>	aynurkul-mf@hotmail.com		
	<b>Tarih İmza Adı Soyadı</b>	Aynur KUL	