

T.C.
UŞAK ÜNİVERSİTESİ



İBN SİNA'DA ZİHİN FELSEFESİ

Firdevs AKKURT

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AVCI

Uşak

Ocak, 2019

**T.C.
UŞAK ÜNİVERSİTESİ**

İBN SİNA'DA ZİHİN FELSEFESİ

Firdevs AKKURT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AVCI

**Uşak
Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**

Ocak-2019

SAYFA**İÇİNDEKİLER**

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT	iv
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	iii
ÖNSÖZ	vi
ÖZGEÇMİŞ	vii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	viii
GİRİŞ	1
A. ZİHNİN MAHİYETİ VE ZİHNİN FELSEFESİ	4
B. ZİHNİN FELSEFESİNİN DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ SEYRİ.....	13
BİRİNCİ BÖLÜM	18
1.1. İBN SİNA'NIN DÜŞÜNCELERİNE GENEL BAKIŞ.....	18
1.2. İBN SİNA'YA GÖRE NEFS ve NEFSİN GÜÇLERİ.....	26
1.2.1. Nefsin Cisim Olmadığına Dair Bazı Deliller.....	31
1.2.2. Nefs ile Bedenin Var olma Süreci.....	35
1.2.3. Nefsin Nebati Güçleri.....	37
1.2.4. Nefsin Hayvani Güçleri.....	40
1.2.5. Nefsin İnsani Güçleri.....	43
1.2.6. Nefsin Güçlerinin Birliği Hakkında.....	46
1.3. İBN SİNA'YA GÖRE AKIL VE AKLIN GÜÇLERİ.....	50
1.3.1. Aklın Nazari Gücü.....	52
1.3.2. Aklın Ameli Gücü.....	57
İKİNCİ BÖLÜM.....	61
2.1. İBN SİNA'YA GÖRE ZİHNİN ve ZİHNİN YAPISI	61

SAYFA

2.2. ZİHNİNDE BİLGİNİN OLUŞUM SÜRECİ.....	70
2.3. ZİHNİN-FAAL AKILLA İTTİSALİ.....	76
2.4. BEDENİN ÖLÜMÜNDEN SONRA ZİHNİN DURUMU.....	82
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA.....	101



YÜKSEK LİSANS TEZ ÖZETİ

İBN SİNA'DA ZİHİN FELSEFESİ

Firdevs AKKURT

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ocak 2019

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AVCI

Çalışmamızın amacı, düşünceleri ile Ortaçağ'a damgasını vuran İbn Sina'nın günümüz dünyasında anlamlandırılmaya çalışılan zihin konusu hakkındaki fikirlerini ortaya çıkarmaktır. İbn Sina hem selefleri olan filozoflardan hem de inandığı dinden etkilenerek bu konuda kendine has bir düşünce sistemi oluşturmayı başarmıştır.

Çalışmamız, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın giriş kısmında, tezimizin konusu, amacı, yöntemi vb. temel bilgiler dışında, zihnin neliği, bir felsefe disiplini olarak zihin felsefesi ve İbn Sina'nın etkilendiği ya da o dönemde etkili olan filozofların zihin felsefesindeki görüşlerine değinilerek giriş yapılmıştır.

Birinci bölümde, İbn Sina'nın düşünceleri hakkında genel bir bilgi verildikten sonra asıl konumuz olan zihin felsefesinin temel kavramları, nefis ve nefsin güçleri, akıl ve aklın güçleri konuları filozofun düşünceleri ile açıklanmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümü, birinci bölümde verilen temel kavramlar üzerinden hareketle zihnin işlevi açıklanmıştır. Bu minvalde İbn Sina'ya göre zihin ve zihnin yapısı, zihinde bilginin oluşum süreci, zihnin faal akılla ittisali ve beden ölümünden sonra zihnin durumu ele alınarak değerlendirilmiştir.

Çalışmamız, sonuç kısmında İbn Sina'nın zihin felsefesinin değerlendirilmesi ile sonuçlandırılmıştır.

Anahtar kelimeler: İbn Sina, Zihin, Felsefe, Nefis, Akıl, Ruh, Beden, Bilgi

ABSTRACT**PHILOSOPHY OF MIND IN IBN SINA**

Firdevs AKKURT

Department of Philosophy ve Religious Sciences

Social Sciences Institutes Usak University, January 2019

Advisor: Assist Dr. Mahmut AVCI

The aim of our study is to expose the ideas of Ibn Sina, who has left his effects on the Middle Ages with his thoughts, on the subject of mind which is still being dealt in order to give meaning in today's world. Ibn Sina managed to develop a unique system on this subject by being affected both his predecessor philosophers and his religion in which he believes.

Our study consists of introduction and two main sections. In the introduction part of our study, apart from the main information such as the subject, the purpose, the method, etc. the nature of the mind, philosophy of mind as a philosophy discipline and the philosophers from whom Ibn Sina was affected or the philosophers who were influential in that period, were told about their views on the philosophy of mind.

In the first chapter, after giving a general information about the mind-body relationship of the philosophers from whom Ibn Sina was influenced, the powers of human soul, mind and the powers of mind were explained.

In the second part of our study, the function of mind is explained by the basic concepts given in the first chapter. In this respect, according to Ibn Sina, the structure of the mind and mind, the process of formation of knowledge in the mind and the mind's connection with active mind, the ideas about the revival of Ibn Sina in the after the death of the body were evaluated.

Our study resulted in the evaluation of Ibn Sina's philosophy of mind in the conclusion part.

Keywords: Ibn Sina, Mind, Philosophy, Nephis, Mind, Soul, Body, Knowledge

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi Firdevs Akkurt'un 'İbn Sina'da Zihin Felsefesi' başlıklı tezi 21/01/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca, Yüksek Lisans tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AVCI

Üye : Prof. Dr. Habil ŞENTÜRK

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Serdar SAYGILI

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

‘İbn Sina’da Zihin Felsefesi’ konulu tez çalışmamız giriş ve iki ana bölümden oluşmuştur. Giriş bölümünde, zihnin mahiyeti, zihin felsefesi ve zihin felsefesinin düşünce tarihindeki seyrine yer verilmiştir. İbn Sina’nın zihin felsefesini açıklarken kullandığı başlıca kavramların özelliklerinin yer aldığı birinci bölüm, onun zihin felsefesine zemin hazırlayan düşünsel yapıyı anlayabilmek açısından önemlidir. Çalışmamızın ikinci bölümünde, İbn Sina’ya göre zihnin yapısı, zihinde bilginin oluşum süreci, zihnin faal akıl ile ittisali ve beden ölümünden sonra zihnin durumu ele alınmıştır.

Tez çalışmam boyunca değerli zamanımı hiçbir şekilde esirgemeyen, akademik ve insani değerler açısından birikimi ve yaklaşımı ile beni her daim yüreklendiren, İbn Sina gibi çok derin bir filozofun, zihin felsefesi gibi soyut ve grift bir konu hakkındaki düşüncelerini araştırırken değerli bilim insanı kişiliği ile yolumu aydınlatan, mihmandarlık yapan Saygıdeğer Hocam ve Tez Danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AVCI’ya sonsuz teşekkür ederim.

Beni bu günlere getiren ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen annem ve babam Emine ve Durmuş Ali AKKURT’a ve beni daima cesaretlendiren ve bana önayak olan ablam Aysun AKKURT’a teşekkür ederim.

Aynı kurumda beraber çalıştığım, okulun son günlerinde çok işleri olmasına rağmen beni kırmayıp tezimin son aşamasında hem çeviri hem de düzeltmelerini yapan öğretmen arkadaşlarım Nurdan SADIKLI, Yelda ALTUNAL ve Yusuf ARTIŞ’a teşekkür ederim.

Yüksek lisans boyunca tecrübelerinden faydalandığım Kıymetli Hocalarımız Prof. Dr. Habil ŞENTÜRK ve Dr. Öğr. Üyesi Serdar SAYGILI’ya da teşekkürü bir borç bilirim.

Firdevs AKKURT

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Firdevs AKKURT
Doğum Yeri ve Tarihi : Ankara- 1981
Lisans Öğretimi : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Bölümü
Yüksek Lisans Öğretimi : Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe
ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

İş Deneyimi : Öğretmen (2012-)
Çalıştığı Kurumlar : Milli Eğitim Bakanlığı

İletişim

e-posta adresi : firdesakkurt@hotmail.com

KISALTMALAR DİZİNİ

A.Ü.İ.F.D	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
F.Ü.İ.F.D	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.k.	: bakınız
T.D.V	: Türkiye Diyanet Vakfı
İ.B.B.	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
A.Ş.	: Anonim Şirketi
A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D	: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi
K.7.A.Ü.İ.F.D	: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ü.	: Üniversite
Ön. ver.	: Önce Verilmiş
s.	: sayfa
v.b.	: ve bunun gibi
v.d	: ve diğerleri

GİRİŞ

Felsefenin; hikmet sevgisi, varlıkları bilmek, Tanrı'yı bilmek¹ gibi birçok tanımı vardır. Kindi'nin felsefe ile ilgili; “*Felsefe, insanın kendisini bilmesidir.*”² ifadesi de oldukça manidardır. Bu tanımları yapan, düşünen ve evrene bir anlam katan insandır. İnsan olmadan tanımlar yapılamaz, diğer varlıklarda anlamını bulamaz.

İnsanın beden ve ruh olarak iki yapıdan oluştuğu bilinmektedir.³ İnsan, Kur'an-ı Kerim'de maddi yapısından dolayı insan lafzı ile anılırken, maddi yapıyı anlamlı kılması yönüyle de beşer lafzı ile ele alınır.⁴ Kur'an-ı Kerim'de bu ifadelerin anlatımına göre insan için iki aşamalı bir gelişim söz konusudur. Bu gelişimin ilk aşaması olan ‘beşer’ insanın diğer varlıklarla bir olduğu, tamamen bedenini temsil eden halidir. Bu durumda insanın akli melekesinden bahsedilemez. Bu aşama ilk insanın günah işlemeyen önceki halidir.⁵ İsimlerin öğretilmesi ve ilk günahı işlemesi ile birlikte güzeli-çirkini, iyiyi-kötüyü ayırt edebilecek bir bilince kavuşan beşer artık insan olarak nitelendirilmeye başlanmıştır.⁶ Kendine ait bir bilince kavuşan insan, bu bilinçle diğer varlıklar ile farkını ortaya koymak için mahrem yerlerini örtmeye başlamıştır.⁷ Anlaşılan şu ki insanoğlu bu süreçten sonra iradesini kullanmakta ve yaptığı her şeyden de sorumlu tutulmaktadır. İnsana beşerlikten sonra büyük bir güç verildiği aşikâr olup insanın bir oluşum sürecinden geçtiği görülmektedir. Bu süreç, Allah'ın insana akıl vermesinden sonra da yetkinleşme ve yetkinleşmemesi olarak devam etmektedir.

¹ Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), s. 21-22.

² Aynı. s. 22.

³ Kadir Çüçen, Melek Zafer, Adnan Esenyel, **Varlık Felsefesi**, (Üçüncü Baskı Bursa: Ezgi Kitabevi, Mart 2014), s. 48.

⁴ Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirme İmkânı”, **A.Ü.İ.F.D.**, Sayı:2, Cilt: XLVI, (Ankara: 2005), s. 13.

⁵ Aynı. s. 13.

⁶ Aynı. s. 13.

⁷ Aynı. s. 13.

Felsefenin alt disiplinlerinden biri olan zihin felsefesi, zihnin ne olduğunu, zihnin temel kavramlarını ve bu kavramların nasıl işlediğini, zihin ile beden arasındaki problemleri incelemektedir.⁸ Zihin felsefesi özellikle zihin ile beden arasında nasıl bir bağlantı olduğunu sorgulamaktadır. Düşünürler bu konu ile ilgili teoriler oluşturmuş ise de tam bir çözüm yolu bulunamamıştır. Çözüm bulunamayışı bu konunun günümüzde de problem olmaya devam ettiğini göstermektedir.

Bir tez çalışması olarak, ‘İbn Sina’da Zihin Felsefesi’ni seçmemizin gerekçesini şu şekilde açıklayabiliriz: Ortaçağa damgasını vuran bir İslam filozofu olarak İbn Sina ve felsefenin önemli bir araştırma konusu olan zihin ilgimizi cezbetmiştir. Bu sebeple İbn Sina’nın zihinle ilgili çalışmalarının günümüzde zihin felsefesi tartışmalarına yön verebilecek düşünceler olduğunu ortaya çıkarmak ana amacımızdır. Onun bu düşüncelerini ortaya koyarken selefleri Platon, İhvan-ı Safa ve Farabi’den etkilenmiş olduğu ve bu görüşlerle inandığı dinin öğretilerini eklektik bir yapı içerisinde sunduğu görülmektedir. İbn Sina, zihin felsefesini açıklığa kavuştururken zihin-beden temelli bir teoriye yaklaşmış olsa da onun için zihin öncelikli olmuştur.

İbn Sina bütün konuları incelerken belirli bir metot takip etmiş ve o metot üzerinden konularını açıklamaya çalışmıştır. O biliyordu ki varlıkları sistematik bir şekilde gruplandırabilirse başarılı olurdu. Onun için varlıkları yaratılışı ve özellikleri itibari ile bir sıralamaya tabi tutmuş, konularını da bu sıralama üzerinden anlatmaya çalışmıştır.

‘İbn Sina’da Zihin Felsefesi’ konulu tez çalışmamız giriş ve iki ana bölümden oluşmuştur. Giriş bölümünde zihnin mahiyeti, zihin felsefesi ve zihin felsefesinin düşünce tarihindeki seyrine yer verilmiştir. Birinci bölümde İbn Sina’nın zihin felsefesini açıklarken kullandığı kavramların özellikleri yer almaktadır. Onun zihin felsefesine zemin hazırlayan düşünsel yapıyı anlayabilmek açısından birinci bölüm önemlidir. Çalışmamızın ikinci bölümünde İbn Sina’ya göre zihnin yapısı, zihinde bilginin oluşum süreci, zihnin faal akıl ile ittisali ve beden ölümünden sonra zihnin durumu ele alınmaktadır.

⁸ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, (Beşinci baskı İstanbul: Say Yayınları, 2015), s. 466.

Söz konusu çalışmamız literatür taraması yöntemi ile hazırlanmıştır. Çalışmamızda İbn Sina'nın Türkçeye çevrilmiş eserlerinin yanı sıra İbn Sina hakkında yazılmış Türkçe eserler, makaleler, bildiriler, akademik çalışmalar ile çeşitli sözlükler ve internet ortamından yararlanılmıştır.



A. ZİHNİN MAHİYETİ VE ZİHNİN FELSEFESİ

Zihin, Arapça ‘z-h-n’ kökünden türemiştir. Bellek, an, anlayış, kavrayış, bilinç ve dimağ gibi anlamlara gelmektedir.⁹ Zihin, İngilizcede ise ‘mind’ terimiyle kullanılır. Mind teriminin, zihin, akıl, ruh, idrak, dimağ, şuur, bellek, anlayış, anlık, istek, nefes, fikir, hafıza ve düşünce gibi anlamları vardır.¹⁰ Terim anlamlarından şu sonuca varabiliriz ki; zihin, insanın his ve fiziksel hareketleri dışındaki ruhsal süreç ve etkinliklerinin tümüdür.¹¹

İngilizcede, bir insan için ‘sağlam iradeli, kalın kafalı, kıt akıllı, geri zekâlı’¹² gibi deyimler kullanılırken ‘mind’ kelimesi kullanılır. Aynı şekilde ‘açık fikirli, neşeli, saf, iffetli, yüce gönüllü, cahil, kötü düşünceli’¹³ şeklindeki deyimlerde de ‘mind’ sözcüğü kullanılır. Mind teriminin bu deyimlerde kullanılmasına baktığımızda, bilincinde olmak veya bir şeyin farkında olmak; dikkat etmek ya da kollamak; bir şey hakkında dikkat kesilmek gibi ortak anlamlara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu ortak anlamlardaki özellik ise bilinçtir. Bilinç, zihnin de ana unsurudur.¹⁴

Zihin, fiziksel olmayan, yeryüzündeki yasalardan ayrı ve bağımsız, açıklayıcı bir yapı, varlık veya ilkedir.¹⁵ Aynı zamanda insanın fikir ve hisleriyle ilgili işlevlerinin tümü ve kişinin kendi iç gözlemine açık olan ve hareketlerine anlam katan bir yapıdır. O yüzden dışarıdan gözlemleyen bir kişi başkasının zihninde olup bitenleri gözleme şansı bulamaz, bu işlev şahsa özeldir.¹⁶ Zihin, anlama, kavrama, muhakeme, akıl yürütme ve öğrenme gibi insana doğuştan verilen yeteneklerin tümüne verilen addır.¹⁷ Diğer bir görüşe göre ise zihin, beynin sinir sistemi ile ilişkisinin bir tezahürüdür.¹⁸ Bu ise fiziksel bir tanımlamayı gerektirir.

⁹ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, (Üçüncü basım İstanbul: Remzi Kitabevi, Aralık, 2000.) Cilt:7 , s. 370.

¹⁰ Necmettin Arıkan, v.d. , **Altın Sözlük**, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007), s. 377.

¹¹ Hançerlioğlu, **Ön. ver.** ,s.370.

¹² Jerome A. Shaffer, **Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi**, Çeviren: Turan Koç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), s. 17.

¹³ **Aynı** , s. 17

¹⁴ **Aynı** , s. 17.

¹⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, Ekim, 2002), s. 1144.

¹⁶ **Aynı** , s. 1144.

¹⁷ Habil Şentürk, **Eğitim Psikolojisi**, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), s. 45.

¹⁸ Cevizci, **Ön. ver.** , 2002 , s. 1144.

Görüldüğü üzere zihinle ilgili yapılan tanımlar epeyce vardır. Yapı itibarıyla metafiziksel bir öge ve işlevi bakımından karmaşık bir yapıya sahip olduğundan zihnin filozoflar tarafından değişik tanımları yapılmıştır. Özellikle zihnin yapısı içinde bulunan ‘bilinç’ kavramına bir açıklık getiremeyişleri günümüzde de filozofların tartıştığı ve anlamlandırmaya çalıştığı konulardandır. Leibniz bu konu ile ilgili olarak “*Beyni bir değirmen kadar büyütüp içinde dolaşabilseydik yine de bilinci bulamazdık.*”¹⁹ ifadesini kullanarak bilincin gayri maddi bir yapı da olduğuna dikkat çeker. Bazı filozoflar ise bilinci açıklayamadıkları için böyle bir yapıyı görmezlikten gelir ve zihinle ilgili tanımlarda ona hiç yer vermezler. Burada bilincin tanımıyla ilgili zorluk, zihnin kendi iç dünyasına bakmasını sağlayan ve sadece zihne ait olan bir yeti olmasıyla ilgilidir.²⁰ Anlaşılan şu ki; bilinç, bireyin şahsına ait bir özellik olduğu ve üçüncü şahısların gözleminin dışında kaldığı için bir açıklık getirilememiştir. Dolayısıyla bazı filozoflar için zihin kavramı da açıklığa kavuşmamıştır denilebilir. Çünkü zihnin içinde algı, düşünme, anlama, duygulanım, hayal, irade, bilinç, bilinçdışı, yönelim gibi durumlar vardır. Bu yüzden de zihnin, zihinsel fonksiyonlarımızın tümünü içeren bir kavram olduğu söylenebilir.²¹ Aynı zamanda zihin, psikolojik olay ve verileri açıklayabilmenin temel araçları olması hasebiyle var olan zihinsel süreç ve fiillerin toplamı; insan organizmasının bilinçli ve bilinçten yoksun zihinsel tecrübelerinin toplamı olup organizmanın yaşam mücadelesi sırasında çevresine verdiği bilinçli tepkilerin dayanağı olan ruhsal gerçekliği ifade etmesi; başta algı ve vukuf olmak üzere bilinçli düşünme süreçlerinin toplamıdır, denilebilir.²²

Zihin, düşünce tarihinde iki temel bakış açısıyla ele alınmıştır. Şimdiye kadar verdiğimiz tanımlar metafizikî bakımdan yapılan tanımlardır. Ancak zihni, fiziksel bakımdan da tanımlayanlar olmuştur. Öncelikle fiziki tanımlarda belirgin olan yön; zihnin ya da zihinselliğin, bir hareketi ‘zekice’, ‘hünerli’, ‘maharetli’, ‘ustaca’ gibi²³

¹⁹ Michio Kaku, **Zihin Geleceği**, Çeviren: Emre Kural, (Dördüncü basım. Ankara: Odtü Yayıncılık, Eylül 2016), s. 48.

²⁰ Doğan Özlem, “Tarih, Bilim ve Bilinç”, **Felsefe Tartışmaları**, Sayı.25. , s. 18.

²¹ Şeref Günday, **Zihin Felsefesi**, (Birinci basım Bursa: Asa Kitabevi, 2003), s. 14.

²² Cevizci, 2002, **Ön. ver.** , s. 1144.

²³ Gilbert Ryle, **Zihin Felsefesi**, Çeviren: Sara Çelik, (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), s. 22.

kişinin gözlemlenebilen davranışlarını belirli bir şekilde nitelmemizi sağlayan yatkınlıklar olarak göze çarpmasıdır. Ya da bir insanın hareketlerinden yola çıkılarak, ‘zeki’, ‘akıllı’, ‘dirayetli’, ‘basiretli’, ‘uyanık’, ‘dikkatli’, ‘mantıklı’, ‘yöntemli’, ‘nükteci’²⁴ gibi kişilik özellikleri ile nitelendirilebilir ki bu da kişiyi gerçekten zihni yönden, zihinsel kapasite ve yetenekleri yönünden analiz etmek demektir. Genel anlamda zihinsel kapasite, yetenek ve yönelimler, özü bakımından karmaşık yapıya yatkınlıklardır ve bir bütün olarak bireyin zihnini ya da zihinsel yanını dile getirmiş olurlar. Bir başka deyişle ‘zihin’ tüm bu karmaşık yapıya, çok yönlü yatkınlıkların bütünlüğünü anlatan özet bir tanıma²⁵ ulaşmış olmakla birlikte fiziksel bir öge olan beyinle eşdeğerdir. Zihin, biyolojik sistemin yeterli bir donanıma ulaştıktan sonra ortaya çıkan özelliği şeklinde de tanımlanabilir.²⁶

Tanımlarla ilgili esas tartışma, bilinç, düşünme, iç gözlem, duygu, irade, yönelim vb. kavramların ayrı bir varlık kategorisi olarak zihnin metafizik yönüyle mi yoksa maddi bir varlık olarak beyin ile mi açıklanacağı problemidir.²⁷ O yüzden zihin-beden arasındaki ilişkilerle ilgili görüşlere geçmeden önce metafiziksel alan ile fiziksel alanı birbirinden ayırt etmemiz gerekir.

Bilgi alanında üç aşama vardır. Bunlar ‘madde, hayat ve zihindir.’²⁸ İnsanoğlunun canlı bir varlık olarak diğer varlıklardan farklılıkları vardır. Aynı zamanda ortak noktaları da vardır. Her ne kadar insan hayatını anlamlandırmak için dünyasını diğer varlıklar üzerine kursa da, varlıkları anlamlandırırken zihne ihtiyacı vardır. Bu kadar maddi yapının içerisinde zihnin maddi olmaması gerekir.²⁹ O halde maddi olmayan bir zihin ile maddi olan varlıklar arasında ilişkiyi kuran nedir? Bir başka ifade ile eğer bedenim zihnimden farklı bir şey ise bu iki ayrı yapının ilişkisini nasıl açıklayabiliriz. Bu anlamda zihnin üç temel kabiliyetinden söz edilir. Bunlar vukuf (bilme), teessür (duyma) ve irade (isteme)dir. Her zihni olayın, bu yetilerin

²⁴ Aynı. s. 22.

²⁵ Aynı. s. 22.

²⁶ Cevizci,2002, **Ön. ver.** , s. 1144.

²⁷ Ahmet Eyin, “Qualia/iç-nitelik tartışması ve Feyerabend’in materyalizm savunması”, **Felsefelogos**, Yıl: 20 sayı.60, Zihin Felsefesi, (2016), s. 147.

²⁸ Günay, **Ön. ver.** , s. 9.

²⁹ Aynı. , s. 9.

çalışması ve etkilerinin sonucu olduğu bilinir.³⁰ Mesela bir gök gürültüsü duyduğumuz zaman zihnin dışında bir olay meydana gelir. Bu gök gürültüsü ses dalgalarıyla havayı titreştirir ve titreşim kulak zarına ulaşır. Titreşen kulak zarı, ilgili veriyi, beynin belli bir merkezine iletir. Beyindeki bu ilgili yer uyarılmadan ‘sesi’ duymamız mümkün gözükmemektedir. Bu ana kadar olan olaylar zihinsel değildir. Ancak sesin beyne ulaşmasıyla fiziksel olan olay, zihinsel bir hal alır. Bu aşamada kişi olayın bilincine varır.³¹ Burada zihin ile beden arasında boşluk meydana gelir. Filozoflar, bu boşluğu doldurabilmek için bazı kuramlar gündeme getirmektedir.

En yaygın ve kabul gören kuramların başında ‘İkicilik’³² (düalizm) gelir. Düalizme göre insan, somut beden ve somut olmayan ruhtan oluşur. İnsanı oluşturan bu iki unsur kesinlikle birbirine indirgenemez. Bu kuramın en yaygın şekli ‘Kartezyen Düalizm’dir. Savunduğu görüş, zihinsel ve maddi olmak üzere iki yapının olduğu; bu iki yapının insanın iki temel unsuru olması açısından birbirlerine indirgenemeyecekleri ve dolayısıyla birbirlerinden ontolojik olarak bağımsız olduklarından bunlar arasında herhangi bir örtüşümün söz konusu olamayacağı şeklinde özetlenebilir.³³

İnsan somut bir beden ve somut olmayan ruhtan oluşmuştur. Bu iki yapı birbirine indirgenemediğinden dolayı zihin-beden arasındaki ilişkiye açıklık getirilememiştir. Konunun bu derece karışık olması pek çok filozofun da dikkatini bu yöne çekmiştir. Bu yüzden de düalizme karşı zıt kuramlar geliştirmişlerdir. Zıt görüşlerden birisi de ‘monizm’dir.³⁴ Monistik kuramın en eskisi ve yaygını ise

³⁰ Shaffer, **Ön. ver.** , s. 18.

³¹ Günday, **Ön. ver.** , s. 10

³²Bu teörinin öncüsü Descartes kabul edilir. Descartes’a göre insan, beden ve zihinden meydana gelir. Zihin maddi olmayan bir cevherdir. Zihin kendi başına var olabilir ve başka hiçbir unsura indirgenemez. Zihin, uzayda yer kaplamaz. Beden ölse bile zihin dünyada ya da başka bir yerde var olmaya devam eder. Fakat bir kimsenin zihinsel varlığı ortadan kalkarsa maddi varlığı devam edemez. Böylece Descartes, ruhun ve bedenden ayrı olmakla birlikte insanın özünün sadece düşünen bir şey olduğunu ortaya koyar. b.k. Descartes, **Meditasyonlar**, Çeviren: İsmet Birkan, (Üçüncü basım. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014), s. 77.

³³ M. Sait Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster” , **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt:13, Sayı:2, (2000), s. 203.

³⁴Norman Malcolm, **Descartes’tan Wittgenstein’a Zihin Problemleri**, Çeviren: İlyas Altuner, (İğdır: Enteleky yayınları, , 2017), s. 59.

materyalizmdir.³⁵ Materyalizm, zihinsel olduklarını söylediğimiz durum ve süreçlerin, somut sistem olan beynin karmaşık durum ve süreçlerinden ibaret olduğunu savunan görüştür.³⁶ Materyalizm, eğer zihin diye bir şey varsa, bunun indirgenemez bir gerçek olan somut dünyanın içerisinde açıklanmasını ister.³⁷ Materyalizm hakkında cisim, enerji ve boşluğun dışında hiçbir şey kabul etmediği söylenebilir.³⁸

Davranışçılık (Behaviourism)³⁹, zihinsel kavramların edimlere, yapıp etmelere bağlı olarak anlaşılabilceğini savunur. Zihinle ilgili cümlelerinde davranışla ilgili cümlelere çevrilebilir olması mantıksal bir analizdir.⁴⁰ Davranışçılık, zihinsel olay ve süreçlere yer vermeyip gözlemlenebilen davranışlara yer verir.⁴¹ Bu davranışların nedenleri açıklanırken doğa bilimleri yöntemlerinin kullanılmasını ister.⁴² Davranışçılık materyalist bir bakış açısına sahiptir.

Başka bir kuram olan ‘İşlevselcilik’⁴³, beyni sembolleştirme merkezi olarak görür.⁴⁴ Zihnin asli özelliklerinden ziyade onu meydana çıkaran nedenler ve kendisinin yol açtığı sonuçlar ile ilgilenir. Ya da ilgili zihin halinin duyumsal

³⁵İlk çağ düşünürlerinde Demokritos materyalizmin temsilcisidir. Demokritos, atomlar dışında hiçbir şeyin var olmadığına, evrendeki her şeyin, uzay içerisinde hareket ederken birbirleri ile etkileşime girmelerinden başka bir şey olmadığını savunur. Hatta insanların en karmaşık davranışları bile atomlar arasındaki etkileşime indirgenebilirdi. b.k. Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, (Yirmiüçüncü basım. Ankara: Adres Yayınları, 2016), s. 140.

³⁶ Paul M. Churchland, **Madde ve Bilinç**, Çeviren: Saffet Murat Tura, (Birinci basım, İstanbul: Alfa Yayınları, Ocak 2012), s. 3.

³⁷ Thomas Nagel, **Zihin ve Evren**, Çeviren: Özge Çağlar Aksoy, (Birinci basım, İstanbul: Jaguar Kitap, Mart 2015), s. 45.

³⁸ Shaffer, **Ön. ver.**, s. 70.

³⁹Bihevyorizmin (Davranışçılık) kurucusu, J.B. Watson olarak bilinir. Watson, Amerika’da 1878-1958 yılları arasında yaşamış bir psikologdur. Watson, aşırı monist materyalisttir. İçe bakışı ve içe bakışla elde edildiği söylenen ifadeleri kesinlikle reddeder. Yani, zihnin temel kavramları olan düşünce, duygu ve inanış gibi kavramlar gerçekte davranışa indirgenebilen kavramlardır. Ona göre düşünce dediğimiz şey, aslında bir başlangıç hareketidir. Duygular, içsel vücut halleridir. b.k. Günday, 2003, **Ön. ver.**, s. 60.

⁴⁰ John R. Searle, **Zihnin Yeniden Keşfi**, Çeviren: Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 55.

⁴¹ **Ayni.** s. 56.

⁴² Cevizci, 2015, s. 111.

⁴³ Psikolojide İşlevselcilik hareketinin ve pragmatizmin öncüsü William James’dir. 1842-1910 yılları arasında yaşamış, ABD’li filozoftur. O düşüncecinin nereden ve nasıl ortaya çıktığından ziyade o daha çok sonuçları ile ilgilenmiştir. B.k. Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, (İkinci baskı İstanbul: Say Yayınları, 2010), s. 1005-1006.

⁴⁴ Günday, **Ön. ver.**, s. 100.

uyaranlar ve başka zihin halleriyle olan ilişkisidir. Örneğin, şiddetli bir tokatın acısı ya da ateşin vücutta yaptığı etkinin endişe, kaygı ve benzeri başka zihinsel hallerle olan ilişkisi üzerinden açıklanmasıdır. İşlevselcilik, zihinselliğe somut bir açıklama getirir.⁴⁵

Son olarak Natüralizm kuramına göre insan bir organizmadır ve içinde hiçbir immateryal unsur yoktur. Zihin dediğimiz şey aslında beynimizin karışık bir şekilde işlemeden başka bir şey değildir.⁴⁶

Ortaya konan bütün teoriler zihnin neliğini açıklamaya yönelik teorilerdir. Ancak tanımlardan da anlaşıldığı üzere zihnin ne olduğu hususunda kesin bir görüşe varılamamaktadır. Ama günümüzde hala en çok üzerinde durulan konulardan birisidir. Çünkü zihin ile ilgili bilinmeyenler, bilinenlerden çok olduğu için hala insanların ilgisini cezbetmektedir. Ancak her ne kadar karşıt teoriler olsa da bu görüşlerden çıkarılacak sonuç: zihnin; algı, ruh, düşünce, hayal ve duygu gibi birçok fonksiyona sahip karmaşık bir yapıda olduğu, kısaca zihnin, zihinsel alana dair ne varsa hepsini kapsadığı söylenebilir.⁴⁷

Açıklığa kavuşturmamız gereken bir başka hususta akıl, ruh ve zihin kavramlarının birbirleriyle olan ilişkisidir. Çoğu zaman akıl ve zihin aynı manada kullanılır. Ama incelendiğinde görülür ki zihin, akıl fonksiyonunu da içine alan, akıldan daha çok içeriği olan bir kavramdır. Akıl, zihnin fonksiyonlarından sadece bir tanesidir. Anlaşılan şu ki; akıl, zihne göre daha dar bir anlamda kullanılmaktadır.⁴⁸

Zihin kavramı, felsefe dünyasına her ne kadar Descartes'le birlikte on yedinci yüzyılda girmiş gibi gözükse de Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin kullandığı ruh kavramının, zihnin bütün fonksiyonlarını da kaplayan daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülür. Tarihsel kaynaklar göstermektedir ki, ilkel dönemlerden itibaren bütün kültürlerde bir ruh anlayışı vardır. Bu ruh anlayışı; o

⁴⁵ Cevizci, 2015, **Ön. ver.**, s. 241.

⁴⁶ Günday, **Ön. ver.**, s. 52.

⁴⁷ Eyüp Şahin, "**Farabi'de Zihin Felsefesi**", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), s. 9.

⁴⁸ Günday, **Ön. ver.**, s. 14.

toplumun dini, ahlaki, sanatsal ve bilimsel kabulleriyle sıkı bir bağ içindedir.⁴⁹ Ancak günümüzde ruh kelimesi geçmişte olduğu gibi çok yaygın kullanılmamaktadır. En önemli nedenlerinden biri bazı dini inançlarla sıkı sıkıya bağlı görülmesidir. Çünkü bu inanç sistemlerinde öldükten sonra da ölümsüz olan ruhun iyi ya da kötü bir yerde var olacağı inancı mevcuttur. Dini çağrışımları ihtiva eden ruh kelimesi bütün inanç sistemleri tarafından kabul edilmediği için bu kavramın kullanımından kaçınılmaktadır.⁵⁰ Bu anlamda ölümsüzlüğün simgesi ve insanı diğer canlılardan ayırmayı sağlayan ruh kelimesi tercih edilmemektedir.

Ruh kavramı, zihin kavramından daha kapsamlıdır. Platon, Aristoteles ve onları takip eden Farabi, İbn Sina için zihinsel faaliyetler, ruhun faaliyetleri olarak görülebilir.

Netice itibariyle modern dönemde Descartes'le birlikte felsefi alanda ruh kavramı yerine, zihin kavramı kullanılmış olsa da 'İbn Sina'da Zihin' denildiğinde, bugünkü zihin anlayışına paralel bir bağlamla onun ruh anlayışı ele alınmış olacaktır. Zihin ve zihin felsefesinin problem alanı içerisinden hareket ederek, filozofun, zihin felsefesini incelerken ele aldığı temel kavramlar tespit edildikten sonra asıl mesele ilerleyen bölümlerde incelenecektir. Bu bağlamda zihnin neligini anlattıktan sonra genel olarak zihin felsefesinin problemlerinin neler olduğunu açıklamak yerinde olacaktır.

Bir varlığın tanımı yapılırken onu diğer varlıklardan farklı kılan özellikler verilmektedir. İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan ise; düşünme, zihin, akıl, ruh gibi özellikleridir.⁵¹ İnsanın diğer varlıklardan farklılığını söylerken ya da insan dışındaki varlıkları tanımlarken zorlanmayız ama iş, kendimizi ya da iç dünyamızı anlamlandırmaya geldiğinde insanoğlu tam bir kaosun içerisinde kendini bulur. Çünkü insan, dışarıdaki varlıkları gözlemleyebilmekte ve onlar hakkında bir fikir üretebilmektedir. Ancak söz konusu insanın iç dünyası olduğunda ve başka insanlar o iç dünyayı incelemeye ya da gözlemlemeye kalkıştığında bu işin çok kolay

⁴⁹ Zeynep Çetin, "Zihnin Kökenleri: Mitolojiden Felsefeye Antik Yunan'da Ruhun Üniterleşmesi Süreci" **Felsefelogos**, Yıl: 20, sayı:60, Zihin Felsefesi, (2016), s. 77.

⁵⁰ Shaffer, **Ön. ver.** , s. 16.

⁵¹ Günday, **Ön. ver.** , s. 13.

olmadığı ve bu işle uğraşanların çokda şanslı olmadığı görülmektedir. İşte zihin felsefesi, insanların zihin hallerini ve zihinlerini konu alır.⁵² Zihne ve zihinsel fonksiyonlara dair araştırmalarda bulunur.

Zihin felsefesinin ana konusu, onun özünün ve statüsünün ne olduğu, bilinçli olmayan varlıklarla nasıl bir ilişki içinde bulunduğu problemidir. Aynı zamanda zihni belirleyen temel özellikler olan duygu, düşünce, algı, duyum, haz ve elem gibi kavramları analiz eder.⁵³

Zihin felsefesinin en çok problem üreten konularından biri de evrende kaç çeşit cevher vardır. Gerçekte söylendiği gibi beden ve zihin diye iki ayrı cevher var mıdır?⁵⁴ Zihin felsefesi, metafizik bir ögenin maddi olandan özü itibariyle farklı olduğunu savunan düalizmden hareket eder. Kısaca, zihin felsefesi temelde somut ve somut olmayan arasındaki nedensel ilişkileri inceler.⁵⁵

Zihin felsefesinin diğer disiplinlerle de ilişkisi vardır. Zihin felsefesi; estetik tecrübelerle sanat felsefesi, ahlaki duygularla ahlak felsefesi, duyu tecrübesiyle bilgi teorisi, güdüler ve kasıtlarla hukuk felsefesi ve dini tecrübeyle din felsefesiyle ortak noktalarda kesişir.⁵⁶ Aynı zamanda bilişsel psikoloji, bilişsel dilbilim, bilişsel sinirbilim ve yapay zekâ gibi disiplinlerle de etkileşim halindedir.⁵⁷

Zihin felsefesinin en çok çakıştığı alanlardan biri olan metafizik ise maddi dünya ile ilişki halindeki zihni olayların nelikleri ile ilgili olup zihni olayların metafiziksel hallerini konu edinirler.⁵⁸

Zihin felsefesinin gözleme dayalı bir bilim olan psikoloji ile nasıl bir ilişkisi vardır? Zihin felsefesi, bilinç ve belirli mental olaylarla ilgili kavramların çözümlenmesini ve bizzat bu kavramların kavramsal yönden incelenmesini konu edinmiştir.⁵⁹ Psikoloji ise insanların davranışlarının gözlenmesine dayalı, deneysel

⁵² Shaffer, **Ön. ver.** , s. 18.

⁵³ Cevizci, 2002, **Ön. ver.** , s. 1147.

⁵⁴ Günday, **Ön. ver.** , s. 16.

⁵⁵ Cevizci, 2002, **Ön. Ver.** , s. 1147.

⁵⁶ Shaffer, **Ön. ver.** , s. 22.

⁵⁷ Zekiye Kutlusoy, "Günümüzün zihin felsefesinin zorlu sorunu", **Felsefelogos**, Yıl: 20, sayı:60, Zihin Felsefesi, (2016), s. 71.

⁵⁸ Shaffer, **Ön. ver.** , s. 23.

⁵⁹ **Aynı.** s. 23.

bir bilim dalıdır.⁶⁰ O halde zihin felsefesi deneysel, bilimsel gözlemler yapan bir disiplin olmayıp zihinsel olaylarla ilgili kavramları inceler.



⁶⁰ Clifford T. Morgan, **Psikolojiye Giriş**, Çeviren: Hüsni Arıcı, Orhan Aydın vd. , (Onaltıncı basım Ankara: Meteksan Yayınevi, 2005), s. 6.

B. ZİHİN FELSEFESİNİN DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ SEYRİ

Buraya kadar zihnin neliğine, zihin felsefesinin ne olduğuna ve ne ile ilgilendiğine değinilmiştir. Konumuz açısından zihin felsefesinin düşünce tarihindeki seyrine de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zihin problemi, her ne kadar Descartes'in söylemiyle başlayan bir serüven gibi gözükse de aslında çok eskilere dayanan bir geçmişe sahiptir. İlk Çağ düşünürleriyle birlikte zihin meselesi hep tartışılmış ve merak edilen konulardan olmuştur.

Düşünce tarihinde Platon'a kadar götürebileceğimiz ruh-beden problemi, zihin felsefesinin en önemli sorunu kabul edilir. Platon, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle ikicilik olarak ifadelendirilen anlayışın tohumlarını, maddi olan ve maddi olmayan ya da kutsal olan ve kutsal olmayan⁶¹ şeyler arasındaki ilişkiyle atmıştır.⁶²

Platon'a göre ruhun, beden ve kutsal dünya ile ikili bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Ona göre ruh, bedeni ile ilgili işleri yürüttüğü için maddi dünya ile eşleşirken hem de geldiği kutsal dünyayla irtibatını kesmediği için manevi dünya ile eşleşir.⁶³ Ruh, basit, bölünmeyen ve idealar âlemiyle de bağlantısını koparmayan bir varlıktır. Beden ise bileşik, bölünebilen bir niteliğe sahip olup idealar aleminin yansımasından ibarettir. Gerçek olan idealar âlemdir ve ruh onun bir parçasıdır.⁶⁴

Aristoteles, Platon'dan farklı olarak ruhun, bedende bulunması gereken zorunlu bir töz olduğunu savunur.⁶⁵ O, ruh ve beden bir olduğu görüşündedir. Aristo ruhun tanımını balta örneğiyle açıklar. "Baltalık", yani keskinlik balta için neyse ruh da beden için odur.⁶⁶ Ruh, beden bir işlevidir ve beden, ruhtan ayrı

⁶¹ Platon, beden, ruh için bir hapisane olduğunu ve kötülüğe sevk ettiğini belirtir. Bu anlamda da beden kutsal olmayan, ruh ise kutsal olandır. b.k. Ernst Von Aster, **Ernst Von Aster'in Ders Notları**, Derleyen: Vural Okur, (Birinci basım İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), s. 157

⁶² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, (Onsekizinci basım İstanbul: Remzi Kitabevi, Eylül 2008), s. 56.

⁶³ John McCrone, **Akıldışılık Miti**, Çeviren: Şen Süer Kaya, (Birinci basım İstanbul: Ad Yayıncılık, Nisan 1997), s. 16.

⁶⁴ Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, (Yirmiüçüncü basım Ankara: Adres Yayınları, Şubat 2016), s. 151.

⁶⁵ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çeviren: Zeki Özcan, (Dördüncü basım Ankara: Sentez Yayınları, Şubat 2014), s. 71.

⁶⁶ **Aynı.** s. 73.

düşünülemez. Aristoteles ilgisini içinde yaşadığımız somut âleme yoğunlaştırarak, gözlem ve deney yoluyla kavramlara erişmeye çalışır.⁶⁷

Aristoteles, temel problemlerden biri olan dünyadaki objelerin nasıl temsil edileceği ile ilgili konuda, nesnelere bilgisini duyumlama yetisi ile zihnimize transfer edebileceğimizi savunur.⁶⁸

Plotinus'ta ise ruh, duyumdan aldığı şeyleri önce analiz eder ardından birleştirir. Bu işlemin (akıl yürütme) tamamı ruhta gerçekleşir. Zekâ ise işlem görüp türemiş olan şeyleri analiz ve birleştirme yani akıl yürütme ile tekrar temaşa eder ve düşünür.⁶⁹

Plotinus'a göre iki ruh vardır. Biri zekâ diğeri de zekâdan gelen ruhtur. Zekâ, ruhu besler ama kendisinininkine kadar da yetkinlik vermez. Ruh düşünüşünde onun akli eylem halindedir ve böyle de olmak zorundadır. Ama zekânın böyle bir akıl yürütme zorunluluğu yoktur. Çünkü düşündüğü şeye sahiptir, akıl yürütmesine de gerek yoktur.⁷⁰ Plotinus, önce ruhun kendisini bilmesi gerektiğini ve bu bilgisini derinleştirdikten sonra başka şeyleri bilmesi gerektiğini savunur. Bunun aksini düşünmenin saçmalık olduğunu söyler.⁷¹ Bu cümlelerden anlaşılmaktadır ki Plotinus, bedenden önce ruha öncelik tanımaktadır.

Descartes, insanın beden ve ruh gibi iki farklı tözden meydana geldiğini savunur. Beden bölünebilir bileşik, ruh ise bölünemez, basit bir yapıya sahiptir. Ona göre bedeninden bir kolunu veya ayağını kaybettiğinde vücudundan bir şeyler eksilebilir ama ruhunda asla bir eksiklik olmaz.⁷² Başlangıçta tamamen ayrı tözler gibi görülse de ortak noktaları vardır. Nitekim Descartes başlangıçta beden ve ruhu tamamen ayırır da sonrasında beyin ve zihnin nasıl iletişime geçtiği hususunda birtakım önerilerde bulunmuştur.

⁶⁷ Arslan, **Ön. ver.**, s. 159.

⁶⁸ Aristoteles, **Ön. ver.**, s. 99.

⁶⁹ Plotinus, **Dokuzluklar**, Çeviren: Zeki Özcan, (Birinci basım Ankara: Birleşik Yayınevi, Haziran 2011), s. 52.

⁷⁰ **Ayni.**, s. 20-21.

⁷¹ **Ayni.** s. 52.

⁷² Descartes, **Meditasyonlar**, Çeviren: İsmet Birkan, (Üçüncü basım Ankara: Bilgesu Yayıncılık 2014), s. 84.

Fakat Descartes düşüncesinde, ruh ve bedenin ayrı birer tözü olmasına karşın bu iki töz sınıksıkıya bağlı ve bitişiktir. Descartes, insanın tüm doğasının düşünmek olduğunu söyler. Tüm doğasının düşünmek olduğunu söyleyen bir filozofun da temel olarak ruhu öncelendiği apaçık görülebilir. Descartes, insanın beden ve ruhtan oluştuğunu ancak bir bedene sahip olan insanların, kendisi hakkında düşünmeye başladığında uzamlı, yer kaplayan ve düşünmeyen bir şeye sahip olduğunu ve bunun da açık seçik bilgisine sahip oluşunun düşünce ile mümkün olduğunu ifade eder. Descartes ruhunun bilgisine düşüncesi ile ulaşır. Onu olduğu şey yapanın ruh olduğunu ve bedensiz de var olabileceğini düşünür.⁷³

Ruhu önceleyen ve temele alan, dağılıp bozulacak olan bedenin, ruh için geçici olduğunu, aslolanın ruh olduğunu savunan görüşe Farabi, İbn Sina gibi birçok İslam filozofu da katılır.⁷⁴

Farabi, Aristoteles'in madde ve suret görüşünü beden ve ruh içinde uygular. Yalnız Farabi, beden ve ruhun ilk oluşumları için madde ve suret teorisini gündeme getirir.⁷⁵ Bu ilk oluşumun ardından onun teorisi Aristoteles'inkinden farklılık gösterir. Bu teoriye göre beden ve ruh ilk oluşum açısından birbirlerine zorunludur. Maddenin bilfiil var olabilmesi için ruha, ruhun da var olabilmesi için bedene ihtiyacı vardır.⁷⁶ Fakat ruh, beden ile varlık bulduktan sonra bedene ihtiyaç duymaz. Ancak bedenin var olabilmesi için ruha ihtiyacı vardır.⁷⁷ İnsanın ölümü gerçekleştikten sonra beden parçalanıp yok olurken ruh, ölümsüz bir şekilde var olmaya devam edebilmektedir. Farabi bu noktada şöyle der: *“Senin varlığın iki cevherdendir. Biri şekle, surete, niteliğe sahip olarak hareket eder. Diğeri ise, bu sıfatların hiçbirisi kendi kendisiyle bulunmaması yönüyle bir cevherdir. Sen iki*

⁷³ Aynı. s. 77.

⁷⁴ Şahin, **Ön. ver.** , s. 17.

⁷⁵ Farabi, **İdeal Devlet**, Çeviren: Ahmet Arslan, (Üçüncü basım İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), s. 37. ; b.k. Şenol Korkut, “Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu : Farabi” , **İslam Felsefesi Tarihi 1**, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, (Birinci basım Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s. 146.

⁷⁶ Farabi, **Ön. ver.** , s. 37. ; b.k. Haydar Dölek, “Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehafütler”, **F.Ü.İ.F.D.** , Sayı:15, (2010), s. 200. ; Mehmet Aydın, “Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, **A.Ü.İ.F. İ.İ.E.D.** , Sayı:5 , Ankara, (1982), s. 125.

⁷⁷ Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, (Altıncı basım İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), s. 83-84.

âlemden müteşekkilsin. Bunlar da emir âlemi ve halk âlemidir. Çünkü ruhun Rabbi'nin emrinden (işi), bedeninin ise Rabbi'nin halkındandır (yaratması)."⁷⁸ Farabi, zihin felsefesinde ruh ile bedeni birbirine indirgememekle birlikte onları iki ayrı cevher olarak görür.

Farabi'nin zihin felsefesinde değinmemiz gereken bir başka husus ise ruh, varlığını ilahi olanın taşmasıyla almaktadır.⁷⁹ Bu açıdan bakıldığında Farabi felsefesinde, ruh ve beden kıyaslandığında ruhun önemi çok daha fazladır.⁸⁰

İhvan-ı Safa⁸¹ birçok filozof gibi insanın ruh ve bedenden oluştuğunu söyleyerek düalist bir anlayış sergiler.⁸² İhvan-ı Safa'ya göre nasıl ki bir ev yaparken bazı malzemelere ihtiyaç duyar ve evi o malzemelerden yaparsak beden de topraktan gelen, karanlık, ağır, atıl, değişken, bozulup dağılabilen, cansız, hareketsiz, hissiz ve ölü, cismani bir cevherden ve kan, balgam, sarı ve kara safra olmak üzere dört karışımdan meydana gelir.⁸³ Beden belirli malzemelerden oluşsa da bu oluşumdan sonra özellikle insanın el, kol, ayak, duyu organları v.b. organlarına canlılık verecek, bu uzuvları fiile geçirecek, onların işlevlerini mümkün kılacak bir ruh/nefs olmadıkça bedeninin bir cisimden farkı kalmayacaktır. Bir devletteki yönetici, bir uçaktaki pilot ne ise nefis de beden için odur.⁸⁴ Ruh ise bedeninin tam tersi özelliklere sahip külli ruhtan bir cüz olup bozulup dağılmayan, bizzat diri, bilkuvve bilen, etkin tabiata sahip eğitilmeye yatkın ve yetenekli, bedenlerin belli bir süre için tamamlayıcısı, zamanı geldiğinde ondan ayrılan, sonu sevinç ya da pişmanlık olan ölümsüz bir cevherdir. İhvan "*Sizi boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza*

⁷⁸ Farabi, Fususu'l-Hikem, El-Samarat el- Marziya fi Ba'z er-Risalat el-Farabiyya içinde. Neşr. Dieterici, Leiden ,1890, s. 81-82'den aktaran Eyüp Şahin, **Ön. ver.**, s. 18.

⁷⁹ Hümeýra Özturan, **Akıl ve Ahlak Aritoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı**, (İkinci basım İstanbul: Klasik Yayınevi, Nisan 2017), s. 39.

⁸⁰ Şahin, **Ön. ver.**, s. 17.

⁸¹ İhvan-ı Safa yaklaşık olarak X. Yüzyılda Basra'da yaşamış bir aydınlar ve ansiklopedistler topluluğudur. Bu topluluğun kimliği, faaliyetleri ve burada ele alınmayan düşünceleri hakkında geniş bilgi için b.k. Enver Uysal, **İhvan-ı Safa**, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:22, (2000), s. 1-6.

⁸² **İhvan-ı Safa Risaleleri**, Çeviren: Abdullah Kahraman, Ali Durusoy, Metin Özdemir v.d. (Birinci basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.), Cilt:3, s. 150-151. ; b.k. Şahin Filiz, "İhvan-ı Safa'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001. , s. 108; b.k. Haris Macıç, "**İhvan-ı Safa'da Zahir ve Batın**" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, 2011), s. 10.

⁸³ Filiz, **Ön. ver.**, s. 108. ; b.k. Macıç, **Ön. ver.**, s. 8.

⁸⁴ Macıç, **Ön. ver.**, s. 10.

geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?"⁸⁵ gerçeğine işaret eden ayetini de söylediklerine delil olarak göstermektedir.⁸⁶

Burada Platon, Aristoteles, Plotinus, İhvan-ı Safa ve Farabi gibi İbn Sina'nın düşüncelerini etkileyen ve ona kaynaklık eden düşünür ve grupların zihin hakkındaki görüşleri genel olarak verilmiştir. Görülmektedir ki, filozoflar bu konu hakkında birbirlerinden etkilenerek değişik görüşler ortaya koymayı başarmışlardı.



⁸⁵ **Kur'an** (Mu'minun 23/115), Hazırlayanlar: Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı v.d., (Yedinci basım Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2017)

⁸⁶ Filiz, **Ön. ver.** , s. 108.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. İBN SİNA'NIN DÜŞÜNCELERİNE GENEL BAKIŞ

İbn Sina yaklaşık olarak 980-981 yılında Özbekistan'ın Buhara yakınlarındaki Efşene'de doğmuştur. O her ne kadar İsmaili olarak gösterilmek istense de, O'nun Hanefi fakihlerinden dini eğitimini almış olması İsmaili olabileceği görüşünü zayıflatmaktadır. Düşünürümüz 1037 yılında kulunç hastalığına yakalanarak elli yedi yaşındayken ebediyete intikal etti. Kabri Hemedan'dadır.⁸⁷

İbn Sina araştırdığı bütün konuları sistemli bir şekilde ele almaktadır. Her ne kadar kendinden önceki filozoflardan etkilenmiş, sisteminde Orta Çağ felsefesinin izlerini taşıyor olsa da bu filozofların düşüncelerinin toplamından farklı, özgün bir görüş ortaya çıkarmayı başarmıştır.⁸⁸ Aslında filozofun başarısının kaynağı inandığı din ile uğraştığı felsefenin birbirine uyan kısımlarını en iyi şekilde harmanlayıp bu bilgileri sistematik bir şekilde dile getirmesinde saklıdır. İbn Sina'nın deney ve gözleme yer vermediği şeklinde eleştiriler yapılmış olsa da onun eserleri incelendiğinde deneycilik ve akılcılığı bölünmez bir bütün olarak ele aldığı açık bir şekilde görülecektir.⁸⁹

İbn Sina, akıl ve deneycilik ilkesinin birleşimini Ebu Bekir Zekeriya Razi ile Farabi'nin sistemlerini kaynaştırarak sağlamıştır.⁹⁰ O araştırmalarında deneyci-akılcı bir bütünden (rasyonalizmden) başlayarak irrasyonalizme doğru yükselişe geçen bir yapı içerisinde konularını açıklar.⁹¹

İbn Sina; felsefeyi, mantık, fizik ve metafizik bölümleri altında açıklığa kavuşturur.⁹² Ona göre felsefe, varlığın bütün alanını kuşatır. Varlık; manevi ise metafiziğin, maddi ise fiziğin ve zihinsel ise mantığın konusudur.⁹³

⁸⁷ Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sina ve Felsefesi", **İslam Felsefe Tarihi 1**, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, (Birinci basım Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s. 179.

⁸⁸ Aynı. s. 198.

⁸⁹ Ülken, **Ön. ver.**, s. 102.

⁹⁰ A. M. Goichon, **İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, Çeviren: İsmail Yakıt, (İkinci basım İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993), s. 13. : Müfit Selim Saruhan, "İbn Sina'da Ahlaki Çözüm Üzerine", **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri I**, (İstanbul: İ.B.B Kültür A.Ş. Yayınları, Ekim, 2008.), s. 126.

⁹¹ Goichon, **Ön. ver.**, s. 13. ; Ülken, **Ön. Ver.**, s. 102.

⁹² Goichon, **Ön. ver.**, s. 13.

Orta Çağ'da önemli sorunlardan birisi de “Mantığın bir bilim mi sanat mı?” olduğu sorusudur. İbn Sina'ya göre mantık, insanlar için bir araçtır ve onun, insanları doğruya yönlendiren işaretleri vermek gibi bir amacı vardır.⁹⁴ Ona göre mantık, bilinen bilgilerden hareket ederek bilinmeyen bilgilerin elde edilmesini sağlayan, bu işlem esnasında da bilinmeyen bilgiye doğru gidilen süreçteki sıralama ve yapıların çeşitlerini öğreten ilim dalıdır.⁹⁵ Ona göre mantık, psikolojinin içerisindedir. O, psikoloji temelleri üzerine kurulu olan düşünce kurallarının, psikolojinin içerisinden çıkartılması gerektiğini düşünmektedir.⁹⁶ İbn Sina, Farabi'nin yolunu izler ama onun yolunu izlemesi mantığa yeni kıyas şekilleri getirmesine de engel olmamıştır.⁹⁷

İbn Sina her ne kadar mantık konusunda Farabiyi takip etse de fizik ve metafizik konularında ondan ayrılır.⁹⁸ İbn Sina'ya göre fizik bilimleri, insanı metafizik bilgiye ulaştırmada aracı bir rol üstlenir. Aynı zamanda O, fizik bilimlerini metafizik bilgiye ulaşmak için atılması gereken ilk adım olarak görür. Filozof, doğa bilimlerinde metafizik bilgi için ilk adım olan fizikten başlayarak insana kadar yükselen bir sıralama yapar. Aynı zamanda o, tüm cisimlerin madde ve şekilden oluştuğunu, şeklin madde ile hem birlikte hem de ayrı olduğunu ifade eder. O yüzden de türlere ayırır. Sıralamada şekil maddeden, madde de arazdan önce gelir. Mantıktaki dokuz kategoriye, fiziğin araz demesi ikisi arasındaki ilişkiyi bize yansıtır. Fizik, mantığa kategori ve sebep fikrini verirken mantık ise fiziğe metot ve kıyas fikrini verir. Madde ve şekil konu itibari ile hem fizik hem mantık hem de metafizik konularını ilgilendirir. Doğal tümeller ismi ile fizikte, akli tümeller ismi ile metafizikte bahsi geçer. Kendi özlerine göre cisimler, kendi yetkinlikleri ile gerçekleştirirler.⁹⁹

İbn Sina, metafiziğin öncelikli konusunun “var olması bakımından varlık” ya da “mutlak varlık” olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ İbn Sina'ya göre varlık kavramı, insan

⁹³ Aynı. s. 13.

⁹⁴ Ülken, **Ön. ver.**, s. 103.

⁹⁵ Alper, **Ön. ver.**, s. 188.

⁹⁶ Ülken, **Ön. ver.**, s. 103.

⁹⁷ Goichon, **Ön. ver.**, s. 13.

⁹⁸ Aynı. s. 13.

⁹⁹ Ülken, **Ön. ver.**, s. 104-105.

¹⁰⁰ Alper, **Ön. ver.**, s. 198.

zihninde apaçık bir şekilde vardır. İnsan, varlık kavramını kendi elde etmemiş, ona hazır olarak faal akıl tarafından verilmiştir. Önemli sorunlardan biri olan zihnimizin dışında fizik alemde bu varlıklar mevcut mudur? İbn Sina başka düşünürlerin aksine zihnin dışında varlığın bulunduğunu ve bunun hakkında herhangi bir şüphenin olmadığını ifade eder. Fizik dünyada var olan bu varlıkları, zihnimize aktaran ise duyu organlarımızdır ve bu bilgileri bize doğrudan vermektedir. Ancak bu açıklama, her şeyin fizik alemde var olduğunu ve bütün varlıkları duyu organlarımızla kavrayacağımız gibi bir anlama gelmemelidir. Çünkü zihnimize olup da fizik alemde olmayan varlıklar ya da kavramlar da vardır. O yüzden tüm varlıkları duyu organlarımızla kavrama şansımız yoktur. O halde duyu organlarımızla kavradığımız gibi sadece zihnimize kavradığımız varlıklar da mevcuttur.¹⁰¹ Ona göre varlık, tüm konuların en geneli olup aslında ispatlanmaya ihtiyacı yoktur. İbn Sina, metafiziğin konusu ve meselesi problemini ayırır. O, bütün varlıkların sebebi olan İlk'in, yani Tanrı'nın metafiziğin konusu değil asıl meselesi olduğunu söyler. Bu yüzden de metafizik, Tanrı'nın bilgisine ulaşmak yani Tanrı'nın hem varlığını hem de sıfatlarını açıklaması ile yetkinliğine, hedefine ulaşan bir disiplindir.¹⁰²

Bu sebeple İbn Sina; varlığı, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır.¹⁰³ İbn Sina'nın kesin çizgilerle varlığı ikiye ayırması ve incelemesindeki maksat Tanrı'nın varlığını hem de diğer varlıklardan farkını ortaya koyarak aradaki farkı göstermek ve Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır. Bu minvalde İbn Sina, Zorunlu varlığa Tanrı, diğer varlıklara ise mümkün varlık der. Zorunlu varlık bizzat saf iyi, mükemmeldir. O, kötülük ve mükemmelsizliğin dışında saf akıl, her şeyi zatı ile bilen, hakim, mutlak cömert, mutlak güzelliştir.¹⁰⁴ Zorunlu varlık, varoluşunu başka bir şeye borçlu olmayıp varoluşunu kendisinden alan bir varlıktır.¹⁰⁵

Mümkün varlık ise doğan, ölen ve varlığını başka bir şeye borçlu olan yani varlığı bir nedene bağlı olan, o neden olmadan kesinlikle varlığa gelemeyen bir

¹⁰¹ Aynı. s. 199.

¹⁰² Aynı. s. 199.

¹⁰³ Bayraktar, **Ön.ver.**, s. 196. ; Ülken, **Ön. Ver.**, s. 112-113.

¹⁰⁴ Bayraktar, **Ön. ver.**, s. 196.

¹⁰⁵ Ülken, **Ön. ver.**, s. 112.

şeydir.¹⁰⁶ Bu açıklama çerçevesinde düşünüldüğü zaman Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkların mümkün varlıklar olduğu görülür.¹⁰⁷

İbn Sina, bütün varlıkların Tanrı'dan ortaya çıkışını, Tanrı'nın eşyayı yaratmasını 'sudur teorisi' ile açıklar. Ona göre var olan her şey Tanrı'nın kendi varlığını bilmesinden ortaya çıkmıştır. Buna göre aslında Tanrı akıl, akil ve makuldur.¹⁰⁸ İbn Sina'nın bu teori ile hedefi, bütün kâinatı hiyerarşik bir sisteme dökmek, varlıkları, varlıklar arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmek ve Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır.¹⁰⁹ Sudur teorisi, Tanrı'nın kendini bilmesi ile başlar ve onun ilmi tektir, O'nun tek bilgisinden de 'İlk Akıl' meydana gelir.¹¹⁰ Zorunlu Varlık gibi düşünmeye başlayan İlk Akıl, hem kendisini hem de Tanrı'yı düşünmeye başlar ve sonucunda ikinci bir akıl meydana gelir.¹¹¹ Bu olay onuncu akla kadar söylediğimiz şekilde çoğalmaya devam eder. Şimdiye kadarki akıllar göksel akıllar olup onlar maddeden uzak, basit ve kötülük dokunmayan bir yapı içerisindedirler. Onuncu akıl olan faal akıl ile birlikte yersel akıllar var olmaya başlayacaktır. Bu son akıl olan faal akıl'dan maden, bitki, hayvan ve en son olarak insan açığa çıkar.¹¹² Son akıl olan onuncu akıla faal akıl denilmesinin bir gerekçesi de insana bilgi akışını sağlamasıdır.¹¹³

Bilfiil bir varlık Tanrı ile başlayan oluş serüveni bilkuvve bir varlık olan insanda son bulur. Oluşun son bulması demek, İlk varlık olan Tanrı'yla sebebi olduğu diğer varlıklar arasındaki oluş ilişkisinin bittiği anlamına gelmez. Bu ilişki de türlerin oluş süreci son bulsa da genel manada oluşun sona ermesi veya durması diye bir durum söz konusu olmayıp bu olay sürekli, kesintisiz ve zorunlu olarak meydana

¹⁰⁶ Aynı. s. 112.

¹⁰⁷ Alper, **Ön. ver.**, s. 200.

¹⁰⁸ Hayri Kaplan, "**İslam Düşünürlerine göre Ruh ve Nefs**" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995.), s. 26.

¹⁰⁹ Alper, **Ön. ver.** s. 202.

¹¹⁰ Kaplan, **Ön. ver.** s. 26.

¹¹¹ Kaplan, **Ön. ver.** s. 26. ; Alper, **Ön. ver.** s. 203.

¹¹² İlhan Kutluer, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, (İkinci basım İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), s. 64.

¹¹³ Kaplan, **Ön. ver.** s. 27. ; Alper, **Ön. ver.** s. 203.

gelir. Bu nedenle de teoriye ismini veren sudur terimi sadece oluşu ifade etmekle kalmayıp onun sürekliliğini de ifade eden bir kavramdır.¹¹⁴

Sudur teorisine göre oluşun Tanrı'dan başlayarak gerçekleştiğini ifade etmiştik. Oluş serüveni kendi içerisinde bir sıralamayı da içermektedir. Çünkü doğal olarak varlıkların oluşumu bir sıralamayı takip etmekte ve hepsi birbirinin nedeni konumunda olmaktadır. Varlık konusunu da açıklarken bahsettiğimiz üzere Tanrı'dan itibaren oluşan bütün varlıklar oluşumlarında birbirlerine bağlıdır. O yüzden de Tanrı'dan sonra meydana gelen her varlık ondan daha aşağı mertebededir ve mertebeler aşağı doğru sıralanır.¹¹⁵ Ayüstü alemin kendi içerisinde sıralaması, en üst derecesi akıldan başlayarak, göksel melekler ve semavi cisimlerdir. Ayaltı alemde sıralama ise en alt kademesi olan madenden başlayarak bitki, hayvan ve insandır.¹¹⁶ Ayaltı alemde en değerli varlık insan olup insanların en üstünü ise nefisini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmeyi başarmış ve ameli erdemleri elde etmiş kişidir. Peygamberler ise Tanrı'nın kelimini işitmesi, melekleri özel bir surette görmesi ve mucizeler gösterebilmesi ile kendini bilfiil yetkinleştiren insanlardan da üstündür.¹¹⁷

Ayaltı alem, maddi bir yapı içerisinde olduğundan oluş ve bozulmuş alemdir. Yalnız bunu ayüstü alem için söyleme şansımız yoktur. Çünkü orada maddi bir unsura rastlamayız. İbn Sina ayaltı alemdeki oluş ve bozulmuş içerisinde olan madde ve suretin var edilmesini ibda terimi ile açıklar. Halk, ihdas ve tekvin kelimeleri ise oluş ve bozulmuş alemindeki dört unsurun birleşimiyle meydana gelen türlerin fertlerinin oluşumunu karşılayan kelimelerdir. Bu arada İbn Sina'ya göre bozulmuş, yok olmak anlamına gelmez, gelmediği gibi mutlak yokluktan da bahsedilemez. Fertler her ne kadar bozulmuş uğrasa da kendi varlıklarını türleriyle devam ettirirler. Her ne kadar ayaltındaki var olmanın gerekçesi ayüstü alemdeki akıllar gibi gözükse de bu var olmanın asıl sebebi Tanrı'dır. Tanrı, yetkin bilgisi ve inayeti ile alemi olabilecek en güzel şekilde meydana getirmiştir. Bunun üstünde mükemmel olan

¹¹⁴ Alper, **Ön. ver.** s. 203.

¹¹⁵ **Ayn.** s. 204.

¹¹⁶ Kutluer, **Ön. ver.** s. 63. ; Alper, **Ön. ver.** s. 204.

¹¹⁷ Alper, **Ön. ver.** s. 204.

başka bir alem düşünülemez.¹¹⁸ O halde bu kadar mükemmel var edilen bir alemin içerisinde oluşan kötülüklerin yeri nedir?

Yaşadığımız dünyada iyilikler olduğu kadar kötülükler de vardır. Geçmişte bunun örnekleri olduğu gibi günümüzde de hala yaşanmaya devam etmektedir. Bunu kimse inkâr edemez. Bu bağlamda da geçmiş ve günümüz olayları düşünüldüğünde, ‘Kötülüğün olmadığı daha iyi bir dünya olamaz mı? Kötülüğü var eden Tanrı mı? Bu dünyada iyilik mi, kötülük mü fazladır? Kötülük hangi âlemlerde mevcuttur? Nefsi yönden kötülük nasıl gerçekleşir? Maddelerdeki kötülükten dolayı o madde terk edilmeli midir?’ gibi sorulara İbn Sina’nın düşüncesi üzerinden cevap verilecektir.

Yaşadığımız âlemin ve içindekilerin tesadüfî oluştuğunu ve bir yönetimi gerektirmediğini söyleyemeyiz. Aksine İlk, var olacakların bütün bilgisine sahip, sahip olduğu bu bilgi ile mümkün varlıklar için mükemmel bir iyilik düzenini akledip aklettiği şeyin İlk’ten en mükemmel düzeni yapacak vaziyette taşması sonucu hiyerarşik bir sıra ile ayüstü ve ayaltı âlemi oluşturmaktadır. Filozofa göre buna inayet denir.¹¹⁹ Tanrı’nın iyilik ile akletmesi sonucunda oluşan bu mükemmel düzen içerisinde kötülük nereden çıkıyor? Bu konuyu iyi anlayabilmek için ayüstü ve ayaltı âlemde var olanların, bu düzen içerisinde nasıl bir yapıları vardır, bunları öğrenmemiz gerekir.

Ayüstü âlemin, maddi ilintisinin olmadığını, basit, bölünemez ve eksiklik içermediğini söylemiştik. Maddi bir yapıya sahip olan ve eksiklik içeren yapılara kötülük ilişirken, maddi yapıya sahip olmayanlara kötülük ilişmez. Kötülük madde ile ilişir. O halde ayaltı âlemdeki varlıklar maddeden oluştuklarına göre kötülük burada görülür. Ayaltında var olanların tümü diğer var olanlara göre eksiktir.¹²⁰ Çünkü burada yokluktan sonra oluşan bütün var olan varlıkların bir nedeni vardır.¹²¹

¹¹⁸ Aynı. s. 204.

¹¹⁹ İbn Sina, **En-Necat**, Çeviren: Kübra Şenel, (Birinci basım İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, Nisan 2013.) s. 260. ; İbn Sina, **Kitabü’ş-Şifa Metafizik II**, Çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.) s. 159.

¹²⁰ İbn Sina, **En-Necat**, s. 262. ; **Metafizik II**, s. 162-163.

¹²¹ İbn Sina, **Oluş Bozuluş**, Çeviren: Muammer İskenderoğlu, (İkinci basım İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s. 108.

Her şey bir sebep sonuç içerisinde gelişir. El-Evvel'in dışında her var olan şeyin varlığı başkasındandır.¹²² Var olan her şey nedenine önceden bitişir. Nedeni başka şeye bağlı olan her varlık, o olmadığı takdirde yok olur ve tek kalırsa onun varlığından söz edilemez.¹²³ Bütün varlıklar bu anlamda eksiktir. Bu anlamda biz kötülüğün çıkış noktası olarak maddiliği ele alır ve bu açıdan incelemeye başlarsak konunun anlaşılması adına daha iyi olur. Mesela, ateşin, evrenin yapısında bulunduğu, insanların genel olarak faydalandığı ve birçok işini onunla yaptığı bilinmektedir. Ateşin yetkinliğini tamamlayabilmesi için de yanıcı bir şeylerin olması lazım ki bir bütünlük oluşsun. Ateş yakıcıdır, bir de elbise olsun o da yanıcıdır. İkisinde de bu özelliklerin olması şarttır. İki özellik birbirini tamamlayan unsurlardır. Ateşin ünlü birisinin elbisesini tutuşturduğunu ve öldüğünü farz edelim. Ateş bir insanın ölümüne sebebiyet verdiği için kötülüktür ama bir kötülük oldu diye ateşin diğer faydalı şeylerini terk etmek de daha fazla kötülük olur. Çünkü orantısal olarak ateşin sağladığı iyilik daha fazla ise arada onun sebebiyet verdiği bir kötülükten dolayı terk etmeyi gerektirmez. Ateş kullanılmadığı zaman onun yetkinliği olan maddenin yanıcı olma özelliği de ortadan kalkacak ve bu iki yokluk düşünüldüğünde bundan daha kötü bir şey düşünülemez. Bu açıklamadan sonra Allah'ın yarattığı bu iyilik düzeninde bir tertibin olması gerektiği ve bu tertiple birlikte de zorunlu olarak kötülüğün maddeye iliştiğini düşünmek gerekir.¹²⁴ İyiliğe olan ihtiyaç, eşyada kötülüğü zorunlu kılmaktadır. Bu iki zıt unsur birbirlerine galip gelecek şekilde eşyada bulunmasaydı, türler meydana gelmezdi.¹²⁵ Bu arada belirtmek gerekir, kötülük türlere değil fertlere isabet eder.¹²⁶

¹²² İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, Çeviren: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık,2013.), s. 127.

¹²³ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 138.

¹²⁴ İbn Sina, **En-Necat**, s.263. ; **Metafizik II**, s. 163-164.

¹²⁵ İbn Sina, **Metafizik II**, s. 163.

¹²⁶ İbn Sina, **Metafizik II**, s. 163. ; **En-Necat**, s. 262.

Genel itibari ile İbn Sina'nın hemen hemen her konuda bir açıklaması olmuştur. Konumuzu daha iyi anlatabilmek ve daha iyi anlaşılabilmesini sağlayabilmek için onun bazı görüşlerine genel olarak değinildi.

Zihin, varlıkları anlamlandırabilmek için önce tek tek parçalarına ayırır ve sonrasında bu parçalar arasında bir bağ kurarak ona anlam kazandırır. Bizde bu bölümden başlayarak hem zihnimizin gerçekleştirdiği işlevi baz alarak hem de İbn Sina'nın da varlıkların daha iyi anlaşılabilmesi adına gerçekleştirdiği metottan hareketle zihnin fonksiyonları olan bölümleri tek tek ele alarak irdelemek, sonrasında da bütünlüğe yani zihnin kendisine ulaşmak istiyoruz.

1.2. İBN SİNA'YA GÖRE NEFS VE NEFSİN GÜÇLERİ

Nefs, Arapça 'n-f-s' kökünden türetilmiş olup çoğul hali 'enfüs ve nüfus'tur. Kelime anlamı, ruh, can, canlı, beşer, öz, istek, iştiha, kendi, aynı gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁷ Türkçe 'can' kelimesinin karşılığı olarak kullanılan nefis, insanlarda ve hayvanlarda yaşamayı sağlayan ve ölümle vücuttan ayrılan madde dışı varlık; yaşama, hayat; güç, dirilik; kişi, birey; insanın kendi varlığı, özü gibi anlamları ifade eder.¹²⁸ Kelime anlamları gösteriyor ki nefis, gözümüzle göremediğimiz fizikötesi bir kavram olsa da, o olmadan da fiziki güçlerin harekete geçmeyeceği ortadadır.

Nefs'le ilgili Kur'an-ı Kerim'de bize referans oluşturabilecek bazı tanımlara yer vermek, kavramın anlaşılması adına bize katkı sağlaması mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de "*Sonra onu tesviye edip (Şekil verip- düzenleyip) ona 'ruh'undan üfledi.*"¹²⁹ "*Ona şekil verdiğim ve ona 'ruhumdan' üflediğim zaman, siz, hemen onun için secdeye kapanın.*"¹³⁰ ayetlerinde de nefsin, madde dışı bir varlık olduğu ve insanın özbenliğini ifade ettiği görülmektedir.

İslam âlimleri arasında meşhur olmuş ve sıkça kullanılan "Nefsini bilen, Rabbini bilir."¹³¹ sözü de nefsin, cisim olamayacağını ortaya koyar. Nefs, bir cisim olsa idi, o zaman herkesin özel bir bilgiyle Tanrısını bilmesi gerekirdi.¹³² Açıkça bu söz gösteriyor ki nefis, bir cisim değil, fizikötesi bir varoluşa sahiptir.

Konu çerçevesinde örnekleri çoğaltmak mümkünse de konumuzun sınırları açısından ele aldığımız filozofun görüşlerine yer vermek isteriz. İbn Sina nefsi: "*İnsan, hayvan ve bitkilerin ortak olduğu ve yine insan ve semavi meleklerin de (varlıkların) ortak olduğu bir manaya gelen ortak bir isimdir.*"¹³³ şeklinde tanımladıktan sonra, "*Nefsin birinci manaya göre tanımı, tabii cismin bilkuvve hayat*

¹²⁷ Serdar Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, (İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 1995), s. 904.

¹²⁸ Hatice Altıntaş, "**İbn Sina'da Ruh- Beden Problemi**" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), s. 31-32.

¹²⁹ Secde 32/9.

¹³⁰ Hicr 15/29. ; Sad 38/72.

¹³¹ Şerafettin Yaltkaya, **İbn Sina Kitabı Hayatı, Risaleleri, Şiirleri**, Hazırlayan: İsmail Dervişoğlu, Selma Günaydın (Birinci basım İstanbul: Büyüyenay Yayınevi, Mart 2014), s. 186.

¹³² H. Ömer Özden, **İbn Sina- Descartes Metafizigi**, (İkinci basım İstanbul: Dergah Yayınları, Şubat 2015), s. 82.

¹³³ İbn Sina, **Tanımlar Kitabı**, Çeviren: Aygün Akyol, (Birinci basım Ankara: Elis Yayınları, Eylül 2013), s. 30.

sahibi olmaya yönelik kemalidir. Nefsin ikinci manaya göre tanımı, o cisim olmayan bir cevherdir, o nutka/ düşünmeye ait, yani bilfiil veya bilkuvve olan bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemalidir. Bilkuvve olan insani nefsin faslıdır, bilfiil olan da meleki nefsin faslı ya da hassasıdır."¹³⁴ şeklinde açıklamıştır. İbn Sina'nın tanımlarından nefsin, ayüstü ve ayaltı varlıklarda ortak bir yapı olduğunu, cismani bir varlık olmadığı ama maddi olan bedeninin hem yaşam kaynağı hem de (özellikle insanda) onu seçimleriyle harekete geçiren bir şey olduğu anlaşılır. Bunu, kendi yazdığı beyitten bir örnekte görmek mümkündür: "*O güvercin ruhani, akli âlemin merkezinin 'mim'inden kopup bu hissi âlemin hubutunun (düşme, aşağıya inme) 'ha'sıyla bedende birleşince... Sakil'in 's'si ona yapıştı. Ve onu yakaladı ve o; bu yıkık, dökük ve aşağı olan harabeler arasında kaldı.*"¹³⁵

İbn Sina, İlk Çağ filozoflarından Platon, Aristoteles, Plotinus gibi filozofların görüşlerini fikirlerine yansıtıran İslam'la çelişmeyen fikirleri almış ve onları kendine göre sistematik bir hale getirmiştir. O yüzden de nefsin kelime anlamlarının yanında ilgili ayetleri vermenin yerinde olacağını düşündük. İbn Sina, hem bu ayetlerden yola çıkarak hem de İlk Çağ filozoflarının görüşlerini ele alarak insanın, madde olan ve madde olmayan iki yapıdan oluştuğunu ifade eder. Ama aslolanın ise maddi bir yapıya sahip olmayan nefis olduğunu belirtir.¹³⁶ İbn Sina nefse, nefsten kaynaklı fiillere kıyasla 'kuvvet'; diğer varlıklardan ayırt edilebilecek belirli bir cins haline gelmesine kıyasla 'kemal' veya 'suret'; ilişkiye girdiği ve birlikte olduğu maddeye kıyasla 'cevher' ismini verir.¹³⁷ Nefsin bu isimleri almasının gerekçesinden önce nefsin varlığını açıklamak gerekir. Çünkü İbn Sina'ya göre bir şey hakkındaki bilgimiz iki şekilde oluşur. Birincisi o şeyin gerçekten var olup olmadığını ispatlamak, ikincisi ise bir şeyin varlığını ispatladıktan sonra ancak onun ne olduğuna dair bilgilerdir.¹³⁸ Bu ikinci verdiği isimler nefsin daha çok ne olduğuna dair isimlerdir.

¹³⁴ Aynı. s. 30.

¹³⁵ Yaltkaya, 2014, **Ön. ver.**, s. 41.

¹³⁶ İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Çeviren: Fatih Toktaş, (İkinci basım Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncılık, Ekim 2015), s. 13.

¹³⁷ Kaplan, **Ön. ver.**, s. 28.

¹³⁸ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 43.

Nefs, bedeni harekete geçirmesi açısından fiziksel, kendi kendine var olan bir şey olması bakımından ise metafiziksel bir şeydir.¹³⁹ Bu bağlamda İbn Sina, ilk önce nefsin varlığını, bedeni harekete geçiren fiziksel yönüyle yani onun dışındaki varlıkların hareketlerinin gözlemiyle kanıtlamaya çalışır.¹⁴⁰ Biz bu dünyada ‘doğan, büyüyen, beslenen, isteğine göre hareket eden ve üreyen cisimlerin’ varlığına şahit oluruz. O halde, bu varlıkların bu fiilleri yapabilmesi ne ile mümkündür diye sordüğümüzde, filozofa göre ‘nefs’ ile mümkündür.¹⁴¹ Çünkü bu cisimlerin yaptıkları hareketler cisim olmalarından değil, cisim olmanın ötesinde başka bir şey olan ‘nefs’ten kaynaklanmaktadır.¹⁴² Ancak gayri maddi bir yapıda olan nefis, bedeni harekete geçirebilmesi için bedeninin bazı organları ile de temas geçmesi lazım ki nefis ile beden arasındaki irtibat sağlansın. İbn Sina’ya göre beden oluşurken oluşan ilk organı kalp olduğu için nefis ilk kalp ile ilişki içerisine girer. Çünkü bütün bedene kan pompalayan ve bu kan ile bütün bedeninin hareketini sağlayan, onun büyüüp gelişmesini sağlayan kalptir. O yüzden de nefis ilk olarak kalp ile iletişime geçer. Her ne kadar kalp, bedeninin büyümesi ve beslenmesi için karaciğere kan pompalasa da, karaciğer de kalbe destek verir. Ama ne olursa olsun İbn Sina’ya göre nefis ile bedeninin iletişime geçmesini sağlayan organ kalptir.¹⁴³ İlk başta, İbn Sina da Aristoteles gibi rasyonel bir gözlemlerle nefsin varlığını ‘fiilleri’ açısından ispatlamıştır. Ancak Aristoteles gibi İbn Sina nefsi sadece rasyonel yönü ile ele almamış irrasyonel yönü ile de ele almıştır. Cisimden hareket etmeksizin nefsin varlığına ulaşan İbn Sina şunları söylemiştir: *“Kendi nefisine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığını bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsinin ispat edemiyor musun? Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş*

¹³⁹ Hasan Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, **Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 1.

¹⁴⁰ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 44.

¹⁴¹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 145-146. ; b.k. Robert Wisnovsky, **İbn Sina Metafiziği**, Çeviren: İbrahim Halil Üçer, (Birinci basım İstanbul: Klasik Yayınları, Aralık 2010), s. 156. ; Durusoy, **Ön. ver.**, s. 44.

¹⁴² Durusoy, **Ön. ver.**, s. 44.

¹⁴³ **Aynı.** s. 106.

da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir.”¹⁴⁴ Özellikle ‘Boşlukta duran adam metaforu’¹⁴⁵ ile nefsin; irrasyonel, yani fiziksel olmayan yönü ile varlığını ispatlamış olur. Bu metafora göre karanlık bir uzay boşluğunda bedenimizi düşünelim. Bedenimizdeki bütün organlar birbirine değmeyecek şekilde o boşlukta asılı dursun. Bu boşlukta duran bedenimizi görmediğimizi hatta organlarımızın birbiri ile temasa geçmediğini, rüzgârın bile esmeyip harekete neden olacak hiçbir şeyin olmadığını varsayalım. Bu durumda bile beden dışında, bizim kendimizin farkında olduğu bir şey olur. Filozofa göre, bedenden ayrı, farkında olduğumuz o şey, nefsimizdir.¹⁴⁶ İbn Sina, beden fiillerinden hareketle ve herhangi bir hareket ya da aracıya gerek duymadan nefsin varlığını iki şekilde kanıtlamış olur.

Nefsin varlığını kanıtladıktan sonra onun ne olduğu sorusuna cevap verir. O, varlıktaki önem derecesine ve işlevine göre nefis ve bedene sırasıyla bilfiil-bilkuvve ve madde-suret ismini verir. Bu bağlamda her cisim, biri ‘güç’ diğeri ‘fiil’ halinde bulunan iki şeyden oluşur ve nefis, canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve dayanağı olup aynı şekilde madde, beden ve surette, nefsin dayanağıdır.¹⁴⁷ Suretin tanımında kendisinin başlı başına bir şey olduğunu, suretsiz maddenin ya da beden var olamayacağını ve kesinlikle surette, maddeden hiçbir parçanın bulunmadığını şu cümlelerinde ifade eder: *“Bir şeyde o şeyin kendisinden bir parça olmayan ama o şeyin varlığı da onsuz kaim olmayan, olduğu üzere her bir var olandır.”* Başka bir tanımına göre ise: *‘Başka bir şeyde var olan kendisinden bir parça gibi olmamakla beraber o şeyden ayrı bir şekilde var olması da doğru olmayandır. Fakat kendisinde var olan şeyin varlığı, kendisine has bir özellik olarak bilfiildir.’¹⁴⁸* Öncelik açısından bakıldığında, nefsin ilke oluşu cismin ‘suret’i olmasındandır.¹⁴⁹ İbn Sina’nın nefis ve beden için kullandığı kelimeler ise bilfiil ve bilkuvve’dir. Zaman

¹⁴⁴ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 107. ; bkz. Hidayet Peker, **İbn Sina’nı Epistemolojisi**, (İkinci baskı Bursa: Emin Yayınları, 2011), s. 21.

¹⁴⁵ Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, (Dokuzuncu baskı İstanbul: Klasik Yayınları, Kasım 2014), s. 295.

¹⁴⁶ **Aynı.** s. 295.

¹⁴⁷ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 44.

¹⁴⁸ İbn Sina, **Tanımlar Kitabı**, s. 32.

¹⁴⁹ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 44.

bakımından bilkuvve, bilfiilden öncedir. Fakat bu düşünce sonradan yaratılmış, oluşu bir nedene bağlı tabii varlıklar için geçerlidir. Ancak ontolojik anlamda bilfiil, bilkuvveden öncedir. Bilkuvve'nin var olabilmesi bilfiil'e bağlıdır. Onun vücut bulabilmesi, işlevini yerine getirebilmesi için kendini kuvveden fiile çıkaracak, kendinde var olan bir cevhere ihtiyacı vardır. Bilfiilin tanımında bilkuvve zikredilmezken, bilkuvve'nin tanımında bilfiil zikredilir. Bu da gösteriyor ki bilfiil kendinde var olduğu için öncedir, bilkuvve'ye ihtiyacı yoktur ve de bilkuvve sonradan olduğu için bilfiile ihtiyacı vardır. Nefs, bu durumda bilfiil, beden ise bilkuvve'dir.¹⁵⁰ Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak; nefis, ilerleyen zamanlarda gerçekleşecek olan fiillerin başlangıç noktasıdır.¹⁵¹ Aslında nefis, geldiği yer itibari ile ilk başta fiziki âlemi konumlandırması ve anlayabilmesi için ve de fiillerini gerçekleştirebilmesi için bir yetkinlik sürecinden geçer. Bu yetkinlik sürecinde bazı nefisler, bedeni alet olarak kullanırken bazıları da bedenin arzu ve hevalarına uyarak kendisini unutma noktasına gelebilmektedir. O halde bu arzu ve isteklerin, insan nefsinin işlevlerini yerine getirme veya getirmeme hususunda nefsin güçlerine bir zararı olur mu? Özellikle insani nefsin güçleri işlevini yerine getirmediğinde özelliklerinden hiçbir şey kaybetmez.¹⁵² Ama verilen bu gücü kullanmamış olur. Bunun için şu örnek verilebilir. Nasıl ki bir şeyi kesmek için yapılan balta kullanılmadan bodrumda duruyorsa ve yeri geldiğinde o bizim işimizi görüyorsa, nefsimizde kullanılmasa bile hala ona verilen güçlerden hiçbirini kaybetmiş değildir.¹⁵³ O doğmayı bekleyen potansiyel bir güç olarak insanın kendisini kullanmasını bekler. Sonraki konumuz zihinde bahsedileceği üzere bazı insanlarda bilgiye kavuşabilme daha çabuk olabilirken bazılarında bilgiye kavuşabilme daha yavaş ya da hiç olamamaktadır. Bunun bu şekilde gerçekleşmesi ise tamamen insan nefsinin ne ile meşgul olduğu ile ilgilidir. Bu anlamda da bedene uymadan bedeni alet olarak kullanan nefis, istediği yetkinlik seviyesine geldikten sonra kolayca bedenden sıyrılabilmekte ve aslına dönüş yapabilmektedir. İslam

¹⁵⁰ Aynı. s. 92.

¹⁵¹ Wisnosky, **Ön. ver.**, s. 168.

¹⁵² Aynı. s. 168.

¹⁵³ Aynı. s. 168.

âlimlerinin sıkça kullandığı “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” sözü gerçekleşmiş olur. Toparlanacak olursa nefis, bir seri fiilleri gerçekleştirebilecek güçlerden oluşmakta, bu güçler bir makinenin dişlileri gibi birbirlerini takip etmekte, işleyişlerini düzenli olarak sürdürmektedir. Örneğimizi bir basamak daha ileri taşıyıp genişletirsek, nasıl ki bir makinenin çalışması için o makinenin bir enerjiye ihtiyacı varsa bu güçlerin de işleyişlerini sürdürebilmeleri için nefse ihtiyacı vardır. Bütün güçlerin oluşumunun bilfiil nedeni ne dersek, o da, nefstir.

Nefsin neliğini daha iyi kavramak açısından İbn Sina'nın cevher ve araz tanımlarına bakmakta yarar vardır. Onun nefsi, cevher mi, araz mı kabul ettiği yapmış olduğu tanımlamalarda görülebilir. İbn Sina'ya göre cevher: “*İnsan veya beyazlık gibi var olan her bir şeyin zâtı için kullanılan ortak bir isimdir. Zatıyla var olan her bir şeye cevher denilir; çünkü o, fiilen kaim olması için varlıkta kendisiyle birlikte başka bir zata ihtiyaç duymaz. Bu onların şu sözünün manasıdır: ‘Cevher kendi zatıyla kaim olmandır.’ Araz ise: ‘Kendisiyle kaim olmayan, yani arazi olan, bir yüklemle çok şeye yüklenen tümel müfret manaya araz denilir. Varlığı başlangıçta olmayan her bir manaya araz denir.’*”¹⁵⁴ Bir şeyin cevher olması, kendisinden önce var olmuş hiçbir şeye muhtaç olmadığı ya da hiçbir şeyin onun nedeni olamayacağıdır. Daha doğrusu bu var olan şey kendinde var olmuştur. Araz'ın ise var olabilmesi için kendinden önceki bir şeye ihtiyacı vardır. Bu durumda filozofa göre nefis cevherdir. O, bu bağlamda nefsin, bedenden ayrı fizikötesi bir cevher oluşu ile ilgili bazı deliller öne sürer.¹⁵⁵ Konunun anlaşılmasına katkı sağlamak için şimdi bu delillere yer vereceğiz.

1.2.1. Nefsin Cisim Olmadığına Dair Bazı Deliller

Delil-1: Bilindiği üzere insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği aklıdır. Akıl sayesinde tümel kavramları algılayabiliriz. Akıl bu gücünden dolayı ‘düşünen nefis’ diye adlandırılır. Bu özellik bütün insanlarda mevcuttur. Filozofa göre bu özelliğimizle kıyasa ve öğrenime gerek kalmadan bazı bilgileri elde ederiz.

¹⁵⁴ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, s. 40-42.

¹⁵⁵ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 13.

Bu bilgiler bize doğuştan verilmiştir. Eğer bu bilgiler bize verilmemiş olsaydı sonu gelmeyen kıyas ve öğrenimden ibaret bir işlem gerçekleşirdi. Böyle bir şeyin olması ise imkânsızdır. Çünkü sonucuna ulaşamadığımız bilgiler zinciri olur ve bununda altından kalkamazdık. İlk aşamada öyle akledilirler vardır ki bunlar ‘tümel bilgiler’ olup öğrenime ve kıyasa gerek yoktur. Mantık açısından bakıldığında da ilk seferde insan nefsinde bazı bilgiler olmalı ki sonraki bilgilerin dayanağı olsun. Böylelikle sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde anlam dağarcığımız genişler. Bu ilk anlamların da bir yere yerleşmesi lazımdır, öyle bir yere yerleşmeli ki kendinde var olan, kendisinden önceki hiçbir şeye muhtaç olmayan bir yer olsun. Tümel bilgiler cisim olmadığı için yerleştiği yerin de cisim olmaması gerekir. Bir de şu açıdan konu değerlendirilebilir. Bu tümel bilgilerden elde edilen ikincil anlamlar araz olmaları sebebiyle bir cevhere ihtiyaç duyarlar. İkincil anlamlar için cevher, tümel bilgilerdir. İkincil anlamlar için tümel bilgi cevher ise onun yerleştiği yerin de cevher olması gerekir. Yani araz olmaları sebebiyle bu ikincil anlamları insanda taşıyan özel bir yerin olması gerekir. O halde tümel bilgi cevher ise tümel bilgilerin de (hikmetin) insanın özünde yerleşmiş olduğu yer, kendi zatı ile kaim olan, cisim olmayan bir cevher, nefstir.¹⁵⁶

Delil-2: İbn Sina’ya göre her cisim tümel bilgilerin yani hikmetin taşıyıcısı olsaydı ki bu ona göre imkânsızdır. Çünkü her cisim hikmetin taşıyıcısı olsa bütün dünyadaki cisimsel varlıkları gözlemlememiz gerekirdi ki bu olay gözleme aykırıdır.¹⁵⁷ Mantık açısından bakıldığında da görülür ki dünyadaki her cisim sayısınca hikmet (bilgi) olacak ve biz insanoğlu onları toparlamaya çalışacaktık. Bu insanın ömrü bahis alındığında bütün cisimlerin hikmetine ulaşabilmesi ve onlara sahip olabilmesi mümkün değildir. Ancak insanın iç dünyasında olmalı ki insan istediğinde bunu günyüzüne çıkarabilsin. Düşünürümüze göre Allah, her insana gücü nispetinde hikmete ulaşma imkanı vermiştir. Allah, bir kısım insana hikmet vermiş, diğerlerine vermemiş değildir. Ancak bunu bir kısım insan kullanır ve gün yüzüne çıkartır. Yoksa O’nun lütfundan şüphe duymak gerekirdi ki böyle bir şeyin

¹⁵⁶ İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, s. 37-45.

¹⁵⁷ **Aynı.** s. 45.

mümkünatı yoktur. Kendisinde bilme gücünü keşfedip bunun üzerine yoğunlaşan insanların kemale erdiklerini, başka bir deyişle hikmetin taşıyıcısı nefsin, bilgi kapasitesi arttıkça güçlendiği görülmektedir. Aksi düşünülüp hikmetin taşıyıcısı bir cisim olsaydı tam tersi cismin zayıfladığını görürdük. O halde insanın akletmesini sağlayan şey maddi yapıda olmayan bir cevherdir.¹⁵⁸

Delil-3: Algıladığımız nefis, bir cisim olsaydı iki zıttı içinde bulundurması imkânsız olurdu. Çünkü bir cismin aynı anda içinde hem soğuğu hem de sıcığı barındıramayacağı apaçık ortadadır. Fizik yasalarına aykırıdır. Çünkü cisim iki zıddı aynı anda içerisinde barındırabilir o iki zıddan ya yeni bir şey çıkar, özü değişir ya da aynı zamanda iki zıt bulunmaz mutlaka birisi diğerine baskın gelir ve o hâkimiyetini kurar. Nefsin ise aynı anda zıtlıkları içinde barındırma özelliği vardır. Demek ki nefis, zıtlıkları aynı anda içinde barındırabiliyorsa cisim olmayan bir cevherdir.¹⁵⁹ Çünkü her şey zıddı ile kaimdir.

Delil-4: Nefsi hikmetin taşıyıcısı bir cisim olarak görürsek, bilgiyi kabul etmede cismin etkin olan bir yapı içerisinde olması gerekirdi. Hâlbuki herhangi bir bilgiyi kabul eden cismin etkin olmadığı ortadadır. Bilginin ortaya çıkışına baktığımızda akli süreçlerde birtakım analiz ve sentez gibi işlemler yapıldığı ve yeni bilgilerin ortaya çıktığı görülmektedir. Durum gösteriyor ki hikmetin, bilginin ortaya çıkışında birtakım etkin işlem gerçekleşir. Cismin bilgiyi kabul etmede etkin olamayacağını, edilgin bir vaziyette olacağını söylemiştik. O halde hikmetin taşıyıcısı olarak edilgin olan bir cisim olamaz. Çünkü hikmet ortaya çıkarken birtakım işlemler gerçekleşir. Bunun için de etkin olan, cisim olmayan bir şey hikmetin taşıyıcısı olabilir ki, o da nefistir.¹⁶⁰

Delil-5: İbn Sina, nefsin bir cisim olmadığını, cismin büyümesi ve yaş almasıyla birlikte yetkinliğinin zayıfladığını ama yaş alma ile birlikte ise temyiz gücünün arttığını söyler. Bunu söylemesindeki maksat eğer nefis de bir cisim olsa idi cisim gibi büyüdükçe temyiz gücünün de azalması gerekirdi. Ama görülüyor ki insan

¹⁵⁸ Aynı. s. 45-49.

¹⁵⁹ Aynı. s. 49.

¹⁶⁰ Aynı. s. 51.

yaş aldıkça temyiz gücü de artmaktadır. Bu da yine gösteriyor ki nefis bir cisim olamaz.¹⁶¹

Delil-6: İnsan belirli organlardan meydana gelir. Bu organlar insan vücudu sağlıklı iken belirli bir ahenk ve uyum içerisinde görevlerini yerine getirirler. Kesinlikle işlevlerini yerine getirirken birbirlerine mani olmazlar. Bunların dışında insanın akletme, samimi niyette bulunma, bozucu güçlere karşı koyma ve emrine verilmiş güçleri kullanma gibi kendisine özel yetenekleri vardır. Bu yeteneklerin ortaya çıkmasını ve bütün organlarının belirli bir ahenk içerisinde çalışmasını sağlayan bir şeyin olduğu anlaşılmaktadır. Bu saydığımız fiillerin hepsi tek bir şey tarafından gerçekleştirilir. Bu bir cisim olsaydı hepsini gerçekleştirmesine imkân yoktu. Anlaşıyor ki nefis cisim değildir.¹⁶²

Delil-7: Cisimlerin birbirlerini etkileme ve birbirlerinden etkilenme yolları birbirleriyle bağlarını sürdürdükleri müddetçe açıktır. Aksini düşündüğümüzde cisimler birbirlerinden uzaklaştıkları zaman birbirlerini etkileyemez ve birbirlerinden etkilenemezler. Bu da gösteriyor ki insanın düşünmesini sağlayan şey başka bir güçten geliyor. Bütün organlar yerinde olduğu zaman dahi onlardan etkilenmeden akledebilme, düşünme özelliği devam edebilmektedir. Yine bu da gösteriyor ki nefis, bir cisim değildir.¹⁶³

Delil-8: Üç boyutu olan, uzayda yer kaplayan şekiller ve bunları kabul eden varlıkların ilişkileri sonucunda sonsuz sayıda suret meydana gelir. Uzayda yer kaplasın ya da kaplamasın bu varlıkları insanın düşünebilme yetisi vardır. Uzayda akledilir olanların sayısı ne kadar çok olursa insanın akletme gücünde o kadar artar. Bunlar birbirleriyle ilişkisi olmayan varlıklar değildir. Varlıklar sebep sonuç çerçevesinde birbirleri ile bağlantılıdır. Ne kadar çok varlık birbirine sebep sonuç içerisinde bağlansa da, yeni bir suretin meydana gelmesine sebep olsa da ve bu sonsuza kadar devam etse de yine de zihnin bunların hepsini akletme gücü vardır.

¹⁶¹ Ayn. s. 53.

¹⁶² Ayn. s. 55.

¹⁶³ Ayn. s. 55-57.

Sonsuz akletme gücü ise kesinlikle bölünemez. Ama bu bir cisim ise bölünebilir. O halde bir daha anlıyoruz ki nefsimiz bir cisim değildir.¹⁶⁴

Delil-9: Bilgilerini aldığımız şeyleri unutma durumu söz konusu olduğunda, hatırlama ancak bilgisini aldığımız şeyi gördüğümüzde meydana gelir. Bir kere hafıza onu depolamıştır ve bu yer de cisimsel değildir. Çünkü cisimlerin bilgileri üst üste alma, idrak etme ve koruma gibi bir özelliği yoktur. Mesela duyu organlarının kendi zatlarında herhangi bir bilgiyi alıp saklama ve başka bilgileri de alması gibi bir özelliği yoktur. Çünkü o duyulardan o bilgi ya da suret kalkmadıkça diğeri yer almaz. Üst üste birkaç şeyin bilgisi barınmaz ve unutulmuş bir bilgiyi de hatırına getiremez. İşte bu yüzden İbn Sina, nefsin meşgul edilirken bile düşünmeye devam etmesi, bir bilgiyi unuttuğunda tekrar hatırına getirmesi ve pek çok bilgiyi hafızasında depolama özelliklerinden dolayı o şeyin cisim olamayacağı görüşündedir. Cisimlerin bu denli gelişmiş özellikleri olmadığı için nefis, bir cisim olamaz.¹⁶⁵

Nefsin gayri maddi bir yapı içerisinde olduğunu kanıtları ile açıklayan İbn Sina, nefis ile beden varoluş sürecini de ele alarak nefsin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği ile ilgili akla gelebilecek sorulara cevap vererek bu konuya açıklık getirmektedir.

1.2.2. Nefis İle Bedenin Varoluş Süreci

‘Nefis’ mi önce var oldu yoksa beden mi önce var oldu?’ sorusuna İbn Sina, nefsin veya beden birbirlere öncelik ya da sonralık oluşturacak şekilde var olmadıklarını aynı anda var olduklarını ifade eder. Bu düşüncesini haklı çıkarmak için ise şu gerekçeleri bizlere sunar: İbn Sina’ya göre insan nefsleri, tür ve anlam bakımından birleşmiştir. Nefis, bedenden önce var olduysa ya birden çok zatının olması gerekir ya da tek bir zatının olması icabeder. Nefsin, birden çok zatının olması ya da bir tek zatta bulunması ise imkânsızdır. Çünkü nefis, katışıksız saf bir haldedir ve bu saf halin farklı zatlarda çoğalmasına, bölünmesine imkân yoktur. Bu

¹⁶⁴ Ayni. s. 57.

¹⁶⁵ Ayni. s. 61.

yüzden de nefsin çoğalması ya da bölünmesi gibi bir şey söz konusu olamaz. Nefslerin bedenleriyle buluşmadan önce sayıca çok olmalarından da bahsedilemez.¹⁶⁶

Zatın sayıca tek olmasına gelince, bu da zatın sayıca çokluğu gibi geçerliliği olmayan bir düşüncedir. Beden var olmadan önce tek bir nefsin varlığını düşünecek olursak bedenler var olduğunda nefsin paylaşımı nasıl olacaktır. Çünkü iki beden var olduğunda iki bedende iki nefsin var olması gerekir. Bu durumda ise tek olan nefsin iki bedende bölünmesi demektir ki bu da imkânsızdır. Nefs, saf ve katışıksızdır. Bu yüzden de tek bir zat iki bedende bulunamaz.¹⁶⁷ Aksi düşünüldüğünde nefis için bir şahsılıktan bahsedilemez.¹⁶⁸ Kişiselleşme ilkesi eksik kalır.¹⁶⁹

O halde nefis için şu denilebilir ki, her beden var olduğunda onun için bir de nefis var olur.¹⁷⁰ Beden, nefis için bir alan ve alettir. Beden ile birlikte nefis de olgunlaşma sürecine girer. Beden bu olgunlaşma sürecinde bir yerde durur iken nefis olgunlaşmaya devam eder. Nefsin olgunlaşmasında beden ana etmenlerden biridir. Çünkü beden, nefsin fiziki âlemlerle irtibata geçmesini sağlayan ve ardından fizikî olanın kapılarını aralayarak ona yetkinlik kazanma fırsatı veren bir yapıdır. Fıtrat gereği her nefis yetkinliğine ulaşmak ister. Nefsin yetkinleşmesi, güçlerinin farklılığı düşünüldüğünde her varlıkta farklı olur. Nitekim insan akıllı bir varlık olduğu için verilen güçleri kullanıp kullanmamasına göre de yetkinlik seviyesi değişebilmektedir. İnsan ilgisini bedeninin isteklerine yoğunlaştırdığında yetkinleşememekte, o bedenini alet olarak kullanıp metafizik âlemi anlamaya yoğunlaştığında ise yetkinleşmektedir.

Nefs, içinde barındırdığı güç, fiiller ya da yapısında bulunduğu cisimler açısından düşünüldüğünde karmaşık bir yapıya sahiptir. İbn Sina, nefsi bu karmaşık yapı içerisinde sistematize etmiş, adım adım nefsin nasıl bir yapı içerisinde olduğunu bizlere anlatmıştır. Şimdiye kadar ki adımda İbn Sina'nın yolunu takip ederek nefsin; saf, basit, katışıksız, bölünemez, cisimlere hayat veren ama cisim olmayan; aynı

¹⁶⁶ İbn Sina, **En- Necat**, s. 169

¹⁶⁷ **Aynı.** s. 170.

¹⁶⁸ Hayrani Altıntaş, **İbn Sina Metafizigi**, (Beşinci basım Ankara: Elis Yayınları, Kasım 2008), s. 149.

¹⁶⁹ **Aynı.** s. 149.

¹⁷⁰ İbn Sina, **En- Necat**, s. 170.

zamanda bitki, hayvan, insan ve semavi melekler gibi varlıklarda bulunan bir şey olduğunun tanımını verdik. Nefsin daha çok ne olduğu üzerinde durduk. Bundan sonra ise aynı anda var olan beden ve nefsin yetkinleşme sürecinde hangi güçleri kullandığı, nefsin yetkinleşirken beden ile hangi güçte ayrıldığı üzerinde durulacaktır. İbn Sina'nın nefsin güçlerini anlatışı bize matruşka bebekleri hatırlatmaktadır. Çünkü matruşka bebeklerin ilk kapağını açtığımızda içinden yine bebek çıkar bu böyle devam eder. Büyükten küçüğe doğru iç içe bebekler yer alır. Ona matruşka diyebilmemiz için o bebeğin içinde en küçüğünden en büyüğüne kadar bütün bebeklerin iç içe barınması gereklidir. En büyük bebek diğer bütün bebekleri kapsar. Matruşkalık içindeki diğer bebeklerin onda bulunmasından ileri gelir. Yapılış aşamasında içindeki bebeklerin mutlaka yapılması gerekir ki o bebeğin yapılış amacı gayesini bulsun. Nefsin yetkinliği açısından da bütün güçler en aşağıdan başlayarak görevlerini yapsınlar ki yaratılış gayelerini yerine getirebilsinler. Nefsin güçleri açısından düşündüğümüzde matruşka bebeğin en büyüğü konumundaki insani nefsin güçleridir, hayvani ve bitkisel nefsin güçlerini sırası ile kapsar. Şimdi bu güçlerden nefsin nebati güçleri ile yetkinleşme sürecinin ilk etkinliği anlatılacaktır.

1.2.3. Nefsin Nebati Güçleri

Bu güç; doğma, büyüme ve beslenme gibi özellikleri yönünden nefsin ilk yetkinliğidir.¹⁷¹ Tabii bir cisimde zorunlu olarak bulunması gerekir. Aslında cismin inorganik varlık aşamasından organik varlık aşamasına geçtiği ilk derecesi bitkisel nefstir.¹⁷² Bu güç, nefis ile bedenin ilk buluşma noktasıdır. Nefsin bedenden önce var olmadığını aynı anda vuku bulduklarını söylemiştik. Bu büyük buluşmadan sonra canlılığın hayatını idame ettirebilmesi için bu özelliklere sahip olması gerekir.

Beslenme gücü, nefsin bedeni besleyen gücüdür.¹⁷³ Besin, bedenin yapısına benzeme özelliği olan bir cisimdir.¹⁷⁴ Bu anlamda besin, bedenin yapısı içerisine girdiğinde cisim, onu kendi istediği şekle dönüştürerek kendisine yararlı hale

¹⁷¹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 146.

¹⁷² Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 29.

¹⁷³ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 120. ; Durusoy, **Ön. ver.**, s. 114.

¹⁷⁴ İbn Sina, **En-Necat**, s. 146.

getirir.¹⁷⁵ Beden, ‘kan, sevda, safra ve balgam’ gibi sıvılardan oluştuğu için kendisine benzettiği yani sindirdiği besini ilk kan yolu ile alır.¹⁷⁶ Burada beslenme gücüne sindirim gibi bazı güçlerde yardımcı olur.¹⁷⁷ Sindirimle birlikte bedende çözünüp eksilen şeylerin miktarı oranında oraya bu besin aktarılır.¹⁷⁸ Aynı zamanda beden için fazla olan maddeler ayrıştırılır ve dışarı atılır.¹⁷⁹ Beslenme yetisi canlının en temel yetisi olup bu özelliği olmadığı ya da işlevini yerine getirmediği takdirde canlı bozulmaya, çözülmeye başlayacağından canlının yaşamını sürdürmesine imkân yoktur. Beslenme özelliği, canlının bozulmasını, çözülüp ayrılmasını engeller.¹⁸⁰ O halde beslenme gücü için şunu söyleyebiliriz; beden, hayatta olduğu sürece görevini yapan, o görevini yaptıkça canlıların hayatını idame ettiren, görevini yapamaz hale geldiğinde ise canlıların yok olmasına sebep olan Allah tarafından canlılara verilen bir güçtür.¹⁸¹

Büyüme gücünün işlevi beslenme gücünden sonra başlar. Çünkü beslenme gücü yapı itibarıyla kendisine benzeyen besini alıp sindirdikten, kana ulaştırdıktan sonra işi büyüme yetkinliğine bırakır. Büyüme yetkinliği hangi uzuv için ne kadar besin gerekiyorsa bunları oraya gönderir.¹⁸² Bir bakıma bu güç için besin dağıtıcısı diyebiliriz. Bu dağıtımın sonunda her bir organ, kendi yapısına uygun cisimle en, boy ve derinlik bakımından gelişir.¹⁸³ Büyümeden maksat cismin kilo alması değildir.¹⁸⁴ Canlıya bakıldığında görülür ki bazı organlar daha hızlı gelişip ve büyürken, bazıları ise daha yavaş gelişip küçük kalabilmektedir. Çünkü inorganizma varlık tabanından organizma bir canlıya dönüşürken bazı uzuvlar çok büyük, bazıları ise küçük olmuştur.¹⁸⁵ Haliyle zaman içerisinde bu büyük uzuvların küçülmesi, küçük

¹⁷⁵ Aynı. s. 146.

¹⁷⁶ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 114.

¹⁷⁷ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 120. ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 30.

¹⁷⁸ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 120. ; İbn Sina, **En-Necat**, s. 146 ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 30. ; Durusoy, **Ön. ver.**, s. 114.

¹⁷⁹ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 120. ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 30.

¹⁸⁰ Özden, **Ön. ver.**, s. 91.

¹⁸¹ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 114.

¹⁸² Durusoy, **Ön. ver.**, s. 114. ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 30.

¹⁸³ İbn Sina, **en- Necat**, s. 146. ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 30.

¹⁸⁴ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 120.

¹⁸⁵ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 30. ; Durusoy, **Ön. ver.**, s. 114.

uzuvların ise büyümesi gerekebilir.¹⁸⁶ Filozofa göre bu yeti bu miktarları ayarlamasa, çalışmasa ya da bu işi beslenme gücü yapsaydı, o zaman canlıda dengesiz bir büyümenin gerçekleştiğini görmek mümkün olur ortaya kötü görünümlü bir canlı çıkabilirdi.¹⁸⁷ Bu anlamda büyüme yetisi besinleri paylaştırıp gerekli organlara göndererek beslenme gücüne yardım eder ve organların dengeli bir şekilde gelişimini ayarlar. İşte her canlının gelişimini sağlayan bu güç, büyüme gücüdür.

İbn Sina'ya göre bitkisel nefsin üçüncü ve son yetisi üreme gücüdür. Bu yeti kendinden önceki iki yetinin hizmetinin sonucunda ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁸ Beslenme ve büyüme gücü belirli bir olgunluğa ulaştıktan sonra canlının kendine benzer bir cismi üretmek istemesi ve üretmesi bu gücün etkinliği sonucudur.¹⁸⁹ Bu aşamada büyüme durur. Üreme gücü ise maddeye şeyin suretini verir¹⁹⁰ ve kendisine benzer yeni bir canlı meydana getirdikten sonra sona erer.¹⁹¹ Besin ise canlı yaşamını yitirene kadar devam eder.¹⁹² Yeni gelen canlı için beslenme ve büyüme gücü tekrar devreye girer. Ta ki oda üremek için olgunlaşınca kadar, bu işlemler bu şekilde devir daim eder. İbn Sina beslenme gücünü ilke, üreme gücünü amaç ve büyüme gücünü de bu iki güç arasında araç olarak görür.¹⁹³ Şunu söyleyebiliriz ki bir canlı oluş ve bozuluş kanunlarına bağlı olduğu için beslenme ve büyümesindeki amaç üremektir. Beslenme ve büyüme tek bir birey için gerekli iken üreme ise neslin devamlılığı için gereklidir.¹⁹⁴ Fıtrat gereği bütün canlılarda, çoğalma, neslini devam ettirme arzusu vardır. Yaşamın devam etmesi için üreme gücünün olması zorunludur. Zira sonsuzluk ve devamlılık arzusunu taşıma, canlı varlıklarda onu var eden varlığın birer yansıması şeklinde tezahür etmiştir, denilebilir.

¹⁸⁶ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 114.

¹⁸⁷ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 30. ; Durusoy, **Ön. ver.**, s. 114.

¹⁸⁸ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 120.

¹⁸⁹ İbn Sina, **En- Necat**, s. 146. ; İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 120. ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 31.

¹⁹⁰ İbn Sina, **En- Necat**, s. 146.

¹⁹¹ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 120.

¹⁹² **Ayn.** s. 120.

¹⁹³ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 31.

¹⁹⁴ **Ayn.** s. 31.

Nefsin nebati güçlerinin bütün özellikleri incelendiğinde görülmektedir ki bu güçler canlıların uzayda bir yer kaplaması için verilen özelliklerdir. Bu özelliklerin sayesinde canlılar evrende bir yer tutmakta ve üç boyut kazanmaktadır.

1.2.4. Nefsin Hayvani Güçleri

Bitkisel nefste bulunan beslenme, büyüme ve üreme kuvvelerinin hepsi hayvani nefste de bulunur. Yalnız hayvani nefis bir kademe daha ilerleyerek bazı kuvveleri de içinde barındırır. Bu durum hem bitkisel nefsi hem de hayvani nefsi içinde barındırması açısından birden fazla nefsin olduğu manası taşımaz. Çünkü her ne kadar ‘nefis’ kelimesinin başında hayvani-bitkisel diye iki ayrı lafız geçse de özü açısından baktığımızda basit, saf tek bir nefis vardır. Bu isimlerin değişmesi sadece kuvvelerinin artması açısından dır. Bu anlamda hayvani nefste, muharrike ve müdrike olmak üzere iki kuvve daha bulunmaktadır. Muharrike, nefsin harekete geçmesini sağlayan ya da teşvik eden güçtür. Muharrike de görevleri açısından kendi arasında sevk edici ve etkin olması yönünden ikiye ayrılır. Sevk edici güç, istek ya da arzu yönünden güçlerdir. Zihinde yapılmak istenen ya da yapılmak istenmeyen, kaçınılan şeyler tahayyül edildiğinde hareket etme gücünü ona yönlendirir. Bu gücün de şehvet ve öfke olmak üzere iki bölümü vardır. Şehvet, zihinde hayal edilen şeylerden kendisini hazza eriştirecek şeylere hareketini sağlayan güçtür. Öfke ise zihinde hayal edilen ve kendisine zarar verebilecek şeylerden uzak durmasını sağlayan daha doğrusu onu uzak durması için harekete geçiren güçtür.¹⁹⁵

Etkin olması açısından güç ise tamamen sinir sistemi ve adalelerde gerçekleşen bir durum olup adalelerin kasılması ve onların hareketinden ibarettir.¹⁹⁶

Müdrike kuvvesi ise dış idrak gücü ve iç idrak gücü olmak üzere ikiye ayrılır. Dış idrak gücü; görme, duyma, koku alma, tat alma ve dokunma duyularıdır.¹⁹⁷ Bu güçler, nefsin fiziki âlem ile irtibatını sağlaması açısından oldukça önemlidir. Zihni açıklarken de değineceğimiz üzere fiziki âlemdeki şeyler bileşik yapıda olduğu için nefis, bu bileşik yapıda olan şeyleri kendisine benzetmeye çalışır. Ama bu benzetmeyi

¹⁹⁵ İbn Sina, *En-Necat*, s. 146-147.

¹⁹⁶ *Aynı.* s. 147.

¹⁹⁷ *Aynı.* s. 147.

yapabilmesi için duyu organlarına, bedene ihtiyacı vardır. Duyu organları aldıkları birtakım bilgileri iç idrak güçlerine iletir ve asıl bundan sonra işlemler başlar.

İç idrak güçleri, duyu organlarının yardımı ile dışarıdaki cisimlerin bilgilerini nefse aktarır ve nefste bir anlam dünyası oluşur. Bu manada iç idrak güçleri, algılananların suretlerini idrak eden güç ve algılananların anlamlarını idrak eden güç olmak üzere iki bölüme ayrılır. Bunlar, suretin idrakı ve anlamın idrakidir.¹⁹⁸

Suretin idrakı, batını nefis ve zahiri algı beraber idrak ederler. İlk önce zahiri algı idrak eder, algıladığı şeyi batını nefse sevk eder. Koyunun kurtun şeklini, yapısını ve rengini idrak etmesidir.¹⁹⁹

Anlamın idrakı, bu güç zahiri algı olmaksızın nefsin kendi algıladığı şeydir. Bu, koyunun idrak etmeksizin kurttan korkması ve kaçmasını gerektiren anlamdır. Bu aşamada kurtun ilk önce sureti algılanır, surette yapılan işlemlere gerek kalmadan onun tehlikeli olduğu ve kaçınılması gerektiği anlamı çıkar.²⁰⁰

Fiil ile olan idrak ile fiil olmayan idrak vardır. Fiil ile olan idrakte, idrak edilen suret ve anlamların analiz ve senteze tutulduğu andır. Ortak özellikler birleştirilirken, farklı özellikler ayrıştırılır.²⁰¹ Fiille olmayan idrakte ise idrak edilecek ya da edilmiş olan suret ve anlam yoktur. O zaten kendiliğinden zihinde vardır.²⁰²

Hayvanın iç idrak kuvvelerinden fantasya, ortak duyu gücü vardır.²⁰³ Beynin ön boşluğundaki ilk kısımda yer alır. Bu güç hazır olduğunda duyulurları algılar. Ortadan kaybolduğunda ise algılama söz konusu olamaz.²⁰⁴ Duyu organlarından gelen suretlerin hepsini alır.²⁰⁵ Sonra beynin ön kısmın boşluğunun sonunda yer alan

¹⁹⁸ Aynı. s. 149.

¹⁹⁹ Aynı. s. 150.

²⁰⁰ Aynı. s. 150.

²⁰¹ Aynı. s. 150.

²⁰² Aynı. s. 150.

²⁰³ İbn Sina, **En-Necat**, s. 150. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112. ; İbn Tufeyl-İbn Sina, **Hayy İbn Yakzan**, Çeviren: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, (Altıncı baskı İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), s. 290.

²⁰⁴ İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 290.

²⁰⁵ İbn Sina, **En-Necat**, s. 150. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

hayal ve musavvire güçleri vardır. Ortak duyu gücünün duyu organlarından algıladığı suretleri muhafaza eder. Algılananlar ortadan kaybolsa da orda kalır.²⁰⁶

Hayvani nefste mütehayyile olarak adlandırılan bir kuvve daha vardır. İnsanın gücü devreye girdiğinde ise bu güce müfekkire denilir.²⁰⁷ Beyin kurtçuğunun yanında, ortadaki boşlukta yer alan bir kuvvedir. Bu kuvvenin özelliği zihnin algıladığı şeylerin ortak olan yanlarını birleştirmek, ayrı olan yanları ise ayırtmaktır.²⁰⁸ Mesela Kuzu gözüyle annesinin biçimini algılar ama annesinin dost olduğunu ve ondan kaçmaması gerektiği bilgisini ise ona mütehayyile gücü sağlar.²⁰⁹ Burada özellikle durulması gereken ise kuzu için annesi gözünün önünde iken bu anlam geçerlidir. Annesi gözünün önünden kaybolduğu andan itibaren onun için annesinin dost olması ve ondan kaçmaması gerektiği anlamı kalmaz. Anlaşıldığı üzere anlık bir olaydır.

Vehim kuvvesi ise beynin ortasındaki boşluğun sonunda yer alır. Bu kuvvenin görevi, tikel olarak var olan, algılanamayan anlamları algılamaktır.²¹⁰ Vehim gücü, mütehayyile gücünün yardımını alır. Duyudan gelen suretleri, anlamları analiz ve senteze tabi tutar. Vehim kuvvesi aslında insani nefis ile hayvani nefis arasında bir köprü vazifesi görür. Bu gücü, vehmin aracılığıyla aklın kullanması ile müfekkire ismini aldığını, aracı olmaksızın vehim kendisi kullandığında ise mütehayyile ismini aldığını belirtmiştik.²¹¹

Hafıza ve hatırlama gücü beynin arka boşluğunda yer alır. Vehim kuvvesinin algıladığı anlamları saklar.²¹²

Görüldüğü üzere İbn Sina, hayvani nefsin iç idrak güçlerinin her birinin beynin belirli bir kısmı ile irtibatı olduğunu ve sinir sistemi ile bağlantı içerisinde olduğunu ifade eder. Hatta denilebilir ki nefis, beyin ve sinir sistemi belirli bir uyum

²⁰⁶ İbn Sina, **En-Necat**, s. 150. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112. ; İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 290.

²⁰⁷ İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 290.

²⁰⁸ İbn Sina, **En-Necat**, s. 150. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

²⁰⁹ İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 290.

²¹⁰ İbn Sina, **En-Necat**, s. 150. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

²¹¹ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

²¹² İbn Sina, **En-Necat**, s. 150. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112. ; İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. Ver.** , s. 290.

içerisindedir. Ama beyin ve sinir sisteminin komutunu veren, onları düzenli bir işleyişe sürükleyen ise nefstir.²¹³ Hayvani nefsin güçleri bunlardır. Bitkisel nefsin, hayvani nefste de olduğunu belirtmiştik. Aslında nefsin bu güçleri canlıların kademeli olarak ilerleyişini bize göstermektedir. Nefsin, bitkisel güçleri daha çok fiziksel özelliklerini bize sunarken, hayvani güçleri ise hem fiziksel özellikleri hem de nefsin metafiziksel özelliklerinin kapısını bize aralamaktadır. Hayvani nefsin, nefsin metafiziksel özelliklerinin kapısını araladığını söylüyoruz fakat tam anlamıyla metafizik dünyayı onun güçleriyle algıladığımızı söyleyemeyiz. Onun metafizik dünyanın kapısını araladığını insani nefse alet olması bakımından söyleyebiliriz. Hayvani nefsin güçlerinin beyin arka kısmından ön kısmına doğru sıralandığını, maddilik atfettiğini ve nebati nefis gibi hayvani nefsin de fiziki âlem ile sınırlı olduğu ifade etmiştik.²¹⁴ Beden yok olduğunda bu güçlerin hiçbirisinden bahsedilememektedir. Nebati ve hayvani nefis, maddi oldukları için ancak üreyerek bir nevi ölümsüz olmaktadır. Ama bu gayri maddi bir ölümsüzlük olarak anlaşılmasın. İbn Sina'ya göre gayri maddi ölümsüzlük, nefsi cevher olan, insana has olan bir özelliktir.²¹⁵ Bundan sonra nefis için yetkinliğin son aşaması olan insani güçlerin, ne olduğu, hangi işlevleri yürüttüğü ve gayri maddi ölümsüz bir özelliğe sahip olan cevher yapı üzerinde durulacaktır.

1.2.5. Nefsin İnsani Güçleri

İbn Sina, nefsin insani güçlerine 'natik nefis' ismini verir.²¹⁶ İnsani güçlerin daha iyi anlaşılabilmesi adına 'natik nefis' kavramını irdelemek yerinde olacaktır. Çünkü İbn Sina'nın nefsin insani güçlerine bu ismi koymasının mutlaka bir gerekçesi vardır. Natik, Arapça bir kelime olup 'n-t-k' kökünden türemiştir. Açık bir şekilde konuşmak, söylemek, demek ve telaffuz etmek anlamlarına gelir.²¹⁷ Natik kelimesinin anlamlarının gerçekleşebilmesi için -bir insanın konuşabilmesi, telaffuz

²¹³ Özden, **Ön. ver.**, s. 94.

²¹⁴ Dimitri Gutas, **İbn Sina'nın Mirası**, Çeviren: M. Cüneyt Kaya, (Üçüncü basım İstanbul: Klasik Yayınları, Aralık 2010), s. 150.

²¹⁵ **Aynı.** s. 150.

²¹⁶ İbn Sina, **En-Necat**, s. 151.

²¹⁷ Mutçalı, **Ön. ver.**, s. 893.

edebilmesi- öncesinde insanda birtakım zihinsel işlevlerin, düşünmenin olması gerekmektedir. Bu bağlamda ‘düzgün düşünme’ ve ‘mantıksal düşünme’²¹⁸ gibi anlamlara gelen mantık kelimesi de ‘n-t-k’ kökünden türemiştir.²¹⁹ Şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz: Natık nefis yapı itibari ile mantıklı düşünmeyi esas almak zorundadır. Mantıklı düşünme ise bilinenlerden bilinmeyenlerin çıkarılması ve sonucunun da tutarlı olmasıdır.²²⁰ Düşünme ise akıl yürütme ve akıl yürütmeler zinciri; akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmektir.²²¹ Mantık ilminin bir takım kuralları olduğunu görebiliyoruz. İleride temas edeceğimiz üzere aslında mantık ilminin kuralları natık nefse potansiyel olarak verilmiştir. Bu kuralları kullanıp yetkinliğe ulaşmak ise tamamen insanın kendi elindedir. Demek ki bu nefsin güçlerinde diğer nefslerden ayrı olarak nefsin düşünen yönü görülecektir. Çünkü buraya kadar olan kısımda natık nefsi düşünme olgunluğuna hazırlayan aşamalar söz konusu idi.

Natık nefis, bitkisel nefsin, beslenme, büyüme ve üreme gücüne kadar her türlü gücünden faydalanarak bedensel olarak belirli bir olgunluğa erişir; hayvani nefis dış idrak güçlerinin hepsini kullanırken, iç idrak güçlerinde ise vehim kuvvetinde ayrılmak zorunda kalır. Bundan sonra tamamen maddeden, fiziksel öğelerden arınmış olarak, düşünmesini sağlayan kendine has özelliği sayesinde müfekkire gücü ile yetkinleşme serüvenine devam eder. Natık nefis, her iki nefsi de kullanarak (kullanarak diyorum çünkü bu aşamalarda daha çok bu nefslere, natık nefis için alet olmak zorundadır. Aksi takdirde natık nefis, diğer nefslere hâkimiyetine girmektedir.) metafizik âlemin kapısını aralamış durumdadır. Nefis, natık nefse kadar canlıya maddi özellikler kazandıran ve kendisini bu dünyada koruma altına alan, içgüdüsel özellikleri olan güçlerden faydalanmıştır. Ancak bundan sonra gayrimaddi bir nefis olan natık nefis, nefsin yetkinliğini kazanabilmesi, metafizik âlemin bilgilerini alabilmesi için ona gerekli donanımları sunacaktır.

²¹⁸ Doğan Özlem, **Mantık**, (Dokuzuncu basım İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2007), s. 27.

²¹⁹ Özlem, 2007, **Ön. ver.**, s. 27. ; Necati Öner, **Klasik Mantık**, (Sekizinci baskı Ankara: Bilim Yayıncılık, 1998), s. 13.

²²⁰ Öner, **Ön. ver.**, s. 14.

²²¹ **Aynı.** s. 15.

Düşünmek, konuşmak, akıl yürütmek ve hükümler arasında bir bağlantı kurarak mantıklı bir sonuca ulaşmak kavramın yapısı gereği metafizikseldir. Bu işlevler, insani nefsin cisim olmadığını ve cisimle varlığını sürdüren bir varlıkta olmadığını gösteren ifadelerdir.²²² Görülmektedir ki İbn Sina sadece insana has bir olguyu bu nefsin ismi yapmıştır. Ya da diyebiliriz ki insani nefsin bu aşamadaki yetkinliğinden esinlenerek bu ismi koymuştur.

İnsani nefsin en belirgin bir başka özelliği ise ‘Boşlukta duran adam metaforu’nda anlatıldığı üzere nefsin kendisinin bilincinde olmasıdır.²²³ Aslında ‘natık nefis’ ile kastedilen bir yerde de ‘kendisini ve başkasını bilen nefis’tir, denilebilir.²²⁴ Hatta insan kullandığı cümlelerde bile ‘dokundum, yaptım, üzüldüm ve kestim’ gibi kelimeleri kullanırken, fiilleri yapan organını söylemez ve ben yaptım vb. ifadelerle ister istemez nefsin varlığını bulmuş olur.²²⁵ Bu da gösteriyor ki kendinin farkında oluşu açısından insanî nefsin cevher oluşu ona has bir özelliktir.²²⁶ Bu özellik insana verilen yetkinliğin bir sonucudur. İnsana böyle bir özelliğin verilmesi aslında onun tek başına hayatını idame ettirememesinde de saklıdır. Onun, diğer insanlara ihtiyaç duyan, sosyal bir varlık olması böyle bir özelliğinin olmasını da gerektirmektedir. Ameli akılda da bahsedeceğimiz üzere insanın zanaat, çiftçilik v.b. işleri yapmaya muktedir bir kabiliyeti vardır. Bunları yapabilmek için ise bilime ihtiyacı vardır. İnsanın bu bilgileri kazanabilmesi için fiziki öğelerin üzerinden başlayarak bu öğelerin dışında fizikötesi bir şey tasarlayan, bilinenden bilinmeyeni çıkarabilen bir gücünün olması gerekir.²²⁷ Sonuç olarak İbn Sina insani nefse niye natık nefis dediğini, yukarıda açıkladıklarımızı destekler vaziyette kendisi bizzat bize *“Tümel şeyleri kavramak, bilgiye dayalı çıkarsamalarla ve düşünceден kaynaklanan bir iradeyle pratik eylemleri gerçekleştirmek yönünden organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.”*²²⁸ şeklinde izah eder. Aynı zamanda insani nefsin, amel (ameli) ve

²²² Hayrani Altıntaş, 2008, **Ön. ver.** , s. 156.

²²³ Durusoy, **Ön. ver.** , s. 51.

²²⁴ **Aynı.** s. 51.

²²⁵ **Aynı.** s. 62.

²²⁶ **Aynı.** s. 62.

²²⁷ Ülken, **Ön. ver.** , s. 107.

²²⁸ Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 51.

âlim (nazari) olmak üzere bedeni yöneten ve akleden iki gücü vardır.²²⁹ İbn Sina bu iki güce akıl der.²³⁰ Ama akletmesi yönünden esas akıl âlim güçtür ve bu gücün heyulani akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl ve bilmeleke akıl gibi değişik aşamaları vardır.²³¹ Bu konular sırası ile aklın tanımı verildikten sonra detaylı bir şekilde anlatılacaktır. Ancak konu bütünlüğü açısından bitkisel, hayvanî ve insanî nefsin bir arada bulunuşunu izah etmek yerinde olacaktır.

1.2.6. Nefsin Güçlerinin Birliği Hakkında

Nefsin işlemlerini yürütebilmesi için her aşamada güçlerinin olduğunu belirtmiştik. Aslında nefsin güçlerinin çeşitlerini verirken biz bu bağlamda soracağımız sorulara cevap vermiş olsak da ister istemez insanın aklına şunun gibi sorular gelmektedir: Nefsin güçleri işlevlerini yürütürken koordineli bir şekilde mi çalışır? Yoksa hepsinin kendisine göre bir çalışma planı mı vardır? Nefsin hareketlerinin bu düzenini neye borçluyuz? Nefsin var olan güçleri kendi çatısı altında mı toplanır veya tek bir çatı altında toplanmayıp her gücün bireysel boyutta çalışıp o ahengi bu şekilde mi yakaladığı, sorularının cevabı bize bu konuyu kavramamızda yardımcı olacaktır.

İbn Sina sorduğumuz sorular üzerinden cevaplar vererek doğruyu bulmayı sağlar. Filozofa göre nefsin birçok gücü vardır. Ona göre bu güçler nefste birleşmeyip her bir güç kendi başına çalışsaydı, mesela algı ve öfke, her biri diğerinden bağımsız tek başına olsa idi, algıya gelen bir şey ya arzu ya da öfke olurdu. Algı kuvvesinde ayrı bir öfke fiilinden ve öfke kuvvesinde ise ayrı bir fiilden bahsedilecekti. Ya bu iki kuvve tek bir kuvvede toplanır ya da bu iki kuvve birbirinden ayrılırlarsa artık bunlar için bir birleşme söz konusu olamaz. Bu güçler birbirlerini meşgul ettikleri için aralarında bir etkileşim olur. Bu etkileşim olduğu için ya biri diğerini değiştirir ya da bu kuvveler tek bir kuvve çatısı altında toplanıp bu kuvvenin yönlendirdiği yere yönelirler. Ona gelen her şeyi de kabul ederler. İlk

²²⁹ İbn Sina, **En- Necat**, s. 151. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112. ; İbn Tufeyl-İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 318.

²³⁰ İbn Tufeyl-İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 318.

²³¹ Hayrani Altıntaş, 2008, **Ön. ver.** , s. 156. ; Müfit Selim Saruhan, “İbn Sina’da Ahlaki Çözüm Üzerine”, **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul, 2008. , s. 126.

teori imkânsızdır. Çünkü her kuvvenin yapabileceği kendine özgü bir fiili vardır. Her fiil her kuvve için uygun değildir. Öfke kuvvetinin algılama fiilini gerçekleştirmesi beklenemez ve algı kuvvetinin de öfkelenmesi beklenemez. Her kuvvenin kendine göre yapacağı bir fiil vardır.²³² Bu güçleri, bir makinenin dişlilerinin orantılı olarak çalışmasına benzetebiliriz. Her bir dişli bir güce denktir. Dişliler belirli bir ahenk ve güçle birbirlerinin dönmesini tetiklemektedir. Dişliler bu vesileyle de makine hangi işe yarıyorsa o işlemi gerçekleştirmesine yardımcı olmaktadır. Dişliden biri kırıldığı zaman makine işlevini yerine getiremez. Nefsin güçleri de makinenin dişlileri gibi birbirinin devamını getiren güçlerdir. Bu cümlelerden de anlaşıldığı üzere geriye bu kuvvelerin tek bir çatı altında toplanması ve hepsinin tek bir ilkeye yönlendirilmesi kalır.

İbn Sina'ya göre bir kişi öfke kuvvesinin algılanan suretten etkilenmediğini fakat algının, algılanan suretten etkilenmese bile öfke kuvvesinin öfkesinden etkilenmesi gerektiğini söylerse imkânsız bir şey söylemiş olur. Çünkü öfke kuvvesi algı kuvvesinin kendisinden değil de algıladığı şeyden etkilenmesi gerekir. Bu minvalde öfke kuvvesi algılanan şeyden etkilenmesi açısından bakıldığında da algılayan olur. Ya da ondan etkilenir ama bu algılanan açısından olmayabilir ve öfke bu algılanandan dolayı da olmayabilir. Öfkenin algılanandan ötürü olduğu farz edildiğinde bunun bir çelişki olduğu görülebilir.²³³

İbn Sina, bizim bir şeyi algıladıktan sonra öfkelendiğimizi söylediğimizde doğru bir ifade kullandığımızı kabul eder. Böylelikle algıladıktan sonra öfkelenen tek bir şey olur. Bu öfkelenen tek şey ya insanın bedeni olur ya da nefsi olur. Beden açısından düşünüldüğünde insanın bütün organları mı öfkelenir yoksa organların bir kısmını mı öfkelenir? Ona göre organların hepsinin öfkelenmesi doğru olmaz. Yine organlardan ikisinden birinin algılaması diğerinin de öfkelenmesi söz konusu değildir. Tek bir organın algılayıp sonrada öfkelenmesi de mevzubahis olamaz.²³⁴ İbn Sina'ya göre gerçek şu sözlerinde olduğu gibi olabilir: “*Biz algıladık ve sonra da öfkelenedik. Bunun anlamı, bizden bir şeyin algıladığı ve bir şeyin de öfkeleniğidir.*

²³² İbn Sina, **En-Necat**, s. 175.

²³³ **Aynı**, s. 175.

²³⁴ **Aynı**, s. 176.

Ancak söyleyenin kastettiği şudur: Algıladık ve sonra da öfkelenedik. Bu bizdeki iki şeyde değildir. Aksine algının kendisine götürdüğü şey bu anlamdır. Öfkelenmek ona ilişmiştir. Bu söz ya bu anlam ile yanlıştır, ya da gerçek, algılayan ve öfkelenenin tek bir şey olmasıdır. Fakat bu sözün doğruluğu açıktır. Algıyı algılanana yönlendiren, öfkelenmesi ve bu mertebede olmasıdır. Eğer cisimse bu onun cisim olması bakımından değildir. O halde onun kuvve sahibi olması açısından kendisinde bu iki hususu bir araya getirmesi uygun olur. Bu kuvve tabii değildir, o halde o nefstir.”²³⁵

Filozofa göre bu iki kuvvenin bir araya getirilmesi hususunda ne bedenimizin tümü ne iki organımız ne de tek bir organımız denilebilir. Ona göre bir araya gelinen tek bir yer kalmıştır orası da nefstir. Bu sadece bir ya da iki kuvve için geçerli olan bir şey değil, bütün kuvvelerin bir araya geldiği bir yerdir ya da yönetildiği bir yerdir, denilebilir. O zaman tersinden düşünüldüğünde şu söylenilebilir: Herhangi bir organın nefs ile bağlantısı olmadan ya da nefsin kuvveleri ile bağlantısı olmadan yaşaması ya da bedendeki organların bu düzenli işleyişi kurabilmesi mümkün gözükmemektedir. Bedenin yaşaması ve bedendeki organların düzenli bir işleyiş içerisinde olması nefsten sonra oluşan bir şeydir. O halde nefs cevher olarak vardır ve nefsin talimatlarıyla beden yaşaması ve organların düzenli işleyişi söz konusu olmaktadır, denilebilir.²³⁶

Nefsin neliği, nefsin güçleri ve işleyişi, nefsin güçlerinin birliği gibi şu ana kadar ki anlattıklarımız tezimizin temelini oluşturan konulardı. Çünkü insan, nefs ve beden diye iki olgudan meydana gelir, nefs ve beden aynı anda var olur ve yetkinleşebilmek için belirli bir aşamaya kadar beraber olmak zorundadır. İkisinin de birbirlerine ihtiyacı vardır. Ama beden ayakta kalabilmesi için nefse her daim ihtiyacı varken, nefsin belirli bir süreliğine bedene ihtiyacı vardır. Nefsin belirli süreliğine dediğimiz yeri işte burasıdır. Artık bundan sonra nefsin fiziki bir güce, bedene ihtiyacı yoktur. Hatta bir müddet sonra fiziksel öğeler ona yük olmaya başlayacaktır. Nefis de bahsettiğimiz üzere artık nefis için fiziki güçlerin sona erdiği metafizik güçlerin devreye girdiği bir dönem başlamaktadır. Bu metafizik

²³⁵ Ayn. s. 176.

²³⁶ Ayn. s. 176.

güçler sadece insana has olan diğer varlıklarda bulunmayan bir özelliktir. Yetkinleşme serüvenimizin olmazsa olmaz dediğimiz kısmı hatta nefsin yetkinleşmesi için en can alıcı noktası olan akıl ve aklın güçlerine sırası ile yer vereceğiz.



1.3. İBN SİNA'YA GÖRE AKIL VE AKLIN GÜÇLERİ

Akıl, Arapça 'a-k-l' kökünden türemiştir. 'Bağlamak, zekâ, kavrayış, idrak'²³⁷, 'düşünme, anlama, öğüt, salık verilen yol, kanı, ruh bilimi, bellek'²³⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Aklın Türkçe'deki karşılığı ise 'us' tur.²³⁹ Us, kavramlar ya da olaylar arasında ilişkiyi algılama ve kavrama yetisi olup onlar arasında zorunlu olarak bir bağlantı kurma yetisidir.²⁴⁰ Genel olarak akıl; insanın, mantıklı olarak düşünmesini sağlayan, kavramlar ya da olaylar arasında sebep sonuç çerçevesinde bağlantı kurmaya yarayan ve bunları anlamaya çalışan, süreç ve eylemlerin tümüdür.²⁴¹ Yani tutarlı ve çıkarımcı olarak düşünme yetisidir.²⁴²

İbn Sina ise akıl için şunları söyler: "*Çeşitli manalar için söylenen ortak bir isimdir. İnsanlardaki ilk fitratin sağlıklı olmasına akıl denilir.*" Ayrıca o, halkın akıl ismini verdiği şeyin şu üç manaya geldiğini söyler: "*Akıl, güzel ve çirkin şeyleri ayırt etmeyi sağlayan bir kuvvettir. Yine tümel hükümlerden insanın tecrübelerle elde ettiği şeye de akıl denilir. Bu yüzden onun tanımı, amaç ve faydaların kendisiyle çıkarıldığı öncüller olan zihinde toplanmış olan manalardır. 'Hareketlerinde ve sükûn hallerinde, sözünde ve seçiminde insan için övülen bir durumdur.'* şeklinde başka bir anlamada gelmektedir."²⁴³ İbn Sina, halkın nezdindeki akıl ismini tanımladıktan sonra bir de filozofların görüşlerine göre aklın sekiz manasının olduğunu ifade eder. Burada diğer filozofların tanımına yer vermek İbn Sina'nın esinlendiği filozofları daha yakından görmek açısından iyi olacaktır. Çünkü gelecek bölümlerde göreceğiz ki diğer filozofların akla verdiği isimleri ya da tanımları İbn Sina'nın kendisi de kullanmıştır. Filozofların verdikleri sekiz manadan ilki Farabi'nin Burhan kitabında bahsettiği akıl olup O bu eserinde akıl ve ilim kavramlarını ayırmıştır. O'na göre akıl, nefis için fitratta ortaya çıkan tasavvur ve tasdiklerdir. Bu bağlamda akıl, kavramlar arasında bağ kurmak ve onlar arasında bir

²³⁷ Mutçalı, **Ön. ver.** , s. 585-586.

²³⁸ **Aynı.** s. 585-586.

²³⁹ Durusoy, **Ön. ver.** , s. 19.

²⁴⁰ Muammer Esen, Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi, **A.Ü.İ.F.D.** , 52:2 , (2011), s. 87.

²⁴¹ **Aynı.** s. 87.

²⁴² **Aynı.** s. 87.

²⁴³ İbn Sina, **Tanımlar Kitabı**, s. 26-28.

hüküm vermektir. İlim ise sonradan kazanılır. Bir kısmı ise nefis kitabında bahsedilen akıllar olduğunu söyler. Nazari ve ameli akıldır. Nazari akıl nefis için tümel şeylerin mahiyetini kavrayan bir güçtür. Ameli akıl ise bir amaç için şevk kuvvetini, tikellerden seçmeyi dilediği şeye doğru harekete geçiren nefse ait bir kuvvettir. Bunun yanında nazari akıldaki birçok kuvvete de akıl denir. Heyulani akıl, nefsin, gayri maddi, metafizik âlemin bilgilerini almaya hazır olan bir gücüdür. Burhan kitabında isimlendirdiği şeyi elde ederek fiile yakın bir kuvvet olması için bu kuvvetin olgunlaşmasına meleke akıl denir. Diğer bir akıl ise bilfiildir. Bir surette veya akledilebilir bir surette, istediğinde akledip, sureti bilfiil hale getirerek nefsin olgunlaşmasıdır. Müstefad akıl ise dışarıdan elde edilmek suretiyle nefste beliren gayri maddi bir mahiyettir. Faal akıl ise madde ve maddenin arazları ile hiçbir ilişkisi olmayan, basit, saf, bölünmeyen dolayısıyla soyutlanmaya da gereksinimi olmayan bir mahiyet olup her var olanın da suretini veren bir cevherdir. Aynı zamanda o heyulani akıl gibi bazı akılları bilkuvvelikten bilfiilliğe çıkaran, nefsin yetkinleşmesini sağlayan bir cevherdir.²⁴⁴

İbn Sina'da filozoflar gibi akılı, nazari ve ameli akıl gücü şeklinde ikiye ayırır. Bu iki güce birden akıl der. Akleden yönü nazari güç, bedeni yöneten yönü ise ameli gücüdür. Ama akletmesi açısından asıl olan nazari güçtür. Nazari gücün işlevlerini yerine getirerek yetkinleşmesini sağlayan heyulani akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl gibi güçleri de vardır. İbn Sina'nın da önem verdiği filozofların tanımlarında da geçen bir akıl daha var ki bu da faal akıldır. O saydığımız akılların üstünde onların bilkuvvellikten bilfiilliğe çıkmasını sağlayan cevherdir. Çünkü bilkuvve olan akıllarda faal aklın adı geçer ama bilfiillerde onların adının geçmesine gerek yoktur. Şimdi sırası ile aklın güçlerini ve faal akılı tanımlayacağız.

²⁴⁴ İbn Sina, **Tanımlar Kitabı**, s. 28-30. ; Mustafa Yıldız, 'İbn Sina'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi' **Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 27. , (2009/2), s. 227-249

1.3.1. Aklın Nazari Gücü

Nefsin, hem fizik âlem ile hem de metafizik âlem ile irtibata geçtiğini belirtmiştik. Nefsin, fizik âlem ile irtibatını kolaylaştıran bedendir. Bedeni harekete geçiren ise ameli güçtür. Nazari güç bazen bedene ihtiyaç duyar bazen de bedene ihtiyaç duymaz. Nazari güce, bir yere kadar bedeninin yardımı gerekir, bir yerden sonra bedene gerek duymaz. Her zaman bedenden yararlanmak zorunda değildir. Hatta şöyle denilebilir ki, nazari akıl gücünün özelliği de her zaman bedene ihtiyaç duymamasından ve manevi bir güç olmasından ileri gelir. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliği de bu manevi gücüdür, diyebiliriz.

Fiziki âlemde madde arazlarıyla birliktedir. Yani mürekkeptir. Nazari güç bu arazlı maddeleri bütün arazlarından soyutlayarak tümel suretlere ulaşır.²⁴⁵ Nazari güç mücerred olanları olduğu gibi kabul eder. Çünkü kendisi gibi basit ve mücerrettir. Fakat nazari güç mücerred olmayanları ise birtakım işlemlerden geçirdikten sonra kabul eder.²⁴⁶ Bu gücün bir cisim olmadığını ve cisimde bulunan bir şey olmadığını belirtmiştik. Bu söylediğimiz bütün işlemleri de hiçbir cisme gerek duymadan kendi özü ile yapar.²⁴⁷ Bu konu zihin bölümünde teferruatlı bir şekilde inceleneceğinden burada kısa bir şekilde bahsetmek yerinde olacaktır.

İbn Sina'ya akıl nazariyesindeki güçleri açıklamasında kaynaklık eden Kur'an-ı Kerim'deki Nur suresinin 35. ayetidir. *“Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu, nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna eriştirir. Allah insanlara işte böyle temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.”* İbn Sina bu ayetle nazari gücün mertebeleri arasında benzetmeler yaparak aklın nazari gücünü ortaya koyar. Hatta bunu bir şiirinde de şu şekilde dile getirir: *“İnsanın ruhu, kandil ve ilim onun aydınlığı ve ilahi hikmet de ondaki zeytinyağı gibidir. Bu yanar ve ışık saçarsa o zaman sana diri*

²⁴⁵ İbn Sina, **En-Necat**, s. 152. ; Özden, **Ön. ver.** , s. 95.

²⁴⁶ İbn Sina, **En-Necat**, s. 152. ; Özden, **Ön. ver.** , s. 95.

²⁴⁷ Özden, **Ön. ver.** , s. 95.

*denilir. O zaman dirisin... Yanmaz ve karanlık kalırsa o zaman da sen ölü sayılırsın...*²⁴⁸ Bizde bu benzetmeler üzerinden İbn Sina'nın ortaya koyduğu bu teoriyi açıklamaya çalışacağız. Ama öncesinde her zamanki gibi konunun temelini oluşturan ve anlaşılmasını sağlayan billkuvvelik-bilfiillik kavramlarının neler olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Çünkü İbn Sina bütün konularını açıklarken bu iki yeti üzerinden açıklamıştır. Nihayetinde bu olayların oluşması için altta yatan birtakım hazır güçlerin oluşması ya da aletlerin olması lazım ki fiil ortaya çıkabilsin. Mesela, bizim bir salata yapabilmemiz için öncesinde gerekli donanıma sahip olmamız gerekir. Domates, salatalık vb. malzemelerin yanısıra onları kesebilmemiz için bir de bıçağa ihtiyacımız vardır. Belki de en önemlisi bu salatayı ortaya çıkarabilmemiz için bizde bir açlık isteğinin uyanması lazım ki biz bunu ortaya çıkarabilelim. En önemlisi çünkü bizde o istek olmazsa, buzdolabımızda salata malzemeleri vb. hazır olsa da yapmayabiliriz. İbn Sina bu donanımların nasıl işlediğini adım adım bize anlatmıştır.

Nazari gücün, tümel suretleri kabul etmesi ya bilfiil ya da bilkuvve halindedir.²⁴⁹ Kuvve ise üç ayrı anlamda kullanılır. İlkinde fiile çıkmış hiçbir şeyin olmadığı görülür. O güç o kimsede vardır ama ortaya çıkmamıştır. Mesela bir çocuğun yazı yazmaya olan yetisi gibidir. Çocuğun böyle bir gücü vardır ama hiç yazı yazmamıştır. İkincisinde, çocuğun büyüüp yazı yazmak için işe yarayan şeyleri kalem, divit vb. şeyleri bilmesidir. Üçüncüsünde ise istediği zaman bu gücünü yani yazma kabiliyetini alet yardımı ile yapması, ortaya çıkarmasıdır. İbn Sina bunlardan birinci kuvveye mutlak veya heyulani kuvve, ikinciye mümkün kuvve, üçüncüye ise yetkin kuvve ismini vermektedir.²⁵⁰ Anlaşıldığı üzere nazari gücün aşamalarındaki ilk kuvveler düşünme fiilini ortaya çıkarabilmek için gerekli donanıma sahip olurlar. Ancak bu donanıma sahip olduktan sonra ve istek gerçekleştikten sonra en son aşamada fiil ortaya çıkar. Şimdi sırası ile bu aşamaları ve donanımları nasıl kazandığımız incelenecektir.

²⁴⁸ Yaltkaya, **Ön. ver.**, s. 56.

²⁴⁹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 152.

²⁵⁰ İbn Sina, **En-Necat**, s. 152. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112. ; Özden, **Ön. ver.**, s. 96.

Felsefi literatürde madde ve maddesel bir varlık olan heyula, eski Yunancada ‘ahşap’ anlamına gelmektedir.²⁵¹ O, bir surete sahip olmayıp, kendisinde olmayan suretleri kabul etme özelliğinden dolayı ona ‘heyula’ denilmektedir.²⁵² Tanımlarından da anlaşıldığı üzere bu gücün her sureti almaya müsait bir yapı içerisinde olduğu görülmektedir. Bu yüzden de İbn Sina ayette de geçtiği üzere bu güce ‘kandil’ ismini vermektedir.²⁵³ Çünkü bildiğimiz üzere ‘kandil’ bir aydınlatma aracıdır. Kandilin içerisinde sıvı yağ, fitil ve dış cephesinde de lamba yani fanusu olmalı ki işlevini yerine getirebilsin. Kandil hazır bir vaziyette saydığımız bu malzemelerin doldurulması ve takılması için beklemektedir. Bu malzemeler ilave edilmediği takdirde kandil, karanlık içerisinde kalır. O yüzden de kandil aydınlatılmayı bekleyen karanlığı simgeler. Buradan anlıyoruz ki, heyulani güç biz insanoğlunda düşüncenin ve bilgi üretiminin oluşabilmesi için ayarlanmış uygun bir mekândır. Her insanda da var olan mutlak bir güçtür.²⁵⁴ Bu minvalde nazari güç, heyulani güç ile birlikte soyut surete doğru yönelir. Ancak yöneldiği şeyin sadece heyulasını elde edebildiği için suretini elde edememiştir.²⁵⁵ Yani fiil haline geçememiş, mutlak bilme yeteneğidir, denilebilir.²⁵⁶ Bu yüzden de bu güce heyulani akıl denilmiştir.²⁵⁷ Başka bir deyişle, düşünce ve bilgi ile aydınlatılmayı bekleyen ‘heyulani güç’ diyebiliriz.

Düşüncenin ya da bilginin elde edilebilmesi için ilk akledilirlerin olması gerekir. Çünkü bilginin, düşünmenin “bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesi”²⁵⁸ şeklinde tanımını yaparken görürüz ki, düşünmenin gerçekleşebilmesi için ilk akledilirin olması lazım ki bilinmeyenlere ulaşabilelim. Bilinmeyenin

²⁵¹ Hasan Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler (İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme)**, (Birinci basım Adana: Karahan Kitabevi, 2016), s. 218.

²⁵² İbn Sina, **Tanımlar**, s. 34. ; Muhittin Macit, **İbn Sina’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri**, (İkinci basım İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 109. ; Muharrem Şahiner, “İbn Sina’da İnsanın Varlığına Dair Bilgisinin Nefsin Yetkinliğiyle İlişkisi” **K.7.A.Ü.İ.F.D.** , Sayı:1 , Cilt: 1. , (2014/2.) , s. 113.

²⁵³ İbn Sina, **En-Necat**, s. 152. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

²⁵⁴ İbn Sina, **En-Necat**, s. 152. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112. ; Selim Özarslan, “İbn Sina’da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Mead’ı Anlamasına Olan Etkisi”, **F.Ü.İ.F.D.** , Sayı: 4. , Elazığ, (1999), s. 292.

²⁵⁵ İbn Sina, **En-Necat**, s. 152. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

²⁵⁶ Durusoy, **Ön. ver.** , s. 192.

²⁵⁷ İbn Sina, **En-Necat**, s. 152. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

²⁵⁸ Öner, **Ön. ver.** , s. 15.

bulunması için ona dayanak, temel oluşturabilecek bir sebep diyebileceğimiz akledilire ihtiyacı vardır. Yoksa aksi mümkün değildir. Heyulani akılda soyut suretlere ulaşılamaz ama ilk akledilebilir olan şeylerin heyulası, biçimleri oluşur.²⁵⁹ Faal akıl, heyulani akıl ile ittisale geçerek ilahi bir ilhamla ilk akledilirlerin bilgisini alır.²⁶⁰ Bu akledilirlerin heyulani akılda belirmesiyle bu güç bilmeleke güç vasfını kazanır. Bu akledilirleri nefis, yaratılışı gereği kendiliğinden bilir ve herhangi bir kıyas ya da akıl yürütme işlemine de gerek duymaz. Bu akledilirlerin doğruluklarında da şüphe yoktur. Her nefis zorlanmadan bu önermeleri kolayca kavrayabilir.²⁶¹ İlk akledilirlerde akli bir gayret de yoktur.²⁶² Mesela ‘Bütün parçadan büyüktür.’ ‘Aynı şeye eşit olan şeylerin birbirlerine eşit olmaları’ ‘Bir şey aynı zamanda iki yerde bulunamaz ya da bir şey hem var, hem yok olamaz.’ gibi örneklerde de gördüğümüz üzere akıl, mantığın, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi temel kurallarını elde eder.²⁶³ Akıl yürütme işlemlerinin öğrenilmesiyle, bilmeleke akıl, ikinci akledilirlere ulaşır.²⁶⁴ İbn Sina’ya göre bu yeti, kişinin düşünmeye başladığı noktadır. Bu yüzden de İbn Sina az önce ‘kandil’ benzetmesinde bahsettiğimiz üzere ona ‘fanus’ der. İkinci aşamada artık kandilin fanusu takılır.

Bilmeleke akılda mantık ilmine dair her şeyin doğal olarak bulunduğunu ve her nefsin bunu hiçbir şek ve şüpheye düşmeden kabul ettiğini belirtmiştik. Aslında ilk akledilirlerin kazanılması, ikinci akledilirlerin kazanılması için mantıksal ve bilimsel bir zemin hazırlar.²⁶⁵ Bununla ilgili İbn Sina şunları söyler: “*Bu anlamları tasavvur eden yeti doğuştan sahip olduğu yapısıyla duyudan akılsal suretleri alır. Sureti alma, mütehayyile ve vehim yetisinin yardımıyla, musavvire ve hafıza yetisindeki suretlerin aklın zatına sunulmasıdır. Sonra onları incelediğinde görürsün ki onlar birtakım suretlerde ortak iken bir kısım suretlerde ayrılmışlardır. Sonra*

²⁵⁹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 153.

²⁶⁰ Akkanat, **Ön. ver.**, s. 219.

²⁶¹ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 193.

²⁶² Özden, **Ön. ver.**, s. 96.

²⁶³ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 192.

²⁶⁴ İbn Sina, **En-Necat**, s. 153. ; **İşaretler ve Tembihler**, s.112.

²⁶⁵ Akkanat, **Ön. ver.**, s. 223.

bunlar arasındaki suretlerin bir kısmının zati, bir kısmının da arazsal olduğunu görürsün. Suretlerdeki ortaklığa gelince; insan ve eşek ‘canlı’ olarak tasavvur edilmede ortaktır. Buna karşın düşünen ve düşünmeyen bakımından birbirlerinden ayırdırlar. Zati olan suret her ikisinde de ‘canlılık’ iken; arazsal olanı siyah ve beyaz gibidir. O ikisini bu tarzda ele aldığımızda bu şekildeki zat; arazsal, ortak ve özel suretlerden yalnızca bir tane –tümel-akılsal suret elde eder ve akılsal cinsleri, türleri, ayrımları, hassaları ve arazları oluştururuz. Sonra bu basit anlamlardan tikel bileşimleri, onlardan da kıyassal bileşimleri oluşturur ve faydalı sonuçlara ulaşırız.”²⁶⁶ Bu akılda bir nevi depolanmış olan suretler vardır. Depoladığı suretleri de istediği zaman akleder, aklettiğini de akletme özelliği vardır. İşte bu duruma bilfiil akıl denir.²⁶⁷ Bilfiil akıl ise bu yetiyi kullanır ve faal akılla iletişime geçerek varlığın bütün alanlarına dair bilgileri, mantık, fizik ve metafizik gibi bilgileri elde eder.²⁶⁸ O yüzden İbn Sina, bu kuvveden yağı ışık verecek kutsal kuvve olarak bahseder.²⁶⁹ Bilfiil akıl, bilmeleke akıla nispetle bilfiil olsa da müstefad akıla nispetle ise bilkuvve halindedir.²⁷⁰

Müstefad akılda akledilecek suretler hazır olarak bulunur, bu suretleri inceler ve fiil olarak akleder, fiil olarak aklettiğini de akleder.²⁷¹ Müstefad akıl akledilirleri kazanır. O yüzden müstefad akıla kazanılmış akıl da denir.²⁷² Bu aşamada insani tür ve hayvani cins tamamlanır.²⁷³ Bu mertebede nefis, kendini bilir, kendini bildiğini ve başka şeyleri bildiğini de bilebilir.²⁷⁴ Bu güç ayette de belirtildiği üzere İbn Sina’nın da deyimiyle ‘nur üstüne nurdur’. Bir başka deyişle, kandilimiz, heyulani gücümüz diğer bütün donanımlarını da alarak (bilmeleke, bilfiil) yetkin konuma gelir ve ateşle, faal akılla aydınlanır.

²⁶⁶ Aynı. s. 223.

²⁶⁷ İbn Sina, **En-Necat**, s. 153. ; Peker, **Ön. ver.** , s. 97.

²⁶⁸ Durusoy, **Ön. ver.** , s. 194.

²⁶⁹ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 113.

²⁷⁰ İbn Sina, **En-Necat**, s. 153. ; Peker, **Ön. ver.** , s. 97.

²⁷¹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 153.

²⁷² Özden, **Ön. ver.** , s. 97.

²⁷³ İbn Sina, **En-Necat**, s. 153.

²⁷⁴ Durusoy, **Ön. ver.** , s. 194.

Bilfiil aklın adı her ne kadar bilfiil olsa da müstefad akıldan önce olduğu ve ona bir basamak teşkil ettiği için müstefad akıla göre bilkuvvedir. O yüzden her ne kadar müstefad akıl ve bilfiil akıl birbirine benziyor gibi gözükse de aralarında fark vardır. Bilfiil akılda akledilir suretler saklı haldedir ve istediği zaman onları düşünür. Müstefad akılda ise akledilir suretler her daim fiil halinde hazır durumdadır. Bu durumda nefis, metafizik âlem ile irtibata geçmiş olur.²⁷⁵

Aklın nazari güçlerinin ortaya çıkarken belirli bir yere kadar bedene ihtiyacının olduğunu, bir yerden sonra bedene ihtiyacı olmadığını belirtmiştik. Özellikle metafizik âlemin bilgisi elde edilmek istendiğinde beden, nefse engel olmaktadır. Düşüncenin oluşumu aşamasının sonlarına doğru beden, nazari güce engel olmaya başlar. Gücünün tamamında bedene ihtiyaç duyan ve bedenin yöneticisi dediğimiz aklın ameli gücü, nasıl bir gelişim seyrederek. İsminden de anlaşıldığı üzere aklın ameli gücü acaba insanın bedenini harekete geçiren bir güç mü bunları inceleyeceğiz.

1.3.2. Aklın Ameli Gücü

İbn Sina'ya göre nazari akıl, beden ve bedensel güçlere ihtiyaç duymakla birlikte, bu ihtiyaç bütün yönlerden sürekli değildir. Ancak 'ameli akıl' eylemlerinin tamamında bedene ve bedensel güçlere ihtiyaç duyar.²⁷⁶ Anlaşıldığı üzere insan fiillerinin bir kısmını beden ile gerçekleştirirken bir kısmında ise bedene ihtiyaç duymamaktadır.²⁷⁷ Ameli güç insan bedenini hareket ettirdiği için bedene ihtiyaç duymaktadır.²⁷⁸ Nefsin, bedeni alet olarak kullandığı, fiziki âlem ile irtibatı sağlayabilmesi için ona ihtiyacı olduğunu ifade etmiştik. Anlaşıyor ki, ameli güç, insani nefsin fiziki âlem ile irtibatını sağlayan güçtür.²⁷⁹ Dolayısıyla ameli akıl, hayvani nefsin güçlerini kullanan, kullanmakla da kalmayıp onları yöneten bir pozisyon içerisindedir. Yönetimde baskın olabilmesine oranla ise insan davranışları şekil alabilmektedir. Anlaşıyor ki, ameli akıl bedeni hareket ettirirken başka güçler

²⁷⁵ Özden, **Ön. ver.**, s. 97.

²⁷⁶ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 202.

²⁷⁷ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 53.

²⁷⁸ İbn Sina, **En-Necat**, s. 151.

²⁷⁹ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 53.

ile de ilişki içerisinde olmak zorundadır.²⁸⁰ Onun bu güçlerle irtibatı bedenün üç türlü fiili ortaya çıkarmasına vesile olur.²⁸¹ Bu davranışlar ise ameli aklın diğer güçler ile irtibatına nispetle şu üç şekilde gerçekleşir: toplumsal davranışlar, duygusal davranışlar ve ahlaki davranışlardır.²⁸²

İnsan, sosyal bir varlık olduğu için kendi başına hayatını idame ettiremez. Bu yüzden insanların başkalarına ihtiyacı vardır.²⁸³ İnsanların bu dünyayı kendilerine daha konforlu hale getirebilmeleri için işbirliğine ihtiyaçları vardır.²⁸⁴ Bunun içinde doğal olarak iş paylaşımına giderler. Bunların başında da çeşitli sanatlar, ticaret ve tarım-hayvancılık gelmektedir.²⁸⁵ Yine bu durumda insanların birbirleri ile iletişim sağlayabilmeleri adına harflere birtakım anlamlar yüklemeleri de bu işbirliğinin bir sonucudur.²⁸⁶ İşte insanların bu davranışları gösterebilmeleri için ameli gücün, hayvani güçlerden, mütehayyile ve vehim güçleriyle ilişki içerisinde olması gerekir.²⁸⁷ İnsanlar arasında işbirliği olduğu gibi hayvanlar arasında da işbirliği vardır. Lakin hayvanlardaki işbirliği ilahi bir ilhamın sonucu iken insanlardaki ise genellikle belirli bir düşünme ve akletmenin sonucudur.²⁸⁸

Tamamen insancıl olan ve karşı tarafa duyguları göstermeye ya da o an ki etkileşimi anlatmaya yarayan davranışların ortaya çıkmasına hayvani arzu gücü ile ameli nefsin irtibata geçmesi vesile olur.²⁸⁹ İnsanın bir şeye sevindiğinde gülmesi, üzüldüğünde ağlaması, ilginç bir olay karşısında hayrete düşmesi ve yapmaması gereken bir davranışı yaptığında utanması gibi tamamen insanlara has olan davranışları sergilemesi bu iki gücün etkileşimi sayesinde.²⁹⁰ İnsanların bir durum karşısında korkması ya da ümitli olması da yine bunun içerisinde girmektedir.

²⁸⁰ İbn Sina, **En-Necat**, s. 151 ; Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 53.

²⁸¹ Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 54.

²⁸² **Aynı.** s. 54.

²⁸³ Mahmut Avcı, "Tezhibu'l Ahlak'da Sevgi Erdemi" **Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Aralık,2018, s. 3022.

²⁸⁴ Serdar Saygılı, "Paul K. Feyeraband'in Bilim Anlayışı: Çoğulcu Bilim Kuramı" **Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 15:2 , 2011, s. 85.

²⁸⁵ İbn Sina, **En- Necat**, s. 151. ; Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 54.

²⁸⁶ Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 54.

²⁸⁷ İbn Sina, **En - Necat**, s. 151.

²⁸⁸ Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 54.

²⁸⁹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 151.

²⁹⁰ İbn Sina, **En-Necat** , s. 151. ; Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 55.

Hayvanlar da korku duyarlar fakat insanların bu duyguları yaşamaması zaman isterken hayvanlarınkı anlık gelişmektedir.²⁹¹

Ameli gücün, bedeni harekete geçirdiğini hatta onu alet olarak kullandığını söylemiştik. Ameli güç, bedeni hareket ettirir ve ameli gücün bedenden etkilenmemek için onu yönetmesi gerekir ama nefis bir kere bedene alıştıktan sonra bazen ameli gücün bedeni yönetmesi gerekirken, tam tersi durumların olduğu zamanlar da söz konusu olabilmektedir. Bazı durumlarda bedene alışan nefis, onu yönetmeyi bırakıp onun isteklerine boyun eğmeye, ondan etkilenmeye başlar. Nefsin bedenden etkilenmesi sonucu rezil bir ahlak ortaya çıkarken, nefsin bedenden etkilenmemek için bedeni yönetmesinde ise faziletli ahlak ortaya çıkmaktadır. Bu durumların ortaya çıkması, ameli gücün, nazari güç ile ilişkisinden ortaya çıkar.²⁹² Aklın ameli gücü, nazari gücün koyduğu kurallara uyarsa nefis bedeni yönetir faziletli bir ahlak ortaya çıkar; ameli güç, nazari gücün kurallarına uymadığı takdirde ise rezil ahlak ortaya çıkmaktadır.²⁹³

Şu söylenebilir ki ameli gücün, nazari güç ile irtibatından halkın yaygın olarak bildiği ‘yalan ve zulüm kötüdür’ gibi öncüller ortaya çıkar.²⁹⁴ Yalnız burada tamamıyla bir bilgi söz konusu olmayıp ameli güç fiilen bunları ortaya çıkarmaya yarayan bir olgudur.²⁹⁵

Şu ana kadar zihnin işlevini anlamamıza yarayacak nefsin güçlerinden, nebati, hayvani, insani güçleri genel çerçevede değerlendirdik. Maddi ve gayri maddi şeylerden oluşan canlının bir yerde gelişimini izledik. Kuvve bakımından az olan nebati gücün her aşamada kuvvelerini çoğaltarak kendini yetkinleştirilmesi ve sonrasında en yetkin güç olan insani nefse ulaşması, serüvenimizin en uç noktasıdır. Her canlının yaratılış itibarı ile bir yetkinleşme isteği vardır. Bitki ve hayvanın yetkinleştikleri son nokta maddi bir seviyede kaldığı için onlar ancak kendilerini üreyerek, arkalarında onların neslini sürdürecektir canlılar bırakarak yetkinliklerini devam ettirebilirler. Ancak insani nefste durum böyle değildir. Nebati ve hayvani

²⁹¹ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 55.

²⁹² İbn Sina, **En-Necat**, s. 151. ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 55.

²⁹³ İbn Sina, **En-Necat**, s. 151. ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 55.

²⁹⁴ İbn Sina, **En-Necat**, s. 151.

²⁹⁵ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 55.

nefsin güçleri kendisinde olmasına rağmen onun ayrıyeten yüklendiği yükler, onu ayrı bir dünyaya sürükler. O dünya metafizik âlemdir. Bitki ve hayvanın dünyası, fiziki bir âlem ile sınırlı iken insanın, hem fizik hem de kocaman metafizik âlemi vardır. Bu minvalde gayri maddi ölümsüz olan insani nefsin nasıl yetkinleştiğini bu aşamadan sonra daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.



İKİNCİ BÖLÜM

2.1. İBN SİNA'YA GÖRE ZİHİN VE ZİHNİN YAPISI

İbn Sina zihni; nefsin, terimleri ve görüşleri kazanmaya hazır olan bir gücü olarak görür.²⁹⁶ Bu maksatla da o, zihni işlevlerinden hareketle anlatmaya çalışır. Ama bu konuya geçmeden önce zihnin işlevini daha iyi anlayabilmemiz için işleve malzeme olan şeyler hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Zihnin işlevine konu olan malzemeler bildiğimiz üzere 'fizik âlem' ve 'metafizik âlem'dir. Fiziki âlemde zihin, birtakım aletlere başvurarak işlevini gerçekleştirirken, metafizik âlemde ise hiçbir alete gereksinim yoktur. Çünkü fiziki âlemde olan her şey bileşiktir.²⁹⁷ Fizik âlem üç boyutlu olup birtakım arazları vardır. Bu arazları sayacak olursak bir nesne için suret, madde ve maddenin arazları şeklindedir.²⁹⁸ Ama metafizik âlemde ise her şey basit olup arazları mevcut değildir. Sadece suretten ibarettir ve basit şeylerin fizik âlemde kendileri ile ilişkilendirilecek hiçbir maddi unsuru yoktur.²⁹⁹ O zaman basit şeylerin fiziki âlem ile irtibatı yoksa bu basit şeylerin bilgisine nasıl ulaşıyoruz? Ya da bizde fiziki âlemin bilgisi nasıl oluşuyor? Maddi şeyler dünyadan aldığımız şekliyle mi zihnimize kalır? Zihin, hem fiziki âlem ile hem de metafizik âlem ile irtibata geçebilir mi? Zihnin işlevine malzeme olan konuların farklılığı insanın aklına bu tür soruları getirmektedir.

Bu malzemelerden fiziki âlemdeki nesnelere özelliklerinden bahsedecek olursak zihnin işlevini anlamamız daha da kolay olacaktır. Fiziki âlemdeki nesnelere, mekan ve cisimden meydana gelmektedir.³⁰⁰ Bu dünyayı anlamamızı sağlayan şey aslında bizim de bir yönümüzle bu özellikleri taşımamızdır. Düşündüğümüzde görürüz ki, bizler de hem bileşik³⁰¹ hem de basit³⁰² unsurlardan oluşuruz. Basit unsurumuz olan nefsimiz, kendi kendini kolaylıkla bulabilmektedir. Kendini bulabilmesi için ise bileşik unsurlarından, bedeninden arınması gerekmektedir. Nefs,

²⁹⁶ İbn Sina, **II. Analitikler**, Çeviren: Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 281.

²⁹⁷ Hidayet Peker, "İbn Sina'nın Kavram Anlayışı" **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:1. ,Cilt:10, 2001. s. 165-176.

²⁹⁸ İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 241. ; **En-Necat**, s. 156.

²⁹⁹ Peker, 2001, **Ön. ver.**, s. 165-176.

³⁰⁰ İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 80.

³⁰¹ Bileşik, suret, madde ve maddenin arazlarından oluşur. b.k. İbn Sina, **En-Necat**, s. 12.

³⁰² Basit, madde ve maddenin arazları yoktur. Sadece suretten oluşur. b.k. İbn Sina, **En-Necat**, s. 12.

bu dünya ile olan irtibatını bu dünyaya ait olan bedeniyle sağlamaktadır. O, bedenini, bu dünyayı algılamak ve anlamak için bir araç olarak kullanmaktadır. Yine o, bu araç sayesinde dünyadaki şeyleri de kendisine benzetmekte ve ondan sonra anlamaktadır. Çünkü insanın varoluş serüvenine baktığımızda görürüz ki, zihnin anayurdu metafizik âlemdir. Bir insan anayurdunu tanımaz mı? Tabi ki, var olduğu yeri tanır. Çünkü orası doğasında, özünde vardır. O, oradan gelirken yanında birtakım arazlarla gelmiştir ama kendisinin ve arazların farkına vardığı andan itibaren öz yurduna dönmesi kolaylaşacaktır. İbn Sina, bu konuyu: “Allah, nefsi öyle bir tabiatla yaratmış öyle bir yağurmuştur ki, herhangi bir şey onu yaptığı işten alıkoymadıkça o, bilgiyi talep eder ve ilimleri algılamaya çalışır. Tanrıyı ve melekleri tanımaya çaba gösterir. Onların kökenini bilmek, her birisinin birbirleriyle ve tümünün yüce Tanrı ile bağımlı kavramak ister. Gayb âleminde ‘olacak olanı’ da anlamakla uğraşır.”³⁰³ şeklinde izah eder.

Metafizik âleme geldiğimizde ise bileşik bir nesneden bahsedemeyeceğimiz gibi zihnin buradaki şeyleri, kendisi gibi basitleştirmesine gerek yoktur. Çünkü karşısında kendisi gibi basit bir unsur olduğundan onu anlayabilmesi için hiçbir araca gereksinimi de yoktur. Doğrudan zihin bu basit şeyleri algılayabilir.³⁰⁴

Fiziki âlemin nesnelere tasarımına ulaşmak için ise bileşik unsurları, zihnin, birtakım işlemlerden geçirmesi gerekir. Dünyadaki nesnelere madde, madde arazları ve suretten meydana gelmiştir. Zihin bu nesnelere suretine erişebilmek için nesneyi, yine bu dünyanın bir elemanı olan bedeninin yardımı ile bir nevi analiz ve senteze tabi tutarak, asıl olan genel-tümel bir kavrama ulaştırır.³⁰⁵ Bu genel-tümel kavram, dünyadaki nesnelere hepsinin ortak özelliklerini yansıtır ama bire bir tikel nesnenin özellikleri değildir. Artık bu işlemden sonra dünyadan algıladığımız nesne ile bizim işleme tabi tuttuğumuz şey aynı olmamaktadır. Çünkü bu işlem nesnedeki bütün arazları soyutlamaktan ibarettir.³⁰⁶ Bu işlevlerin gerçekleşebilmesi için İbn Sina, fiziki âlemdeki nesnelere yani bileşik unsurların basit unsurlara

³⁰³ İbn Tufeyl-İbn Sina, **Ön. ver.**, s. 283.

³⁰⁴ İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 241.

³⁰⁵ **Aynı.** s. 242.

³⁰⁶ İbn Sina, **En-Necat**, s. 156. ; **II. Analitikler**, s. 241.

dönüştürülebilmesi için şu dört aşamanın olması gerektiğini söyler: Bu dört aşama duyu idraki, hayali idrak, vehmi idrak ve akli idraktır. Bu dört basamaklı işlemin ilki duyu idrakidir.³⁰⁷

Duyu idrakinde beş duyu ile nesnelerin fiziksel özellikleri duyumsanır. Bu aşamada duyu organları nesneyi bulunduğu haliyle boyu, rengi, bulunduğu yer vb. nitelik ve nicelikleri ile nefsin hayvani gücünden olan beynin ilk ön yuvacığında bulunan ortak duyuya bilgileri iletir.³⁰⁸ Bu durumda duyular maddeye bağlı olmaktadır. Çünkü madde olmadığı zaman zihindeki tasavvuru da belirmez. Burada soyutlamadan bahsedemeyiz. Diyebiliriz ki zihin, dünyada böyle bir şeyin varlığından haberdar oluyor. Mesela Ayşe isminde birisinin karşımızda olduğunu varsayalım. Ayşe'nin fiziksel yapısı, rengi, boyu, kilosu, yapısı ve birtakım özelliklerini algılamaktayız. Ayşe'nin özellikleri aşama aşama idrak edilir. Şu an için zihinde, Ayşe kişisine ait insan kavramı henüz ortaya çıkmamıştır. İlk aşamada duyu idrakinde, beş duyu ile nesnelerin suretleri ve arazları duyumsanır. Bu aşamada algı, Ayşe'nin suretini, madde ve maddenin arazlarıyla ve tüm bu elemanlar arasında bir ilişki olacak şekilde alır.³⁰⁹ Bu ilişki olmadığı takdirde zihinde bu işlev gerçekleşmez.³¹⁰ Nesne gözümüzün önünden kaybolduğu an onun zihnimizdeki algısı da kaybolur. Bu yüzden soyutlama işleminde belli bir aşamaya gelinceye kadar nesnelerin gözün önünden kaybolmaması gerekir.³¹¹ Çünkü burada nesnenin sureti, maddeden tam olarak soyutlanamadığı gibi madde de eklentilerinden soyutlanabilmiş değildir. Bu durumda duyular, nesneyi üç boyutuyla yani mekan ve cisim gibi özellikleriyle değerlendirmek zorundadır. Mesela Ayşe, duyularla idrak edildiğinde Ayşe'nin bulunduğu yer, onun rengi, boyu ve diğer özellikleri birbirleri arasında ilişkilendirilerek zihne taşınır. Bu aşamada 'insanlık' kavramından bahsedilemez. Çünkü Ayşe, eklentilerinden tamamen soyutlanmış değildir. Duyu idrakinin de gerçekleşebilmesi için Ayşe'nin duyuların idrak edebileceği bir yerde olması gerekir. Ayşe, duyu organlarının alanının dışına çıktığında Ayşenin şahsı zihne taşınamaz.

³⁰⁷ İbn Sina, **En-Necat**, s. 158.

³⁰⁸ İbn Tufeyl-İbn Sina, **Ön. ver.**, s. 290.

³⁰⁹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 156. ; **II. Analitikler**, s. 241.

³¹⁰ İbn Sina, **En-Necat**, s. 156.

³¹¹ **Aynı.** s. 156.

Hatta böyle bir şahsın varlığından bile söz edilemez. Bunun nedeni, bu düzeydeki zihinsel işlevde hala suretin maddeye bağımlı olması yatar. Bu durumda gösteriyor ki dört aşamalı soyutlama işleminde bu basamak en basit düzeydir. Çünkü madde kaybolduğu an zihindeki her şey kaybolmaktadır.

Duyu idrakinde nesne olduğu gibi ortak duyuya aktarılmıştır. Madde, duyu algılarının dışına çıktığında zihindeki bütün niteliklerde zihinden çıkar. Hayali idrakte soyutlama işlevi başlamıştır. Nesnenin zihne taşınan özelliklerinden suret, madde ve maddenin arazlarından bu işlemde ‘madde’ atılmıştır.³¹² İdrakte sadece nesnenin sureti ve arazları kalmıştır.³¹³ Artık birinci aşamada olduğu gibi nesne duyu organlarının olduğu ortamda olmak zorunda değildir. Kişinin zihninde Ayşe artık dünyadaki herhangi biri gibidir.³¹⁴ Ama zihinde varlığı devam eder. Fiziki âlemdeki Ayşe figürü ile zihindeki Ayşe figürü artık farklılaşmaya başlamıştır. Hayali idrak ile ilgili şu bilgileri de eklemek yerinde olacaktır. Hayal gücü ortak duyudan gelen suretleri muhafaza eder.³¹⁵

Hayali idrakteki işlem neticesinde gerçekleşen olayda nesnenin sureti ve arazlarının kaldığını ve tam bir soyutlama işleminin gerçekleşmediğini söylemiştik. Vehmi idrakte, nesnenin bir arazi daha gider. Her ne kadar hedefe bu aşamada da ulaşılmasa da, nesnenin basitleştirilmesi adına bir adım daha atılmıştır. Buradaki işlemde nesne, arazlarından temizlenmiştir.³¹⁶ O halde zihin tamamen maddilikten uzaklaşmıştır.

Beynin ortasında bulunan vehim gücü, hayal gücünde bulunan suretlerden tikel anlamlar çıkarır.³¹⁷ Zihnin bu aşamada bazı yargılara hakim olmaya başladığını fakat yinede bir genellik atfetmediğini görürüz. İyi, kötü, uygun, uygun olmayan ve tehlikeli, tehlikesiz gibi soyut kavramlar oluşmuştur.³¹⁸ Ama bu kavramlar önce hangi nesne ya da canlı ile kazanılmış ise sadece onun iyi ya da kötü olduğuna

³¹² İbn Sina, **En-Necat**, s. 157.

³¹³ **Aynı.** s. 157.

³¹⁴ **Aynı.** s. 157.

³¹⁵ İbn Tufeyl-İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 290.

³¹⁶ İbn Sina, **En-Necat**, s. 157.

³¹⁷ **Aynı.** s. 150-151.

³¹⁸ **Aynı.** s. 157.

hükmedilebilir.³¹⁹ Aslında burada bir nevi tecrübî bir olay vardır diyebiliriz. Buna örnek olarak; bir insanın, köpeği, sopa ile dövmesi örnek verilebilir. Dayak yiyen köpek, sopayı her gördüğünde, sopadan kaçacaktır. Sopa ortadan kalktığında köpek için böyle bir anlam kalmaz. Sopa yemeyen bir köpek için böyle bir anlamın çıkmasından bahsetmek de mümkün değildir. Çünkü sopayı yiyen köpeğin hayalinde sopanın sureti ile acı anlamı özdeşleşmiş gözükmektedir.³²⁰ Bu bağlamda köpeğin vehminde, sopanın sureti ile anlamı birleşmiş gözükmektedir. Burada vehmi gücün, suret ve anlamları birleştirme ve ayırma özelliğinden,³²¹ birleştirme özelliğini görebiliriz. Bu işlemi yapan akıl ise müfekkire, vehmin kendisi yapıyorsa mütehayyile ismini alır.³²² Bu aşamada, bir tümel yargı söz konusu değildir. İbn Sina, vehmi idrakin elde ettiği yargıların tikel olduğunu ve tikel yargıların oluşmasının nedeni olarak da geçmişte yaşanmış tikel tecrübeler olabileceğini ama bunların bilimsel ve felsefi bir değerinin bulunmadığını ifade eder.

Vehmi idrakte, tecrübeden kazanılan tikel yargılar olduğu gibi doğuştan gelen ilhamlarda vardır.³²³ Bebeğin doğar doğmaz annesinin göğsünü emmek için sarılması ya da yeni doğan koyun yavrusunun hiç görmemiş bile olsa kendine zarar verecek olan kurttan sakınması gibi örnekler verilebilir.³²⁴

Vehmi idrak kendisinde oluşan anlamları ise hafıza ve hatırlama yetisine gönderir. Vehmi güç ile hafıza ve hatırlama gücü arasındaki ilişki, ortak duyu gücü ile hayal ve musavvira gücü arasındaki ilişki gibidir. Duyudan gelen suretleri algılayıp muhafaza eden hayal gibi hafıza da vehimden gelen anlamları muhafaza eder. Bunları önceki bölümlerimizde anlatmıştık. Fakat ilerleyen bölümde hafıza ve hatırlama bölümünde lazım olacağı için bu bilgileri tekrar hatırlamada fayda gördük.

Son aşama olan akli idrakte, başta kendisi gibi basit olan suretler bulunmakla birlikte bir de zihnin fiziki âlemden aldığı cisimleri kendisine benzettiği -birtakım işlevlerden geçirerek basitleştirdiği- suretler vardır. Zihinde, kendiliğinden basit bir

³¹⁹ Aynı. s. 157.

³²⁰ Akkanat, **Ön. ver.**, s. 158.

³²¹ İbn Tufeyl-İbn Sina, **Ön. ver.**, s. 290. ; İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

³²² İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

³²³ Akkanat, **Ön. ver.**, s. 158.

³²⁴ Aynı. s. 158.

suret olarak var olanlara maddi olmak ilişmez. Ama zihin, bu suretlere birtakım işlemlerde bulunursa bunlara maddilik ilişir. Şunu söyleyebiliriz ki, bu son işlemde zihin, nesnenin bütün arazlarından kurtulmuştur.³²⁵ Şöyle dersek iyi olabilir: Zihin nesnelere konumu olan uzamı, nesnenin altından çekip almıştır. Nesneden nicelik, nitelik, yer ve maddi konum ayrıştırılmıştır. Artık zihin, nesneyi kendisine benzetmiştir. Sonra ise alınan suret ile benzer suretler için ortak noktalar bulunur ve bir sentez yapılarak hepsi için uygun olan bir kavram seçilir. Ayşe sokaktaki diğer insanlar gibidir. Burada onun kişisel özelliklerinin hiçbir değeri yoktur. Ayşe artık insan kavramı altında anılır.

Akli idrakte, aklın nazari gücünden olan heyulani, bilmeleke, bilfiil ve müstefad aklında olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim ilerleyen safhalarda konumuzu anlatmamız adına bize yarar sağlayacaktır. Çünkü insan bir anlam dünyası oluştururken bu güçlerden faydalanır. Heyulani gücün, sureti yoktur fakat bütün suretleri kabullenmeye yatkın bir yetiye sahiptir. Heyulani güç faal akılla ittisale girerek mantığın ilkelerini alır (ilk akledilirler) ve mantığın ilkelerini alması ile birlikte bu güç bilmeleke olur. Mantığın ilkelerinin kazanılması ile ikinci akledilirler bir zemin hazırlanır ve bilfiil akılda da mantık, fizik, metafizik, matematik gibi ikinci akledilirler kazanılır. Son aşama olan müstefad akılda ise zihnin bu öğrendiği akledilirlerle akıl yürütmeye başladığı görülebilir. Bunları tekrarlıyoruz; çünkü bunlar da zihnin bir işlevidir. Nazari akıl gücünde detaylı bir şekilde anlattığımız için burada yüzeysel ifade ediyoruz. Ama ilerleyen bölümlerde bu konulara tekrar değinilecektir.

İbn Sina, zihnin kesin bir tanımının yapılamayacağını fakat onu işlevlerinden hareketle anlayabileceğimizi savunur. O, işlevlerinden hareketle zihni dört aşamada anlatır. İbn Sina'nın tanımlarına ve bize aktardığına göre zihin, fiziki âlemi kendisine benzettikten sonra algılayan bir surettir. Zihin, basit bir suret olduğu için anlayacağı şeylerin de basit olmasını ister. Basitlik sağlanmadığında zihinde anlamlar yarım kalmakta ve tam olarak anlam verilememektedir. Benzetim işleminde, zihin kendisini nasıl ki bedenden arındırıyor ve bu şekilde kendinin farkına varıyorsa, o fiziki

³²⁵ İbn Sina, **En-Necat**, s. 157.

âlemdeki şeyleri de madde ve arazlarından arındırarak nesnenin suretinin farkına varabilmektedir.

Buraya kadar anlatılan kısımda insanın fiziki ve metafizik âlemdeki bilgilere nasıl ulaştığı ya da bunları nasıl elde ettiğine dair bilgilere yer verilmiştir. Hatta bu bilgilere ulaşırken zihnin, fiziki âlemdeki nesnelere soyutladığını fakat metafizik âlemlerle ilgili ulaşmak istediği bilgileri ise bu tür işlemlere tabi tutmasına gerek olmadığı ifade edilmiştir. O halde zihin bunların bilgisine ulaştıktan sonra zihnin bu bilgileri tutması ve tekrar hatırlaması nasıl olmaktadır? Düşünüldüğünde insanın istedikten sonra her türlü bilgiye sahip olduğu, matematiksel hesabı yapılmaya kalkılırsa altından kalkılamayacak bir yapıda olduğu kavranılabilir. O zaman bu kadar bilgiye sahip olan insan, nasıl olur da işine yaradığında bu bilgileri hatırlar, işine yaramadığında da bir gün işine yarayacağı vakte kadar zihninde tutabilir? Bu soruların cevabını vermek zihnin işlevini daha iyi anlayabilmek ya da zihni daha iyi anlatabilmemiz adına faydalı olacaktır. Bu işlev, sadece insana has olan bir tutumdur. Çünkü hayvanlarda da hatırlamadan bahsedebiliriz ama insanlardaki gibi iradeli ya da istekli bir hatırlama değildir. İnsanınki tamamen kendi isteğine kalmış ya da işine yarayıp yaramamasına bağlı olarak bilginin gündeme getirilmesi veya getirilmemesi olayıdır. Hatırlanacak olay ya da saklanan bilgi zamana yayılmış bir yaşanmışlıktan ortaya çıktığından, insanların birtakım tecrübeleri de devreye girmektedir. Hayvanlarda ise olaylar anlık yaşandığı için onlar için bir tecrübe ya da isteğe bağlı bir hatırlamadan bahsedemeyiz. Hayvanların hatırlaması için o olayı tekrar yaşamaları gerekmektedir yani o, anlık bir olaydır.

Hafıza ve hatırlama işlevinde, güçler iş birliği içerisinde.³²⁶ İş birliği içerisinde olan bu güçler; hafıza ve hatırlama, vehim, hayal ve musavvira ve akıl gücüdür. Şimdi bu işlevde hafıza ve hatırlama gücüne yardımcı olan güçlerin görevlerini hatırladıktan sonra asıl konumuz hafıza ve hatırlama işlevine geçeceğiz. Hayal ve musavvira gücü, ortak duyudan gelen suretleri alır ve onları saklar. Vehim gücü ise hayal ve musavvira gücünün aldığı suretlerden, tikel manalar çıkartır. Vehim gücü, tikel manaları, analiz ve senteze tabi tuttukten sonra hafıza ve hatırlama

³²⁶ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 112.

gücüne gönderir, hafıza da gerektiğinde tekrar gündeme getirmek için önce onu muhafaza eder.³²⁷ Tek bir organa sahip olan hafıza ve hatırlama gücünün iki ayrı işlevi vardır. Az öncede belirtildiği üzere vehimden gelen anlamları korumasıyla hafıza, hıfzettiği anlamları yeri geldiğinde tekrar gün yüzüne çıkarmasıyla ise ‘hatırlama’ ismini alır.³²⁸ Hafıza gücünün bilgiye nasıl sahip olduğunu ve sakladığını öğrendiğimize göre yeri geldiğinde bu bilginin tekrar zihinde belirmesi, hatırlanması nasıl gerçekleşmektedir?

Hatırlama işlevi, vehim ve hayal güçlerinin yardımı ile gerçekleşir.³²⁹ Burada birazdan bahsedeceğimiz üzere bir nevi bilgi edinme sürecini tersine sarma söz konusudur. Hatırlanmak istenen bilgiyi almak üzere, vehim gücü, suretleri izliyor konumuna geçebilmek için mütehayyile gücüne yönelince, hayal ve musavvire gücündeki suretler, mütehayyile gücüne ulaşır; bu alışveriş sırasında hatırlanmak istenen manayı içeren suret de vehim gücüne ulaşmış olur.³³⁰ Bu alışverişte vehim hatırlamak istediği manayı ilk kez idrak ediyormuş gibi ikinci kez tekrar idrak eder. Vehim gücü ilk aşamada bilgiyi elde edebilmek için analiz yaparken, ikinci aşamada hafızadan gelen anlam ile hayalden gelen sureti benzerliğine göre bir senteze tabi tutar. Böylelikle hafıza gücü bu bilgiyi ikinci kez alır ama hafıza gücünün ikinci kez bu bilgiye ulaşması hatırlama şeklinde olur.³³¹ Şu söylenilebilir ki, bilgi, vehim gücü aracılığıyla ilk elde edildiğinde hafıza gücüne saklanır; ikinci kez yine bu bilgiye ulaşılacak istendiğinde vehmin gayreti ile tekrar bu bilgiye ulaşılır. Bilginin gittiği yer yine hafıza gücüdür. Böylelikle tekrar bilgi hatırlanmış olur. Netice itibari ile bilginin saklandığı da bilginin tekrar gündeme geldiği yerde aynıdır. Acaba hatırlanmak istenen mana ve suretle ilgili olarak, hangisinden hareketle hatırlama işlemi gerçekleşir? İbn Sina’ya göre hatırlama tek başına manada ya da surette gerçekleşmez, hem mananın hem de suretin tekrar idrak edilmesi hatırlanacak şeyi tekrar gündeme getirir.³³² İbn Sina, hatırlamanın gerçekleşmesi için manadan surete

³²⁷ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 47 ; Durusoy, **Ön. ver.**, s. 163.

³²⁸ Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 47.

³²⁹ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 115. ; Durusoy, **Ön. ver.**, s. 164.

³³⁰ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 164.

³³¹ **Aynı.** s. 164.

³³² **Aynı.** s. 164.

doğru ya da suretten manaya doğru bir işlevin olması gerektiğini belirtir. Genelde manadan surete doğru bir işlevin gerçekleştiğini bu minvalde de hafızada bulunan manaların birbirleri ile ilişkileri değil de hayal gücündeki suretlerin birbirleri ile olan ilişkisinde hatırlanmak istenen bilgi aranır. Bu şekilde mana ile suret arasındaki ilişkiyi bulmak ya da yeniden idrak edilerek hatırlama ise iki şekilde gerçekleşir.³³³ İlki hafıza gücündeki manalara dönülerek yapılan hatırlamadır. Hafızadaki anlamlarla birlikte suretlerinin ilişkisi de ortaya çıkar, bu vesile ile anlam ve suretler hayal gücündeki suretlere ulaşırlar.³³⁴ Mana ile suret arasındaki ilişkinin unutulduğu farz edildiğinde, bu ilişkiden doğan fiille beraber ona tat, şekil, renk ve benzeri niteliklerin hangisi olduğunu bilip tekrar mana ile suret arasındaki ilişkiyi tespit eder. Yine bu mana ile hayal gücündeki suret ile kurulan ilişkiyi mana ile birleştirir ve tekrar ikisi birden hafızalanmış olur.³³⁵

İkinci yolla hatırlamak ise tekrar dış duylara dönmek ile mümkündür. İlk aşamada hatırlama gerçekleşmezse, dış duylar cismin suretini tekrar idrak ederler. Bu şekilde suret hayal gücünde yer eder. Vehim gücü suretin içerdiği manayı tekrar elde etmiş olur. Vehim vasıtası ile de anlam tekrar hafıza da yerini alır.³³⁶

Şu ana kadar zihnin neliği, zihnin güçleri ve zihnin işlevi hakkında bilgiler verildi. Bu verilen bilgiler ışığında, zihinde akıl yürütmenin, düşüncenin oluşabilmesi için her türlü imkânın sağlandığı görüldü. O halde Allah, insanlara ‘akli yönden sağlıklı doğanlara’, düşünceleri için her türlü donanımı sağlamıştır. Geriye insanoğlunun bu donanımı insanlığın ve kendisinin faydasına olacak şekilde kullanması kalmaktadır. Düşünmemiz için ayarlanan bu yapı içerisinde bilgi dünyamız nasıl gelişecektir? Bu gelişen bilgi dünyası bizim ne işimize yarayacaktır? gibi soruların cevaplanması gerekmektedir.

³³³ Aynı. s. 164.

³³⁴ Aynı. s. 164.

³³⁵ Aynı. s. 165.

³³⁶ Aynı. s. 165.

2.2. ZİHİNDE BİLGİNİN OLUŞUM SÜRECİ

Bizim dışımızda olan varlıkların zihnimize yer etmesi için soyutlama işlevine tabi tutulduğunu ifade etmiştik. Bu soyutlama işlevi duyu organlarımızla başlayıp iç idrak yetimiz olan müfekkirede son bulmaktadır. Dışarıda kendisini bize tikel olarak sunan varlık, bu soyutlama işlevinden sonra zihinde, onun bütün türlerine hitap eden tümel bir yapıya bürünmektedir. Bu tümel kavramın artık dışarıdaki tikel varlık ile birebir örtüşme hali kalmamıştır. Zihinde farklı bir yapıda yer eden tikel varlık, bilginin oluşum sürecinde ilk nüvelerini atmış olur. Bu bağlamda bilginin oluşumunda temel olan tümel kavramdan başlayarak bu süreci anlatmak gerekir. Çünkü İbn Sina bilgiyi kavram (tasavvur) ya da tasdik (önerme) olarak tanımlar.³³⁷ Bilginin oluşum sürecinde zihin, bilgileri kazanırken önce kavramları elde eder sonra o kavramlar arasında bağlantı kurar.³³⁸

Kavram, genel varlığın şu veya bu özelliğini taşımayan ve bir hüküm içermeyen³³⁹ ilk bilgimizdir.³⁴⁰ Mesela insan kavramı içerisinde bütün insanlar vardır fakat insan kavramı Ayşe'nin niteliklerini içermez.³⁴¹ Kavram, zihinde varlığın ilk tasavvuru olup³⁴² insanın mahiyetini nasıl kavırıyorsak diğer kavramların mahiyetini de tanım ve ona benzer fonksiyona sahip olanlarla elde ederiz.³⁴³ Zihinde kavramların kendiliğinden, basit, hiçbir soyutlamaya gerek duyulmayanları olduğu gibi soyutlama işlevine tabi tutulanları da vardır.³⁴⁴ Elde edilen bu kavramlar ile aklın sentez işlevi devreye girer ve önermeler kurulur.³⁴⁵ Aslında düşündüğümüzde görürüz ki zihin, kavramı elde edinceye kadar varlığı analiz ederken kavram elde edildikten sonra kavramlar arasında bir bağ kurarak tekrar sentez işlevine başlar.

³³⁷ İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 15. ; **En-Necat**, s. 11. ; **İşaretler ve Tembihler**, s. 3.

³³⁸ İsmail Köz, "İbn Sina'ya Göre Bilgi Kaynakları", **İslam Felsefesinin Sorunları**, (Birinci basım Ankara: Elis Yayınları, 2003.), s. 199.

³³⁹ Öner, **Ön. ver.**, s. 27.

³⁴⁰ İbn Sina, **En- Necat**, s. 11.

³⁴¹ Öner, **Ön. ver.**, s. 27.

³⁴² **Aynı.** s. 27.

³⁴³ İbn Sina, **En- Necat**, s. 11.

³⁴⁴ İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 241.

³⁴⁵ İsmail Köz, "İbn Sina Mantığında Tasdikin Muteallığı", **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler I**, (İstanbul: İ.B.B. Kültür Yayınları, Ekim, 2008.), s. 224. ; Peker, 2011, **Ön. ver.**, s. 85.

Önermeler kavramlardan sonra ulaştığımız bilgilerdir.³⁴⁶ Önerme, iki veya ikiden fazla kavramla aralarında bir bağ kurularak yapılır.³⁴⁷ Önermenin olumlu ya da olumsuz bir sonuç içermesi gerekmektedir.³⁴⁸ O halde önerme bir hüküm, hüküm ise zihinsel bir işlemdir.³⁴⁹ Önermenin iki veya ikiden fazla kavram ile oluştuğu ifade edildi. O halde bu kavramların arasında nasıl bir bağ oluşturulur? İnsan ve akıl kavramlarını ele alırsak, burada insan yüklenen; akıl, yüklenilendir ve –dır eki de iki kavram arasını bağlar. ‘İnsan akıllıdır.’ bu gibi önermeler doğru ya da yanlış olabilir.³⁵⁰

Zihin bazı önermelere, bilmeleke akıl ile kendiliğinden zorunlu olarak ulaşırken, müstefad akıl ile ancak bir çaba sonucunda ulaşabilir. Bilmeleke akılda mantık ilminin ilkeleri oluşurken, müstefad akılda mantık ilminin ilkelerinden faydalanarak matematik, fizik ve metafizik gibi bilgiler kazanılır. Zihnimizin yaptığı bir nevi soyutlama işlemini tersine çevirerek genelden özele doğru bir yaklaşımla tümel kavramın içerisinde barındırdığı varlıkların niteliklerini bulma çabasıdır. Tümel-genel kavramların içerisinde bulunan varlıkların özel niteliklerini bulurken ise mantık ilkelerinden ‘kıyas’a ihtiyacımız vardır.

Kıyas önermelerden meydana gelir; bir önceki önerme sonrakinin delili konumundadır ve bu iki önermeden zorunlu bir sonuç çıkar.³⁵¹ Kıyasın ilkeleri de önermelerde olduğu gibi tasdik edilir veya edilmezler.³⁵² Ancak bilmeleke akılda edindiğimiz açık-seçik önermelerimiz kesinlik ifade eder. Bu önermeler ‘zorunlu olarak’ tasdik edilmiştir. Bu tümel önermeler bilfiil bilinir konumda iken bundan sonra gelecek tümel önermenin kapsayacağı ve tekil bir varlığın özelliğini taşıma fonksiyonu olan önermelerin bilkuvve konumda olduğunu biliriz fakat bilfiil bilemeyiz. Mesela ‘Bütün insanlar canlıdır.’ açık-seçik, bilfiil bir önermedir. Hindistan’da yaşayan ‘Zeyd’ de canlıdır.’ bu önermeyi bilkuvve olarak biliriz.

³⁴⁶ Köz, 2003, **Ön. ver.** s. 199.

³⁴⁷ Öner, **Ön. ver.** , s. 57. ; Özlem, 2007, **Ön. ver.** , s. 129.

³⁴⁸ Öner, **Ön. ver.** , s. 57.

³⁴⁹ **Aynı.** s. 57.

³⁵⁰ **Aynı.** s. 57.

³⁵¹ **Aynı.** s. 110.

³⁵² İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 31.

Çünkü Zeyd'in yaşayıp yaşamadığını ya da böyle bir insan var mı yok mu tecrübe etmemiz gerekmektedir. Ama gitmesek de görmesek de 'Bütün insanlar canlıdır.' önermesinin altında 'Zeyd de canlıdır.' ifadesini kullanabiliriz fakat tasdik edemeyiz. Bu önerme tecrübe ile bilindikten sonra üçüncü önerme zorunlu olarak çıkar. Zorunlu olarak çıkan önermenin bilgisine ulaşırken bunun ilkelerini ise biz talep edebiliriz ya da etmeyiz.³⁵³ Ama şunu söylemek gerekir ki bizim bu sonuca ulaşabilmemiz için ilk bilginin hazır olması gerekir.

İbn Sina, ilk bilginin hazır olması gerektiği savını geçmiş dönem filozoflarından Menon ile Sokrates arasında geçen tartışmaya cevap vererek yanıtlar. Menon ile Sokrates arasında şöyle bir tartışma geçer: “*Sokrates ile tartışan Menon, Sokrates'e şöyle demiştir: “Bir bilgiyi talep eden kimse, ya bildiğini talep eder ya da bilmediğini talep eder. Bildiğini talep ediyorsa onun talebi anlamsızdır; bilmediğini talep ediyorsa onu bulduğunda nasıl bilecektir? Bu kimse tıpkı tanımadığı kaçak bir köleyi arayan kişi gibidir ki onu bulduğunda onu tanıyamaz.”Sokrates, Menon'u nakzetmek için ona geometrik bir şeklin açıklamasını göstermeyi üstlenerek bilinmeyen bir şey bilinmiyorken onun bilinenle nasıl yakalanacağını anlatmıştır.*”³⁵⁴ Bu soruya o dönemin filozoflarından Platon da cevap vermiş ama İbn Sina bu cevapların bu soruyu karşılaması için yeterli olmadığını dile getirmiştir.

İbn Sina'ya göre biz bilmek istediğimiz şeyi bütün yönleriyle biliyorsak zaten talep edecek bir şey olmaz; çünkü onunla ilgili her şeyi biliyoruzdur. Onu hiçbir yönden bilmiyorsak da talep edemeyiz. Çünkü bize o bilgiye götürecek, ulaşmak istediğimiz şeyle ilgili bir emare belirmeli ki o bilgi ortaya çıksın. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre talep edilen bilgi iki yönden bilinen, bir yönden de bilinmeyendir. Talep ettiğimiz bilgi, kavram ile bilfiil bilinenken, önermeyle bilkuvve bilinendir. Bu önermenin bilfiil bilinir olmaması özel olmasından kaynaklıdır. Özel olmayan tümel olan her şey de bilfiildir.

Önceden de bahsettiğimiz üzere ilk bilgilere isteğimiz olmadan ulaşırız. Bununla birlikte biz bu genelin bilgisine sahip olmakla, onun kapsadığı bütün

³⁵³ İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 47.

³⁵⁴ **Aynı.** s. 48.

bilgileri bilkuvve bilir hale geliriz. Biz herhangi bir talebimiz olmadan dış idrak güçlerimizle tikellerden bir kısmını algıladığımızda o bilgi bizde tasavvur halinde bulunur. Birinci aklediliri elde ederiz. Talep etmek istediğimiz bilgiden önce ise onu doğrulayabileceğimiz ikinci aklediri elde ederiz. Bu iki akledilirleri düşündüğümüzde zorunlu bir sonuca, tasdiğe ulaşırız. Bu bilgiyi ise İbn Sina, Menon'un örnek verdiği kayıp köle örneği ile pekiştirir. Kaçak köleyi hiç görmemiş olsak ve 'Onu kapsayan kavramın diğer bütün kapsayıcıları da bizim kaçığımızdır.' desek ve sonra da rastgele bir görme sonucu ya da bir çaba, istek ile o kaçığımızı bulmak için bize bir bilgi daha eklense ve biz bu bütün işareti bir insanda bulsak onun bizim kaçak kölemiz olduğunu biliriz. Kaçak köleyi biz bütün yönlerden bilmiyorduk, aksi olsaydı talep edemezdik. O, bizim için kavram hali ile bilinirken bulunduğu konum açısından bilinmeyendir. Biz, onu bildiklerimizden değil bilmediklerimizden ötürü talep ettik. İsteddiğimiz bilgiye ulaştığımızda, bizim daha önce onun hakkında bilmediğimiz bir yönünü keşfetmiş oluruz. Bu bilgi iki nedenin bir araya gelmesiyle gerçekleşmiştir. Birinci neden, ona giden yol ve bu yolu izlemektir. İkinci neden ise dış idrak yetimizin onu algılamasıdır. Elde etmek istediğimiz bilgi ise bu iki nedenin bir araya gelmesiyle bilinir.³⁵⁵

İbn Sina şu analizi yaparak 'kayıp köle' örneğini iyice pekiştirir ve daha iyi anlaşılması için açıklar. Birinci akledilirimiz, bizde daha önce kendiliğinden bulunan bilğimiz, 'Bütün insanlar canlıdır.' idi. İkinci akledilirimiz ise şu anda gerçekleşen bir olaydır. Zeyd ile karşılaşmamız ve dış idrakle onun 'Zeyd de insandır.'ı bilmemizdir. Sonuç olarak 'Zeyd de canlıdır.' önermesi çıkar. Buradaki iki sebep, bizi Zeyd'in canlı olduğu bilgisine ulaştırır. Aslında biz önceden de bahsettiğimiz üzere, 'Bütün insanlar canlıdır.' ifadesini bildiğimiz andan itibaren -hangi ülkede yaşarsa yaşasın- Zeyd, Ayşe ve Thomas'ın canlı olduğunu bilkuvve biliriz. Bu bilgiyi ancak biz duyu yoluyla elde ettikten sonra bilfiil konumuna getiririz. Aslında daha önce bildiğimiz bilgi, bilmek istediğimiz bilginin bilkuvvesi olur ve ilk bilgi sonraki bilgi için bir ipucudur. Bu iki bilgi neticesinde de istediğimiz bilgiye

³⁵⁵ İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 49-50.

ulaşırız.³⁵⁶ Bu iki bilgi sonuca gidebilmemiz için oldukça önemlidir. Birinci bilgi olan kavram doğal olarak zihnimizde belirir ama ikinci bilgi ise belirli bir çaba sonucu elde edilir. O halde zihinsel bir işlev olan, ikinci akledilirleri nasıl elde edebiliriz?

İbn Sina'ya göre biz ikinci akledilir olan tasdikleri; bil-araz, tikel kıyas, tümevarım ve tecrübe ile dört şekilde elde ederiz. Bil-araz, bu aşamada duyu ve hayal gücünden arındırılmış olan akledilirden tekil anlamlar elde eder. Akıl, bu anlamların bir kısmını analize bir kısmını ise senteze tabi tutar. Bundan sonra ise aklın bir kısmında hiçbir şekilde olumsuz bir dönüt alınmayacak olan hükümler elde edilirken, bir kısmında ise akıl delillere dayalı olarak bir hükümde bulunur. Olumsuz dönüt alınmayacak olan bilgi -fitri bilgi- aklın, faal akıl ile ilişki kurmasıyla gerçekleşen bilgidir. Aklın delillere dayandığı kısma geldiğimizde, akıl orta terimi bulmak için çabalar. Orta terimi elde ettikten sonra aklın sonucu bulması ilk akledilirlerin bulunması gibi olur. Tikel kıyasda ise akılda cins hakkında genel bir yargı oluşur ve akıl, bu cinse ait türün fertlerini tek tek idrak ederek bütün cinsleri kapsayacak şekilde bir kavram ortaya koyar. Akıl, ortaya çıkan kavramı bu fertlerin bulunduğu türe yükler ve yeni bir akledilir elde etmiş olur. Tecrübe ile olana gelince, bunun sağladığı akledilir duyu kazanımlarıyla. Duyu yolu ile elde edilen tecrübî bilgiler, tümevarım yolu ile elde edilen bilgiler gibi değildir. Çünkü tümevarım yolu ile kesin bir tümel yargı oluşturamazken, tecrübe yolu ile kesin bir tümel yargı oluşur. İnsanlar her seferinde mıknaşın demiri çektiğini, sakamonya bitkisinin ishale sebebiyet verdiğini tecrübe ediyorlarsa bu bilgi kesinlik arz eder. Bu yaşanan tecrübe, süreklilik arz ettiği için, akıl bu yaşanan şeyin varlık için özsel olup, araz olmadığına kanaat getirir. Bunlar; aklın, dış idrak güçleri aracılığıyla tasdiklenmeye açık bilgi elde etme yollarıdır.³⁵⁷ Bu elde ettiğimiz bilgileri ise akıl yürütmeye tabi tutarak , kıyas yaparak, ilk akledilirleri elde ettiğimiz gibi elde ederiz.

³⁵⁶ Aynı. s. 50.

³⁵⁷ İbn Sina, **II. Analitikler**, s. 242-243.

Zihinsel bir işlev olan kıyasta bulunması gereken terimler vardır. Bunlar, büyük terim, küçük terim ve orta terimdir.³⁵⁸ Bu örnekte, büyük terim ‘canlı’, küçük terim ‘Zeyd’ ve orta terim ise ‘insan’dır. Orta terim olan ‘insan’ın bulunması, sonucu da beraberinde getirir. Bu da bize şunu gösteriyor ki düşüncenin belkemiği orta terimdir. İbn Sina’da tüm akledilir bilgilerin, kıyas ile elde edilen bilgilerin, orta terimi bulmakla elde edilebileceğini söyler.³⁵⁹ Orta terimi ise sezgi ve düşünme yolu ile iki şekilde bulabiliriz.³⁶⁰

Düşünme, zihnin hayal gücünden yardım alarak yaptığı bir eylemdir. Bu eylemle, bilinenden bilinmeyenin bilgisine götüren hatta bilginin kilidi diyebileceğimiz orta terim istenir. Düşünce bazen sonuca ulaşmış bazen ise ulaşmamıştır.³⁶¹ Sezgi ise zihnin bir anda orta terimi bulmasıdır. Kişide orta terimi bulma istek ve arzusu olsun, olmasın insanın zihninde orta terim anlık belirebilir.³⁶² İbn Sina, sezgi ve düşüncede insanların derece derece olduklarını bildirmektedir. İnsanlardan bir kısmı düşüncenin hiç gelmediği aptallar; bir kısmı biraz daha fazla zekâsı olanlar, bu insanlar düşünmeden yararlanarak akledilirlere ulaşabilirler. Bir kısmı ise bundan daha yeteneklidir sezgi ile akledilirlere ulaşabilir. Bütün insanlarda sezgi kabiliyeti birbirinin aynı değildir; bazen çoğalabilir bazen de azalabilir.³⁶³ İnsanlardan bazılarının faal akıl ateşini tutuşturacak kadar en üst seviyede ittisale girmesi zihni destekler. Faal akıl kendinde bulunan suretleri, sezgi seviyesi yüksek kişilerin zihnine ya hemen o anda ya da o ana yakın bir zamanda bütün orta terimlerin suretlerini kapsayacak bir şekilde resmeder. Bu nübüvvetin, insanların en üst seviyesinde bulunanların özelliğidir.³⁶⁴

³⁵⁸ Öner, **Ön. ver.** , s. 113.

³⁵⁹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 154. ; Gutas, **Ön. ver.** , s. 116.

³⁶⁰ Gutas, **Ön. ver.** , s. 116.

³⁶¹ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 113.

³⁶² İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 114. ; **En-Necat**, s. 154.

³⁶³ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 114. ; **En-Necat**, s. 154.

³⁶⁴ İbn Sina, **En-Necat**, s. 155.

2.3. ZİHNİN ‘FAAL AKIL’LA İTTİSALİ

Faal akılı kelime anlamı itibarı ile tek tek ikiye ayırıp incelersek; akıl, maddeden tamamen soyut, gayri maddi bir şeydir. Onun soyutlanmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü o yapısında basit, bölünemez, saf, bilfiil ve cisim olmayan bir yapıya sahiptir. Ayrıca o, her var olanın da suretini veren bir cevherdir. Faal olması açısından değerlendirdiğimizde ise o, kendisinden altta olan bilkuvve akılları bilfiillğe çıkartır.³⁶⁵

Fiziki âlemdeki her şeyin varoluş ve yok oluşu göksel meleklerin onuncusu olan faal akıl tarafından gerçekleştirilmektedir. Fiziki âlemdeki her şey madde ve suretten oluşmuştur. İşte bu minvalde maddenin suretini veren ‘faal akıl’dır. O aynı zamanda fiziki âlemde, başka yerde olmuş, olmaya hazır her şeyin bilgisine sahiptir. O yüzden ‘faal akıl’ bilkuvve değil her daim fiil halinde olan bir akıldır.³⁶⁶ Şayet ‘faal akıl’ da bilfiil değil de bilkuvve olsaydı, bu bilkuvvelikten bilfiillğe geçme hususu sonsuza kadar devam ederdi. Bu anlamda da bir yerde artık bir şeyin bilfiil olması gerekir.³⁶⁷ O bilfiil, ‘faal akıl’dır.

Faal aklın faaliyetleri ilerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki ‘faal akıl’, Cebrail adlı meikle aynı işlevlere sahiptir. O yüzden de faal aklın Cebrail olması muhtemeldir.³⁶⁸ Aynı zamanda faal aklın din dilinde korunmuş levha, kutsal ruh, nakşeden kalem, ateş gibi isimleri de vardır.³⁶⁹ Bu yüzden de ‘faal akıl’ her şeyin bilgisine sahip olduğu için İbn Sina onu güneşe benzetir. Yetkinliğe ulaşmak isteyen aklı da göze benzetir. Her yer karanlık iken biz biliriz ki, o karanlığı aydınlatacak bir güneş var ve hazırda bekliyor. Aynı zamanda o güneşten gelen ışıkla potansiyel olarak görmek için hazır bir de göz var. Güneşten gelen aydınlık ile göz, etrafındaki nesnelere fark etmeye başlar. ‘Faal akıl’ ile nazari

³⁶⁵ İbn Sina, **Tanımlar Kitabı**, s. 29-30. ; Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 90. ; Aynur Kul, ‘**İbn Sina’da Ruh-Beden İlişkisi ve Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi**’ , (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2011), s. 9.

³⁶⁶ İbn Tufeyl, İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 284.

³⁶⁷ İbn Sina, **En-Necat**, s. 178.

³⁶⁸ İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 284.

³⁶⁹ Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 89.

akıl arasındaki ilişki de bu şekildedir. Belirli bir aşamaya gelen nazari aklın, o aşamadan sonra faal aklın ışığına ihtiyacı vardır.³⁷⁰

‘Faal akıl’ bilgiye ulaşmak isteyeneye yol gösterir. Bunun aksi düşünülemez. İstediyine yol göstermesi, istemediyine yol göstermemesi mümkün değildir. Bilgiye ulaşmak, kişinin isteğine ve gayret etmesine bağlı bir olaydır. O halde ‘faal akıl’ her zaman herkese ulaşır.³⁷¹ Az önce temas ettiğimiz üzere faal aklın diğer isminin Cebrail olmasının muhtemel olduğunu söyledik; ancak akla şöyle bir soru gelebilir. Madem ‘faal akıl’ Cebrail, o zaman onunla ittisale geçen her insan peygamber seviyesinde mi olur? Bu ilerleyen bölümlerde açıklığa kavuşturulacaktır.

İbn Sina’nın savunduğu Sudur Teorisine göre Tanrı’dan sonra birbirlerinin nedeni konumunda on bağımsız akıl vardır. Bir sonra gelen akıl bir öncekinden daha alt mertebededir. Bu bütün mertebeler için geçerlidir.³⁷² On bağımsız aklın sonuncusu olan ‘faal akıl’ ise ayaltı âlemin nedeni konumundadır.³⁷³ ‘Faal akıl’ ayaltı âlemdeki cisimlere suretlerini verir. O, onların hem varlık bulmasını hem de yok olmasını sağlayan akıldır.³⁷⁴ Ayaltı âlemdeki varlıklar da hiyerarşi içerisinde var olurlar. Bunların en bayağısından en yükseğine doğru sıralanması ise madde, bitki, hayvan ve insan şeklindedir. Bu cisimlerin en kıdemlisi ise insandır. Gerçi insanın bu kıdemi elde edebilmesi için de zihinsel bir çaba içerisine girip kendisini yetkinleştirmesi gerekmektedir.³⁷⁵ İnsanların en kıdemlisi ise nübüvvet mertebesinde olanlardır.

Nübüvvet mertebesinde olan insanların özellikleri farklıdır. Bu kişiler Allah’ın sözünü işitecek ve melekleri de görebilecek kapasitededir. Onlar bu bilgileri ayaltı âlemindeki hiçbir varlıktan yardım almaksızın, doğrudan ‘faal akıl’ ile ilişkiye girerek alırlar.³⁷⁶ Her şeyin bilgisine sahip olan faal aklın, insanların bilmedikleri şeyleri öğrenmesini ve ilimlerin anlamlarını kavramasını da sağladığını ifade

³⁷⁰ İbn Sina, **En-Necat**, s. 178. ; İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 284.

³⁷¹ İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 285.

³⁷² İbn Sina, **En-Necat**, s. 273.

³⁷³ İbn Sina, **Metafizik**, s. 151. ; İbn Tufeyl-İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 284. ; Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 88.

³⁷⁴ İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 284. ; Peker, 2011, **Ön. ver.** , s. 88

³⁷⁵ İbn Sina, **En-Necat**, s. 274.

³⁷⁶ **Aynı.** s. 274.

etmiştik. Bu bilgiyi ‘faal akıl’ hiç kimseden esirgemez.³⁷⁷ Nübüvvet mertebesinde olanların bilgi konusunda hiçbir uğraş vermediği görülmektedir. Bu yetenek onlara Allah tarafından verilmiştir.

Böyle bir yeteneğin bazı insanlara verilmesinin ise bazı gerekçeleri vardır. Diğer bölümlerimizde de bahsettiğimiz üzere insanların tek başına hayatını idame ettirememesi diğer insanlara zarureti zorunlu kılar. Çünkü insanlar bir işbirliği içerisinde. Hepsinin birbirine ihtiyacı vardır. Bu sosyal ağ içerisinde ise insanların arasında adaletin sağlanması gerekir. Burada insanları kendi hallerine bırakmak görüş ayrılığına ve kutuplaşmalara sebebiyet verebilir. Çünkü birisi bir şeyi kendi lehine olarak görebilirken birisi de aleyhine görebilir. Bu göreceliliği ortadan kaldırmak için genel kuralların gelmesi gerekir. Bunu da yine insanların arasından ancak mertebeye yüksek birisinin -Allah’ın kelamını- insanlara iletmesi gerekmektedir. O zaman insanlar arasında düzen ve nizam oluşur.³⁷⁸

Konumuz olmasa da nübüvvet mertebesinin niye gerekli olduğunu kısaca verdik. Bu kısımdan sonra ise yetkinleşebilmek için uğraşan insanların ‘faal akıl’la ilişkisini vereceğiz. Az önce de söylediğimiz gibi ‘faal akıl’ kendisinde olan bilgileri hiç kimseden esirgemez. Yeter ki o bilgi için insan bir çaba sarf etsin. İşte bu aşamada zihnin, ‘faal akılla’ ilişkisi üzerinde durulacaktır. Zihin sürekli ‘faal akıl’la ilişki içerisinde olmak zorunda mıdır? Yoksa belli bir süreliğine ‘faal akıl’la iletişime geçip, yetkinliğine ulaştıktan sonra ‘faal akıl’la irtibatı kesilmekte midir? Bundan sonraki süreçte bunun gibi soruların cevaplarını vermeye çalışacağız.

Aklın nazari gücünde de bahsettiğimiz üzere nazari güç bilkuvve konumdadır. Onun fiile çıkabilmesi için faal akla ihtiyacı vardır. Aslında önemli olan bir husus var ki onun atlanmaması gerekir. Öncelikli olarak nazari gücün bilfiile çıkabilmesi için faal akla ihtiyacı vardır ama öncesinde faal aklın yardım edebilmesi için de faal akıl sayesinde belirli bir aşamaya kadar getirilen insanın, bu bilgiyi elde etmek için bir isteği olması, uğraş vermesi gerekmektedir. Daha doğrusu kendisine verilen donanımı kullanıp belirli bir aşamaya gelmesi gerekir ki ondan sonra her şeyin

³⁷⁷ İbn Tufeyl- İbn Sina, **Ön. ver.** , s. 284

³⁷⁸ İbn Sina, **En- Necat**, s. 278.

bilgisine sahip olan ‘faal akıl’da ona yardım etsin. Hatırlayacağımız üzere bir temsil ile İbn Sina, bizlere nazari aklın güçlerini anlatırken, düşünmeye başlamayan bir kişinin kandilinin, karanlığı temsil ettiğini belirtmişti.

Zihnin işlevlerinde insanın katetmesi gereken bir sürü aşamanın olduğunu ve bu aşamalarda da insanın ister gayreti olsun, isterse olmasın faal aklın bilgi konusunda nefsimize yardımcı olduğu görülmüştü. Gayretinin olmadığı hususlar derken; hatırlarsak, natik güç, heyulani akıldan bilmeleke akıla ‘faal akıl’ yardımı ile geçer. Bu geçiş ile insan, mantık ilkelerini -ilk akledilirleri- elde eder. İlk akledilirleri, insanlar bir çaba sarf etmeden elde ederler. Çünkü hiçbir surete sahip olmayan ve her sureti almaya meyilli heyulani akıl, faal aklın aydınlatması ile ilk akledilirleri elde eder ve bu vasfıyla da bilmelekelik özelliğini kazanır. İnsan nefsi, bu bilgilere, faal akıl olmasa idi, kendi başına ulaşamazdı.

Natik nefsin, faal aklın yardımı ile mantığın ilkelerini elde etmesi ve metot olarak da tümevarımı kullanması, bu bilgilere karşı bir güven oluşturur.³⁷⁹ Natik nefsi bu bilgilere kendi ulaşsa idi bir güven telkin etmezdi. Çünkü insan, bilgileri duyu aracılığı ile elde edeceği ve genelde de tecrübeye dayalı olacağı için bir süreklilik atfetmezdi. İnsanın bugün tecrübe ettiği yarın geçerliliğini yitirebilir.³⁸⁰ İnsana, geçerliliğini yitirmeyecek, her zaman sonraki bilgilerini oluşturmada dayanak oluşturabilecek bilgiler gerekmektedir. Bunu verebilecek ise göksel akıllardan olan her şeyin suretinin bilgisine sahip ve insanın da suretini veren ‘faal akıl’dan başkası olamaz. Faal aklın ayaltı alemdeki her şeyin bilgisine sahip olması ve natik nefsi ile faal aklın aynı özelliklere sahip nefsten var olmaları düşünüldüğünde faal akıldan natik nefse bir yardımın gelmesi gayet doğaldır. Bu yüzden de faal akıl bilmeleke akla süreklilik içeren ve gelecekte değişime uğramayan mantığın ilkelerini verir. İlk bilgilerin, insanda mutlaka bulunması gerekir aksi takdirde bilginin talep edilmesi imkânsızlaşır. Bunu bilginin oluşum sürecinde de ifade etmiştik. Bu anlamda da insanda mutlaka bir bilinenin bulunması gerekir. Yoksa insan aradığı şeye dair bir emare belirtemiyorsa, kaçak köle örneğinde olduğu gibi insan, neye göre kime göre

³⁷⁹ Durusoy, **Ön. ver.**, s. 187.

³⁸⁰ **Aynı.** s. 187.

o köleyi bulacaktır. O yüzden de mutlaka öncesinde kaçak köleye dair genel bilginin olması gerekir ki onun özel bilgisine ulaşılabilsin.

Bu olayı İbn Sina yine bir temsil ile anlatır. Güneşi faal akla, düşünceyi de karanlıkta kalan nesnelere ya da göze benzetir. Gözün görebilmesi ve nesnelere görülebilmesi için ışığa ihtiyacı vardır. Ama biz biliriz ki ışık olmasa da bizim aramızda ortaya çıkabilecek görme potansiyelimiz vardır. Aynı zamanda yine biliriz ki o nesnelere oradadır. Nasıl ki güneş ışığı görmemizi ve nesnelere idrak etmemizi sağlarsa faal akıl da bizde potansiyel olarak bekleyen bilgileri, ışığıyla aydınlatarak anlamamızı sağlar. Bilkuvve olan, ortaya çıkmayı bekleyen güçlerimiz onunla bilfiil hale gelir. Faal aklın yapısı gereği bilfiil olmadığını düşünsek, o da bilkuvveye olsaydı sonucu gelmeyen kuvve, fiil ilişkisinden bahsetmemiz gerekebilirdi. Böyle bir durumda ise sağlıklı bir bilgiden bahsedilemez. O yüzden faal aklın bilkuvveye değil bilfiil olması gerekir. Güvenilir, bize sonraki bilgilerimiz için temel oluşturabilecek ve nefsimizi bilkuvveye durumdan bilfiil haline getirebilecek, bilfiil bir akla ihtiyacımız var. O da 'faal akıl'dır.³⁸¹

Meleklerin ve Tanrı'nın bilgisine ulaşmak isteyen nefis, ilk akledilirleri yani mantığın ilkelerini edindikten sonra bilfiil aklın 'faal akıl'la iletişime geçmesi sonucu müstefad akla ulaşır ve ikinci akledilirleri elde eder. Görülmektedir ki, zihin nesnelere soyutlaştırmaya başlamasından itibaren 'faal akıl'la her daim iletişim halindedir. Sudur teorisine göre İlk'ten taşma ile başlayarak kademeli olarak birbirlerinin nedeni olan varlık oluşumunun bilgisi düşünüldüğünde, insanın elde etmesi gereken bir yığın bilginin olduğu görülmektedir. Nefsin yetkinleşebilmek için meleklerin ve Tanrı'nın bilgisine, görünenlerden başlayarak ulaştığını varsayarsak hayli katetmesi gereken yolu olduğu görülebilir. Soyutlaştırma ile genel bir kavrama ulaşan nefis, bu genelin kapsadığı bütün tikel cisimlerin manalarını anlamak ister. Bunların manasına ermek için çaba sarfeden nefis, yetkinleşme yolunda bir adım atar. Ama insan daha ne kadar bilgiye sahip olması gerektiğini bilmediği için bu yetkinleşmenin ölünceye kadar bir sonu olmadığını bilmesi gerekmektedir. Sonuç

³⁸¹ İbn Sina, **En- Necat**, s. 177-178.

olarak şunu söyleyebiliriz ki, bir şeyler öğrenmek isteyen insan her zaman 'faal akıl'la iletişim halinde olacaktır.



2.4. BEDENİN ÖLÜMÜNDEN SONRA ZİHNİN DURUMU

Me'ad kelimesi, Arap dilinde a-v-d kökünden türemiştir. Bu kelime bulunduğu konumdan veya halden ayrılan şeyin tekrar eski yerine ya da haline dönmesi anlamına gelmektedir. Bu kavram zamanla insanın ilk hali veya ölümden sonra gideceği yer anlamına çevrilerek kullanılmıştır. İlkel insan topluluklarından en gelişmiş topluluklara kadar kabul görmüş en yaygın inanış, insanların öldükten sonra gidecekleri yerin buradakinden tamamen farklı olduğudur. Bazı insanlar nefslerin bedenlerden önce var olduğunu ve bu âleme göre ikinci konumdaki âlemde bulunduğunu iddia ederler. Yine bu gruba göre nefslerin ikinci âleme dönüşü, hazzı elde etmiş olanlar için değerli ve yüce olan bir cennet; hazzı elde edememiş olanlar için ise korkunç olan bir yere yani cehenneme dönüş şeklindedir. Birçok insanın inancına göre anne ve baba buraya o âlemden gelmiş, ikisinin birleşmesi ile oraya geri dönmek üzere insan neslinin çoğalmasa sağlanmıştır. İnsanların, ahiret konusundaki bu inançlarının kaynağı, geçmiş milletlere gelen peygamberlerin kutsal metinlerinde bu konuyla ilgili çok fazla delilin bulunmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de de bu konu ile ilgili birçok kanıt mevcuttur. Fecr suresi 27. ve 28. ayette “*Ey iç huzuruna ermiş olan nefis! Sen O'ndan hoşnut O da senden olarak Rabbine dön.*” ayetinden de anlaşılacağı üzere dönüş ancak gelinen yer için mevzu bahistir.³⁸² Anlaşılan şudur ki insan gözlem yolu ile beden yok olduğunu görebilir ama beden yok olduktan sonra halinin ne olacağı ile ilgili tahmin yürütmesi oldukça zordur. İnsanlar beden yok olmasından sonraki durum bilgilerini ilahi metinlerden çıkarmışlardır. Ancak bu metinlerde insanın bedeni anlamda ceza ya da ödül almakta olduğu, zihni anlamda bir ödül ya da cezadan bahsedilmediği görülmektedir. Zihni anlamda bir ödül ve cezadan bahsedilmemesi ‘zihni ödül’ önceleyen filozoflara kapı aralamış ve bununla ilgili teoriler geliştirmişlerdir. Bu bağlamda İbn Sina'ya göre beden ölümünden sonra zihnin durumunu açıklamadan önce filozof ‘niçin zihinsel bir tecrübeyi öncelemektedir?’ bunu gerekçeleri ile anlamaya gayret edeceğiz.

³⁸² İbn Sina, “el- Adhaviyye fi'l- me'ad, Felsefe ve Ölüm Ötesi”, Hazırlayan: Mahmut Kaya, **Felsefe ve Ölüm Ötesi İbn Sina- Gazali- İbn Rüşd- Fahreddin Razi** (İkinci basım İstanbul: Klasik Yayınları, Ağustos 2013), s. 4.

Konumuzun başlarında da belirttiğimiz üzere insanın metafizik boyutu anlamlandırabilmesi için fiziksel boyuta ihtiyacı vardır. İnsan soyut şeyleri anlarken somut şeyler üzerinden kıyas yaparak amacına ulaşır. Bu bağlamda da İbn Sina insanın bu özelliğini bildiği ve insanların üzerinde böyle bir anlatımın etkili olduğunu sezdiği için buna göre yorumlar getirir. Bu yüzden de ahiret ile ilgili dini metinlerde bildirilen uyarıların tüm insanların anlayabileceği nitelikte tasarlanarak hazırlanmış olduğunu ifade eder. Ona göre dinin amacı bir peygamber aracılığı ile tüm halk kitlelerine hitap etmektir. Dini metinlerde Tevhit inancı teşbihli bir anlatım ile anlatılmıştır. Tevhit inancına göre, tek olan Yaratıcının mekân ve zamandan münezzehe olduğu bilinmeli, O'nun eşinin ve benzerinin bulunmayacağına, O'na “Şuradadır.” denilmeyeceğinin farkında olunması gerekir. Bu özellikler, halka doğrudan anlatılırsa, özellikle eğitimsiz insanlar hemen direnişe geçebilir ve inkâr yoluna sapabilirler. Tevrat'ta insanlara anlayacağı teşbihi bir anlatımla hitap etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de ise Tevhitle ilgili ayetlerin bir kısmı görünen yönüyle teşbihi, bir kısmı da açıklamaya müsaade etmeden mutlak tenzihdir. Buna rağmen teşbihle ilgili çok fazla hadis olsa da kelamcılar bu hadisleri inkâr ederler.³⁸³

Anlaşıldığı üzere Kur'an-ı Kerim ve diğer ilahi kitaplarda teşbihli anlatım söz konusudur. İbn Sina'nın özellikle dikkatleri çekmek istediği husus ise itikat konularının en önemlisi olan Tevhit inancı bile insanlara teşbihli bir anlatım ile anlatılıyorsa diğer inanç konuları neden böyle anlatılmasın? Bazıları, Arapların “el, yüz, gelme, gitme” vb. ifadeleri mecazi ve diğer anlatım şekilleri ile anlatabileceklerini fakat bu kelimelerin kullanımına göre mecaz olabileceği gibi gerçek anlamına da tekabül edebileceğini ifade ederler. Kelimeler, anlatıma göre mecazi ve gerçek anlam alabilirler. Arapların kelimeleri mecazi olarak anlattıkları yerlerde mecazi ifadeler kullanılabilir ve yanlış anlaşılmaya da vesile olmaz.³⁸⁴

Fakat “(...) buluttan gölgeler içinde (...)”³⁸⁵ ve “Onlar ancak kendilerine melekların gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin

³⁸³ Aynı. s. 8.

³⁸⁴ Aynı. s. 9.

³⁸⁵ Bakara, 2/210

gelmelerini bekliyorlar.”³⁸⁶ ayetlerine bakıldığında mecaz anlam ifade ettiği görülmez. Böyle anlamaya çalışanlar ise yanlış inanca yol açarlar.³⁸⁷

“(…) Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.”³⁸⁸ ve “(…) Allah’ın yanında aşırı gitmemden dolayı (…)”³⁸⁹ ayetlerinden de anlaşıldığı üzere mecaz anlam geçerlidir. Arapçayı iyi bilen birisi burada mecaz anlam olduğunu bilir. Bir önceki örnekte ise gerçek anlatımın dışına çıkılmadığını ve orada mecazi bir anlatımdan bahsedilemeyeceğini bilir.³⁹⁰

İbn Sina, teşbihi inkar eden kelimcılara hitaben şunları söyler: Kur’an-ı Kerim’de, Arap dili teşbihli anlatıma uygun olduğu için teşbihli bir anlatıma yer verilmişse, İbranice yazılmış olan Tevrat neye göre baştan sona kadar teşbihli bir anlatım ile anlatılmıştır. Filozof, kelimcilerden Tevrat’ın niçin teşbihli bir anlatım ile anlatıldığının açıklamasını ister. İbn Sina, kelimcilerin, “O kitap tahrif edilmiştir.” diyerek kendilerinin açıklama şanslarının olmadığını ifade eder. Filozofa göre birbirinden uzak olan ülkelerde yayılmış olan ve müntesibi bulunan Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinin kitaplarının hepsinin tahrif edildiğinin söylenilemeyeceğini ifade eder. Genel olarak dinler, hitapta bulunduğu halkın seviyesine göre anlatımlarda bulunmakta, insanlar için açık olmayan, anlaşılması güç olan konularda ise teşbih ve temsil yolunu kullanmaktadır. İbn Sina’ya göre böyle bir anlatım şeklini benimsemese idi, dinlerin, halkın üzerinde etkisi olmaz ve arkasından bu kadar kitle gelmezdi. O yüzden İbn Sina, ilahi metinde geçen ahiretin sadece beden ile gerçekleşmesi olayını sorgular.³⁹¹

İlahi metinler, ahiret hayatını bedeni olarak değil de nefsanî olarak insanlara anlatsa idi, mecazi anlatım söz konusu olmayabilir ve dinlerin, ahiret hayatına dair korkutma ve müjdelemesi insanlar üzerinde etkili olmayabilirdi. İnsanların anlayabileceği şekilde somut bir anlatım yani örnekler verilerek anlatılan bedeni bir ceza ve ödüllendirme, insanlar üzerinde daha etkili olmaktadır. Filozofa göre delil

³⁸⁶ En’am, 6/158

³⁸⁷ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-mead*, s. 9.

³⁸⁸ Fetih, 48/10

³⁸⁹ Zümer, 39/56

³⁹⁰ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-mead*, s. 10.

³⁹¹ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-mead*, s. 11.

sunmak istediğiniz şey görünen bir şey değilse, bir şeyin varlığıyla görünmeyen bir şeyin varlığı delillendirilebilir mi? İbn Sina bu açıklamalarını âlim olma yolunda ilerleyenler için söylemiş olduğunu ve halka hitap etmediğini ifade etmiştir. Bunu söylemesindeki gerekçe ise bazı dinsel konuların gerçek anlatımı ile anlatılamayacağını bilmesidir ve halkın, gerçek anlatımı, yanlış anlayıp dini inkârâ kadar götürebilecek olmasıdır.³⁹²

Dini metinlerde bazı konuların niçin insanlara somut ifadeler ile anlatıldığını ifade ettikten sonra ise filozofa göre insanın niçin bedenli hesaba çekilemeyeceğinin akli çıkarımlarını anlamamız gerekmektedir. İbn Sina'ya göre insanı oluşturan tek öge beden değildir. Bedenle birlikte nefis insanı oluşturan iki ögedir. Özellikle ona göre bedende gerçekleşen fiillerin kaynağı nefstir. Nefs olmadan, beden fiillerini gerçekleştiremez. Bunu delilleri ile önceki bölümlerde açıklamıştık. Şu söylenilebilir ki, tek başına beden olsa idi beden hareketleri gerçekleşmezdi. Ölüm olayı gerçekleştiğinde ise beden toprağa karışır, başka bir şeye döner ve insan ortadan kalkardı. Ahirette tekrar insan diriltileceği vakit, o maddeden yeniden insan suretinde yaratılacak olsa, madde değişime uğradığı için ölmeden önceki o eski insan değil, başka bir insan ortaya çıkar. Bunun için İbn Sina'ya göre cezayı da, ödülü de hak eden ferдин bedeni değil, nefsidir. O, toprağa karışması bakımından değil insan olması açısından o'dur. Bu açıdan bakıldığında ödüllendirilen ya da cezalandırılanın, ölmeden önceki iyilik ve kötülükleri yapan insan olmadığı, maddesinde ona ortak olan bir insan olduğu ortaya çıkar. Madde tamamen değiştiği için diriliş, iyilik ya da kötülük yapanın ödülünü ve cezasını almasını sağlamamaktadır. Başka bir madde ya da beden iyilik etmediği halde ödül almış, kötülük yapmayan da ceza çekmiş olacaktır. Filozofa göre bu pencereden bakıldığında dirilişin sadece beden ile olacağını savunmak en uzak görüşlerden biridir.³⁹³

İbn Sina'ya göre bedeni dirilişin söz konusu olmamasının başka bir gerekçesi fiziksel dünyada var olan maddelerin, dirilecek insanların bedenlerini karşılamayacağı düşüncesidir. Fiziksel dünyada, beden sağladığı hazzın gerçek

³⁹² Aynı, s. 11.

³⁹³ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-mead*, s. 12.

hazlar olmadığı, insanı yanıltmaktan başka bir işe yaramadığı bilinirken nasıl olur da ahirette, gerçek haz ya da mutluluk beden tarafından sağlanır. Beden, nefsi fiziksel dünyada iken yanlış şeylere meylettirirken, nefsin ahirette tekrar bedene dönmesi de nefis için elemenden başka bir şey değildir.³⁹⁴

Bedenli bir diriliş söz konusu ise nefis ayrıldığı bedene mi geri dönüş yapacak yoksa farklı bir maddeye mi dönüş yapacaktır? Farazi, kendi bedenine döndüğünü düşünelim o zaman da şöyle bir problem ile karşılaşacağız. Nefis ölmeden önceki bedenine mi yoksa ölünceye kadarki bedeninin toplamından olacak olan bedene mi geri dönüş yapacaktır.³⁹⁵ Âlimler bu konu üzerinde değişik fikirler öne sürmüşler İbn Sina ise bu âlimlerin söylediklerini eleştirerek onların söyledikleri şekilde bir bedenli dirilmenin mümkün olmadığını dile getirmiştir.

İbn Sina, nefsin ölüm anındaki bedene tekrar geri döneceğini söyleyenlere şöyle bir itirazda bulunur. Burnu, kulağı ve elleri kesilen bir şehidin diriltildiği anda bu şekilde diriltilmesinin hem şehide hem de başkalarına karşı çirkin bir görüntü oluşturacağını ifade eder. Bu da hoş bir manzara değildir. Diğer bir alternatif olan, bir ömür boyu kullandığı bedenin bütün parçaları dirilecekse o zaman bir bedende el, baş, ciğer ve kalbin aynen dirilmesi gerekir ki böyle bir şeyin olması da imkânsızdır. Çünkü biyolojik olarak bilinir ki organlar birbirleri ile her daim etkileşim halinde olur ve birbirleri sayesinde beslenmelerini gerçekleştirirler. Bir başka husus ise insan eti ile beslenen insanların ahirette nasıl dirilecekleri ya da onların yedikleri insanların nasıl dirileceği hususundadır. İnsan eti ile beslenen insanların bedenleri başka insanların bedenlerinden oluşmaktadır. Bu durumda ya eti yenilen dirilmeyecek ya da eti yiyenin bedeninin dirilmemesi gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında da bedenli bir dirilmenin karışıklığa yol açacağı görülmektedir.³⁹⁶

Filozofa göre kelamcılar her ne kadar bedenli bir dirilmenin söz konusu olduğunu söyleseler de kendisine değişik şekillerde cevap da verseler bu sorunun karmaşıklığından kendilerini alıkoyamayacaklarını iddia ederler. İbn Sina'ya göre kelamcılar, ahiretteki dirilişin insanın ömür boyu süregelen parçalarıyla değil de

³⁹⁴ Aynı. s. 12.

³⁹⁵ Aynı. s. 13.

³⁹⁶ Aynı. s. 14.

değişmeyen organlarıyla dirilecek de deseler, yine de dirilme anında bedenın nasıl olacağı ile ilgili bu karışıklığın devam edeceğini iddia eder. İnsan eti yenilmesi meselesinde ise kelamcılar aslı parçalardan biri yenilmedi, iade edilmesine gerek yoktur dese de hayati organların yenildiği düşünülduğünde kelamcılarda burada yine bir çelişkiye düşecek ve kendilerini çelişkinin içerisinde bulacaklardır. Önemi açısından bakıldığında her organın ya da uzvun kendine göre bir önemi olup bazıları hayatı sağlarken, bazıları da bedenın düzenini sağlar. O yüzden organları ya da uzuvları bu önemsizdir ya da gereksizdir diye ayırmanın imkânı yoktur. Yine İbn Sina'ya göre dirilişin bu topraktan olması ile başka bir topraktan olması arasında fark yoktur. Bedeni anlamda dirilmeyi adaletin bir gereği olarak görenler aslında bu şekilde düşünerek adaleti kendileri ortadan kaldırmış olmaktadır. Çünkü onlara göre nefis ile birlikte beden de dünyada aynı fiilleri işlemiş, o yüzden ceza çekerse de ödül alırsa da adalet gereği ikisinin bunları tatması gerektiğini savunurlar. Filozofa göre böyle bir karışıklığı gördükten sonra dirilişi savunmanın hiçbir yararının ve avantajının olmadığını ifade eder.³⁹⁷

İbn Sina, insanların bu dünyada var olduğu andan itibaren işledikleri toprakların ölü cesetlerinden oluştuğunu, bu toprakların üzerinde yetişen bitkilerden insanların beslendiklerini ve bunun insan bedenine karıştığını ifade eder. Dolayısıyla da filozofun aklına ayrı ve aynı dönemlerde yaşamış insanların dirilişinin maddesel bir ayırma tabi tutulmadan nasıl mümkün olacağıyla ilgili bir soru gelir.³⁹⁸ Filozof bu sorusuna gelebilecek cevapları da değerlendirir ve o sorulara şu şekilde cevap verir: Biri çıkıp “O bedenın, ölmeden önceki beden ile aynı olmasına gerek yoktur. Nefis için bir beden diriltilecektir, o da hangi topraktan, hangi havadan, ateşten ve sudan olursa fark etmez.” dediğinde ona göre bu açıklama tenasühü ifade eder. Çünkü insan öldükten sonra nefis, insana ait önceki bedeni yitirmiş, dirilirken ise nefis önceden var olmayan bedene bürünmüştür. Tenasühe inananlara göre nefsin

³⁹⁷ Aynı. s. 14-15.

³⁹⁸ Aynı. s. 15.

yaratılırkenki bedenine verilmesi ruh göçü sayılıyorsa dirilme anındaki farklı bir beden içinde yaratılışı için de tenasüh inancı mevzubahistir.³⁹⁹

İbn Sina, Kur'an-ı Kerim'de geçen ahiret hakkındaki görüş ve değerleri ortaya çıkarmak, bunun üzerinde durmak ister. Filozofa göre İslam dini, insanı hem kendisini iyiliğe hem de çevresindeki insanları iyiliğe teşvik ederek onları ameli fiillere yönlendirir. Yönlendirirken ise insanların anlayabileceği somut bir ifade ile anlatır ki insan üzerinde etkili olsun. Çünkü insanlar somut ifadeler üzerinden empati kurar ve olayları gözlemlene şansı bulur. Başına gelecek olayların ne kadar iyi olduğu ya da ne kadar kötü olduğu hususunda değerlendirme şansları olabilir. Ama diğer türlü soyut ifadeler üzerinden anlatılmış olsa idi o zaman insanın empati kurma şansı olmaz ve insanları anlaması da güçleşirdi. Bu yüzden İbn Sina da Kur'an-ı Kerim'deki örnekler üzerinden bu olayı açıklamaya çalışır. İbn Sina'ya göre Kur'an-ı Kerim'de tevhit, meleklerin varlığı, ahiret gibi itikadi konular insanların anlayabilecekleri nitelikte anlatılır. Mesela melekler sırf akli ve nefsanî bir varlık olmasına rağmen bütün insanların kapasitesine hitap edecek şekilde, en güzel tasvirlerle anlatılır. İbn Sina, bu dünya içerisinde insanların birbirleriyle olan ilişkilerini ve düzenlerini sağlayabilmek, insanları iyiliğe sevk edebilmek için ahirette onları bekleyen ödülün, cennetin somut ifadelerle anlatıldığını, yine insanları kötülükten vazgeçirmek için ise günah ve cehennem azabını metafizik boyutu ile değil tamamen insanların anlayabileceği somut olaylar üzerinden anlatıldığını ifade eder. Mesela insanların ahiretteki mutluluğu, hoşlandığı lezzet ve rahata ermeleri olarak anlatılırken; ahiretteki mutsuzluğu ise somut şeyler üzerinden lezzete ve rahata erememesi şeklinde anlatılmış olup tamamen insanların duyuşsal algılarına hitap eden bir anlatım stildir. İnsanın ahirette ödüllendirilmesini anlatan birkaç örnek vermek gerekirse; huriler, ölümsüz gençler, canı isteyince hemen orada bulunan meyveler, ma'in kaynağından dolmuş kadehler, altlarından akan bal, süt, şarap ve tertemiz su nehirler; tahtlar, döşemesi ipek ve atlastan çadırlar, kubbeler

³⁹⁹ Ayni. s. 15.

yeryüzü ve gökyüzü kadar geniş olan cennet v.b şeyler ile ödüller anlatılarak tamamen insanın duyularına hitap edilmiştir.⁴⁰⁰

İbn Sina, bir insanın, başka insanları bir şeye özendirerek o şeyleri yaptırmasının ya da bir şeyden korkutarak onları yaptırmamasının dünyada iken mümkün olmadığını ifade eder. Filozof, bunu yapabilecek ancak tek bir varlığın olduğunu, O varlığın ise yüce Yaratıcı olduğunu dile getirir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi O, insanları iyiliğe sevk etmek, kötülükten sakındırmak için iyileri ve kötülerini ahirette nelerin beklediğini, insanların anlayacakları, tahayyül edecekleri şekilde anlatmıştır. İyi olanlara hangi nimetlerin verileceğini az önce ifade etmiştik. Kötülerin ise kızgın ateş, dondurucu soğuk, zebaniler, zincirler, kelepçeler, kuru diken yemek, irinli sudan içmek, kafalarına demir tokmakla vurmak vb. olumsuz durumlara maruz kalacak şekilde azap görecekleri bildirilmiştir.⁴⁰¹

Din, insanlara bu şekilde bir anlatımda bulunmasa idi, insanlar anlatılan şeyleri tahayyül edemedikleri için önemsemez, azap görmekten korkmazlardı. Bedenen bir ödül alma ve ceza görme olayı olmadığı takdirde de hiçbir şeye aldırış etmezlerdi. İnsanlar somut olaylar üzerinden olayları kavrayabilmektedir. Cennet, cehennem olayı da insanlara somut olaylar üzerinden anlatılmasa idi o zaman insanlığın hali içler acısı olurdu. İnsanlar arasında ne adalet ne de düzen kalırdı. O halde dini düzen için diriliş olayını; hesabı, sevabı ve azabı bu şekilde somut olarak, beden üzerinden anlatmak gerekir ki insanlar üzerinde tesiri olsun.⁴⁰²

Ödül ve ceza nefsanî olacaksa o zaman bedeninin dirilmesine ne gerek vardır? Nefsanî ödül alma ve ceza nasıl olmaktadır? İnsanlar bu ödül ve ceza şeklini nasıl anlayıp da iyiliğe özenecek, kötülükten de sakınacaktır? İbn Sina'ya göre somut olmayan bir şey söylendiği için insanların zihninde ahiretle ilgili ödül ve ceza konusunda hiçbir şey belirmeyecektir. Anlatılan konu ile ilgili daha farklı bir tasvir anlatılsaydı, zihinsel bir mesele olduğu için insanlar sapıtabilir, yollarından çıkabilirlerdi. İnsanlar belki ahirette melekler gibi olabileceklerini tahmin edebilirler. Ancak gayr-i maddi bir varlık olan melekler hakkında halkın görüşüne göre, onlar

⁴⁰⁰ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-mead*, s. 16.

⁴⁰¹ *Ayni*, s. 17.

⁴⁰² *Ayni*, s. 17.

lezzet almaz ve rahattan yoksun, mutsuz varlıklardır. Çünkü onların bizler gibi maharetleri yoktur. Onlar yemezler, içmezler, evlenmezler; gece gündüz tesbih ederler; sonra da yaptıklarının karşılığında bizler gibi sevap alamazlar.⁴⁰³ Günah korkusuyla, melekler hakkında bu söylediklerinin tersine inansalar da onlar hakkında bunları düşünürler. İnsanlar, somut olmayan şeylerin lezzetinin ne olduğu hakkında asla fikir sahibi olamazlar. İnsanların bir kısmı zihinsel lezzeti kabul ediyor olsa da birçok insanın zihninde böyle bir haz ve mutluluk yoktur.

İbn Sina'nın 'Sudur Teorisi'ne göre de insan ayüstü alemin nefsinden gelmiş, ona bu dünyayı inşa etmesi ve anlayabilmesi için bazı özellikler verilmiştir. Başlangıçta bedene yabancı olan nefs zamanla bedene alışmış, dünyaya niçin gönderildiğini unutmuştur. İlk bedenle bulunduğu an bedenden kurtulmak ve anayurduna dönmek isteyen nefs, anayurdunun güzelliklerini unuttuktan sonra sanal olan alemin sanal mutluluklarına kendini kaptırmıştır. Bu yüzden de bedenden ayrılmak ona eza vermektedir. Kendisinin farkında olan nefslere ise geldikleri yere, anayurdu olan ayüstü aleme biran önce geri dönmek isterler. İşte İbn Sina bu teori çerçevesinde baktığında, insanların ahirette zihni bir hal içerisinde olacağını savunur. Konumuzun en zor yerlerinden biriside burasıdır. Çünkü hiçbir insanın ahireti tecrübe edip dünyada anlatma şansı yoktur. Özellikle de ahiretin zihinsel bir tecrübe olduğundan bahsetmek konunun anlatımını daha da zorlaştırmaktadır. O yüzden de İbn Sina her ne kadar ahiretin zihinsel bir tecrübe olduğunu söylesede o hali anlatırken yüzeysel bir şekilde anlatmak zorunda kalmıştır. Bundan sonraki aşamada bedenin ölümünden sonra zihnin durumu hangi halde olacak filozofun verdiği şekliyle genel olarak anlatmaya çalışacağız.

Zihnin, bedeni terk ettikten sonra hangi halde olacağı ile ilgili değişik düşünceler vardır. Bu konu hakkında genelde dini kaynaklarda zihin üzerinde çok fazla durulmayıp bedeni bir durumdan bahsedilse de filozoflar zihni anlamda insanın nasıl olacağı hususunda bir takım teoriler ortaya koymuşlardır. Bu meyanda İbn Sina, ahiret konusundaki bilgimizin bir kısmının dinin aktardığı şekliyle olduğunu, bunun ispatlanmasının ise Peygamberin ve dinin emrettiği şeylerin doğruluğunu

⁴⁰³ Aynı. s. 18.

kabullenerek gerçekleştiğini söylemiştir. Ayrıca dinin ve peygamberin ahiretle ilgili söylediği şeylerin daha çok insanın bedeninin dirilirkenki durumu ile ilgili kısımlar olduğunu ifade eder.⁴⁰⁴ Filozofa göre nübüvvet ve dinin söylediği şeylerde, insanın bedeninin ahirette hangi durumda olacağı hakkında daha fazla bilgi verilirken, zihnin hangi durumda olacağı ile ilgili pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu açıdan da İbn Sina, zihnin ahiretteki durumunu din bize bildirmese de akıl ve burhan yolu ile idrak edilebileceğini ve bunu nübüvvetinde onayladığını ifade eder. Akıl yürütme ile zihnin, ahirette mutluluğu veya bedbahtlığı anlaşılabilir. Bu durum tecrübî bir olay olduğu için şu anki halimiz ile anlatabilmemiz ya da tasavvur edebilmemiz mümkün değildir. Nitekim İbn Sina da zihnin ahiretteki durumunu insanın dünyada yetkinleşip yetkinleşmemesine bağlı olarak vermeye çalışmış, zihnin ahiretteki durumu hakkında detaya girememiştir. İbn Sina gibi düşünen ve yıllarını bilimle geçirmiş filozofların da ahiretteki nihai hedefi bedensel bir mutluluktan ziyade zihinsel bir mutluluktur. Onlara bedeni bir mutluluk verilse bile onlar buna aldırış etmez ve zihinsel mutluluk olan İlk Gerçek'e yakın olmak isterler.⁴⁰⁵

İnsan nefsinin gayri maddi bir yapıda olduğunu delilleri ile açıklamıştık. Filozofa göre gayri maddi yapıda olan nefis, ölümsüzdür, bozulmayı kabul etmez. Varlıkların varlığı ya zorunlu ya mümkündür. Bir şeyin varlığı mümkün ise cevherinin olması ve olmaması muhtemeldir ve bazen var olabilir bazen de yok olabilir. Bu varlığın bu iki ihtimali birden taşımalarının imkânı yoktur. Öyle durumlar olabilir ki o varlığın kesinlikle var olması veya yok olması ya da her iki durumun muhtemel olması söz konusu olabilir. Bu iki muhtemel durumu taşıyanın, iki durumda da var ve sabit olması gerekir, çünkü yok olan bir şeyin var olmasının mümkünatı yoktur. O halde şunu anlıyoruz ki her iki halde de bulunan ve sabit olan şey madde, maddenin bilfiil var olmasını sağlayan şey suret, bunların olmaması hali ise yokluktur. Buna göre gayri maddi olan şey asla yokluğu ve durağanlığı kabul

⁴⁰⁴ İbn Sina, **Metafizik**, s. 169. ; **En-Necat**, s. 266.

⁴⁰⁵ İbn Sina, **Metafizik**, s. 170. ; **En-Necat**, s. 267.

etmez. Yokluğu ve durağanlığı kabul eden şey ya maddeden oluşmuştur ya da maddede bulunmaktadır.⁴⁰⁶

Anlıyoruz ki beden ölümünden sonra insan nefsi ve aklı, yok olmayı kabul etmez, o varlığını devam ettirir. Ölümsüz olan nefsin kendisinin farkında olması gereklidir, kendini fark etmesiyle ya acı ya da mutluluk içerisinde kalacaktır. Öyleyse nefis, ahiret hayatında dünyada yetkinleşip yetkinleşmemesine bağlı olarak haz ya da elem içerisinde olacaktır. Haz içerisinde olan her birey, kendi varlığının bilincinde ise halinden ya memnun ya da üzgün olabilir. Haz içerisindeki nefis de ya memnundur ya da üzgündür. Şunu biliyoruz ki üzgün olma hali, hazzın zıddı olduğuna göre onun üzgün olma olasılığı yoktur. Bu durumda olan nefis, bulunduğu durumdan memnundur. Memnun olmak, iyilik ve lezzet kabul edilir. O halde huzur halindeki nefis, haz ve lezzet alıyordu.⁴⁰⁷

Bu durumda sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, ahirette, acı çeken ve haz alan olmak üzere iki şekilde nefis bulunur. Sürekli acı çekmek bir mutsuzluk, sürekli olan lezzet ise mutluluk halidir. O zaman ölümden sonra nefsin hali ya mutluluk ya da mutsuzluk içerisinde olacaktır. Düşünürümüze göre ahiret bu şekildedir.⁴⁰⁸

Nefis, bedenden ayrılmadan önce yetkinliğinin farkına varıp onu elde edemeden bedenden ayrıldığında ve bu yetkinliğin bilfiil var olduğunu öğrendiğinde hemen ona doğru yönelir. Nefis, bedenden ayrılmadan önce bedeninin istekleriyle meşgul olduğu için kendinin farkına varamaz, kendini unuttur. Mesela hastalandığımızda, vücuttan ayrılan şey tedaviye olan ihtiyacı unuttuğu için hasta tatlıdan bile haz almayıp onu arzu etmeyi bile aklına getirmez. Bu hastalık, hastanın şehvetini, kötü olan şeylere meyletmesini sağlamaktadır ve nefis gerçek hazza ulaşamamasının gerekçesi olan o eksikliklerden dolayı büyük bir acı içindedir. Acı, ateşin, tüm olan şeyleri çözmesi ve zemherinin kişinin mizacını değiştirmesi karşısında dikkate alınmayan bir cezadır. Bu olay, duyuyu çevreleyen maddenin, sıcaklık ve soğukluk kendisine etki ettiği halde onları hissetmemesi ve bu sebepten

⁴⁰⁶ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-mead*, s. 37.

⁴⁰⁷ *Aynı.* s. 37.

⁴⁰⁸ *Aynı.* s. 38.

dolayı da sıkıntı çekmeyen kimse gibidir. Bu hissi engelleyen kalktığına ise her şey apaçık bir şekilde gözüktür ve kişi acı hissetmeye başlar.⁴⁰⁹

Farkına varılmadığı halde tatlı bir yiyeceğin yenilip hazzına ulaşamaması ve bir uyuşukluk halinin yaşanması gibi, akli güçte ancak nefis, bedenden ayrıldığına tam yetkinliğine kavuşabilir. Ayrılma yaşandığında farkındalık artar ve o hazzı bir seferde hisseder. Bu hazzın, hayvani ve diğer duyuşal hazlarla kıyaslanması bile söz konusu olamaz. Çünkü o her türlü hazdan daha üstün ve şerefli, hem de sadece salt canlı cevherlere özgü bir hazzdır. Bundan ötürü de zihin için bu en büyük mutluluk diğeri ise onun için bedbahtlık halidir. Bu bedbahtlık hali ise yetkinleşmemiş, eksik kalan insanların her birisinde gerçekleşmeyecektir. Akli güç tam yetkinleşmemiş bile olsa yetkinleşmek için o gücü kendisinde hisseden ve çaba sarf edenler için bu haz gerçekleşecektir. Bu durum ise nefsin özelliğinin bilinenden, bilinmeyeni elde ettiğinde ve bilfiil yetkinleşmeyle her şeyin neliğinin farkına vardığında, kendilerine ispatlandığındadır. Çünkü bu durumu fark etmesi diğeri güçlerde ve onun ilk tabiatında bulunmaz. Aksine bu güçlerin yetkinliklerine dair farkındalıkları bazı nedenlerden sonra ortaya çıkar.⁴¹⁰

Heyula gibi olan yalın, basit nefis ve kuvvelere gelince, bunlar kesinlikle arzuyu elde edememiş olanlardır. Nefste bu arzu sonradan ortaya çıkar, bazı şeyleri bilmenin orta terimi bulmak ile gerçekleşebildiğini nefsin kuvvetine ispatladıktan sonra bu olay nefsin cevherine yansır. Bu olay olmadan bu gerçekleşmez. Çünkü bu ve bunun gibi arzular bir görüşe tabidirler. Bu görüş sonradan kazanılmış bir görüştür. Bu durumda olan kimseler sözünü ettiğimiz görüşü elde ettikten sonra, nefis, zorunlu olarak gereklilik arz eder. Nefis ile beden ayrılışından sonra nefis, beden ile yetkinliğe ulaşamamış ise bu nefis için ebedi bir mutsuzluk içine düşmektir. Çünkü nefis, beden ile ancak ilmi yetileri kazanabilirdi fakat bedenden ayrıldığı için bu söz konusu olamaz. Mutsuzluk içerisinde kalan nefisler, yetkinliği kazanma hususunda ya eksik ya da hakiki düşüncelere karşı farklı düşüncelere sahip olan ve

⁴⁰⁹ İbn Sina, **Metafizik**, s. 174. ; **En-Necat**, s. 270.

⁴¹⁰ İbn Sina, **Metafizik**, s. 174. ; **En-Necat**, s. 270.

bu husustada inatçı ve inkârcı olan kimselerdir. İnkâr edenler, yetkinliğin tam tersi bir yapı içerisine girdikleri için durumları en kötü halde olanlardır.⁴¹¹

İnsan nefsinde mutsuzluk gerçekleştiğinde ve aşıldığında, mutluluğun istenilen sınırı geçmek için akledilir tasavvurların ne kadarının gerçekleşmesi gerektiği konusunda tam bir ölçü verilemeyip, yaklaşık bir ölçü verilebilir. Bu ölçü ise insanın bitişik olmayan ilkeleri hakiki bir tasavvurla tasavvur etmesi, onları kendisinde bulunan kanıtlama yolu ile kanıtlayıp tasdik etmesidir. Sonsuz olan tikellerin dışında tümelerde gerçekleşen hallere ait gayelerin bilinmesi, parçaların her birinin birbiriyle bağlantısı, bütünü yapısı ve İlk İlke'den başlayarak en alttaki varlıklara kadar bunların nizamının tasavvur edilmesidir. İyilik ve niteliğinin bilinmesi, her şeyden önce olan zata ilişkin hangi varlıkların ve birliğin ona has olduğunun bilinmesidir. İlk İlke'nin çoğalış ve değişme olmadan her şeyi nasıl bilebildiğini kavrayabilmek, var olanların O'na bağlantısını, düzeninin nasıl olduğunun bilinmesidir.⁴¹² Bu gibi bilgiler insanın yetkinleşmesini sağlayan bilgilerdir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere bilgi konusunda yaklaşık bir ölçü verilebilir. Bilgi ucu bucağı olmayan, sonsuz bir yelpazeye sahip bir alan olduğu için insan ömrü boyunca öğrenmekle yükümlüdür.

İstek ve şevki elde edememiş ahmak nefsler ise onlar, bayağı bedeni yapıları elde edemedi bedenden ayrıldıklarında Allah'ın rahmetinden bir genişliğe ve bir tür rahata ererler. Bu nefsler bahsettiğimiz bayağı bedeni yapıları elde ederlerse ve bundan başka da bu anlamı yok edecek zıt bir anlam yoksa o zaman bu yapının gereklerini büyük bir şevkle gerçekleştirmek ister. Ancak bu nefis, beden ve beden gereçleri kayb olduğu andan itibaren acı duymaya başlar. Çünkü kendini yetkinleştirebilmek için var olan aleti, bedeni kaybetmiş ve bedene ilişmesinin yaratılışı ise kalmıştır.⁴¹³

Filozof, bazı âlimlerin bu konuda söyledikleri ona gerçek gibi görüldüğü için bu görüşleri de dile getirir. Sözü ettiğimiz nefsler, arınmış ve bu durumda olanlar için vuku bulacak olay hakkında halka hitap edebilecek bir usulde inanç ve tasavvur

⁴¹¹ İbn Sina, **Metafizik**, s. 175. ; **En-Necat**, s. 271.

⁴¹² İbn Sina, **Metafizik**, s. 175. ; **En-Necat**, s. 271.

⁴¹³ İbn Sina, **Metafizik**, s. 178. ; **En-Necat**, s. 272.

kendilerinde yer etmişken bedenden ayrılmış olabilirler. Bu nefslerin, bedenden ayrıldıktan sonra yetkinliklerini kazanabilmeleri için onları doğru yöne çekecek ve mutluluğu elde edebilecek bir kemali ya da onları mutsuzluğa yönlendirecek bir anlam olmayıp tam tersi bu nefslerin bütün nefsanî yapıları aşağı doğru yani cisimlere doğru çekilmiş olabilir. Semavi maddelerden orada bulunan herhangi bir nefsin fiiline konu olmalarını engelleyen bir durum da söz konusu değildir. İbn Sina'nın sözünü ettiği bazı âlimlerin fikri şöyledir: Bazı nefsler, ahiretle ilgili inandıkları şeyleri tahayyül ederler ve bu tahayyül yetisini bu nefse veren ise semavi nefslerdir. Dünyada bu nefsler, kabir, diriliş, ahiretle ilgili durumları müşahade ederler. Bayağı nefsler ise kendilerine dünyada nasıl tasvir edildi ise ona göre müşahade eder ve onunla mukayese ederler. Bu hayali suretler duyu ile idrak edilene oranla zayıf değildir. Tam tersi rüyada görüldüğü üzere etki ve saflık yönünden daha kuvvetlidir. Rüyada görülen şeyler belki de duyulur olan şeylerden daha yücedir. Ahiretle ilgili olan, engellerin azlığı, nefsin soyut halde olması ve kabul edenin saflığı oranında, uykudakinden daha kalıcıdır. Uykuda görülen, uyanıklıkta algılanan suret ise nefste resmolmuştur. Ancak bu ikisinden biri içten başlayıp ona doğru yönelirken, diğeri de dışarıdan başlayıp içe doğru yönelir. Nefste bu belirdiğinde orada görülen şey artık idrak edilmiştir. Hakikatte, acı ve elem veren şey duyusal yani dıştan değil, nefste resmedilendir. Ne zaman nefste bir fiil resmedilirse dışarıdan bir nedenden kaynaklanmamış olsa dahi, şüphesiz gerçek neden bu nefste resmolunan şeydir. Dışarıdaki neden ise ilineksel sebep veya sebebin sebebidir.⁴¹⁴

Bayağı nefslere oranla bayağı mutluluk ve mutsuzluktur. Mukaddes olan nefsler ise bu gibi durumlardan uzak ve yetkinliğe bizzat kendisi ulaşıp hakiki mutluluğa, hazza dalarlar, kendilerine ait yurtlarına bakmaktan da uzaktırlar. Eğer nefis, yurduna uzak değil de onunla ilgili bir inanç veya ahlak kalsa idi, acı duyar ve bu nedenden dolayı bu etkiden kurtuluncaya kadar yüce mertebeden uzak kalırdı.⁴¹⁵

İbn Sina, ahirette insanın zihnen mutlu veya mutsuz olacağı hakkında genel bilgi vermekle yetinmiştir. Çünkü ahiret tecrübeye dayalı bir hayat olduğu için başka

⁴¹⁴ İbn Sina, **Metafizik**, s. 178-179. ; **En-Necat**, s. 273.

⁴¹⁵ İbn Sina, **Metafizik**, s. 179. ; **En-Necat**, s. 273.

türlü açıklamasına da ihtimal yoktur. O yüzden de yetkinliğini tamamlayanların zihnen mutlu olacağını yetkinliğini tamamlamayanların ise mutsuz olacağını ifade eder.



SONUÇ

Felsefe alanında yapılan çalışmalar içerisinde zihin felsefesine ait çalışmaların nicelik bakımından az olduğu görülmektedir. Zira zihin felsefesi, filozofların üzerinde ittifak etmekte zorlandıkları bir alandır. Bu zorluk tanımlarda kendini göstermiştir. Yapılan tanımlarda zihnin hem somut hem de soyut tarafı üzerinde durulmuş, fakat bir netlik sağlanamamıştır. Bazı filozoflar, zihni maddi bir yapı içerisinde görüp sadece bedene indirgerken, bazı filozoflar ise beden ve zihnin birbirine indirgenemeyeceğini iddia eder. Genelde düşünce tarihinde zihnin cisim olmayan bir yapı içerisinde olduğunu savunanlar, zihin ve bedenin birbirine indirgenemeyeceği görüşü olan düalizme daha yakın olurlar.

Zihin felsefesinin İbn Sina'nın görüşleri çerçevesinde ele alındığı bu çalışma da yukarıda sınırları çizili çerçeve içinde ele alınmıştır. Filozofun görüşleri de düalizme yakındır. Her ne kadar düalizm, beden ve ruhu birbirine indirgemese de filozof için ruh önceliklidir. İbn Sina, zihnin dışında gerçekte maddi bir varlık olduğunu kabul eder. Yalnız bu maddiliğin bir oluş-bozuluş halinde ve yok olmaya mahkum bir yapı içerisinde olduğunu ifade eder. Ona göre bozulmaya uğramayacak tek bir yapı vardır. O da ruhtur. O bu görüşleri oluştururken bir taraftan Platon ve Farabi'den etkilenmiş bir taraftan da İslam dininin temel görüşlerinden yararlanmıştı.

İbn Sina'nın görüşlerini anlamak için onun felsefesinin genel çerçevesini bilmek ve özellikle varlık görüşlerini temel almak tezimiz açısından elzemdir. Çünkü İbn Sina varlıkları daha iyi anlatabilmek ve açıklığa kavuşturabilmek için varlıkları yaratılış bakımından bir hiyerarşiye tabi tutmuştur. O, kesin çizgilerle ayüstü ve ayaltı alemin özelliklerini belirtmiştir. Filozofa göre iki alem arasında farklılıklar olsa da varlıkların yaratıldığı yer itibarıyla ortak oldukları bir nokta vardır. O da 'nefs'dir. Bu bağlamda İbn Sina bütün varlıkların basit, saf, yok olmayan tek bir nefsdan meydana geldiğini ifade eder. Bu varlıklar tek bir nefsdan var olsa da onlara verilen güçler sebebi ile farklılık gösterirler. Filozof varlıklara verilen bu özellikleri en alt basamaktan başlayarak hiyerarşik bir şekilde anlatmıştır. Bu vesileyle de insanın, hem diğer varlıklarla ortak noktalarının olduğunu ortaya koymuş hem de

diğer varlıkların hiçbirinde olmayan bir özelliğine dikkat çekmiştir. Bu özellik, insanın da diğer varlıklar da ortak olduğu özellikler gibi varlığın fiziki alemde son bulmasıyla son bulan bir özellik değildir. İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan, varlığın fiziki alemde hayatı son bulsa da, var olmaya devam eden bir özelliktir. O özellik zihindir. İnsan, zihin sayesinde hem kendinin hem de diğer varlıkların farkına varabilmektedir. Ona, bu özelliğinden dolayı bir takım sorumluluklar yüklenmiştir. İnsanın, sorumluluğunu yerine getirip getirmemesine bağlı olarak da ödül ya da ceza ile karşılığını bulacağı dini metinlerde bildirilmiştir.

İbn Sina'ya göre her varlığın bu dünyaya gönderiliş sebebi yetkinleşmektir. Varlığa verilen güç nisbetinde yetkinleşme farklılık gösterir. Bitkisel ve hayvani nefsin yetkinleşmesi, kendilerine verilen güç nisbetinde dünyada bir yer kaplama ve soylarını devam ettirme şeklindedir, denilebilir. Bu varlıklar için gayri maddi bir ölümsüzlükten bahsedilemez. Ancak natık nefis, hayvani ve bitkisel nefsin özelliklerini içinde barındırsa da onlardan farklı bir özelliği vardır. O da zihnidir. O, kendisine verilen zihni donanımı kullanıp kullanmamasına bağlı olarak yetkinleşmekte veya yetkinleşmemektedir. İbn Sina'ya göre gayri maddi yapıda ve ölümsüz olan nefis, insan yetkinleşirse ahirette mutluluk içerisinde, haz alır bir vaziyette kalacak; insan yetkinleşemediği takdirde ise acı, elem alır bir vaziyet içerisinde kalacaktır.

İbn Sina da diğer filozoflar gibi zihin için kesin bir tanım ortaya koyamamıştır. Ancak o, zihni işlevlerinden hareketle anlatmaya çalışmıştır. Bizde bu bağlamda onun, zihin anlayışını işlevlerinden hareketle anlatmaya çalıştık.

Çalışmamızda gördük ki, zihin, nefsin güçlerinden biridir. İnsana, yetkinleşebilmesi için verilen bu güç, kendi içerisinde bir takım işlevlerden ibarettir. Zihindeki bu işlevleri 'kavram'lar oluşturma ve 'önerme'ler oluşturma şeklinde iki kısma ayırabiliriz. Zihnin öncelikli işlevi, fizik alemde tikel olarak bulunan nesnelere tümel-genel bir anlama, kavrama ulaşmaktır. Bu anlama ulaşırken zihin, nesneyi kendi yapısına çevirmektedir. Basit, saf, yok olmayan zihin; bileşik, karışık, yok olan nesneyi arazlarından soyutlayarak basit saf bir hale getirir. Bu soyutlama

işlevinden sonra zihin, genel-tümel bir kavrama ulaşır. İbn Sina, bu işlevi anlatırken beynin belirli merkezlerini göstererek açıklamaktadır.

Zihnin ikinci işlevi olan önermeler oluşturma ise iki veya ikiden fazla kavramdan oluşur. Bu işlevde genel-tümel olan kavramların ‘genel’ özelliklerinden yola çıkarak ‘özel’ özelliklerini bulma durumu söz konusudur. Özel bilgilerin bulunabilmesi için insana öncesinde bir takım genel bilgilerin verilmesi icabeder. Çünkü güvenilir bir bilginin oluşabilmesi için bilgiye kaynaklık eden yerin sağlam, değişmeyecek, özellikle bilginin bizzat çıktığı yer olmalıdır. Bu bağlamda da İbn Sina ilk bilgilerin bize ayüstünde bulunan ‘faal akıl’ tarafından verildiğini iddia eder. İbn Sina’ya göre bizim bir özel bilgiye ulaşabilmemiz için elimizde iki önermenin olması gerekmektedir. Birinci önerme insana ‘faal akıl’ tarafından verilmekte, ikinci önerme ise insanın tamamen çabasına bırakılmaktadır. İnsan bu bilgiyi kazanmak için çaba sarfederse burada da yine ‘faal akıl’ insana yardım etmektedir. İnsan bu iki önermeyi kıyas ederek zorunlu olarak bir sonuca ulaşabilmektedir. İbn Sina, zihnin kavramları oluşturmaya beynin belirli merkezlerine atıfta bulunarak açıklama yaparken, zihnin bilgiyi oluşturma safhasında kesinlikle maddi bir unsura atıfta bulunmaz. Hatta denilebilir ki, insan bilgiyi oluştururken ayüstü aleminden yardım almaktadır ve bilginin oluşum süreci tamamen zihnin oluşturduğu soyut bir işlemdir.

Zihnin işlevleri göstermektedir ki, zihin kendi içerisinde bir döngüdedir. Zihinde kavramlar oluşurken varlıkların ‘özel’ özelliklerinden hareketle varlığın ‘genel’ özelliklerine ulaşılırken, zihinde bilgiler oluşurken ise varlıkların ‘genel’ özelliklerinden hareketle varlıkların ‘özel’ özelliklerine ulaşılır.

Biz böyle bir çalışma ile Orta Çağ’a damgasını vuran, doğuda ve batıda hala eserleri ders kitabı olarak okutulan İbn Sina’nın zihne, maddi ve gayri maddi bir işlev yüklediğini göstermek istedik. Bu minvalde zihnin, maddi unsur, beyinden ibaret olduğunu göstermek isteyenlerin cevaplaması gereken önemli bir soru bulunmaktadır. İnsanın bilgiyi oluştururken ki temel kaynağı neresidir? Beyin diye cevap veriyorsak, o zaman şöyle bir soru daha sorulması gerekir. Her kişiye özel olan beynin sağlam bir kaynakla bilgiye temel oluşturması ne kadar sağlıklı olabilir? İnsanın görgüsü, vizyonu değiştikçe bilginin kaynağı da değişecek midir? İbn

Sina'nın zihni ele alışı bu gibi soruları ortadan kaldırmaktadır. O, zihni ne tamamen beyinle özdeşleştirmiş ne de zihni beyin olmadan anlamaya çalışmıştır. İbn Sina, zihnin fiziki alemde aldığı bilgileri kavrama dönüştürmesinde beynin belirli bir işlevinin olduğunu ancak zihnin, kavramlardan önermeler oluşturması, bilgiye ulaşması aşamasında ise ayüstü alemde olan 'faal akıl'la işlevini yürüttüğünü ifade etmektedir. O, bu şekilde bir açıklama ile bilginin oluşum sürecinde bilgiye sağlam bir dayanak noktası oluşturmayı başarmıştır.



KAYNAKÇA

- Akkanat, Hasan, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler (İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme)**, 1. Baskı, Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Alper, Ömer Mahir, “İslam Felsefesinde Altınçağ’ın Başlangıcı: İbn Sina ve Felsefesi”, **İslam Felsefesi Tarihi I**, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, 1. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Altıntaş, Hayrani, **İbn Sina Metafiziği**, 5. Baskı, Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Altıntaş, Hatice, “**İbn Sina’da Ruh-Beden Problemi**”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.)
- Arıkan, Necmettin, v.d. , **Altın Sözlük**, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007.
- Arslan, Ahmet. **Felsefeye Giriş**, 23.Baskı, Ankara: Adres Yayınları, 2016.
- Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çeviri: Zeki Özcan, 4. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık, Şubat 2014.
- Aster, Ernst Von, **Ernst Von Aster’in Ders Notları**, Derleyen: Vural Okur, 1. Baskı, İstanbul: Sentez Yayıncılık, Ocak, 2015.
- Avcı, Mahmut, “Tezhibu’l Ahlak’da Sevgi Erdemi’ **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Aralık, 2018.
- Aydın, Mehmet, “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar” **A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D.**, Ankara, 1982.
- Bayraktar, Mehmet. **İslam Felsefesine Giriş**, 7. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 2009.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- _____, **Felsefe Sözlüğü**, 5. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- _____, **Felsefe Tarihi**, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Churchland, Paul M. , **Madde ve Bilinç**, Çeviri: Saffet Murat Tura, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, Ocak, 2012.
- Çetinkaya, Bayram Ali, **İslam Felsefesi Tarihi 1**, 1. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

- Çetin, Zeynep, “Zihnin Kökenleri: Mitolojiden Felsefeye Antik Yunan’da Ruhun Üniterleşme Süreci”, **Felsefelogos**, Yıl:20, Sayı:60, Zihin Felsefesi, 2016.
- Çüçen, Kadir, v.d. , **Varlık Felsefesi**, 3. Baskı, Bursa: Ezgi Kitabevi, Mart, 2014.
- Descartes, **Meditasyonlar**, Çeviri: İsmet Birkan, 3. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Dölek, Haydar, “Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehafütler”, **F.Ü.İ.F.D.** , 15:1, 2010.
- Durusoy, Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, 3. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirilme İmkânı”, **A.Ü.İ.F.D.** , Sayı:2 Cilt: XLVII. Ankara: 2005.
- Esen, Muammer, “Kur’an’da Akıl-İman İlişkisi”, **A.Ü.İ.F.D.** ,52:2, 2011.
- Eyin, Ahmet, “Qualia/İç-Nitelik Tartışması ve Feyeraband’ın Materyalizm Savunması”, **Felsefelogos**, Yıl:20, Sayı:60, Zihin Felsefesi, 2016.
- Farabi, **İdeal Devlet**, Çeviri: Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Filiz, Şahin, “İhvan-ı Safa’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi Dergisi**, 2001.
- Goichon, A.M. , **İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, Çeviri: İsmail Yakıt, 2.Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, 18. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, Eylül, 2008.
- Gutas, Dimitri, **İbn Sina’nın Mirası**, Derleme ve Çeviri: M. Cüneyt Kaya, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, Aralık, 2010.
- Günday, Şeref, **Zihin Felsefesi**, 1.Baskı, Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, Cilt:7, 3. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, Aralık, 2000.
- İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Çeviri: Fatih Toktaş, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ekim, 2015.

- _____, **Kitabu's Şifa Oluş ve Bozuluş**, Çeviri: Muammer İskendeeroğlu, 2. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- _____, **Kitabu's Şifa Metafizik II**, Çeviri: Ekrem Demirli, Ömer Türker, 2. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- _____, **İşaretler ve Tembihler**, Çeviri: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, 2. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- _____, **En-Necat**; Çeviri: Kübra Şenel, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, Nisan, 2013.
- _____, **Tanımlar Kitabı**, Çeviri: Aygün Akyol, İclal Aydın, 1. Baskı, Ankara: Elis Yayınları, Eylül, 2013.
- _____, **II. Analitikler**, Çeviri: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Tufeyl, İbn Sina, **Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)**, Çevirenler: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun v.d. 6. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd, Fahreddin Razi, **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, Hazırlayan: Mahmut Kaya, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, Ağustos, 2013.
- İhvan-ı Safa Risaleleri**, Çevirenler: Abdullah Kahraman, Ali Durusoy, Metin Özdemir, v.d. 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kaku, Michio, **Zihnin Geleceği**, Çeviri: Emre Kural, 4. Baskı, Ankara: Ertem Basım Ltd. Şti. , Eylül, 2016.
- Kaya, Mahmut, **İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri**, 9. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, Kasım, 2014.
- Korkut, Şenol, "Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Farabi", **İslam Felsefesi Tarihi I**, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, 1. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Köz, İsmail, "İbn Sina'ya göre Bilgi Kaynakları", **İslam Felsefesinin Sorunları**, 1. Baskı, Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- _____, "İbn Sina Mantığında Tasdikin Müteallıkı", **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri I**, İstanbul: İ.B.B. Kültür Yayınları, Ekim, 2008.
- Kutlusoy, Zekiye, "Günümüzün Zihin Felsefesinin Zorlu Sorunu", **Felsefelogos**, Yıl:20, Sayı:60, Zihin Felsefesi, 2016.

- Kutluer, İlhan, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kul, Aynur, “**İbn Sina’da Ruh-Beden İlişkisi ve Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi**”,(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011.)
- Kur’an-ı Kerim**, Hazırlayanlar: Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrııcı v.d. 7. Baskı, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2017
- Macıç, Haris, “**İhvan-ı Safa’da Zahir ve Batın**” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, 2011.)
- Macit, Muhittin, **İbn Sina’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri**, 2. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- McCrone, John, **Akıldışılık Miti**, Çeviri: Şen Süer Kaya, 1. Baskı, İstanbul: Ad Yayıncılık, Nisan, 1997.
- Morgan, Clifford T. , **Psikolojiye Giriş**, Çeviri: Hüsnu Arıcı, Orhan Aydın v.d. , 16. Baskı, Ankara: Meteksan Kağıt Karton Tesisleri, 2005.
- Mutçalı, Serdar, **Arapça-Türkçe Sözlük**, İstanbul: Dağarcık Yayınları, Aralık, 1995.
- Nagel, Thomas, **Zihin ve Evren**, Çeviri: Özge Çağlar Aksoy, 1. Baskı, İstanbul: Jaguar Kitap, Mart, 2015.
- Öner, Necati, **Klasik Mantık**, 8. Baskı, Ankara: Bilim Yayıncılık, 1998.
- Özlem, Doğan, **Mantık**, 9. Baskı, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2007.
- _____, “Tarih Bilim ve Bilinç”, **Felsefe Tartışmaları**, Sayı:25, 1999.
- Özden, Ömer, **İbn Sina- Descartes Metafiziği**, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, Şubat, 2015.
- Özturan, Hümeyra, **Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı**, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, Nisan, 2017.
- Özarslan, Selim, “İbn Sina’da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Mead’ı Anlamasına Olan Etkisi”, **F.Ü.İ.F.D.** , Sayı: 4, Elazığ, 1999.

- Özalp, Hasan, “Nefs- Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, **Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, Cilt: XVI, 2012.
- Peker, Hidayet, **İbn Sina’nın Epistemolojisi**, 2. Baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- _____, “İbn Sina’nın Kavram Anlayışı”, **Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, Cilt:10, 2001.
- Plotinus, **Dokuzluklar**, Çeviri: Zeki Özcan, 1. Baskı, Ankara: Birleşik Yayınevi, Haziran, 2011.
- Reçber, M. Sait, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Sayı:2, Cilt:13, 2000.
- Ryle, Gilbert, **Zihin Felsefesi**, Çeviri: Sara Çelik, İstanbul: Afa Yayınları, Ağustos, 1995.
- Saruhan, Müfit Selim, “İbn Sina’da Ahlaki Çözüm Üzerine”, **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri I**, İstanbul: İ.B.B. Kültür Yayınları, Ekim, 2008.
- Saygılı, Serdar, “Paul K. Feyerabend’in Bilim Anlayışı: Çoğulcu Bilim Kuramı”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 15:2, 2011
- Searle, John R. , **Zihnin Yeniden Keşfi**, Çeviri: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Shaffer, Jerome A. , **Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi**, Çeviri: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Şahiner, Muharrem, “İbn Sina’da İnsanın Varlığına Dair Bilginin Nefsin Yetkinliğiyle İlişkisi”, **K.7.A.Ü.İ.F.D.** , Sayı:1, Cilt:1, 2014.
- Şahin, Eyüp, **Farabi’nin Zihin Felsefesi**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniveristesi, 2003.)
- Şentürk, Habil, **Eğitim Psikolojisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Uysal, Enver, “İhvan-ı Safa”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, Cilt:22, 2000.
- Ülken, Hilmi Ziya, **Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, 6. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Yaltkaya, Şerafettin, **İbn Sina Kitabı, Hayatı, Risaleleri, Şiirleri**, Hazırlayanlar: İsmail Dervişoğlu, Selma Günaydın, 1. Baskı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, Mart, 2014.

Yıldız, Mustafa, “İbn Sina’da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi”, **Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:27, 2009.

Wisnovsky, Robert, **İbn Sina Metafiziği**, Çeviri: İbrahim Halil Üçler, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, Aralık, 2010.



