



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İbn Sînâ'nın Haz Anlayışı ve Meâd Bağlamında
Fahreddin er-Râzî'nin Eleştirileri

Yüksek Lisans Tezi

Muhlis Sönmez

Nisan 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İbn Sînâ'nın Haz Anlayışı ve Meâd Bağlamında
Fahreddin er-Râzî'nin Eleştirileri

Yüksek Lisans Tezi

Muhlis Sönmez

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Nisan 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Muhlis Sönmez tarafından hazırlanan “İbn Sînâ’nın Haz Anlayışı ve Meâd Bağlamında Fahreddin er-Râzî’nin Eleştirileri” başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Ömer Türker
Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 30/04 / 2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İSNAD 2. Edisyon yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Muhlis Sönmez

ÖZET

İbn Sînâ'nın Haz Anlayışı ve Meâd Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Eleştirileri

Sönmez, Muhlis

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref Altaş

Nisan 2025

Bu tez, İbn Sînâ'nın haz anlayışını ve Fahreddin er-Râzî'nin buna yönelik eleştirilerini incelemektedir. Haz, İbn Sînâ felsefesinde “uyumlu olanı uyumlu olması açısından algılamak” olarak tanımlanır. İbn Sînâ bu tanım üzerinden bir aklî haz teorisi ve felsefî meâd kurgular. Böylece felsefeye bir tür kurtuluş misyonu yükler. Yalnızca tümellerin algısına sahip bir soyut nefsin meâdî bedeninin yeniden dirilişinin karşısına konumlanmıştır. Râzî İbn Sînâ'nın bütün bu felsefî kurgusunun mantikî temellerini ve tutarlılığını sorgular ve nihayetinde kendi felsefesinin amacı olarak belirlediği bu teorileri temellendirmede oldukça retorik öncüllere dayandığını öne sürer. Râzî bu İbn Sînâcı teorilerin hazzın bir tür idrak olarak tanımlanmasına dayandığını söyler ve haz ile idrak arasında kurulan özdeşliğe karşı çıkar. Fakat onun eleştirileri kademelidir ve hazzın bu tanımı kabul edilse bile cismânî hazların tanımı üzerinden aklî hazların ispatlanamayacağını savunur. Râzî'nin hazzın tanımı konusundaki temel tezi, hazzın tanımlanamayacağıdır. Dolayısıyla bu tanım üzerinden meâda varan ileri teoriler geliştirmek mümkün değildir. İbn Sînâ'nın felsefeye biçtiği kurtuluş misyonu haz üzerinden Râzî tarafından oldukça sistematik eleştirilere konu olmuştur. Râzî aklî hazların varlığını ve bütün duysal hazlara üstünlüğünü kabul etmesine rağmen ispat yöntemi ve içeriğini kendi anlayışına uygun bir değişimden geçirir. Örneğin aklî hazların her türlü bilgiye dayanmasını reddeder ve yalnızca Tanrı'ya dair

bilginin (*ma'rifetullâh*) bunu sağlayabileceğini savunur. Yine İbn Sînâ'nın haz anlayışının bir sonucu olan Tanrı'ya haz nispet edilmesine karşı çıkar. Râzî hazzın yalnızca bedensel veya nefsânî oluşuna şüpheler getirir. Bu tezde Râzî'nin eleştirilerine öte dünyada cismânî hazların ve bedenın yeniden dirilişinin imkânını ortaya koyma kaygısının eşlik ettiğini ve en temelde İbn Sînâcı keskin nefis-beden düalizminin açmazlarına dikkat çektiğini öne sürüyorum.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Haz, Aklî haz, Meâd.



ABSTRACT

Avicenna's Conception of Pleasure and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Critiques in the Context of Eschatology

Sönmez, Muhlis

Master's Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Eşref Altaş

April 2025

This thesis examines Ibn Sīnā's conception of pleasure and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's critiques of his account. In Ibn Sīnā's philosophy, pleasure is defined as "the attainment (*idrāk*) of that which is compatible insofar as it is compatible." Based on this definition, he constructs a theory of intellectual pleasure and a philosophical eschatology, thereby assigning to philosophy a soteriological function. The eschatological fate of the abstract soul—which perceives only universals—is contrasted with bodily resurrection. Rāzī critically assesses the logical foundations and internal coherence of Ibn Sīnā's system. He argues that these theories rest heavily on a particular definition of pleasure and challenges the identification of pleasure with mere attainment. Even granting this definition, Rāzī contends that intellectual pleasure cannot be demonstrated analogically from corporeal pleasure. He asserts that pleasure is essentially indefinable, thereby undermining Ibn Sīnā's attempt to base an eschatological framework on it. While Rāzī accepts the reality and superiority of intellectual pleasures over sensory ones, he redefines both their basis and demonstrability. For instance, he denies that such pleasures arise from any knowledge whatsoever, limiting them instead to knowledge of God (*ma'rifatullāh*). He also rejects attributing pleasure to God, a conclusion that follows from Ibn Sīnā's account. Rāzī also raises doubts about whether pleasure is exclusively bodily or psychic in nature. This thesis contends that Rāzī's critiques are accompanied by a concern to establish the possibility of bodily pleasures and corporeal resurrection in the afterlife. At its

core, his objection highlight the impasses inherent in Ibn Sīnā's sharp dualism between soul and body.

Keywords: Ibn Sīnā, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Pleasure, Intellectual pleasure, Eschatology.



ÖNSÖZ

Kendisiyle bir yıl boyunca yaptığımız İbn Sînâ Felsefesi derslerinin sonunda hocam Prof. Dr. Eşref Altaş '*Uyûnu'l-hikme*'nin başında İbn Sînâ'nın felsefe tanımı ile eserin sonunda meâd konusunda söyledikleri arasında¹ bir ilişki kurarak şu minvalde şeyler söylemişti: "İşte bütün bu gördüklerimiz İbn Sînâcı felsefenin kurtuluş projesini ifade ediyor. Fakat eğer bilgiyi merkeze alan bütün bu teorinin bir gerçekliği varsa öte dünyada İbn Sînâ'nın durumuyla ilgili onun adına üzüntü duyduğumu belirtmem gerekir. Çünkü İbn Sînâ'nın pek çok konuda, özellikle fizik ve kozmolojiyle ilgili bildikleri bugün neredeyse bütünüyle yanlışlandı." Altaş'ın nükteli bir şekilde dikkat çektiği bu ironik durum, Meşşâî mutluluk anlayışının doğası üzerine beni düşünmeye sevk etmişti. Fakat bunu bir tez konusu haline getirmek aklıma gelmemişti. Daha sonra tez konusu ararken hocamın bu mutluluk anlayışının merkezinde yer alan aklî haz konusuna ve Râzî'nin bu yönde eleştirileri olduğuna dikkatimi çekmesi bu tezin başlangıç noktasını oluşturdu. Hocamın bu teklifi beni büyük bir heyecanla çalışmaya sevk etti.

İbn Sînâ ve İmam Râzî çalışmaları günümüzde nispeten iyi bir yekuna ulaşırsa da bu iki büyük ismi çalışmanın hala çeşitli handikapları var. İbn Sînâ'yı kendinde anlamaya çalışmak başka, yorumcuların algılama biçimi üzerinden anlamaya çalışmak başkadır. Ben bu iki zorluğu da üstlenmeye çalıştım. Fakat Râzî itiraf etmem gerekirse daha çok yorucuydu. Çünkü o daha çok oyun bozucu bir taraftaydı ve kastını anlamak, diğer eserleriyle onu bütünlüklü halde okumak çetrefilliydi. Ona dair bir meselede bir kaniya ulaştığımı düşündüğüm yerde hemen ardından görünüşte bunu nakzeden bir ifadesine rastlamam, tutarlı bir kurguya varmamı geciktirmekteydi. En nihayetinde ona dair iddialarımız hep bir ihtiyat içermek zorunda kaldı. Râzî nasıl ki geçmişte "şüphecilerin imamı" olarak lakaplandıysa onu çalışırken ona

¹ İbn Sînâ eserin başlarında felsefenin tanımını yaparken bilgiyle yetkinleşmeden bahseder. Eserin sonlarında meâd bahsinde ise aklî hazza ve sonsuz saadete ermekten söz eder. Sanki başta felsefeye biçtiği yetkinleşme rolünü bütün ilimlerin sonunda bir sonsuz aklî hazla taçlandırmakta ve bir kurtuluş düşüncesi öne sürmekteydi.

dair kurulan cümlelerde de hep bir “acaba” bırakarak bu rolünün hakkını hala vermektedir. Her halükârda iki büyük filozofumuza da düşünce mirasımıza verdikleri katkıdan dolayı minnettarız ve onların çabasını kütüphanelerin tozlu raflarında bırakmamaya azimliyiz. Ruhları şâd olsun.

Bu tez, başında benim ismim yazılmışsa da kimi farkında olan kimi farkında olmayan pek çok kişinin katkısıyla vücuda geldi. Öncelikle tezin konusunun belirlenmesi de dahil her aşamada desteği ve katkısını esirgemeyen danışmanım, öğrencisi olmakla övündüğüm hocam Prof. Dr. Eşref Altaş’a müteşekkirim. Tezin jürisinde bulunma nezaketi gösteren ve eleştirileriyle tezime katkı sunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ömer Türker ve Doç. Dr. M. Zahit Tiryaki’ye teşekkür ederim. Tezi baştan sonra okuyup tashih eden ve oldukça güzel katkılarda bulunan dostlarım Talha Çetin ve Arş. Gör. Nedim Aydın’a şükran borçluyum. Bir tezin nasıl yazılacağına dair anlayışımın gelişmesini sağlayan tez okumaları grubumuzun bütün üyelerine, özellikle de ağabeyim Dr. Öğr. Üyesi Güvenç Şensoy’a, İbn Sînâ çalışmaları ile ilgili perspektifimi geliştirmemi sağlayan İbn Sînâ Çalışma Grubumuzun bütün üyelerine, özellikle de kıymetli hocam Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya’ya, iki yılı aşkındır yaptığımız Tesdid dersleriyle klasik metin okumalarına dair anlayışımı geliştiren hocam Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Koca’ya çok teşekkür ederim. Lisans yıllarım boyunca eğitimime maddi, manevi ve ilmi büyük bir destek veren, sıcak ve karşılıksız bir yuva sağlayan, ufkumu genişleten İlim Yayma Cemiyeti İlimler ve Sanatlar Merkezine (İSM), bütün idarecileri ve hocalarına minnettarım. Yine yüksek lisans yaparken bana kalacak yer ve çalışma ortamı sağlayan İlim Yayma Cemiyeti ŞASA yurdunun idarecilerine ve oradaki dostlara, bana maddi ve ilmi destek sağlayan Türkiye Milli Kültür Vakfı’na (TMKV), İlim Yayma Vakfı’na ve TDV İstanbul şubesine minnettarım. Yine lisans ve yüksek lisansta görev edinmişçesine çalışma yorgunluğumun içinden ara ara beni alıp çıkaran, sohbetinden, maddi-manevi yardımından ve teşviğinden faydalandığım hocam Dilek Boz’a da medyun ve müteşekkirim. Son olarak aileme eğitim hayatım sebebiyle hep uzaklarda oluşuma gösterdikleri tahammül ve sabırdan ötürü

teşekkür eder, bize ayrılık acısını çabuk tattıran çocukluğumun meleğini, annemi
rahmetle anıyorum...

Muhlis SÖNMEZ

11 Mayıs 2025



İÇİNDEKİLER

ŞEKİLLER LİSTESİ.....	XII
KISALTMALAR	XIII
GİRİŞ	1
BÖLÜM I: AKLÎ HAZ TEORİSİNE GİRİŞ: HAZZIN MAHİYETİ VE İLKELERİ	13
Giriş.....	14
1. Hazzın Mahiyeti	21
1.1. İbn Sînâ'da Hazzın Tanımı ve Doğası.....	21
1.2. Fahreddin er-Râzî'nin Hazzın Tanımına Yönelik Eleştirileri.....	36
1.2.1 Hazzın Nesneleri: Uyumluluk, Yetkinlik ve İyilik	37
1.2.2 Haz ve İdrak Arasındaki İlişki	39
1.2.3 Râzî'de Hazzın Doğası: Haz Tanımlanabilir mi?.....	49
2. Hazzın İlkeleri ve Türleri	56
2.1. Hazzın Asılları ve Sınıflandırılması.....	56
2.2. Râzî'nin Eleştirileri: Hazzın İdraki Duyularda mı Gerçekleşir?.....	67
3. Râzî'nin Eleştirilerinin Genel Bir Tahlili	71
BÖLÜM II: AKLÎ HAZ TEORİSİ VE FELSEFÎ MEÂD	74
Giriş.....	75
1. Aklın Hazzı.....	79
1.1. Aklî Hazzın İspatı.....	79
1.1.1. Bedenin Nefse Engel Oluşu ve Ahlak.....	85
1.1.2. Aklî Hazzın Kıyas Yoluyla İspatı.....	87
1.2. Aklî Hazzın Üstünlüğü	91
1.3. İdraklerin Başkalığı: Râzî'de Aklî Hazzın İspatına Eleştiriler	95
1.4. Aklî Hazların Üstünlüğüne Dair Eleştiri	106
2. Aklî Hazzın Mâhiyeti	107
2.1. Nazarî Aklın Yetkinleşmesine Hazırlık: <i>Tenezzüh</i>	107
2.2. Nazarî Aklın Yetkinleşmesi: <i>İstikmâl</i>	115
2.3. Râzî'nin Tecrübe ve Marifet İçerikli Aklî Hazzı	121
3. Soyut Nefislerin Meâdı	130
3.1. İnsanî Nefislerin Mutluluk-Mutsuzluk Düzeyleri.....	130
3.2. Soyut Varlıkların Mutluluk Düzeyleri	146

3.3. Râzî'nin Eleştirileri	147
3.3.1. Cehaleti Fark Etme Paradoksu	148
3.3.2. Nefsin Değişimi Eleştirisi.....	152
SONUÇ.....	156
KAYNAKÇA.....	166

ŞEKİLLER LİSTESİ

Tablo 1: İslam düşüncesinde haz kuramları ve bağlamları.....	20
Tablo 2: Tûsî'nin Şerhu'l-İşârât'ında nefislerin mutluluk-mutsuzluk durumları.....	137
Tablo 3: Kutbuddin er-Râzî'nin el-Muhâkemât'ında mufarakâttan sonra nefislerin durumu.	138
Tablo 4: Risâletu Adhaviyye'de nefislerin yetkinlik durumlarına göre mutluluk ve mutsuzlukları	139
Tablo 5: İbn Sînâ'da uhrevî mutluluğun iki düzeyi.....	145
Tablo 6: el-İşârât'ta soyut varlıkların sevinç mertebeleri	146
Tablo 7: İbn Sînâ-Fahreddin er-Râzî haz anlayışı karşılaştırması (özet).	164
Tablo 8: Râzî'nin haz eleştirileri ve geçtiği eserler	165

KISALTMALAR

bk.: bakınız

çev.: çeviren

çoğ.: çoğul

ed.: editör

MÖ: Milattan önce

MS: Milattan sonra

s.: sayfa

thk.: tahkik eden

öl.: ölüm

vd.: ve diğerleri

vb. ve benzeri

yy.: yüzyıl

GİRİŞ

Bu düşünen nefis, kendi başına kâim bir cevherdir. Ne başka cisimlere ne de insan bedenine yerleşiktir (*gayru muntabı'*) [...], bedenle birlikte meydana gelmiştir, öncesinde değil. Bedenin bozulmasıyla bozulmaya uğramayıp olduğu gibi kalır. Fakat ölüm sebebiyle bedenle ilişkisi kesildiğinde onun için mutluluk ve haz veya mutsuzluk ve elem denilen durumlar meydana gelir.²

İbn Sînâ, *Risâle fi'l-kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*

Haz ve elem konusu, İbn Sînâ felsefesinde kritik bir bağlama taşınmış, Gutas'ın İbn Sînâ felsefesinin bir katkısı olarak gördüğü ve “aklî nefsin metafiziği” olarak tanımladığı alanın temel bir parçası haline gelmiştir.³ İbn Sînâ, insan nefsinin bedenle başlayan yolculuğuna ve sonrasındaki varoluşuna büyük bir ilgi göstermiş, böylece insanı metafiziğin temel meselelerinden biri yapmıştır. Bu süreçte, insanın mahiyeti, misyonu, kurtuluşu ve meâdı gibi konulara eğilmiş ve meşşâî felsefenin ilkelerini belirli dinî duyarlılıklarla birleştirerek sistematik bir insan anlatısı oluşturmuştur. Haz ve elem de bu anlatının merkezinde yer alan ve hakiki mutluluğun veya mutsuzluğun nasıl gerçekleşeceği sorusu etrafında şekillenen bir konudur. İbn Sînâ, insanî nefsin yetkinleşmesini ve bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu anlatırken haz ve elem ikilisini bu anlatının çok önemli bir parçası haline getirmiştir. Öyle ki Râzî, ölümden sonra insan nefsinin kalıcılığını öne sürenlerin ona bir mutluluk ve mutsuzluk nispet ettiklerini ve bunu hazzın tanımıyla temellendirdiklerini söyler. Haz, İbn Sînâ'da insanî nefsin bedendeki yetkinleşme rolünü tamamlayan ve ona yön veren bir etken olarak ele alınmıştır. Bu bir tür hazcılıktır, fakat hazzın bedensel olana indirgenmesine karşı çıkan ve hakiki mutluluğun nefsin yetkinleşmesinde olduğunu öne süren bir hazcılık. Her insan, hatta her algı fakültesi hazzı talep eder ve eleminden kaçınır. Fakat bu talep ve kaçınmalar gerçek mutluluğa yol açmayabilir. İbn Sînâ, gerçek

² İbn Sînâ, *Risâle fi'l-kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1952), 196.

³ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 2014), 288.

haz ve elemi, buna bağılı olarak gerçek mutluluk ve mutsuzluğu bedene değil nefse ait görür ve mahiyetini cism n  değil ruh n  varsayar. Burada gerçeklikten kastı hazzın devamlılığı ve gücüdür. Ona göre nefsin haz ve elemi hem daha süreğen hem de daha güçlüdür. Bu durumlar ise ancak bedenden kurtulduktan sonra, yani öte dünyada mümkündür. Fakat ona göre gerçek mutluluk ve mutsuzluğa yol açan durumlar, nefisler bedende iken oluşur. Dolayısıyla insanın yapması gereken şey, gerçek hazzın sebeplerine, yani gerçekliğe mutabık bilgi ve doğru davranışa odaklanmak ve bedensel hazların yanıltıcılığına karşı uyanık olmaktır.

 bn S n  hazzın bir uyumluluk ve kem l algısı olduğunu söyler. Bu yaklaşım ona “en büyük haz ve mutluluğun nefsin kendi makullerini algılamasında olduğu” iddiasını  ne sürme imk nı vermiştir. Bilgide soyutlama arttıkça nefiste de soyutlanma artar ve daha güçlü bir algı oluşur. Algıda g  arttıkça da uyumluluk idraki ve haz artar. Gerçek hazzın makulleri idrak etmek olduğunu iddia eden bu yaklaşım, akl  haz teorisi olarak isimlendirilebilir. Akl  haz teorisi, gerçek ve niha  mutluluğun ancak bedenden ayrıldıktan sonra meydana geleceğini  ne sürdüğü için, aynı zamanda felsefi bir me d teorisidir.  bn S n , felsefenin amacını bu hazza ulaşmak olarak belirler. Dolayısıyla bu tezde onun felsefi ilimleri tahsil etmeyi akl  hazza ulaşmak ve niha  saadete erişmek için önerdiğini ve bunu bir tür kurtuluş projesi (*soteriology*) haline getirdiğini  ne sürdük.  bn S n , yalnızca hazzı değil elemi de ilk defa tanımlayarak⁴ bu kavram çiftini bütün insan  nefislerin me dını açıklamak için kullanır. Peki yetkinleşmeci bir bilgi kuramına dayalı bu kurtuluş teorisi ve felsefi me d, il hi rızayı merkeze koyan ve cism n  bir haz ve mutluluk anlayışı benimseyen din i metinlerin literal okumasına bağlı geleneklerce nasıl karşılanmış olabilir? Biz burada R z ’nin eleştirilerini merkeze alarak onun  rnekleğinde bu iki karşılaşmayı görmeyi amaçladık. R z ,  bn S n ’nın haz anlayışının uzanımlarının ve me da dair gereklerinin farkındadır. O,  bn S n  felsefesinin bir gaye olarak ortaya koyduğu akl  haz teorisinin burh n  açıdan temellerini ve kuruluşunu eleştirileriyle adım adım takip etmiş ve hızlı geçişlerini, sıçramalarını ve açmazlarını tespit etmek için

⁴ H mevra  zturan, * thostan Ahl ka: Antik Yunan Ahl k Literatürünün  sl m Dünyasına  ntikali ve Alımlanışı* ( stanbul: Klasik Yayınları, 2020) 177.

uğraşmıştır. Râzî'nin eleştirileri, hazzın tanımından başlayarak nefislerin meâddaki haz ve mutluluk düzeylerine kadar her aşamada devam eder. Söz konusu eleştiriler, genellikle meşşâi ön kabuller gözetilerek yöneltilmiş ve bu ön kabullerin felsefî bir meâd kurmadaki zayıflıkları güçlü bir şekilde ihsâs ve ima edilmiştir. İşte bu tez, İbn Sînâ'nın haz anlayışını, özellikle de aklî haz teorisini ve meâda yönelik sonuçlarını Râzî'nin eleştirileriyle birlikte ele almayı amaçlamaktadır.

Kapsam ve Yöntem: Tezin konusu, anlaşıldığı üzere felsefenin pek çok meselesine taalluk etmektedir. Bütün bunları araştırmaya dahil ederek tartışmak bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle tezde konunun odak noktasında kalmaya gayret edildi. Haz konusunu bütün yönleriyle ele alma amacı güdülmeydi. Dolayısıyla haz ve elem, aklî haz ve felsefî meâd teorileriyle ilgisi açısından incelendi. Hazla ilgili tartışmaların anlaşılması için bilinmesi gereken bazı konular tezin uzamaması için ele alınmadı. Örneğin, İbn Sînâcî yetkinleşme anlayışı, nefis ve idrak teorisi bu konular hakkında yapılmış müstakil çalışmalara havale edildi. Yine haz ve elemle ilgili yapılan birtakım tartışmalar tezin kapsamına dahil edilmedi. Örneğin Râzî'nin Tanrı'ya haz nispet edilmesine karşı çıktığı başlıklara yalnızca işaret edildi veya İbn Sînâ'nın organların bütünlüğünün bozulması ile ortaya çıkan acının (*vec'*) nereden kaynaklandığına dair tartışması "aklî haz teorisi ve felsefî meâd olarak haz ve elem" şeklindeki konunun dışında kaldığı için göz ardı edildi.

Tezde konu daraltıldığı gibi kaynaklar da konuya göre sınırlandırıldı. İbn Sînâ üzerinden yapılan anlatı Gutas'ın envanterinde *Summae* ve *Metaphysics of the Rational Soul* başlıkları altında bulunan eserlerle sınırlandırıldı ve örneğin tıpla ilgili eserlerindeki haz açıklamaları genellikle göz ardı edildi. İbn Sînâ'nın konuyla ilgili anlatısı zaten büyük oranda ansiklopedik mahiyetteki eserleri ve müstakil risaleleri içerisinde bulunmaktadır. Râzî'nin eleştirileri ise yalnızca felsefî-keîâmî eserlerinden takip edildi ve örneğin tefsiri bu araştırmanın dışında tutuldu. Böylece tezin hem konusu hem konunun incelenme açısı hem de iki isim özelinde

birincil kaynakları bu şekilde çalışmayı daha verimli kılacak şekilde tahdit edilmiş oldu.

Tezde metin analizine dayalı nitel bir inceleme metoduyla hareket edildi. Öncelikle İbn Sînâ'nın haz anlayışı onun eserleri üzerinden ortaya konulmaya çalışıldı. Bunu yaparken önemli düğüm noktalarında şârihlerin onu algılama biçimine ve ihtilaflarına da değinildi. İbn Sînâ yalnızca kendinde ele alınmadı, Râzî'nin eleştirisi yöneltirken onu algılayış biçimine ve yer yer sonraki şârihlerin onun yorumlama biçimine yönelttiği eleştiriler de konunun analizine dahil edildi. Tezin örgüsü, İbn Sînâ'nın haz konusunu kendi amacına uygun bir şekilde organize ettiği gibi oluşturuldu. İbn Sînâ'nın konuyu aklî haz teorisi ve felsefî meâda bir mukaddime olarak sunduğu ve bu amaca dönük olarak tertip ettiği tespit edilerek tez de bu amaca adım adım gidecek şekilde örüldü. Râzî'nin eleştirileri de belirli noktalarda toplanıp isimlendirilerek en temel eleştiri noktası ve bunun ardında ayrıca bir iddia varsa o iddiayı da açığa çıkaracak şekilde ele alındı. Haz konusu, felsefe tarihinde pek çok bağlamda ve farklı farklı kaygılarla işlenmiş olduğundan bu bağlamların tespiti yapılmadığında gerçekte olmayan karşıtlıklar üretmek ve konuyu yanlış yorumlamak kaçınılmazdır. Bu nedenle tezde özellikle hazzın tartışılma bağlamının iyi tespit edilmesi için çaba sarfedildi ve haz teorilerinin bağlamlarına yönelik bir taksime gidildi. Râzî'nin yer yer çelişik gibi görünen tutumları da bu yöntemle yorumlandı.

İlk bölüm İbn Sînâ'nın da konuyu tartışma amacına uygun şekilde aklî haz teorisine bir giriş olarak ele alındı. Burada hazzın tanımı, hazzın zorunlu bir şekilde ortaya çıkması için gereken şartlar ve ilkeler, ayrıca hazzın türleri ele alındı. Hazzın tanımı, içerdiği unsurlar ayrıntılı bir şekilde açıklanarak ve derinleştirilerek belirginleştirilmeye çalışıldı. Burada özellikle şârihlerin *el-İşârât'* taki haz tanımı üzerine tartışmaları ele alındı. Râzî'nin haz tanımının içerdiği unsurlara ve özellikle de meselenin düğüm noktası olarak gördüğü haz-idrak ilişkisinin kurulma biçimine yönelttiği keskin eleştiriler bu bölümün inşasında temel bir rol oynadı. Sonuçta bu bölümün temel iddiası, İbn Sînâ'nın haz tanımlaması ve haz için belirlediği ilkelerin aklî haz teorisi ve bir felsefî meâd

kurgusu oluşturmaya dönük olduğu ve Râzî'nin bu kurgunun keskin iddialarını esnetmeye çalıştığıdır. Râzî'nin iki temel iddiası, haz ve elemi tanımlanamayacağı ve bunların belirli bir idrak ile özdeşleştirilemeyeceğidir. Bu iki eleştiri noktası da haz ve elem üzerinden yakînî bir teori oluşturmayı zorlaştırmaktadır ki Râzî'nin temel amacı da buradaki anlatının kesinlik ve burhânîliği gözetmediğini ortaya koymaktır.

Tezin ikinci bölümünde haz anlayışının iki felsefî uzanımı olan aklî haz teorisi ve felsefî meâd incelendi. Aklî hazzın varlığının ve üstünlüğünün ispatı ve Râzî'nin bedensel ve aklî idrak türlerinin farklılığını öne sürerek bedensel hazzlardan aklî hazzların ispatına ve üstünlüğüne gidilemeyeceği şeklindeki eleştirisi, bu bölümün en önemli kısmını oluşturmaktadır. Râzî'nin buradaki iddiası, bedenden bağımsız bir şekilde aklî bir haz veya elemi mantıkî kıyaslarla ispat edilemeyeceğidir. İkinci önemli başlık, bu aklî hazzın ve gerçek uhrevî saadeti nasıl meydana geleceği, bunun dayandığı eylemler ve bilgilerin içeriğidir. Burada İbn Sînâ'nın aklî haz için bütün felsefî ilimleri tahsil etmeyi önerdiği ve Râzî'nin aklî hazzı kabul etmesine karşın onun mahiyetini yalnızca marifetullah ile sınırlandırdığı öne sürüldü. Son olarak da insanî nefislerin meâddaki mutluluk ve mutsuzluk durumları ele alındı. Burada İbn Sînâ'nın kurtuluş fikrinin seçkin olmadığı ve onun açısından uhrevî mutluluk ve mutsuzluğun "şevk" kavramının belirleyiciliği içinde iki düzeyde gerçekleşeceği ortaya kondu. Râzî'nin buradaki eleştirileri, zâtıyla zorunlu bir Tanrı anlayışına ve zorunlu nedenselliğe dayalı olarak belirli eylemler için haz veya acı takdir etmenin ve nefisleri bu açıdan sınıflandırmanın temelsiz olduğunu ima etmektedir.

Kaynaklar ve İlgili Literatür: İbn Sînâ'nın genel olarak haz ve elem anlayışı, özelde ise aklî haz teorisi bütün felsefesinin bir amacı olarak belirlenmiştir. Râzî de hemen hemen her eserinde bunu eleştiri konusu yapmıştır. Konunun bu önemine rağmen yeterince incelenmemiş olması şaşırtıcıdır. Bu tezin konusu ile doğrudan ilgili olan bir çalışma, Günaydın'ın "Aklın Hazzı Üzerine: Fahreddîn er-

Râzî'nin Felâsife Eleştirisi"⁵ adlı kısa makalesidir. Makale, Râzî'nin *Nihâyetü'l-'ukûl*'deki eleştirilerinin tercümeyle yakın bir takririni yapmakta ve Râzî'nin buradaki argümanlara paralel eleştirilerinin bulunduğu diğer bazı eserlerine atıf yapmakla yetinmektedir. Makalenin konumuz açısından önemli yönü Râzî'nin eleştirilerinin haşrin mahiyetine taalluk ettiği tespitinde bulunmasıdır. Fakat bu tespiti yaparken filozofların aklî haz ispatı ile cismânî haşir arasında nasıl bir ilişki kurduğu ve Râzî'nin eleştirilerinin cismânî bir haşre hangi yönüyle yer açmaya çalıştığını açıklamamaktadır. Makale Râzî'nin aklî hazzı kabul ettiğini öne sürmüşse de onun bu kabulünün neye dayandığı ve neyi içerip içermediği söz konusu edilmemiştir. Ayrıca Râzî'nin bütün eleştirilerine karşın makalede hazzın bir uygunluk idraki oluşunda filozoflarla aynı görüşte olduğunu öne sürmesi makalenin genel iddiasıyla bir tezat oluşturmaktadır. Hâsılı, eleştirilerin cismânî haşrin imkânı bağlamında söz konusu edildiği tespiti önemli olmakla birlikte bu tespitin makalenin muhtevâsından çıkmıyor oluşu bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Râzî'nin İbn Sînâ'nın haz anlayışına yönelik eleştirilerini içeren başka bir çalışma Turabî ve Cevâdî'nin "Çisti-yi lezzet ez menzer-i İbn Sînâ ve Fehr-i Râzî"⁶ (İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî Açısından Hazzın Mâhiyeti) adlı makalesidir. Bu çalışma, İbn Sînâ ve Râzî'nin haz anlayışlarını karşılaştırmakta ve Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik bazı eleştirilerini serdetmektedir. Makale önce İbn Sînâ'nın haz tanımının unsurlarını, sonra haz türlerini ele almakta, daha sonra da Râzî'nin haz tanımıyla ilgili eleştirilerini ortaya koymaktadır. Makalede her ne kadar aklî hazzı değinilse de bunun bir meâd bağlamı olduğuna dikkat çekilmemiş, Râzî'nin eleştirileri de ahlakî bağlama hasredilmiş ve eleştirilerinin asıl odak noktası saptanamamıştır. Makale, sonraki şârihlerin verdiği benzer cevapları Râzî'ye karşı yöneltmekte ve onun haz tanımında içerilen unsurların teşkikiyeti ve göreliliğini göz ardı ettiğini öne sürmektedir. Ancak görünen o ki Râzî'nin eleştirilerinin kademeliliği yazarlar tarafından yeterince fark edilememiştir. Makalenin bir

⁵ Necati Günaydın, "Aklın Hazzı Üzerine: Fahreddin er-Râzî'nin Felâsife Eleştirisi", *TURAN-SAM* 13/50 (2021), 489-498.

⁶ Nefise Turabî - Muhsin Cevâdî, "Çisti-yi Lezzet ez-menzer-i İbn Sînâ ve Fahr-ı Râzî", *Nakd ve Nazar* 17 (2012), 37-61.

iddiası da Râzî'nin hazla ilgili görüşlerinin git gelli ve karışık olduğu, bir haz nazariyesinin onun düşüncelerinden çıkarılamayacağıdır. Biz bu tezde, bu iddianın doğru olmadığını ve Râzî'yi bu şekilde yorumlamanın hazzın bağlamlarını göz ardı etmekten kaynaklandığını öne sürmekteyiz.

Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini ele alan başka bir çalışma da Shihadeh'nin "Avicenna's Theodicy and al-Râzî's Anti-Theodicy"⁷ adlı makalesidir. Makale *el-İşârât*'ta kötülükle ilâhî inayetin nasıl bağdaşacağına dair İbn Sînâcı açıklamaya yönelik Râzî'nin eleştirilerini ele alırken haz ve elemin ontik durumlarına da değinmektedir. Râzî, haz ve elemin iyilik ve kötülükle ilişkisi üzerinden İbn Sînâ'nın teodisesine yönelik bir eleştiri geliştirmektedir. Makale Râzî'nin bu âlemde varlıksal bir durum olarak hazzın çok nadir olduğunu öne sürdüğünü ifade etmektedir. Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî*⁸ adlı eserinde de *Zemmu lezzâti'd-dünyâ* risalesinden hareketle Râzî'nin bu dünyada iyilik ve hazza yönelik kötümserliği bağlamında bu durumu konu edinmektedir. Râzî, hazzın yokluksal olduğunu öne süren Ebû Bekir er-Râzî'ye (öl. 313/925) esaslı eleştiriler yönelttiği halde bazen ahlakî bağlamda bazense İbn Sînâcı teodise açıklamasına karşı en temel birtakım hazların yokluksal olduğunu öne sürmektedir.

Cengiz'in "Fahreddin er-Râzî'nin Nazarıyla Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak"⁹ adlı makalesi de Râzî'nin hissî, hayalî ve aklî hazlar taksimi ile gerçek mutluluk arayışını konu edinir. Makalede, Râzî'nin özellikle *Zemmu lezzâti'd-dünyâ* ve *en-Nefs ve'r-rûh* adlı eserlerindeki bu üçlü hazlar tasnifi etrafında ördüğü ahlak ve mutluluk teorisi incelenir. Özellikle de sosyal ilişkileri düzenleyen ve hazlar arasında bir dönüşüm sağladığı belirtilen hayali hazların Râzî'nin açıklamalarındaki belirleyiciliğine dikkat çekilir. Söz konusu çalışma Râzî'nin haz ve elemin ontolojisi konusunda ikircikli bir dil kullandığına ve İbn Sînâ ile bazı

⁷ Ayman Shihadeh, "Avicenna's Theodicy and al-Râzî's Anti-Theodicy", *Intellectual History of the Islamicate World* 7/1 (2019), 61-84.

⁸ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, çev. Selime Çınar & Kübra Şenel (Ankara: Nobel Yayınları, 2016).

⁹ Yunus Cengiz, "Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (Ankara: İSAM Yayınları, 2021), 585-624.

noktalarda ayrıştığına dikkat çekse de konu bu noktalarda ayrıntılı olarak incelenmemiştir.

Râzî'nin doğrudan veya dolaylı olarak haz anlayışı üzerinden İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini ele alan bu çalışmaların yanında yalnızca İbn Sînâ düşüncesinde haz ve mutluluğu inceleyen pek çok çalışma da mevcuttur. Bunlardan konumuz açısından en önemlilerini şöyle özetleyebiliriz: Özağaç'ın *İbn Sînâ'da Haz Kavramı*¹⁰ adlı yüksek lisans tezi konuyu İbn Sînâ özelinde ele aldığı için önem arz etmektedir. Tezin ilk bölümünde İbn Sînâ'dan önce haz kavramı, ikinci bölümünde İbn Sînâ'nın haz tanımı, üçüncü bölümünde ise aklî hazlar incelenmiştir. Tezin temel iddiası öncesinde ahlak felsefesinin konusu iken hazzın İbn Sînâ'da metafizik bir kavram olarak ele alındığıdır. Çalışmada daha çok kavramsal bir inceleme söz konusudur, İbn Sînâ'nın haz anlayışını sorunsallaştırma veya gelen eleştirileri ele alma amacı güdülmemektedir. Tezde İbn Sînâ'nın haz tanımlarının iki tanıma indirgenebileceği öne sürülmüştür. Bunlardan biri hazzın idrak oluşu, diğeri ise hazzın kemâl ve hayır oluşudur. Halbuki hazzın idrak oluşu tek başına bir tanım ifade etmez. İdrak İbn Sînâ'nın yaptığı bütün tanımlarda tekrar eder ve salt idrak bir haz değildir. Sadece uyumluluk idraki anlamındaki mukayyet bir idrak türü hazdır. Diğer yandan İbn Sînâ'da haz bir hayır ve kemâl olarak tanımlanmamış, hayır ve kemâlin idrak edilmesi olarak tanımlanmıştır. Tezde bu durum farkında olduğu halde hazzın bir hayır ve kemal olduğu, hazzın gayesinin ve neticesinin bu olduğu ifade edilmektedir. Halbuki hayır, kemâl ve uyumluluk hazzın nesneleridir ve hazzın neticeleri değildir. Bilakis haz bunların gayesi ve neticesi haline gelir. Çünkü haz bir yetkinliğin oluşması ve bu yetkinliğin idrak edilmesiyle ortaya çıkar. Biz bu tezde Özağaç'tan farklı olarak İbn Sînâ'nın bütün eserlerindeki haz tanımlarını değişen ve değişmeyen unsurlarıyla ele aldık ve şarihlerin her unsura dair yorumlama biçimlerini işin içine sokarak hazzın tam olarak ne olduğunu ve nasıl oluştuğunu aşama aşama gösterdik. Tez, s. 59'da hazzın aşamalı bir durumundan söz eder ve bir idrak gücünün bir nesneyi algılamasından birkaç farklı haz

¹⁰ Merve Yapar Özağaç, *İbn Sînâ'da Haz kavramı* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

meydana geldiğini söyler. Örneğin nesneyi idrak bir haz oluşturur, nesnenin uyumunu fark etmek bir haz daha oluşturur. Biz tezde bu tür aşamaların farklı hazlar anlamına gelmediğini, İbn Sînâ'nın hazzın zorunlu bir şekilde ortaya çıktığı noktayı tespit etme çabasından kaynaklandığını gösterdik. Tezimizde İbn Sînâ'nın haz tanımlarını problematik bir tarzda işlerken İbn Sînâ'nın hazzın umdeleri olarak belirlediği ve aslında aklî haz teorisine bir mukaddime olması amacıyla ortaya koyduğu ilkeleri bir başlık altına aldık ve ayrıntılı bir şekilde işledik. Bu ilkeler hem hazzın zorunlu olarak ortaya çıktığı şartları ortaya koyma hem de aklî hazzı temellendirme amacı taşır. Özağaç'ın tezi bu ilkelere yer yer dağınık halde değinmekle beraber onların içerdiği imaları belirginleştirmemiş ve onları bir mukaddime halinde sunmamıştır. Aklî hazları işleyen üçüncü bölümde ise dünyevî ve uhrevî hazlar ayrımıyla bir başlıkladırmaya gitmesi yanlış bir çağrışım oluşturmaktadır. Tezin dünyevî hazlardan kastı aklî hazzın bedendeki halidir. Halbuki bu başlık duysal hazları daha çok çağrıştırmaktadır. Özağaç ayrıca bu bölümde aklî hazzın nasıl temellendirildiği ve buna hangi kıyaslarla ulaşıldığı üzerinde durmamaktadır. Biz İbn Sînâ anlatımımızda aklî hazzın tespitini bir konu başlığı haline getirip ayrıntılı şekilde işledik. Ayrıca aklî hazzı giden süreci *tenezzüh* ve *istikmâl* kavramlarıyla ayrıntılı şekilde anlattık. Burada hem din ve ahlakın rolünü belirginleştirmeye çalıştık hem de nefsin bedene nasıl bir yük ve engel teşkil ettiğini İbn Sînâ'nın kullandığı kavramların analiziyle ortaya koyduk. Mezkûr tezde ise bu durumlar bu ayrıntı ve kurguyla işlenmemiştir. Nefislerin meâd durumları konusunda da bizim gittiğimiz tespitler söz konusu tezde yer bulmamıştır. Örneğin İbn Sînâ'nın meâd ahvalini iki düzeyli olarak düşündüğüne değinilmemiştir.

Özağaç'ın tezinde konunun aklî haz teorisi, felsefî meâd ve felsefî kurtuluş projesi için tartışıldığı öne çıkarılmamaktadır. Kurgusu itibariyle de konunun tartışılma bağlamı ve amacı yeterince belirginleşmemektedir. Bu nedenle tezimizde bu çalışma göz önüne alınmış olmakla birlikte biz İbn Sînâ'nın perspektifini Râzî'nin eleştiri noktalarını göz önüne alarak yeniden ele alma ve tezin iddiasına uygun şekilde başlıklandırma gereği duyduk.

Şücâî, “Berresi-yî muvâcehe-i İbn Sînâ ba ârâ-i pişiniyân der bâb-ı çisti-yi lezzet”¹¹ adlı makalesinde İbn Sînâ’nın önceki haz tanımlarına olan yaklaşımını incelemektedir. Makale, İbn Sînâ’nın öncelikle Ebû Bekir er-Râzî’ye nispet edilen haz tanımını eleştirdiğini ve diğer haz tanımlarını açıkladığını, daha sonra da Fârâbî’nin tanımını benimseyerek geliştirdiğini öne sürmektedir. Bu çalışma pek çok açıdan sorunlu sonuçlara gitmiştir. Örneğin İslam felsefesinden önce haz ve elem tanımlarının yapılmadığını, ilk tanımlardan doğal duruma dönüşün Ebû Bekir er-Râzî’ye, uyumlu olanı idrak tanımının ise Fârâbî’ye ait olduğunu öne sürer. Halbuki doğal duruma dönüş tanımı daha çok Ebû Bekir er-Râzî’ye nispet edilmiş olsa da aslında Platon’a dayanmaktadır. Uyumlu olanı idrak tanımının ilk defa Fârâbî tarafından kullanıldığını öne sürmek için atıf yaptığı eser ise *Fusûsu’l-hikem*’dir. Bu eserin Fârâbî’ye ait olmayıp İbn Sînâcı bir perspektifle yazılmış olduğu ise yapılan çalışmalarla ortaya konmuştur.¹²

Durusoy’un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*¹³ adlı çalışmasında İbn Sînâ’nın haz ve elem anlayışları nefsin ölümden sonraki durumu bağlamında incelenmektedir. Çalışma hem İbn Sînâ’nın nefis anlayışı hem de bununla ilgili olarak haz ve elemi nefsanî bir meâda dönük taraflarını anlama açısından özlü bir anlatıma sahiptir. Hem idrakler üzerinden bir haz sıralaması hem de nazarî ve amelî olarak yetkinleşme durumlarının hazla ilişkisini içermesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Fakat çalışmanın İbn Sînâ’da nazarî aklın yetkinliğindeki bir eksikliğin bedenden sonra telafi edilebilir olduğunu öne sürmesi İbn Sînâ’nın bedensiz bir yetkinleşmenin sağlanamayacağı iddiasıyla uyuşuyor görünmemektedir. Bu hususu tezde irdelemeye çalıştık.

Rapoport’un *Science of the Soul in Ibn Sînâ’s Pointers and Reminders*¹⁴ adlı eserinin ikinci bölümünde *el-İşârât*’ın *el-Behce ve’s-seâde* namatının bir analizi

¹¹ Huriye Şücâî vd., “Berresi-yi muvâcehe-i İbn Sînâ bâ ârâ-i pişiniyân der bâb-ı çisti-yi lezzet”, *Târih-i Felsefe* 3 (2019), 123-146.

¹² Halil Cerr, “Farabî Füsusu’l-hikem’in Yazarı mıdır?”, çev. Kifayet Özeydin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (1972), 153-163.

¹³ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021).

¹⁴ Michael A. Rapoport, *Science of the Soul in Ibn Sînâ’s Pointers and Reminders* (Leiden: Brill, 2022).

yapılmıştır. Eserin çalışmamız açısından önemli yönü, ilgili pasajları İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden yaptığı alıntılarla karşılıklı olarak inceleme ve karşılaştırma imkânı sunmasıdır. Rapoport özellikle teziyle uyumlu olarak burada da *zevk*, *şevk*, *ârif* ve *ışık* gibi kavramların mistik bir yoruma kapı aralayacak kullanımlara sahip olmadığını ortaya koymaya çalışır. Rapoport bu tür ifadelerin mistik olmayan rasyonelleştirilmiş bir forma çekildiğini düşünür. Bunun için nazarî aklın yetkinleşmesini öne çıkarır. Ayrıca ona göre İbn Sînâ'nın diğer eserlerindeki özlü haz tanımlarına karşılık *el-İşârât* ve *Aşk Risâlesi* daha kapsamlı bir tanım yapma çabası içerisinde olmuştur.

Türker'in *İbn Sînâ'da Metafizik Bilgini İmkânı*¹⁵ adlı eseri de İbn Sînâ'nın metafiziğinde haz, yetkinlik ve bilgi ilişkisinin anlaşılması açısından önemli bir kaynaktır. Türker, özellikle nefsin yetkinleşerek ayrık bir akıl haline gelmesinin metafizik bilginin kesinliği ve bunun yol açtığı hazla ilişkisi, bedenin hangi açıdan kesinliğe ve aklî hazzı engel olduğu gibi noktalarda derinlikli açıklamalar getirmektedir. Ona göre İbn Sînâ'da nefis tam bir soyutluğa ulaşmadan tam bir idrake ulaşamaz. Tam bir idrak ise makulleri illetlerinden hareketle kavramak demektir. Bu iddia İbn Sînâ'da neden aklî hazzın tam bir deneyiminin bedende iken mümkün olmadığını da açıklar niteliktedir. Zira aslında metafizik bilginin imkânı aynı zamanda gerçek mutluluğun ve aklî hazzın da imkânı anlamına gelmektedir.

Doğrudan İbn Sînâ özelinde aklî hazzı ve Râzî'nin haz üzerinden yaptığı eleştirilere değinen ikincil kaynaklar bunlardır. Birincil kaynaklarda ise konu ahlak, nefsanî nitelikler, ilâhiyât ve meâd gibi bölümlerde ele alınmaktadır. Râzî, İbn Sînâ'nın etkisiyle kelâmî eserlerinde de konuya meâdda bir başlık açma gereği duymuştur. İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta *el-Behce ve's-seâde* namatını bu konuya hasretmiştir. *eş-Şifâ*'da da meâd kısmında haz, elem ve nefsin bedenden sonraki durumunu incelemektedir. *eş-Şifâ*'daki bu anlatım, *en-Necât* ve *Ahvâlü'n-nefs* risâlesine çok benzer bir tarzda işlenir. Doğrudan nefis ve meâd konusu üzerine yazılmış *el-Adhaviyye* ve *el-Mebde' ve'l-meâd*'da da haz ve elem tanımıyla ilgili

¹⁵ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021).

güçleriyle olan ilişkisi ve aklı hazza kadar yer yer mufassal hale gelen bir anlatım sergilenir. İbn Sînâ'nın söz konusu eserlerde konuyu ele alış tarzı araçsaldır ve asıl amacı olan aklı haz teorisinin inşasına yönelik olduğu ölçüde konuyu genişletmektedir.

Râzî hemen hemen bütün felsefî-kelâmî eserlerinde haz ve elem konusu üzerinden filozofları eleştirse de eleştirilerini ayrıntılı olarak iki eserinde ele alır. Bunlardan biri *Nihâyetü'l-'ukûl*, diğeri ise *el-Mûlahhas*'tır. Hem *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de hem de *Şerhu'l-İşârât*'ta filozoflara yönelik yaptığı sistematik eleştiriler için *el-Mûlahhas*'a atıf yapar ve okuyucuyu oraya yönlendirir. Dolayısıyla özellikle de aklı haz konusundaki nihâi görüşünü *el-Mûlahhas*'ın içerdiği ileri sürülebilir. *el-Metâlib*'te de bir yandan Tanrı'ya haz nispet edilmesini eleştirirken diğeryandan aklı hazların üstünlüğüne dair deliller serdeder. Fakat onun Tanrı'ya haz nispet edilmesi noktasındaki eleştirileri genellikle zayıf kalmakta ve nihayetinde bu konuda icmaya sığınma gereği duymaktadır. Onun elinin güçlü olduğu yer hazzın tanımlanması konusudur ve bu konuyu hemen hemen bütün eserlerinde işlemektedir. Râzî hazzın ontik durumu ile ilgili *Şerhu'l-İşârât*'ta, *Zemmu lezzâti'd-dünyâ*'da ve *el-Metâlib*'te olumsuz bir tavır içindedir ve bu tavır, hem sadece bir kısım bedensel hazlarla hem de hazzın dünyevî bağlamıyla ilgilidir. Râzî'nin hazla ilgili çelişki gibi görünen aykırı yorumları ise büyük oranda İbn Sînâ'nın görüşlerini inceleyip özetlediği *en-Nefs ve'r-rûh* adlı eserinde¹⁶ görülmektedir. Çünkü Râzî burada hazzın meşhur iki tanımını da kullanır ve nefis-beden arasında keskin bir düalizm yaratma konusundaki İbn Sînâcı bir perspektifi tekrar eder. Kitabın içeriğinin Râzî'nin genel görüşleriyle tutarsızlığı bir yana bırakılsa bile bir çözüm olarak biz bu tutumun kitabın ahlakî bağlamının bir gereği olduğunu öne sürdük.

¹⁶ Hayri Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Rûh ve Ahlâk* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), s. 274-281; Fahreddin Râzî, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, thk. Muhammed Sağır Hassan el-Ma'sûmî (Tahran: el-Ebhâsu'l-İslâmiyye, 1364).

**BÖLÜM I: AKLÎ HAZ TEORİSİNE GİRİŞ: HAZZIN MAHİYETİ
VE İLKELERİ**

Giriş

Hazcı felsefeler, bütün eylemlerimizin bir tür haz talebi ve acıdan kaçınma motivasyonu ile ortaya çıktığını öne sürer. Peki insan hayatının en açık fakat bir o kadar da kapalı ve yönlendirici fenomenlerinden biri olan hazzın mahiyeti nedir? Haz, insanların algısında son derece açık ve belirgin bir olgudur. Râzî'nin dikkat çekeceği üzere tam da bu açıklık, aynı zamanda mahiyetini ve ortaya çıkış keyfiyetini açıklamayı zorlaştırmakta ve onu paradoksal bir şekilde mahiyet olarak kapalı hale getirmektedir. En basitinden yaşadığımız pek çok farklı "hoş" deneyimi bir bütün olarak "haz" kavramı altında birleştirebileceğimiz tek bir gerçeklikten söz edebilir miyiz? Diğer bir deyişle haz olarak isimlendirilen farklı içerikteki deneyimler tek bir açıklama veya tanım altına düşürülebilir mi? Buna benzer başka sorular da sorabiliriz: İnsanlar neden aynı hazzın (örneğin tat alma duyusunun hazzı) farklı nesnelere yönelirler veya bir insan farklı zamanlarda farklı nesnelerden haz alır? Haz bir "şey"e dairdir, peki bu "şey" in kavranabilir sabit bir içeriği var mıdır? Haz ve mutluluk arasındaki ilişki nedir? İşte bütün buna benzer sorular, hazzın karmaşık mahiyetine dikkat çekmektedir.¹⁷

Haz mahiyetçe açıklanması zor ve bir o kadar açık bir deneyimdir dedik. Belki de bu nedenledir ki felsefe tarihinde hazza dair rastlanan ilk konuşmaların onun mahiyetine dair olmadığı görülür. Bu açık algının ne olduğundan ziyade talep edilmesi gereken bir "iyilik" olup olmadığı şeklinde değer anlayışında durduğu yer soruşturulur. En azından Platon'a (MÖ 429?-347) kadar haz üzerine yapılan tartışmaların hazzın iyi mi kötü mü olduğuna dair bir toptancı karşıtlıklar üzerinde döndüğü gözlemlenir.¹⁸ Antik Yunan düşünürleri başka şeyler için

¹⁷ Çağdaş dönemde hazzın mahiyeti üzerine tartışmalar devam etmektedir. Özellikle son zamanlarda haz; zihin felsefesi, ahlak felsefesi, bilinç felsefesi ve duygu felsefesi gibi çeşitli alanlarda yoğun şekilde tartışılan kavramlardan biri haline gelmiştir. Elizabeth Anscombe'un ahlak felsefesinde etkili olmuş ünlü *Modern Moral Philosophy* adlı makalesinde mahiyeti ne olduğu ortaya konmadan bir ahlak felsefesi üzerine yapılacak konuşmaların askıya alınması gerektiğini söylediği kavramlardan biri de hazzdır. Bk. Leonard D. Katz, "Pleasure", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016); David Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). s. 1-3; Elizabeth Anscombe, "Modern Ahlak Felsefesi", çev. Mehmet Sabır Şaybak, *Felsefe Dünyası Dergisi* 71 (2020), s. 281-301.

¹⁸ David Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). s. 24

araçsallaştırılamayacak tek şey ve insanın nihaî amacı olarak belirledikleri mutluluk konusunda en azından kavram düzeyinde anlaşılırken mutlulukla içli dışlı kullanılan haz kavramında ihtiyatlı ve çekimser davranmışlardır. Aristoteles, hazzın ne kendinde ne de bir bağlamda iyi olabileceğine dair genellemeci yargıyı eleştirirken bu ihtiyatın, bedenin haz adının mülkiyetini ele geçirmesinden kaynaklandığına işaret eder.¹⁹

Hazla ilgili tartışmalar daha eskiye dayansa da hazzın mahiyetiyle ilgili tartışmalara ilk olarak Platon'da rastlanır. Platon, hazzın doğal durumdan çıkışın verdiği bir yoksunluk açısından sonra, doğal duruma ani bir dönüşün fark edilmesi olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla hazzın doğal duruma doğru bir "ikmâl" veya "restorasyon" olduğuna, fakat tedrici bir ikmâlin, restorasyonun veya dönüşün haz vermediğine, bunun ani gerçekleşen bir süreç olması gerektiğine karar vermişti. Daha sonra bu tabii duruma dönüşün kendisinin değil, buna dair farkındalığın hazza yol açtığını fark etmiş ve kapsamlı bir tanıma doğru eklemeler yapmaya devam etmiştir. Bu tanıma *restorasyon teorisi* veya İslam felsefesindeki adıyla *tabiî duruma dönüş teorisi* denmiştir. Platon'a göre acıyla karışık olmayan entelektüel hazlar gibi saf hazlar da bir şekilde farkında olmadığımız bir yoksunluğu tamamlarlar. Haz, "en iyi" olmasa da iyi bir yaşamda, geçici tatminlerde belli bir role sahiptir. Felsefe tarihinde hazza dair evrensel ve kapsamlı bir tarif ilk olarak burada ortaya çıkar.²⁰ Bu tanım daha sonra İslam felsefesinde Ebû Bekir er-Râzî ile anılacak ve çeşitli eleştirilere konu olacaktır.

Platon haz tanımını olumsuz bir anlam üzerine inşa etmiştir. Çünkü ona göre haz, bir tür acının sona ermesine ya da yok olmasına bağlıdır. Bu yaklaşım, iyi bir yaşam ve mutluluğun sürekliliğini vurgulamak yerine, hazzın geçici ve sürece dayalı olduğunu öne çıkarır. Hazzı, bir eksikliğin giderilmesi veya doğal duruma dönüş olarak gören filozoflar -Platon'u kısmen hariç tutarsak- genellikle hazza karşı olumsuz bir tutum sergilerler. Bu nedenle, hazzın bir süreç ve değişim olduğunu belirterek, onu sevinç ve mutluluktan farklı bir kavram olarak ele alırlar.

¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Bilgesu Yayıncılık, 2020). s. 152

²⁰ Bk. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*; Katz, "Pleasure".

Hazzın, doğal duruma dönüş olarak tanımlanması, onun hareket içeren bir süreç olduğu düşünüldüğünden, özellikle bedensel hazlarla ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Bu yaklaşım, didaktik ahlak eserlerinde sıkça kullanılmış ve hazzın gerçek mutluluğa ulaşmada yanıltıcı olabileceği vurgulanarak bireyleri erdemlere yönlendirmek için bir araç olarak değerlendirilmiştir. Örneğin, Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserinde, akıl ve heva karşıtlığını ele alırken, hazzın geçici ve yanıltıcı bir mutluluk hissi sunduğuna dikkat çeker. Benzer şekilde İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinde, hazzın bu tanımını benimseyerek pratik ahlakta dengeli bir yaşam sürmenin önemini vurgular.²¹

Filozoflar, hazzın doğasını tartışırken genellikle onun erdem ve mutlulukla ilişkisini göz önünde bulundurlar. Kimi zaman Kinikler gibi, halk arasında yaygın olan haz anlayışından fazla uzaklaşmadan, öğüt vermek amacıyla hazzı eleştirirler. Bazı filozoflarsa, mutluluğun da nihayetinde bir tür haz olduğu düşüncesinden hareketle hazlar arasında ayrım yapar ve insanı gerçek mutluluğa ulaştıran hazzı benimsemeyi bir yaşam felsefesi olarak önerirler. Bu yaklaşım, Epiküros'un (MÖ 341-270) *niteliksel* veya *statik hazcılık* olarak bilinen görüşünde görülür. Öte yandan, Kirene Okulu'nun benimsediği ve Cicero (MÖ 106-43) tarafından "kaba ve hayvani" olarak nitelenen anlayış ya da Epiküros'un karşıt görüşü olarak *niceliksel/kinetik hazcılık*, bu bağlamda bir istisna oluşturur. Ancak genel olarak, filozofların haz kavramını değerlendirirken onun kalıcı mutluluğa katkısını dikkate aldıkları görülür.

Aristoteles (MÖ 384-322), hazza yönelik farklı görüşleri değerlendirirken onun "iyi" veya "en iyi" olmadığı şeklindeki görüşler üzerinde durur. Bunlara göre haz, doğaya dair bir oluşturdur. Her oluş amaçtan ayrı olduğundan haz bir amaç olamaz. Hazzın bir süreç olarak görülmesi onun en azından "en yüksek iyi" olmadığı ve amaç olarak belirlenemeyeceğini gösterir. Haz doğal duruma bir dönüş olduğunda, haz almak için bu doğal durumu bir doğal olmayan durum öncelemelidir. Dönüş esnasında haz duyulur, dönüş sona erdiğinde yani doğal

²¹ Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, s. 40-56; Peter Adamson, "Miskawayh On Pleasure", *Arabic Sciences and Philosophy* 25/2 (2015), s. 199; Merve Yapar Özağaç, *İbn Sina'da Haz kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019), s.48-57.

durum istikrar bulduğunda ise haz ortadan kalkar ve tekrar haz duymak için doğal durumdan çıkmak ve bunun acısını hissetmek gerekir. Dolayısıyla buradaki geçici hal “en iyi” olarak nitelenemez. Çünkü “en iyi” olan şey, herhangi bir sürecin parçası değil bizzat amaç olmalıdır. Mutluluk bu nedenle en iyidir, çünkü o bizzat talep edilen olup başka herhangi bir şeye ulaşmak için araçsallaştırılamaz. Dolayısıyla daha kalıcı bir durum olarak acıdan bağışık olmayı amaçlamanın ve dengeyi gözetmenin daha iyi olacağı kabul edilmelidir. Zira hazzı takip eden yol acıya çıkar. Fakat Aristoteles burada mutluluğun da *hoş* bir şey olarak haz olduğuna dikkat çeker ve hazzın hem bi’l-araz hem de bizzat iyi olabileceğini ifade eder. Çünkü haz bir oluş değil bir etkinliktir.

Aristoteles hazzın “doğayla uyumlu engellenmemiş bir etkinlik (*energia*, ing. *activation*)” olduğunu öne sürer. Burada “etkinliği” “oluş”un (*genesis*) karşısına konumlandırır ve böylece hazzın bir amaç olabileceğini öne sürer. Dolayısıyla haz da tıpkı mutluluk gibi doğanın bir etkinliği ve işlevi haline gelir. Böylelikle hareket ve değişim onun zorunlu bir parçası olmaktan çıkar. Aristoteles, hazzın hem görelî iyi hem de salt iyi olabileceğini söyler. Bu şu demektir: her duyunun dengeli hazzı görelî olarak iyidir, aşırıya vardığında ise kötü olur. Dolayısıyla burada hazzın kendinde iyiliğinden bahsedemeyiz. Fakat bütün duyuların hazzında dengeli olarak insanın asıl işlevi olan düşünme ve *theoria* erdeminde ilerleme kat etmek, yani insanın doğasını gerçekleştirilmesi de mutlak olarak hazzdır. Burada mutluluk ve haz neredeyse özdeş hale gelir. Aristoteles, hazzın tanımından zorunlu bir hareket ve değişimi dışlayarak düşünme hazzını ispat etmeyi amaçlar ve bu şekilde en yüksek hazzın Tanrı’ya ait olduğunu öne sürer.²²

Hazzın mutlulukla özdeşleşmesi süreci onun bir oluştan çıkarılıp durağan bir içeriğe doğru sürüklenmesi ile gerçekleşir. Aristoteles’in hazzı bir oluş veya süreç olmaktan çıkarıp bir etkinlik/fiil olarak tanımlaması hazzın daha sabitlenebilir ve durağan içeriğine dair bir ilk adım oluşturur. Bu daha sonra İbn

²² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 148-154; Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, s. 123-130 ; Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi* (Say Yayınları, 2021), s. 46-60. Adamson, “Miskawayh On Pleasure”.

Sînâ felsefesinde hazzın aklî mahiyetinin ön plana çıkmasını sağlar. Haz artık gerçek mutluluk, aşk ve nihaî gaye gibi kavramlarla anılır ve Tanrı da dahil bilinç sahibi her varlığa nispet edilir. Tanrı durağan, sonsuz ve arzu içermeyen en yüksek hazzı temsil eder ve insanlar bu hazzın bir benzerini amaçlar. Haz kavramı böylece ahlak felsefesinin bir kavramı olma sınırlarını aşarak yetkinleşme fikrinin ve metafiziğin bir kavramı haline gelir.²³

İslam felsefesinde haz anlayışları genellikle iki kısma ayrılır.

A) Birincisi Ebû Bekir er-Râzî ile özdeşleştirilen “doğal duruma dönüş” tanımına dayanır. Bu tanım hazzın, yokluksal (*ademî*) bir durum olduğunu salık verir ve onu maddi-bedensel hazlara hasreder. Bu anlayış daha çok ahlakî bir bağlama sahiptir. Söz konusu tanıma, hem hazzı yokluksal görmesi hem de insanın iyiliği için onu yermesi sebebiyle *hazzın negatif tanımı* diyebiliriz.

B) İkinci haz anlayışı ise İbn Sînâ ile anılan “uyumlu olanın idraki” tanımından hareket eder. Bu, hazzın varlıksal (*vücûdî, sübûtî*) bir durum olduğunu öne sürer ve hazları devamlılık, güçlülük ve üstünlük açısından derecelendirir. Bu anlayışta da hazlar bedensel olanlar ve aklî olanlar şeklinde temelde iki kısma ayrılır. Burada bedensel hazlarda orta yolu bulmak ve aklî hazlara yönelmek esastır. Bu haz anlayışının bağlamı yetkinleşme ve ölüm ötesi hayat (*meâd*) olarak belirlenebilir. İbn Sînâcı haz anlayışında aklî hazlar gerçek mutluluğa karşılık gelir, gerçek mutluluk ise ancak nefis ve beden ayırımından (*mufârat*) sonra mümkündür. Burada aklî hazlar bedensel hazlara alternatif bir şekilde konumlandırılır, dolayısıyla bedenin aradan çıktığı ruhânî bir ölüm ötesi hayat düşüncesi öne sürülür.

C) Biz burada bu iki tür haz anlayışından farklı olarak yine bir şekilde uhrevî kaygılarla ortaya çıkan, fakat sınırları henüz belirsiz olan bir üçüncü anlayıştan daha söz edebiliriz. Bu bazı kelamcılar ve sûfiler tarafından savunulan, bedensel haşri ve uhrevî hazları temellendirme kaygısı güden bir yaklaşıma sahiptir. Bunlar da kendi içerisinde iki kısma ayrılabilir: C1) Bir kısım dünyevî bağlamda bedensel

²³ Özağaç, *İbn Sina'da Haz kavramı*, s. 1.

hazlara olumsuz yaklaşp uhrevî anlamda bunu onaylarken (Fahredden er-Râzî'nin tavrı budur) diğerk bir kısım, C2) hazzı kendinde iyi olarak gören, sorunlarını da arızî sayan bir yaklaşımı benimser. Seccad Rizvî, *This So Sullied Flesh? Islamic Approaches to Human Pleasures* adlı makalesinde bu tavrı fark etmiş ve onu birtakım sûfilere nispet etmiştir.

Hazza yönelik bu tavırlar – özellikle de son ikisi – insanın mâhiyetinin ne olduğu ve ölüm sonrası hayatla ilgili bazı varsayımlara dayanır. İnsanın özünün nefis tarafı olduğu fikri keskin bir beden-nefis düalizmine yol açmış, buna eşlik eden yetkinleşme düşüncesiyle gerçek hazların aklı olduğu ve bunun için bedenden kurtulmak gerektiği fikriyle sonuçlanmıştır. Diğerk taraftan ise dinî düşüncenin naslara daha bağlı yorumu, insanı “nefis ve beden bütünlüğü” olarak algılama temayülündedir ve ahirette bedensel bir haz ve elem fikrini korumaya çalışır. Dolayısıyla bu anlayış, aklı hazları bedensel hazlara alternatif olarak görme eğilimine karşı çıkar.²⁴

²⁴ Rizvî, bu makalesinde, İslam felsefi geleneğinin gerçek mutluluğu öbür dünyada ve bedensiz bir şekilde yalnızca nefse ait hazlar olarak görmesinin Sûfî ve Şiî gelenekler tarafından dinî nasların anlatımına uymadığı için kabul görmediğini, dolayısıyla bedene bağlı bir haz anlayışını benimsediklerini söyler. Haz üzerine tartışmalar öncelikle insanın ne olduğuna ilişkin bir ön kabul tarafından şekillenir. Daha sonra nasıl bir meâd anlayışı ortaya konacağı yine bu tartışmanın seyrini belirler. Felsefi gelenekten tevarüs edilen keskin bir nefis-beden düalizmi, yalnızca diriliş ve meâd konusunda dinî nasların zahirî anlatımından uzak düşmüyor, aynı zamanda insanın uhrevî durumu, cennet ve cehennemi hakkında da önemli sorunlar doğuruyordu. Örneğin cinsellik ve yemek hazzı felsefi gelenekte bedenın en kaba ve aşağılık hazları olarak görüldüğü halde dinî nasların zahirî sunumunda, bunların oldukça önemli olduğu bir cennet tasavvuru söz konusudur. Fakat Rizvî ölümden sonraki hayatta duyusal hazların kabul edilmesinin bu dünya hazlarına yakınlık duymak anlamına gelmediğini de ekler. Buna Molla Sadrâ örneğini verir. Molla Sadrâ, nefsin bedensiz kalamayacağını öne sürer. Ona göre uhrevî-duyusal hazlar bu dünyadaki duyusal hazlardan oldukça farklı bir mahiyete sahiptir. Fakat bu tavrın dünyevî hazlarda da oldukça farklı bir yorum geliştiren ilginç bir örneğine de atıf yapar: İbnü'l-Arabî. İbnü'l-Arabî, erkek-kadın cinsel birleşmesinin hayvanî iştahla özdeşleştirilmesine karşı çıkar ve ona Tanrı'ya tanıklık edilen bir tür kutsallık atfeder. Rizvî bu tavrı bütün İbnü'l-Arabî geleneğine teşmil eder: “Bu Sufi geleneği, insanın ilâhî olanı tezahür ettirebilmesi ve Bir'e geri dönebilmesi için beden ve ruh arasında birbirine sıkı sıkıya bağlı bir ilişki olduğunu öne süren düalist antropolojileri reddetmiştir, çünkü bu bütünsel kişi, Tanrı'yı kozmosa ve kozmosun yüzünü de Tanrı'ya yansıtan bir mikrokozmostu. Cinsel birleşme yoluyla hazzı aramak, Tanrı'ya -elbette erkek bakışıyla- kadınlarda tanıklık etme eylemiydi. İbnü'l-Arabî'nin bu dünyadaki üç dişil varlığa, yani güzel koku, namaz ve kadınlara olan sevgisini ifade eden meşhur nebevî söze yazdığı hâşiyede belirttiği gibi: “Bir erkek bir kadında Tanrı'ya tanıklık ettiğinde, bu tanıklık etkinlik kazanan bir mekânda gerçekleşir... Kadında Tanrı'ya [Hakikate] tanıklık etmesi, en eksiksiz ve en mükemmel olanıdır, zira o [Tanrı'nın] hem etkin hem de etkinliğin kabul edildiği yer olması bakımından Hakikate tanıklık etmektedir.” Cinsel birleşme erkek ve dişi arasında, Bir'de yok olma ve onda var olma

Bu üç tür haz anlayışını teori, tanım ve bağlam odaklı olarak şu şekilde tablolaştırabiliriz:

Teoriler:	A) Negatif haz/ademî haz kuramı	B) Vücûdî haz kuramı	C) Bağlam odaklı haz kuramı
Tanım:	Doğal duruma dönüş	Uyumlu olanın idraki	Haz tanımlanamaz veya tek ve kuşatıcı bir tanımı yapılamaz.
Bağlam:	Ahlak	Psikoloji, metafizik ve ahiret	Ahlak ve ahiret.

Tablo 1: İslam düşüncesinde haz kuramları ve bağlamları

İslam felsefesinde haz ve elem konusu ilginç bir bağlama taşınmıştır. Haz ve elem, yetkinleşme ve ölüm sonrası hayat bağlamında bir tartışma zemini bulmuştur. İbn Sînâ da kendi haz anlayışını nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu anlatırken ele alır. Dolayısıyla bu tezin konuyu tartıştığı açı da ölüm ötesi hayattır. Tezin bu bölümünde İbn Sînâ'nın hazzın mahiyetine yönelik fikirleri ve Râzî'nin buna eleştirileri söz konusu edilecektir. Bu bölümün temel vurgusu, İbn Sînâ açısından onun haz ve elem konusunu aklî haz ve elem teorisine bir *mukaddime* olarak kurguladığı ve temel amacının yetkinleşme düşüncesine uygun bir felsefî meâd kurmak olduğudur. Râzî açısından ise onun parça parça

arasında mutlak bir tekabüliyet; ruhânî idraki haz olarak tesis eden Tanrı'nın tam ifşasıdır." Sajjad Rizvi, "This So Sullied Flesh? Islamic Approaches to Human Pleasures", *Pleasure: A History* (New York: Oxford University Press, 2018), 66-93. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin madde ve dünyevî olana olumlu yaklaşımlarını Demirli de ifade eder, bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2009), s. 107. Filozofların insanı nefis-beden düalizmiyle düşünmesine ve gerçek haz ve elemi yalnızca nefsânî saymasına yine meâd cihetinden eleştiri yöneltenlerden biri de Mutezilî alim İbnü'l-Melâhimî'dir (öl.536/1141). Melâhimî'nin eleştirileri Râzî'nin eleştirilerini andırmakta, fakat onunkiler kadar derinleşmemektedir. Bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezilenin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Emin Yayınları, 2010), s.337-357.

eleştirilerinin İbn Sînâcî aklî haz anlayışının mahiyetine ve meâda dair gereklerini reddetmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Bu bölüm iki temel başlık olarak örülmüştür. Birinci başlık İbn Sînâ'nın haz tanımına, bu tanımın unsurlarının açıklanmasına ve Râzî'nin buna yönelik eleştirilerine ayrılmıştır. Bu başlık, hazzın doğası ve nasıl gerçekleştiği ile ilgili derinlikli tartışmalara yer vermiştir. İkinci başlık, İbn Sînâ'nın kendi haz tanımını desteklemek ve aklî hazları ortaya koyabilmek için ortaya koyduğu bazı önerme ve ilkelere ve hazların bir sınıflandırmasına hasredilmiştir. Daha sonra Râzî'nin hazzın idrakinin nerede gerçekleştiğini sorgulayan eleştirileri serdedilmiştir.

1. Hazzın Mahiyeti

1.1. İbn Sînâ'da Hazzın Tanımı ve Doğası

Bedenin ölümünden sonra nefsin kalıcı olduğu görüşünde olanlar, onun için bir mutluluk ve mutsuzluk varsaydılar. Mutluluğu, “haz, uyumlu olanın idrakidir.” diyerek temellendirdiler. Bu idrak, nefis-beden ayrılığından sonra mevcuttur, dolayısıyla haz da bu ayrılıktan sonra vardır [dediler].

Fahreddin Râzî, *el-Mûlahhas*²⁵

İbn Sînâ çeşitli eserlerinde, hazzın kapsamlı bir tanımına ulaşmaya çalışır. Bu çabanın temel nedeni ise yetkinleşme teorisinin varacağı son nokta olarak ön gördüğü aklın haz ve elemi ispat etmek ve bunun üzerine bir “felsefi” meâd teorisi kurgulamaktır. Dolayısıyla haz ve elemi temel bağlamı onda ölüm ötesi hayattır. İbn Sînâ, aklî hazzı herhangi bir deneyime başvurmada, yalnızca kıyas yoluyla ispat edebilmek için hazzın doğasını, oluşma şartlarını ve türlerini ortaya

²⁵ Fahreddin Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, thk. İsmail Hanoğlu (Ürdün: el-Asleyn, 2021), II/1013.

koyar. Böylece, çoğu insanın bu tür bir hazzın varlığından bihaber olduğunu düşündüğünden, onları bunu elde etmeye ikna edebileceği bir zemin hazırlar. Ona göre aklî haz, gerçek mutlulukla özdeştir, ne var ki bu dünyada yani nefis bedende iken bu hazzı tam anlamıyla deneyimlemek mümkün değildir. Nefis bedende yerleşik iken bazen bu hazzın sadece zayıf bir algısına sahip olabiliriz. Daha güçlü bir fark ediş ise onun *ârif* dediği kimselerde kendini gösterir. Fakat onların bu dünyadaki aklî hazları da aklî hazzın bedenden bağımsız gerçek doğasından oldukça uzaktır. Durum böyle olunca gerçek mutluluğu ifade eden aklî haz, bireysel ve cılız deneyimlere bağlı kalır ve varlığı tartışılır hale gelir. Dolayısıyla hazzın doğasını, deneyim düzeyinde herkesin ittifak edebileceği bedensel hazlar üzerinden açıklamak gerekir. İbn Sînâ hazzı, akla, meleklerle ve nihayet Tanrı'ya da haz nispet edebileceği şekilde tanımlar. Ona göre hazzın algı sahibi her varlıkta tek bir doğası vardır.

İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta konuya doğrudan haz çeşitlerinin bir hiyerarşisini vermekle başlar. Burada bedensel hazların duylara göre çeşitlerini aynı zamanda bir düzey farklılığı olarak öne çıkarır ve dış duylara bağlı olan hazlarla iç duylara bağlı olan hazları karşılaştıran örneklere başvurur. Bu iki düzey arasında kaba bedensel hazların iç/bâtınî hazzlardan neden daha güçlü olarak algılandığı halde gerçekte ikinci düzeyin toplumda daha belirleyici olduğunu açıklamaya çalışır. Bunu açıklamak için kendisini bir şekilde haz ve elemin mahiyetine dair bir açıklama yapmak zorunda hisseder ve hazzın tanımı ve gerçekleşme şartlarını ele almaya başlar.²⁶ *eş-Şifâ*'da nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki mutluluk (*es-se'âde*) ve mutsuzluk (*eş-şekâve*) durumunu açıklayacağını söyler ve yine bedensel hazların gerçekleşme şartlarıyla işe başlar. Burada kendi haz anlayışına yönelik itirazları savuşturmaya çalışırken hazza dair ilkeler (*el-asl*) belirler.²⁷ *el-Mebde' ve'l-meâd*'da da haz konusunu ele aldığı bölümde nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu açıklamak için bir giriş (*el-mukaddime*) yapması gerektiğini belirtir ve her duyunun bir hazzı olduğu önermesiyle konuyu anlatmaya girişir. Burada da

²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I/s. 475.

²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, thk. Hasanzâde Âmilî (Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1376), s. 460.

yine bedenin duyuları üzerinden bir anlatım sunar ve duyu idrakleri ile sıkı bir şekilde ilişkilendirdiği haz ve elemin doğasını ortaya koymaya çalışır.²⁸ Dolayısıyla haz ve elemin ne olduğu, deneyimleyebildiğimiz bedensel hazlar ve elemeler üzerinden tartışıp belirlenmek ve buradaki doğasından yola çıkarak konu nefse taşınmak durumundadır. Bu taşınmayı mümkün kılacak ortak zemin “idrak/algi” olarak belirlenmiştir. İleride geleceği üzere Râzî’nin İbn Sînâ’ya yönelik eleştirileri de bu noktada düğümlenir: Acaba bedensel hazlar üzerinden ortaya konan hazzın mahiyeti ne kadar açıklayıcı ve burhânîdir ve kıyas yoluyla hazzı bu tanım üzerinden nefse taşımak mümkün müdür?

Her ne kadar Râzî kabul etmese de ve diğer eserlerinde geçtiğinden pek farklı bir yanı olmadığını düşünse de İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ta yaptığı haz tanımı, hazzın tam teşekküllü bir tanımı olarak düşünülür. Şârihlerin şهادetine göre İbn Sînâ hazzın itirazsız, dakik ve kuşatıcı bir tanımına ulaşmak için titiz bir çaba içindedir.²⁹ Örneğin daha sonra gerek Nasîrüddin et-Tûsî’nin (öl. 672/1274) mezkûr eserin şerhinde tanımda yer alan unsurları açıklayışı³⁰ gerekse Şemsüddîn el-İsfahânî’nin (öl. 749/1349) *Tesdîdü’l-kavâid*’te bu tanımla ilgili açıklamaları³¹, İbn Sînâ’nın bu eserinde tanıma kattığı unsurların her birini titiz bir şekilde yerleştirdiğini göstermeye çalışır. Öyleyse şimdi onun çeşitli eserlerinde yaptığı haz tanımlarını ve bunların içerdiği unsurları *el-İşârât*’taki tanımla karşılaştırarak ele alalım. Böylece İbn Sînâ’nın tanımındaki kalıcı ve değişen unsurları tespit etmek mümkün olacak, onun bütün duyulara teşmil edilebilecek bir haz tarifine nasıl ulaştığı ortaya konulabilecektir.

İbn Sînâ, çeşitli eserlerinde³² hazzı şöyle tanımlar:

²⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-meâd*, thk. Mehdi Muhakkik (Tahran: Müessesesi-i Mütâleât-ı McGill Şu’be-i Tehrân, 1133), s.109.

²⁹ Aynullah Hâdimî, “Costârî derbâre-i lezzet ez menzer-i İbn Sînâ”, *Mecelle-i Felsefe ve Kelâm-ı İslâmî* 43/1 (1389), 29-50.

³⁰ Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ayetullah Hasanzâde Amilî (Tahran: Müessesesi-i Bostan-ı Kitâb, 1386), II/s.963-968.

³¹ Mahmud b Abdurrahman el-İsfahani - Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdidü’l-kavâid fi şerhi Tecridi’l-akaid - Hâşiyetü’t-Tecrid*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2020), III/s. 346-348.

³² Tanımlar, geçtikleri eserlerin yaklaşık kronolojik sırasına göre yazıldı. Kronoloji konusunda Gutas’ın çalışması dikkate alındı. bk. Gutas, *Avicenna*.

- Her haz, idrak eden güce has yetkinliğin (*kemâl*) idrakidir.³³
- Haz, uyumlu (*mülâim*) olanın idrakidir. Uyumlu ise bir şeyin cevherinin yetkinleşmesi (*tekmîl*) ve fiilinin tamamlanmasıdır (*tetmîm*).³⁴
- Haz, idraki takip eder, yetkinliği (*kemâl*) değil. Hatta haz, uyumlu olanın idrakidir.³⁵
- Haz, uyumlu olanın uyumlu olan cihetiyle idrakinden ibarettir. Duyusal [haz], uyumlu olanı duyumsamak; aklî [haz], uyumlu olanı akletmektir.³⁶
- Haz, uyumlu (*enderhûr*) olanın idrakidir. Elem aykırı olanın (*na-enderhûr*) idrakidir. Fakat ne o ne de bu olan idrak ise ne hazdır ne elem. Her kuvve için uyumlu olan şey, o [kuvvenin] fiiline uygun (*muvâfık*) olandır.³⁷
- Haz, idrak eden için iyilik ve yetkinliğe öyle olma yönünden ulaşmayı idrak etmek ve ona nâil olmaktır. Elem ise idrak eden için âfet ve kötülük olana ulaşmayı idrak ve ona nâil olmaktır.³⁸

İbn Sînâ'nın *el-İşârât* dışındaki eserlerinde yaptığı tanımlarda *idrak* (algı), *kemâl* (yetkinlik) ve *mülâim* (uyumlu) gibi kavramlar yer alır. Hazzın idrak ile ilişkilendirilmesi ise bütün tanımlarda tekrar eder. Uyumlu olanın idrak edilmesi hazzın temel doğası olarak önce çıkar. Bu da haz için iki temel unsurun iyi anlaşılması gerektiği anlamına gelir: idrak ve uyumlu (*mülâim*). İbn Sînâ, idraki temele yerleştirerek bir yandan “doğal duruma dönüş” kuramını eleştirir, bir yandan da hazzın idrak güçleri üzerinden açıklanması gerektiğini ifade eder.

İbn Sînâ'ya göre doğal duruma dönüş teorisi, hazzı yalnızca duysal/bedensel olana hasreden ve onu yokluksal bir durum olarak gören bir

³³ İbn Sînâ, *Min Müllefâtı İbn Sînâ bi't-tıb: Kitâbu def'u'l-medârri'l-küllîyye an ebdânî'l-insâniyye - el-Urcûze fi't-tıb - Kitâbü'l-Edviyyeti'l-kalbiyye*, thk. Muhammed Zehir el-Bâbâ (Şam: Ma'hedu't-turâsi'l-ilmîyyi'l-Arabî, 1984), s. 227.

³⁴ İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fi emri'l-meâd*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Matbaatu'l-İ'timâd, 1949), s.112.

³⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 110.

³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 397.

³⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Dânişnâme-i Alâî*, thk. Muhammed Maîn (Hemedan: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383), s. 102.

³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 479. Buradaki tercüme bana aittir.

tavırdır. Halbuki bu iki durum da kabul edilebilir değildir. Haz ne bedensel olandan ibarettir ne de gerçekten elemin yokluğundan ibaret olup yokluksal bir durumdur. İbn Sînâ, *Risâle fi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'de hazzın bu tanımını herhangi bir isme nispet etmeden ele alır ve onu "bil-araz olanı bizzat olanın yerine ikame etmek" türünden bir mugalata olarak niteler.³⁹ Ona göre haz idrakin bir türüdür. Bedenin bazı idrakleri ise bazı infiâller ve hal değişimleri olmadan meydana gelmez. Bunun en açık örneği dokunsal idraktır. Dokunulur nitelikler dokunma duyusu ile bir zıtlık arz edip onda bir infiâle sebep olmadan idrak gerçekleşmez. Bu nitelikler duyunun mizacında bir istikrar bulduğunda ise infiâl durur ve bu duruma dair idrak/şuur da ortadan kalkar. İbn Sînâ, buna bir humma (*huma ed-dekk*) çeşidini örnek gösterir, ona göre bu humma diğer şiddetli hummadan (*huma el-muhrika*) farklı olarak organa iyice yerleşir ve onda karar kılar. Bu da bu tür bir idrakin şartı olan infiâlin gerçekleşmesini sağlayan hal değişiminin ve organ ile söz konusu nitelikler arasındaki zıtlığın artık bulunmayışı anlamına gelir. İbn Sînâ, bu eleştirisini kendi tanımına yöneltilen bir itirazı da dikkate alan şu cümleyle tamamlar:

Hâsılı açığa çıkmış oldu ki: duyulur yetkinliklerin istikrar bulmuş olanlarından haz alınmayışın sebebi, idrakin yokluğudur. Doğal duruma dönüşün başlangıcında haz almanın sebebi ise idrakin meydana gelmesidir.⁴⁰

İbn Sînâ, Ebû Bekir er-Râzî'ye nispet edilen bu tanıma yine isim vermeden *el-Mebde' ve'l-meâd*'da da atıf yapar. Orada bu zanna kapılanların hata ettiklerini, doğal duruma dönüşün sadece "bazı durumlarda" (*fi ba'di'l-eşyâ*) hazzın "sebebi" olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla dönüşün kendisinin değil bu dönüşü "uyumlu olması açısından" duyumsamanın (*ihsâs*) haz olduğunu söyler.⁴¹ *el-Adhaviyye*'de ise hazzın en yaygın tanımlarından biri olan bu doğal duruma dönüş teorisini

³⁹ Fahreddin Râzî de çeşitli eserlerinde bu tanıma eleştirirken İbn Sînâ'nın bu eleştirilerini tekrar eder. bk. Râzî, *el-Mûlâhhas*, I/s. 526. Râzî, *el-Mûlâhhas*, I/s. 526; Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi'l-ilmî'l-Îlâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasîm Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), I/s. 512-513.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Min Müellefâti İbn Sînâ*, s. 227-229.

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 110.

eleştirmek yerine onu iyice kendi haz tanımının bir parçası haline getirerek kullanmayı tercih eder. Hakiki duyusal hazları açıkladığı yerde “bu doğal duruma dönüşün duyumsanmasıdır” der. Bu tanım için sıkça verilen bir örnek olan yeme-içme hazzını, susuzluk ve açlığın zevalinin duyumsanması olarak açıklar.⁴² Dolayısıyla İbn Sînâ doğal duruma dönüşün bazı bedensel hazlarda idraki tetikleyerek hazza sebep olabileceğini belirtir ve böylece doğal duruma dönüş tanımını kendi haz açıklamasının bir parçası haline getirir.⁴³

İbn Sînâ idrak unsurunu temel alarak hazzı hem algı güçleriyle ilişkilendirmiş hem de yalnızca bedensel olarak algılanmasına sebep olan her türlü hal değişiminin üstüne onu yerleştirebilmiştir. Böylece haz, bir idrak çeşidi olarak bedensel hal değişimlerine (doğal duruma dönüş-çıkış gibi) indirgenemeyecek ve eğer bir algıysa sadece bedensel olana tahsis edilemeyecektir. Bunu yapmadaki en büyük amacı da bu tezde öne sürüldüğü üzere aklın haz ve elemi ispat etmek ve bu haz-elem anlayışına dayalı ölüm ötesi hayatı felsefî kabulleriyle uyumlu bir şekilde temellendirebilmektir.

el-İşârât dışındaki eserlerde yaptığı tanımlarda geçen bir diğer unsur “uyumlu olan” (*mülâim*) unsurudur. *Mülâim*, elemin tanımlanmasında kullanılan *münâfir* (aykırı) olma ifadesinin karıştıdır. *Mülâim*, İbn Sînâ’nın kendisi tarafından “şeyin cevherini yetkinleştirmeye (*tekmîl*) ve fiilini tamamlamaya (*tetmîm*) katkı sağlayan (*dâhil fi*)” olarak tanımlanır.⁴⁴ Her bir idrak gücünün kendisiyle uyumlu olan idrak nesneleri vardır. Bu idrak nesnelerinin (*müdreğ*) uyumu, o kuvveyi yetkinleştirir ve amacı olan etkinliğe ulaştırır. “Her idrak gücü” der İbn Sînâ, “kendine özgü bir fiil için veya fiil olmayan bir şey için var edilmiştir, onu bu amaca ulaştıran şey *mülâim* ve *mültezz*dir (haz verici).”⁴⁵ Bedensel idrak güçlerinin her biriyle uyumlu olan idrak nesneleri farklıdır. Görme gücü için uyumlu olan şey güzel bir manzara iken, vehim gücü için uyumlu olan şey umut etmektir (*recâ*). Akıl gücü için uyumlu olan ise gerçeklikle örtüşen ilimdir. Bu duyuların ayrıntısı

⁴² İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 113.

⁴³ İbn Sînâ’nın kendisinden önceki haz tanımlarına yaklaşımını ele alan şu çalışmaya bk. Şücâi vd., “Berresi-yi muvâcehe-i İbn Sînâ bâ ârâ-i pîşîniyân der bâb-ı çisti-yi lezzet”.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 112.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 112-113; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 109.

sonraki başlıkta, akıl için uyumlu olan bilginin mahiyeti ise ikinci bölümde incelenecektir. Burada *mülâim* olma unsuru ile ilgili bilinmesi gereken şeylerden biri de bu kavramın yetkinlik (*kemâl*) ve iyilik (*hayır*) kavramlarıyla ilişkili olarak kullanılmasıdır. Bu durumda haz, idrak eden bir kuvvenin kendi yetkinlik ve iyiliğini gerektiren bir idrak nesnesini algılaması olarak belirlenebilir. İkinci bölümde göreceğimiz üzere bu idrak nesnelerinin değeri, İbn Sînâ'ya algı güçleri arasında hazların mertebesi açısından bir kıyaslama imkânı verir.

eş-Şeyhü'r-reis hazzı idrakle ve idrak güçleriyle ilişkilendirerek bedensel hazlarla aklî hazlar arasında bir ortak zemin kurar ve içeriğini belirlediği gerçek haz ve elemi, aklî kıyaslar yoluyla nefse ve bedenden sonraki hayata taşır. Fakat İbn Sînâ uyumlu olanın idraki olarak belirlenen haz tanımının hazzın doğasını yeterince açıklamadığını ve bu şekilde aklın bir hazzı olduğunun ispatlanamayacağını farkındadır. Bundan dolayı eş-Şifâ'da ve özellikle de *el-İşârât*'ta yaptığı haz tanımlarına birtakım yeni unsurlar ve yeni kayıtlamalar (*min ciheti*) eklemeye çalışmıştır. Şimdi *el-İşârât*'ta yaptığı tanımları unsurlarıyla birlikte ayrıntılı bir şekilde açıklayıp ardından Râzî'nin bu tanım etrafında dönen eleştirilerini ele alalım.

el-İşârât'ta haz ve elem şu şekilde tanımlanır:

إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر.

Haz, "idrak eden nezdinde" yetkinlik (*kemâl*) ve iyilik (*hayır*) olana "öyle olma yönünden" ulaşmayı (*vusûl*) algılamak (*idrâk*) ve ona nâil olmaktır (*neyl*).

Elem ise "idrak eden nezdinde" afet (*âfet*) ve kötülük (*şerr*) olana ulaşmayı algılamak (*idrâk*) ve ona nâil olmaktır (*neyl*)⁴⁶

Hazzın en kapsamlı ve dakik tanımı olduğu düşünülen bu tanımda yer alan unsurlar şunlardır: idrak, neyl, vusûl, yetkinlik (*kemâl*) ve iyilik (*hayır*). *Mülâim*

⁴⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 479. Tercüme bana aittir.

olma ifadesi yerini ilişkili olduğunu söylediğimiz *kemâl* ve *hayra* bırakmıştır. İdrak ifadesi ise bütün tanımlarda sürdürülen bir unsur olarak burada da yinelenmiş, ayrıca *neyl*, yetkinlik ve iyilik kavramları eklenmiştir. Sürekli “aykırı (*münâfir*) olanın idraki” olarak tanımlanan elem içinse *âfet* ve *şerr* (kötülük) ifadeleri kullanılmıştır. Tûsî, *el-İşârât*’taki bu tanımın meşhur tanıma göre tahkîke daha yakın (*ekrab ile’t-tahsîl*) olduğunu belirtirken⁴⁷ Kutbuddin er-Râzî (öl. 766/1365) İbn Sînâ’nın iki tanım yaptığını belirtir ve bu tanımın *neyl* ve *vusûl* gibi yeni iki kaydın eklenmesiyle daha dakîk ve tahkîkî (*ekrab ile’t-tahsîl*) hale geldiğini ekler. Kutbuddin er-Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın meşhur tanımı hazzın uyumlu olanın idraki (*idrâkun mülâim*) olduğudur. Burada *mülâim* ifadesi *kemâl* ve *hayır* ile açıklanmış, ayrıca *neyl* ve *vusûl* kayıtları getirilmiştir.⁴⁸ Bütün bu ekleme ve çıkarmaların gerçekten hazzın doğasını daha iyi ortaya koymaya hizmet edip etmediği, daha da ötesi bu tanımın gerçek bir tanım (*had*) olarak görülüp görülemeyeceği bir tartışma konusudur. Ama öncelikle bu tanımda yer alan unsurların açıklanması gerekir.

Haz burada hem idrak hem de *neyl* olarak tanımlanmıştır. Diğer bütün tanımlarda temel unsur idrak iken burada ayrıca *neyl* ifadesinin kullanılması ne anlama gelmektedir? İleri açıklamalara bakıldığında *neyl*in idrak nesnesinin hazır bulunuşunu ve ona ulaşmayı ifade ettiği anlaşılır. Hazır bulunuşun tersi ise bu nesnenin duyu nezdinde gâip oluşu ve sadece hayalin idrakinde temsil edilmesidir. Bazı idrak nesnelerinin idrak kuvvesinin çeşidine göre yalnızca suretine nâil olunurken bazılarında kendisine de nâil olmak gerekir. *el-İşârât*’ta *şevk* (özlem/arzu) anlatılırken sevgilinin bir açıdan hazır bir açıdan gâip oluşundan söz edilir. Buna verilen örnek de maşûkun hayalde hazır olup histe gâip oluşudur. Maşûk uzaktadır fakat hayalde de sureti vardır. Kendi zâtı da tam olarak hazır olunca hayalde idrak edilen suretin *aynına* nâil olunmuş olur.⁴⁹ Tûsî,

⁴⁷ “[Haz ve eleme dair bu iki tanım, [filozofların] “haz uyumlu olanın idrakidir, elem aykırı olanın idrakidir” şeklindeki sözlerinden tahkîke daha yakındır (*ekrab ile’t-tahsîl*). Bundan dolayı Şeyh, burada o görüşten döndü ve bunu zikretti.” Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, II/s. 965.

⁴⁸ Kutbuddin Râzî, *el-Îlâhiyât mine’l-Muhâkemât beyne şerheyi’l-İşârât*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: Çabâne-i Bünyâd-ı Endîşe-i İslâmî, 1381), s. 444.

⁴⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s 498.

neyl ifadesinin haz alınan nesnenin kendisine ulaşmayı ifade ettiğini ve hazzı tamamlayan bir unsur olarak kullanıldığını ifade ederken Kutbuddin er-Râzî ve İsfahânî, haz almak için idrakin yeterli olmadığını, haz vericinin bizzat kendisinin duyuda hazır bulunup idrak edilmesinin hazzı gerçekleştireceğini söylerler. Dolayısıyla onlar için bu kayıt, hazzın idrak+neyl olduğu anlamına gelir. *Neyl* kaydı, öyle anlaşılıyor ki yetkinliğe dair bir tür tasavvur ile o yetkinliğin kendisinin algı gücüne nesne olması arasındaki bir farka dikkat çekmektedir. Kutbuddin er-Râzî, bir güzelin zâtını temâşa etmekle tasavvur etmenin farklı olduğunu ve sadece birincisinden haz almanın mümkün olduğunu öne sürer. Daha da ilginç o, cinselliği düşünmenin veya güzel bir içecek içmeyi hayal etmenin *neyl* olmadığı halde haz verici olduğunu ifade eden bir itiraza bunun haz olmadığı, sadece arzu edilene ulaşmaktan (*neyl*) hâsıl olan hazzın bir tahayyülü olduğu şeklinde cevap verir. Cürcânî (öl. 816/1413) de aynı örneği kullanır ve bunun *tahayyülün hazzı* değil, *hazzın tahayyülü* olduğunu öne sürer. Ona göre insan haz almaya olan arzusu sebebiyle bu tür bir tahayyülün devam etmesini ister (*yeveddu*).⁵⁰ Yani onu haz değil ama bir tür istek olarak niteler. Bütün bu açıklamaların bıraktığı soru işaretleri bir yana, Kutbuddin er-Râzî'nin bir itiraza verdiği örnek, bu kaydın maksadına yönelik bir fikir verir gibidir:

Haz, uyumlunun (*mülâim*) idrakinden ibaret değildir. Aksine uyumlunun idraki ve onun elde edilmesidir (*neyl*). Akledilirlere nâil olmak, *gaybet* halinden sonraki *iyân* durumuna benzer. Bundan dolayı şöyle dedi: Kimin ilmî kuvvesi yetkinleşirse büyük bir aklî haz alır. Böylece onun akledilirlere nâil olmaya ulaşması umulur. İşte bu *ayne'l-yakîndir*. Bunun örneği şudur: İktidarsız bir kimsenin cinsel birleşmeyi tasavvur ettiğini farz edelim. O kimse, cinsel birleşmeyi yaşayan (*neyl*) gibi haz almayacaktır. Dolayısıyla haz, [salt] idrak değil, *neyl*dir. Aynı şekilde bir güzeli tasavvur eden ondan haz almaz, ona ulaşmaktan (*neyl*) haz alır. Nefis de kirlerine (*şevâib*) bulaşarak duyulurlarla (*mahsusât*) bir ülfet kazandığı sürece akledilirler onda tam olarak temessül etmeyecektir, öyle ki onu hakkıyla mülâhaza edemeyecektir. Fakat bu

⁵⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/s. 964; el-İsfahani - Cürcânî, *Tesdîdü'l-Kavaid - Hâşiyetü't-Tecrîd*, III/s. 347.

kirlerden kurtulduğu zaman, ona nispetle onlara dâir müşâhede gibi olan bir durum meydana gelebilir, işte bu ona nâil olmadır (*neyl*).⁵¹

Kutbuddin er-Râzî, bu pasajda aklın makullere dâir idraki ile onlara *neyl* arasında bir farka dikkat çeker. Ona göre makullerin idrakinin “*ayne’l-yakîn*” olduğu bir durum vardır. Bu, nefsin makulleri idrak etmesinin dereceleri olduğunu ima eder. Makullere dâir idrak duyulurlara (*mahsusât*) olan bağıllığın az olması nispetinde gerçekleşir. İnsan maddi ve bedensel olandan koptukça makullere dair idrak aşama kaydeder ve bilme hazzı meydana gelmeye başlar. Bunun zirvesinin ise bedenden ve maddi olandan kurtulduktan sonra olacağı ön görülür. O zaman nefsin makullere yönelik idraki, *neyl* düzeyinde bir idrake çıkar. *Neyl* burada aslında idrakten farklı bir şey değildir, idrakin *ayne’l-yakîn* bir düzeyidir. İktidarsız bir kimse üzerinden verdiği örnek de bedene bağlı olan nefsin makullere dair idrakten neden haz almadığını açıklamak için İbn Sînâ’nın sıkça başvurduğu bir örnektir. Böyle bir kimse cinsel birleşmeyi tasavvur edebilir. Bu bir idraktır, fakat haz değildir. Bu yetkinliğin idrak eden kimsede meydana gelmesi -ki *neyl* bu demektir-, yani bu şekilde bir idrak ancak haz verebilir. İdrak gücünün kendisiyle uyumlu olanı algılaması, onun haz alması için yeterli değildir. O uyumlu olanın, gerçekten onda uyumlu bir şekilde algılanması gerekir. Cürcânî’nin bunun haz verene ulaşmaktan duyulan hazzın tahayyül edilmesi olduğunu söylemesi, bu açıklamalar ışığında bakıldığında, “haz alışı dair idrak” (hazzın idraki) ile “haz nesnesini uyumlu bir şekilde idrak etmekten alınan hazz”ın (idrakin hazzı) farklı olduğunu ifade ediyor gibidir. Bir kimsenin güzel bir manzarayı tahayyül etmekten duyduğu haz, gerçekte o manzarayı idrakten değil, böyle bir idrakin verdiği hazza dair tahayyülden gelir. Bunun örneği, yine iktidarsız kimsenin cinselliği idrak etmesi olabilir. O bunu tasavvur olarak idrak eder fakat ondan haz almaz. Çünkü bu tasavvur, aslında haz almaya dair hiçbir şey içermez. *Neyl* olmayınca burada ondan haz almayı içermeyecek şekilde idrak salt nesneyedir. Eğer bu nesneyi salt idrak etmek haz için yeterli olsaydı, bu örnekte de onun var olması gerekirdi. Haz alanın haz alışı ise tasavvur ettiği

⁵¹ Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 442-443.

cinsellikten ziyade, onun verdiği hazzı dair bir farkındalık ve tahayyüldür. Onun aldığı haz, idrak nesnesinden kaynaklanmaz, zira idrak nesnesi zaten gâiptir. Onun hazzı nesnesinden bağımsız olarak o hazzı dair bir algıdan doğar. Dolayısıyla duyu gücüne özgü yetkinlik, mutlaka duyuda temsil edilebilmelidir. Neyl, şârihlerin belirttiğine göre idrakin bir türüdür, fakat ondan fazlasını içerir. Çünkü idrak, bir nesnenin onu temsil eden misali üzerinden de gerçekleşir. Fakat idrakin, bu durumda duyuda meydana getirmesi beklenen yetkinlik hâsıl olmaz. İbn Sînâ'nın neyli idrak lafzının yanında zikretmesinin sebebi onun idrake mecazen ve iltizâmî olarak delâlet etmesi ve iltizâmın delaletine dayalı tanım yapmanın geçerli olmayışıdır (*mehcûretun fi'l-hudûd*). Dolayısıyla tanımda ne idrak durumu tam olarak ifade eder ne de neyl. Bu ikisinin ifade ettiği anlama mutâbakatla delalet eden bir kelime ise bulunmamaktadır.⁵²

Eğer bütün bu açıklamalar doğruysa ve İbn Sînâ, tanıma dair bu kaydı gerçekten bu inceliklere bağlı kalarak yerleştirdiyse onun buradaki temel kaygısının aklın hazzına yönelik itirazları savuşturmak olduğu söylenebilir. O böylece, neden makulleri idrakimizin bize haz vermediği itirazına Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ta yaptığı gibi⁵³ henüz neyl düzeyinde bir idrakin bulunmayışını gerekçe gösterebilir. Fakat onun aklî haz anlayışına yöneltilen itirazlara neylin bu şekilde açıklanan anlamını kullanarak cevap verdiği görülmez. Fakat sağlık gibi duysal durumlarda istikrar bulmanın neden haz vermediği veya az haz verdiği gibi itirazlarda *vusûl* ve *şuur* şartlarına dikkat çeker.⁵⁴ Fahreddin er-Râzî ise bütün bu "kurgu"ya muhtemelen katılmayacaktır, zira eleştiri yöneltirken hazzın tanımında neylin bu şekilde açıklanan katkısını göz ardı eder. Râzî neyl kaydının fuzûlî bir ekleme olduğunu, neylin mecazen idraki ifade ettiğini ve tekrar

⁵² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/s. 963; Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 442.

⁵³ Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 443. Kutbuddin er-Râzî, cehl-i mürekkeb sahiplerinin haz alacağını ifade eden paradoksu da neyl şartının olmayışıyla cevaplamaya çalışır. Râzî, haz tanımlarını ikiye ayırır: Biri meşhur "idrakü mülâim" diğeri ise *el-İşârât*'ta geçen söz konusu tanım. O buradaki tanıma gerekli iki unsurun katıldığını söyler: neyl ve *vusul*. Hayır ve *kemâl* ise *mülâim* oluşun ifade ettiği anlamın açılmasındır.

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 481.

zikredilmesine gerek olmadığını belirtir.⁵⁵ İleride görüleceği üzere bu durum onun eleştiri noktalarını da etkiler.

Hazzın tanımında yer alan ve Fahreddin er-Râzî tarafından yine pek dikkate alınmayan diğer bir unsur “vusûl” kaydıdır. Kutbuddin er-Râzî, meşhur “mülâimi idrak” tanımından farklı olarak *neyl* ve *vusûl* şeklinde iki kaydın eklenerek tanımın tamamlandığını düşünür. Bu iki kaydın ifade ettiği anlamlar üzerinden haz tanımına yöneltilen itirazları cevaplamaya çalışır. Dolayısıyla ona göre bu kayıtlar buradaki tanımın en önemli eklentileridir. Burada hazzın tanımında neden “...لما هو عند المدرك...” şeklinde değil de “...لوصول ما هو عند المدرك...” olarak ifade edildiği soruşturulur. Yani soru, tanımın “...idrak eden nezdinde... olanı algılamak” değil de “...idrak eden nezdinde ...olana ulaşmayı (*vusûl*) algılamak” şeklinde ifade edilmesinin tanıma olan katkısının ne olduğudur. Burada öncelikle *vusûl* ifadesinin *neyle* değil de sadece idrake râci olduğu ifade edilir. Zira *neyl* de ulaşmayı (fakat idraki içeren bir ulaşma) ifade ediyordu, dolayısıyla ona döndüğü söylenemez.⁵⁶ Bu nedenle tanımda bu kısmı, “ulaşmayı algılamak” şeklinde çevirmeyi tercih ettim.

Bu eklentinin tanıma kattığı şey, yine hazzın salt bir idrakten ibaret olamayacağını ortaya koymasıdır. Haz, haz veren şeyi idrak etmenin ötesinde, “onun idrak edene ulaşması”nı algılamakla ortaya çıkar. Burada şu birkaç bileşen söz konusudur: a) uyumlu idrak nesnesi b) o nesneyi idrak c) o nesneye ulaşmayı (onun idrak eden için hâsıl oluşunu) idrak ve d) söz konusu nesnenin gerçekten husulüyle birlikte husulünü idrak. Söz gelimi idrak nesnesini güzel bir kadın olarak belirleyelim, onu salt idrak etmekle Tusî’ye göre haz alamayabilirim (bir

⁵⁵ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1384), II/s. 568-569. Hânsârî, *neyl* ifadesinin anlamının yine de muğlak kaldığını belirtir. Zira, *neyl* eğer bir suretin idraki ise bu zaten idrakle aynı şeyi ifade etmektedir. Yok eğer bu suretin intiza edildiği nesnenin hazır bulunuşu ise bu durumda aklın idrakleri, özellikle de tasdikleri böyle değildir ve dolayısıyla akıl için anlamı belirsiz kalır. Kutbuddin’in belirttiği gibi akıl için *neyl*, bir tür müşahade gibi ise burada hayal ve müşahade arasındaki fark açık değildir ve pek çok sorunla malüldür. Zira hem hayal hem müşahadede bir suretin husulü dışında bir şey yoktur. Hânsârî, idrak nesnesinin hazır bulunuşu ile gaib oluşunun hazzın gücünün bir ölçütü olamayacağını da söyler. Hüseyin Hânsârî, *el-Hâşiye âlâ şürûhi'l-İşârât*, thk. Ahmed el-Âbidî, 1430, II/843-844.

⁵⁶ el-İsfahani - Cürcânî, *Tesdîdü'l-Kavaid - Hâşiyetü't-Tecrîd*, III/s. 347.

ihhtimal). Ama Kutbuddin er-Râzî ve Cürçânî'ye göre haz alamam (kesin). Bunun sebebi ise idrak edilenin o olmadan bir temsil aracılığıyla da algılanabilmesidir. Güzel kadını, tasavvurumdaki bir temsille de idrak edebilirim. Ancak bu durum haz almam için yeterli değildir. Onun gerçekten gözümün önünde olması gerekir. Fakat iyice düşünüldüğünde hazzın oluşması için bu da yeterli bir şart değildir. Gözün onu idrak ettiğini fark etmesi gerekir. Bu, görmeye dair bir bilinci ifade eder. İşte “vusulün idraki” tam olarak bu anlama gelir. Fakat “vusûlün idraki” de zihinde temsil edilerek meydana gelebilir. Zira ortada olmadığı halde “o güzel kadını gördüğümü” hayal edebilirim. Dolayısıyla son olarak gözümün gerçekten onu görmesi, yani vusûlü idrakimin yanında husûlün (dış gerçeklikte fiilen gerçekleşme) oluşması ve idrak edilmesi gerekir. *Vusûl*, duyunun onu algıladığına dair bir şuuru ifade ederken, *husûl* söz konusu yetkinliğin algılanmasına karşılık gelir. Ben gözümün önünde olan güzel bir kadın görebilirim ve onu gördüğüme dair üst bir şuura da sahip olabilirim, dolayısıyla vusûl şartı da sağlanmış olur. Fakat göz için bir yetkinlik olan kadındaki güzelliği fark edecek şekilde bakmayabilirim. Bu durumda yetkinliğin duyuda meydana gelmesi, yani husûlü söz konusu olmamış demektir. Bu şekilde bir husûl şartı da sağlanınca artık haz meydana gelir. İşte bu son aşamada, pek çok şartla çevrelenmiş idrake *neyl* denir ve haz bundan ibarettir. Fakat *neyl* ifadesi, bütün bu kayıtları sağlayan bir idrake ancak mecazen delâlet eder. Bu da kelimenin tanımında tek başına bu anlamı yüklenmesini tanımın kuralları açısından mümkün kılmamaktadır.

“Öyle olma yönünden” kaydı ise yetkinlik ve iyilik olanı yetkinlik ve iyilik yönleriyle algılamak gerektiğini ortaya koyar. Yetkinlik sahibi bir idrak nesnesini pek çok yönden algılamam mümkündür. Güzel bir kadın görme örneğinden devam edecek olursak onu güzel olma yönüyle değil de –eğer iffetsiz bir kadınsa– iffetsizlik yönüyle idrak edersem bu durum, güzellik yetkinliğini yetkinlik olarak idrak etmemin önüne geçebilir. Bu durum aslında duyunun idrak ettiği şeyin, zihnin yorumu neticesinde, sınırlı bir çerçeve içerisinde algılandığını gösterir. İdrak nesneleri oldukları gibi karşımızda dururlar, fakat zihnin ve o anki hâlet-i ruhiyenin verdiği kalıplarla duyu, onları sınırlı açılarla idrak eder. Bu kayıt, duyunun idrak ettiği açının önemini vurgular. Buraya kadar tanımın bizi getirdiği

nokta şu oldu: Bir yetkinliği yetkinlik olarak, bir üst bilinçle algılamak ve bu yetkinliğin gerçekten duyuda hazır bir şekilde meydana gelmesi bir haz doğurur.⁵⁷

Haz neyi algılayışımızın bir sonucudur sorusu bizi İbn Sînâ'da üç temel kavrama ulaştırır. Bunlardan en önemlisi ve *el-İşârât* dışındaki bütün tanımlarda geçen *mülâim* (uyumlu) kavramıydı. Bu kavram yukarıda açıklandı. Diğer iki kavram ise *kemâl* (yetkinlik) ve *hayır* (iyilik) olarak belirlenebilir. Kemâl ve hayır, diğer tanımlarda bir yan unsur olarak geçse de öne çıktığı yer, şu an unsurlarının açılımlarını yaptığımız tanımdır. Burada haz, *kemâl* ve *hayır*ın idrak edilmesi, elem de *âfet* (zarar) ve *şerrin* (kötülük) idrak edilmesi olarak ifade edilmiştir. Yani *kemâle* karşılık *âfet*, *hayra* karşılık ise *şer* kullanılmıştır. Diğer tanımlarda yer alan *mülâim* olma (uyumluluk) ifadesi burada kemâl ve hayır olarak iki kavramla şerh edilmiştir.⁵⁸ Bu üç kavram arasındaki ilişki *el-Mebde' ve'l-meâd*'da şöyle ifade edilir: "Her şey için mülâim olan, ona özgü hayırdır. Şeye özgü hayır ise onun kuvvesi değil fiili olan kemâlidir."⁵⁹ Kemâl, hayırdan daha genel, hayır ise tanımda kemâli tahsis edici bir unsur olarak değerlendirilir. Kemâl ve hayır, burada aynı şeyi ifade eden farklı itibarlardır. Kemâl, idrak gücü için uygun (*münâsib*) olan ve meydana geldiğinde onun fiile çıkması ve işlevine katkı sunmasında rolü olanı ifade eder. Örneğin tat alma duyusu için tatlılık, gazabî kuvve için zafer, aklî kuvve için gerçek (*hakk*) ve güzel (*cemîl*) birer kemâldir ve bu duyular için bunları algılamak hazdır. Fakat bir şeyin kemâli, her zaman haz verici olmayabilir. Dolayısıyla yine dakik bir şekilde, hazzın ortaya çıktığı yeri tam olarak tespit etmek için tanımda başka bir unsura daha ihtiyaç duyulur: hayır (iyilik).

Hayır kemâl ile aynı şeyi ifade etmesine karşın onu tahsis eden bir nüansa sahiptir. Her kemâl kendi idrak gücü tarafından talep edilmeyebilir veya meydana

⁵⁷ Burada şârihlerin de değinmedikleri şöyle bir sorunla karşı karşıyayız: Bedensel idrak güçlerinin hiçbir katmanlı bir idrake sahip olmadığı halde idrakin yanında vusûlü idraki de nasıl sağlıyorlar? Eğer aklın burada dahli olduğunu söylesek yine içinden çıkamayacağımız sorunlar söz konusudur. Birincisi, o zaman bütün bedensel hazları da akla nispet etmemiz gerekir. İkincisi hayvanlarda bu idraki sağlayan bir idrak olmadığı halde haz ve elem nasıl meydana gelir veya onlarda bu iki durumu ret mi edeceğiz? Bu bölümün ikinci başlığında değinileceği üzere Râzî bu soruna kısmen dikkat çekmektedir.

⁵⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 567.

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 111.

geldiği halde bir haz meydana getirmeyebilir. Nitekim çoğu insan aklın kemâli olan bilgiye karşı arzulu değildir veya onun meydana gelmesi halinde haz duymamaktadır. Bir hasta da örneğin kendi kemâli olan yemekten haz almayabilir. Dolayısıyla haz alınan kemâlin talep edilen, arzulanan ve tercih edilen olması gerekir. Hayır Tûsî'ye göre tam olarak bunu ifade eder: yeğlenen yetkinlik (*mü'ser*). Bu durumda her kemâl bir hayır olmayabilir. Hayır zannedilen de kemâl olmayabilir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Yetkinlik (kemâl) ve iyilik (hayır) arasında bir özdeşlik yoksa her türlü yetkinliğin iyi olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Burada kemâl ve hayrın iki açıdan göreliliğini söyleyebiliriz: Birincisi bunlar mutlak olarak kemâl ve hayrı ifade etmezler. Yani her idrak gücünün kendine özgü kemâli vardır. Örneğin güzel bir sesin görme duyusu için bir anlamından söz edemeyiz, o yalnızca işitme duyusuna ait bir kemâli ve hayrı ifade eder. İkinci izâfilik tanımında geçen “idrak eden nezdinde” kaydı ile ilişkilidir. Haz alınan bir kemâlin idrak edenin inancında öyle olması gerekir. Dolayısıyla burada *nefsü'l-emir*de bir yetkinlikten bahsedilmemektedir.⁶⁰ Aslında bu anlayışın altında yatan temel önerme, bir kimsenin kendi iyiliğine olduğunu varsaydığı şeyi idrak etmesinin hazzı doğurduğudur. Fakat hazzın bu iki açıdan göreliliği, onun idrak edenin zannına indirgenmesi ve gerçekliğini yitirmesi anlamına gelmez. Her idrak gücünün gerçek bir yetkinliği vardır ve onu yukarıdaki şartları taşıyan bir idrakle algılaması ona haz verir. Ayrıca bütün bu hazların üstünde bir algılayanın zannına göre değişmeyecek olan gerçek ve devamlı olan aklî hazlar vardır. Bu hazlar nefis yetkinliğini elde ettiği ve kendisini engelleyen bütün durumlardan kurtulduğu zaman doğrudan *neyl* şeklindeki bir idrake eşlik ederler. Bizim bu dünyadaki haz ve acılarımız, algıladığımız nesneye verdiğimiz anlamlara, sahip olduğumuz zanlara ve içinde bulunduğumuz şartlara oldukça bağlıdır. Fakat nefsin bedenden ayrılmasından (*mufârakât*) sonraki “gerçek” haz ve acı, elde ettiğimiz gerçek yetkinlik ve eksikliklere bağlı olarak gerçekleşir.

⁶⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/s. 964.

1.2. Fahreddin er-Râzî'nin Hazzın Tanımına Yönelik Eleştirileri

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki tanımına diğer eserlerinde yaptığı meşhur tanımdan ayrı bir anlam yüklemeyiz. Hatta burada kullanılan bazı kavramların fazlalık olduğunu düşünür. O, tanımda geçen *neyl* ifadesinin zaten mecazen idraki ifade ettiği için idrak lafzının yanında tekrar zikredilmesinin gereksiz olduğunu söyler.⁶¹ Yani belli ki her ne kadar idrak anlamına gelse de *neyl* kavramının daha dar ve özel anlamda bir idrake delalet ettiğini düşünmemektedir. Oysa Tusî, Kutbuddin er-Râzî ve daha sonra hazzı bu tanım üzerinden açıklayan İsfahânî gibi isimler bu kaydı önemsemişlerdir. Özellikle de Kutbuddin *neyl* ifadesini İbn Sînâ'nın meşhur "uyumlu olanı idrak" tanımını *vusûl* ifadesiyle birlikte tamamlayan bir unsur olarak değerlendirir. Hatta o, katmanlı cehalet içinde olanların (*cehl-i mürekkeb*) hazzı ile Tanrı'nın hazzı konusunda yöneltmiş bazı itirazları bu kayıtları kullanarak cevaplamaya çalışır.⁶²

Râzî İbn Sînâ'nın haz tanımını eleştirirken genellikle "haz uyumlu olanın idrakidir" şeklindeki meşhur tanımı kullanır. *el-İşârât*'taki tanımı da bu meşhur tanımın bir açılımı olarak değerlendirir. Onun tanıma yönelik eleştirilerini üç noktada toplayabiliriz: 1) Birincisi uyumlu (*mülâim*) oluşun kendisine yöneliktir. Ona göre burada uyumlu oluş ifadesi, kemâl ve hayır olarak açıklanmıştır. O, kullanılan bu iki kavramın özellikle İbn Sînâcı iyilik ve kötülük anlayışı açısından bakıldığında haz olgusunu açıklayamadığını öne sürer. 2) İkinci nokta, hazzın idrak oluşuyla ilgili eleştirilerdir. Râzî'nin bütün eleştirileri arasındaki en önemli itiraz noktası burasıdır ve çoğu eserinde bu eleştiriye tekrar eder. Zira İbn Sînâ'nın haz ve mutluluk anlayışı burada düğümlenmiştir. 3) Üçüncü nokta ise bu iki eleştirinin bir sonucu olarak hazzın doğasının açıklanabilir olup olmadığı, yani hazzın tanımlanabilirliği ile ilgilidir. Şimdi bu üç noktayı açıklamaya çalışalım.

⁶¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 569.

⁶² Tusî, *Şerhu'l-İşârât*, II/s. 965; Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 444; Şemseddin Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, thk. Ali Ücebî (Tahran: Müessesese-i Pejoheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399), II-III/s. 360.

1.2.1 Hazzın Nesneleri: Uyumluluk, Yetkinlik ve İyilik

Râzî iyilik (*hayır*) ve kötülük (*şerr*) kavramlarının neyi ifade ettiğini soruşturur. Ona göre iyilik kavramı iki şekilde algılanmıştır. Birincisi İbn Sînâ'nın kendisinin de katıldığı iyiliğin varlık, kötülüğün ise yokluk olduğu görüşüdür. İbn Sînâ'nın iyiliğin ve kötülüğün ontik durumu ile ilgili görüşleri incelendiğinde iyiliğin varlıksal (*vücûdî*), kötülüğün ise yokluksal (*ademî, arızî*) durumlar olarak değerlendirildiği görülür. Râzî bu kavrama verilen anlam üzerinden bu durumu hazzın tanımına uygular. Ona göre bu durumda haz, varlığın idraki haline gelir. Eğer haz iyiliği algılamak ise ve iyilik de varlıksa o halde haz varlığın algılanışı olarak anlaşılabilir. Hazzın bu şekilde bir yorumu ise gerçeklikle uyuşmamaktadır. Zira, örneğin kötü bir kokunun duyumsanması veya kötü bir sesin işitilmesi haz değil acıdır. Halbuki bütün bu örnekler varlığın algılanışdır ve yokluksal durumları ifade etmezler. Aynı akıl yürütmeye elem de yokluğun algılanışı olarak görünür. Fakat Râzî yokluğun algılanabilir bir şey olmadığını söyler. İyilik ve kötülüğe dair diğer meşhur yorum ise iyiliğin haz ve haz verene, kötülüğün ise eleme ve elem verene ulaştırıcı şeyler olduğudur. Bu anlamı kullanmak ise tanımın unsurları arasında bir kısır döngü (*devr*) meydana getireceğinden bu anlamı kastederek bu iki kavramı kullanmak da geçersizdir.

Haz ve elemin tanımında geçen diğer iki önemli kavram ise yetkinlik (*kemâl*) ve noksanlık/zarardır (*âfet*). Râzî yetkinliğin çoğunlukla “şeye özgü olanın onun için meydana gelişi” (*husûlû şey'in li şey'in min şe'nihî en yekûne lehü*) olarak tanımlandığını aktarır. Daha sonra “şeye özgü olanın” (*min şe'nihî en yekûne lehü*) ne demek olduğunu sorar. Bu ifade aslında meydana gelen şeyin meydana geldiği zât için uyumlu (*mülâim*) oluşunu açıklar. Râzî'nin buradaki itirazları Şerhu 'Uyûni'l-hikme' de *mülâim* oluşa yöneltmesi ve Kutbuddin'in bu itiraza cevabı da bunu teyit etmektedir. Râzî Şerhu'l-İşârât'ta bu ifadenin anlamı ile ilgili bir seçenek zikreder ve maksat o değilse daha iyi bir açıklama getirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre eğer bu ifadeden kasıt şeyin onunla nitelenmesinin imkânını açıklamaksa kötü ahlakî nitelikler de nitelenme imkânı taşırlar. Bu durumda

bunların da yetkinlik olarak algılanmaları gibi bir sonuç doğar.⁶³ *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'* de de uyumlu olma ifadesinin gelebileceği iki anlam zikreder ve buna benzer itirazlar yönelterek gözden kaçan üçüncü bir anlam varsa onun açıklanması gerektiğini söyler. Râzî'ye göre orada uyumlu oluş, eğer a) hayat ve sağlığımızı destekleyen ve güçlendiren bir şeyse bu durumda onun bedenlerimizin bir parçası olması gerekir. Fakat bu durumda filozoflar Tanrı'ya haz nispet edemezler. Çünkü Tanrı için böyle bir nitelenme mümkün değildir. Eğer b) hayat ve sağlığımıza etki eden her şey kastedilirse bu da geçersiz olur, zira bu durumda hayat ve sağlığımıza etki edenlerin başında geldiği düşünülen felekî cirimleri idrakimiz, bize yemek ve cinsellik gibi hazzardan daha çok haz vermeliydi.⁶⁴

İbn Sînâ'ya göre “uyumlu olmak” yetkinlikle ilişkilidir. Bir duyuyla uyumlu olma onun yetkinliğine katkı sağlamayı ifade eder. Fakat uyumluluk ve yetkinlik *nefsü'l-emirde* öyle olma şartına bağlı değildir. Aksine, hazzı doğuran şey, idrak edenin zannına bağlı yani görelî bir uyumluluk ve yetkinlik algısıdır. Yetkinlik de tıpkı idrak gibi *teşkîkî* bir özelliğe sahiptir. Aklî hazların duyusal olanlardan üstünlüğü konusunda da değineceğimiz üzere idrakin ve yetkinliğin gücü, hazzın da yoğunluk ve üstünlüğünü getirir. Râzî duyusal düzeyde hazzın, İbn Sînâ'nın yetkinlik ve iyilikle ilişkilendirdiği bir uyumluluktan doğduğu konusunda şüphelidir. O, bu şekilde açıklanan uyumluluğun, noksanlık ve ziyade kabul eden bir mahâl için söz konusu olduğunu belirtir. Dolayısıyla uyumluluk yalnızca mizaç ve bedenle ilişkili olabilir, Tanrı için bu anlamda bir uyumluluk düşünülemez.⁶⁵ Ayrıca uyumluluk, bahsedilen anlamda nefis için düşünüldüğünde makullerin kendisi değil, makulleri idrak etmektir. Nefsin yetkinliği ise onun birinci dereceden idraki değil ikinci farkındalığı, yani idrak ettiğini idrak etmesidir. Râzî bu durumda nefis için uyumlu olan ikinci idrak iken duyular için belirlenenin birinci idrak olmasını anlamsız görür ve ikisi arasında

⁶³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 568.

⁶⁴ Fahreddin Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), s. 135.

⁶⁵ Turâbî - Cevâdî, “Çisti-yi Lezzet”.

hüküm geçişi yapılabilecek bir ortaklığın sağlanamadığını söyler.⁶⁶ Râzî, açıklamalarında uyumlu ve aykırı oluşu genellikle bedensellik veya ziyade ve noksanlıkla ilişkilendirir. *el-Metâlib*'te de Tanrı'dan hazzın olumsuzlanması gerektiğini savunduğu yerde, uyumlu olmanın ziyade ve noksanlıkla ilişkili olduğunu belirterek Tanrı'ya haz nispet etmenin doğru olmayacağını öne sürer.⁶⁷

Râzî yetkinliğe ve uyumlu oluşa verilen anlamlar üzerinden tanımın sağlamlığını test eder ve nihayetinde onu zayıf bulur. O, haz için sabit ve kavranabilir bir içerik arar. Bunu da iki yönden yapar: Birincisi, haz alanda hazzın kaynaklarını tespit etmek, ikincisi ise hazza sebep olan hâricî etkinin mahiyetini ortaya koymak. Bu iki açı sabitlenebilirse haz da üzerine konuşulabilir bir şey haline gelir. Böylece ona dair daha ileri teoriler geliştirilebilir. İbn Sînâ, birinci açı için hazzın haz alanda bir tür idrak olduğunu öne sürerken ikinci açıdan ise onu yetkinliklerle ilişkili görmüştü. Fakat Râzî iki açıdan da; özellikle de hedeflenen amacı (aklî hazzın ispatı ve üstünlüğü) bakımından bunu tatmin edici bulmaz. O; tanımda geçen yetkinlik, hayır, iyilik ve kötülük gibi kavramların ya tanımı kısır döngüye soktuğunu ya onu tanımlanandan daha kapalı hale getirdiğini ya da zikrettiğimiz bazı sorunlu sonuçlara yol açtığını söyleyerek eleştirir.⁶⁸

1.2.2 Haz ve İdrak Arasındaki İlişki

Hazza dair Râzî'nin tatmin olmadığı ikinci nokta, hazzın haz alandaki kaynağı ile ilgilidir. Burası da hazzın idrakle ne düzeyde ilişkilendirilebileceğine yönelik bir tartışmayı içerir. Yukarıda anlatıldığı üzere İbn Sînâ'nın bütün haz ve elem tanımlarında bu ikisinin bir tür idrak oldukları vurgusu hâkimdir. Haz

⁶⁶ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015), IV/s. 159.

⁶⁷ Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), II/s. 112.

⁶⁸ Tûsî, Râzî'nin bu eleştirilerini cevaplama gereği bile duymadığını ve bu kavramlarla ilgili yapılan açıklamaların bu sorunları kolaylıkla bertaraf ettiğini söyler. Kutbuddin ise yetkinliğin şeye uyumlu, uygun ve layık olarak tanımlandığını, bunun ise zikredilen itirazı ortadan kaldırdığını ifade ederek Râzî'ye cevap verir. Bk. Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 445; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/s. 966.

uyumlu olanın; elem ise aykırı olanın idrakidir. Râzî bu konuyu ele aldığı eserlerin hemen hemen tümünde, eleştirilerini haz ve idrak arasında kurulan zorunlu ilişki ve özdeşliğe yöneltir. O, bu noktanın önemini “bütün mesele bu hazzın uyumlu olanın idraki olup olmadığında düğümlenmiştir”⁶⁹ diyerek vurgular. Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın hazzı bir tür idrakle özdeşleştirmesinin sebebi, hissî idrakler üzerinden açıkladığı haz ve elemi akla taşımak, aklî haz ve elemi ispat etmektir. İbn Sînâcı haz kuramına en çok itiraz yönelttiği eserlerden biri olan *Nihâyetü’l-‘ukûl*’de filozofların söylediklerini aktardıktan sonra şöyle der:

Bu, onların görüşlerinin bir özetidir. Bu [görüşler] oldukça zayıftır, zira onlar, hazzın uyumlu olanın idraki olduğunu açıklayamazlar. Bunu yapamadıkları müddetçe de nefsânî hazları ispat edemezler.⁷⁰

Râzî, hazza yönelik bütün eleştirilerinde “filozoflar” (*felâsife*) derken genellikle İbn Sînâ’yı muhatap alır ve onun argümanlarına itirazlar yöneltir. Onun hazzın tanımını konusundaki eleştirilerinin hâkim vurgusu, bu tanımın onları amaçladıkları yere, yani aklî hazların ispatına vardırmadığıdır. Yukarıda tanımda geçen “uyumluluk” anlamının belirsizliğinden söz etmişti. Haz alan duyu ile haz alınan nesne arasında ne türden bir uyumluluk var ki bu, hazza sebep olmaktadır? Râzî tahminî birkaç cevap verip onların geçersizliğini belirtmişti. Şimdi ise tanımda “uyumlu olanı idrak”ın hazzın kendisi mi yoksa onun bir sebebi mi olduğunu sorar. Ona göre filozoflar hazzın uyumlu olanın idrakinin kendisi olduğunu öne sürerler ve aslında amaçladıkları şey açısından da bunu böyle kabul etmek zorundalar. Râzî, filozofların haz ve idraki bir şekilde özdeşleştirmedikleri sürece aklî hazzın ispatını istediğimiz şekilde (*‘alâ mâ karrarnâhü*) yapamayacaklarının farkında olduklarını söyler.⁷¹ Zira ona göre “haz” ve “uyumluyu idrak” özdeş değilse bu durumda “uyumluyu idrak” hazzın sebebi olabilir. Bu idrak, hazzın sebebi olarak tayin edilince aradaki zorunluluk ilişkisi ortadan kalkmış olur. Çünkü hazzın başka sebeplerle ortaya çıkma ihtimali hala korunuyor demektir. Biz haz ve idraki bir arada gördüğümüz için arada bir sebep-

⁶⁹ Râzî, *el-Mülâhhas*, II/s. 1015.

⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, III/s. 152.

⁷¹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, II/s. 578.

müsebbep ilişkisine hükmederiz. Bu ise kesinlik veren bir şey değildir. Râzî'nin onların iddiasının bu olması gerektiğini söylemesinin nedeni de bu olmalıdır. Yani idrakin kesin bir şekilde hazza yol açacağını öne sürmek için idrak ve hazzın özdeş kabul edilmesi gerekir. İbn Sînâ, haz ve idrak arasındaki zorunlu ilişkiyi sağlamak için hazzı, uyumlu olanı idrak etmekle özdeş kılar. Böylece idrakler üzerinden aklın uyumlu idrakinin hazzı gerektireceğini öne sürebilecektir.

Râzî öncelikle hazzın uyumlu olanın idraki olup olmadığını ele alır. Ona göre ikisi arasındaki özdeşlik fikri, uyumlu bir şeyi idrak etmekle hazzın meydana gelmesinin sürekli eş zamanlı ve paralel olmasına dayanır. Fakat ikisi arasında bir özdeşlik olduğunu söylemek için ayrıca bir kanıt ortaya koymak gerekir:

Bil ki burada mana açısından önemli bir sorun (*bahsun mâneviyyun*) var: Biz [lezzetli bir şey] yediğimizde nefsimizde haz dediğimiz bir hâl yaşarız. Bu hâl ile diğer nefsânî hâlleri temyiz ederiz. Aynı zamanda şunu da biliriz: Yediğimiz zaman o gıdanın tadını idrak ederiz. Fakat o “haz” diye isimlendirdiğimiz hâlin, bu tadı idrakimizin bizâtihi kendisi olup olmadığını bilmiyoruz. Dolayısıyla mutlaka burada bu ikisinin özdeş veya başka olduğuna dair bir delil (*burhân*) ikame etmek gerekir. Şeyh ise bu manaya hiç değinmemiştir.⁷²

Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta da yaptığı bu itirazı o kadar önemsemiştir ki benzer cümlelerle, “uyumlu olanı idrak etmek” ile “haz” arasında bir özdeşlik olup olmadığının belirsiz olduğuna neredeyse hazla ilgili bütün eleştirilerinde yer verir:

İşte burada, ele alınması gereken bir sorun (*bahs*) var. Bu da nefsimizde haz adını verdiğimiz hâlin uyumlu olanı idrak etmenin kendisi mi yoksa o idrakten başka bir şey mi olduğudur. Onu [o idrakten] başka bir şey olarak aldığımız takdirde acaba o idrakin ma'lûlû müdür yoksa ancak o idrakle bulunduğu halde başka bir şeyin ma'lûlû müdür? İşte bu durumların araştırılması gerekir. Şimdiye kadar bu seçeneklerden birisi bende burhânî hale gelmiş değil. Ama zanna en yakın olan elemin aykırı olanın idraki olmadığıdır.⁷³

⁷² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 570.

⁷³ Râzî, *el-Mebâhis*, I/s. 388-389.

Güzel suretler gördüğümüzde ve uygun sesler işittiğimizde inanç, irade, tiksinti vs. gibi hallerden ayırt edebildiğimiz bir hal yaşarız, fakat bunun idrakin kendisi olup olmadığını zorunlu olarak bilmeyiz.⁷⁴

Biri şöyle itiraz edebilir: Biz uyumlu olanı idrak ettiğimizde kendimizde “haz” diye isimlendirilen hoş bir hal, aykırı olanı idrak ettiğimizde ise nahos bir hal buluyoruz fakat biz haz denilen bu halin bu idrakin kendisi mi yoksa onun oluşmasıyla meydana gelen başka bir şey mi olduğunu bilmiyoruz. Dolayısıyla bu hal ile bu idrakin farklı oldukları varsayılırsa, uyumlu ve aykırının meydana gelmemesi, haz ve elemin de meydana gelmemesini zorunlu bir şekilde gerektirmez. Uyumluyu idrak hazzın bir sebebi olabilir, ama o zaman muayyen bir sebebin yokluğu, sonucun yokluğunu gerektirmez. Çünkü sonucun başka bir sebeple ortaya çıkması mümkündür.⁷⁵

Bizler yemek, içmek ve cinsellik gibi hallerde kendimizde özel bir durum buluyoruz. [...] Fakat bu durum idrakin kendisi mi, yoksa onun lâzımı mı, yoksa melzumu mu yoksa ne lâzımı ne de melzumu mu olduğunu öğrenmek istiyoruz.

Bunun bu idrakin kendisi olduğunu açıklamak için, “biz onu bununla tanımlıyoruz (*nehudduhû bihi*) ve “o odur” şeklinde özdeş hale geliyor (*ve yekûnu huve huve*)” demek yeterli değildir. Çünkü bu hüccet lafzîdir. Bir sâil şöyle itiraz edebilir: “Eğer haz adını bu idrake koyduysan bunda bir tartışma yoktur. Fakat neden kendimizde bulduğumuz o özel halin bu idrakin kendisi olduğunu öne sürüyorsun? Oysa bu yolla maksadının hâsıl olmayacağı açıktır.”⁷⁶

Bu kitapta hâsıl olan şey [şudur]: Biz bu durumları idrak ettiğimizde bizde haz meydana gelir. Fakat biz ya bu hazzın bu idrakte aynı olduğuna, ya bu idrakin hazzın bir gerektireni olduğuna ya da bu

⁷⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, II/s. 222.

⁷⁵ Râzî, *Metâlibü'l-'âliye*, II/s. 112-113.

⁷⁶ Râzî, *el-Mûlahhas*, I/s. 521-526.

idrakin bu hazzın bir şartı olduğuna kesin kanaat getireceğiz. Halbuki bütün bu durumlar meçhul olup bilinmemektedir.⁷⁷

Râzî'ye göre uyumlu olanı algılamak ile hazzın meydana gelmesinin sürekli birlikte bulunmasından yola çıkarak onların özdeşliği düşüncesine varmak, tümevarımsal (*istikrâî*) bir yargıdır, tümevarım ise tecrübelerle dayanır ve kesinlik ifade etmez.⁷⁸ Fakat o sadece bununla yetinmez, bu iki durumun bir arada olmadığı örnekler olduğunu da öne sürer. Uyumlu olana dair idrak olduğu halde hazzın meydana gelmediği durumların yanı sıra, hazzın meydana geldiği ama uyumluya dair bir idrak söz konusu olmadığı örnekler de mevcuttur. İlkine verdiği örnek, aklın akledilirlerden haz almayışıdır. Râzî bu örneği sürekli tekrarlar ve aklî idrakler olduğu halde neden bahsettikleri aklî hazzı alamadığımızı sorar. Eğer haz, uyumlu olanı idrak etmekle özdeş ise burada haz alamayışımızın bir gerekçesi olamaz. Aslında İbn Sînâ, bu itirazı kendi de zikreder ve nefsin bedenle kayıtlanmasının buna engel olduğunu öne sürer. Râzî ise “haz” ve “uyumluyu idrak etme” özdeşleştirildikten sonra böyle bir gerekçe öne sürmenin bir şeyin hem meydana geldiğini hem de meydana gelmediğini söylemek olacağı, bunun ise açık bir çelişki olduğunu söyler.⁷⁹ Fakat daha sonra Nasirüddin et-Tûsî'ye göre, Râzî eleştiri yöneltirken hazzın tanımında geçen “uyumlu olanı uyumlu olmak açısından algılamak” veya “yetkinlik ve iyiliği öyle olmaları açısından algılamak” şeklinde belirtilen idrak etme açısını göz ardı etmektedir. Yani bu durumda, bu kadar ilim öğrenmemize rağmen aklî hazzı alamıyorsak bunun sebebi akledilirleri aklımızla uyumlu olmaları açısından algılayamıyor oluşumuzdur. Buna yol açan şey ise nefsin bedenle ve duyulur nesnelerle çok ilgilenmesidir.

Kutbuddin er-Râzî ise İmam Râzî'nin eleştirisini kabul etmişçesine hazzın uyumlu olanı idrak etmekten ibaret olmayıp ona zâit bir durum olduğu görüşüne gitmiştir. Bahsi geçen üç şârihin İbn Sînâ'yı yorumlama farklılıkları *el-İşârât*'ta 8.

⁷⁷ Fahreddin Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 01592), vr. 196a.

⁷⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, III/s. 223; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/s. 154.

⁷⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 578; Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* (Atıf Efendi, 01592), s. 127; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, III/s. 154.

namatın 4. faslının yorumunda iyice belirginleşir. Şârihlerin hazzın doğasına yönelik anlayışlarının farklılığını gösterdiği ve aynı zamanda uyumlu olana dair idrakin bulunup hazzın bulunmadığı veya az bulunduğu bir durumu örneklediği için buradaki konuyu açmakta yarar vardır. Bu fasılda İbn Sînâ, bir itirazı cevaplar:

Neden sağlık gibi daha çok haz alınması gereken bir şeyden tatlıya göre daha az haz alırız? Bunun sebebi duyulurların istikrar bulduktan sonra ona dair farkındalığın (*şuur*) kalmamasıdır. **Bizim koyduğumuz şartlar ise *husûl* ve *şuûrun* birlikte mevcut olması idi.** Uzun süren hastalıktan iyileşen kimse aslında sağlıktan çok büyük haz alır.⁸⁰

Burada İbn Sînâ insan için en uyumlu hal olan sağlığın algılanmasından neden diğer durumlara oranla daha az haz ortaya çıktığı sorusunu cevaplandırır. Soru gayet yerindedir, çünkü haz, algılanan uyumlunun önemi ve değeri ile doğru orantılı olmalıdır. İmam burayı şerh ederken soruyu kendi anlayışına göre yeniden şekillendirir. Soruyu, "Neden sağlıklı olduğumuzda, yani uyumlu bir durumdayken, bu durumdan haz almıyoruz?" şeklinde sorar. Ardından, İbn Sînâ'nın sağlığı doğrudan idrak etmediğimizi belirttiğini açıklar. Çünkü duyusal nitelikler sabit hâle geldiğinde onlara karşı farkındalığımız azalır. Hazza sebep olan farkındalığın tekrar oluşabilmesi için ise sağlığın kaybedilip yeniden kazanılması gerekir.⁸¹ Yani kısaca ona göre soru şudur: neden burada idrak var ama haz yok? Cevap ise şöyledir: Aslında bir idrak yok. Râzî burada İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde de vurguladığı bir idrak ve *şuur* ayrımını hesaba katmaz, bu nedenle İbn Sînâ'nın sağlığı idrak ettiğimizi tümünden reddettiğini düşünür. Halbuki İbn Sînâ gerek *eş-Şifâ*'da gerekse *el-Mebde' ve'l-meâd*'da uyumlu olanı idrak etsek bile haz için uyumluluğa dair bir farkındalığın (*şuûr*) şart olduğunu belirtir.⁸² *el-İşârât*'ta da bu şart, tanımda "vusulü idrak" kaydıyla yer alır.

Tûsî ise soruyu kendi perspektifine göre şöyle dönüştürür: "Sağlık bir yetkinlik ve iyilik olduğu halde neden ondan haz alamıyoruz?" Ona göre ise İbn

⁸⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Müctebâ Zârii (Müessese-i Bostan-ı Kitâb, 1434), s.343-344.

⁸¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 570.

⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s. 465; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 111-112.

Sînâ'nın cevabı şudur: "haz için şart koşulan idrak meydana gelmemiştir."⁸³ Yani Tûsî metinde cevabı aranan soruyu neden sağlıktan haz alamadığımıza yönelikmiş gibi ele alır. Halbuki soru, aslında haz aldığımızı fakat neden "uyumluluk" miktarınca haz alamadığımıza yöneliktir. Sağlık, bir tatlıyı yemekten daha hayati bir şeydir. Bu anlamda yetkinlik ve hayır skalasında çok daha üstte yer alır. Bu durumda neden bir tatlıyı yemekten daha fazla haz vermez? Tûsî burada İmam Râzî gibi hiçbir idrakin oluşmadığını değil, "haz için şart olan" idrakin bulunmadığını düşünür. Çünkü ona göre haz, uyumlu olanı uyumlu olması açısından idrak etmekle, yani bu anlamda bir idrakle özdeştir. Bu örnekte de sağlıktan haz alamamanın sebebi, "uyumlu olmak açısından" bir idrakin olmayışıdır. Tûsî de aslında İbn Sînâ'nın buradaki şuur vurgusunu göz ardı etmiş olacak ki hiçbir hazzın meydana gelmediğini düşünmüştür. Hâlbuki İbn Sînâ'nın bahsettiği şuur (farkındalık) derecelidir. Ona göre burada hiç haz duymuyor değiliz, daha az haz alıyoruz. Çünkü sağlığa yönelik farkındalığımız azdır.

Kutbuddin er-Râzî, iki şârihin soruyu dönüştürerek cevap verdiklerini fark etmiştir:

Şârihler [itirazı] nefsin sıhhaten haz alamadığı şeklinde bir *nakz* yöneltilmiş gibi ele aldılar. Cevabı da sıhhatin idrakinin sıhhatin devamlılığı sebebiyle var olmadığı şeklinde ifade ettiler. Bu ise metne mutabık bir açıklama değil.⁸⁴

Kutbuddin er-Râzî, soruyu tekrar neden daha az haz aldığımız şeklinde ifade eder. Sonra hazzın iki şartı olarak husûl ve husûlü idrake vurgu yapar. Burada husûlü idrak etmek, tanımında geçen "vusûlü idrak"e karşılık gelir. İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde altı çizilen "şuur" da aynı şeyi ifade eder. Bu sebeple açıklamasının devamında şöyle der: "Ne zaman şuur zayıflarsa haz da azalır. Sağlıktan haz alınamamasının sebebi ona dair şuurun zayıflığıdır. Mahsusât

⁸³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/s. 970.

⁸⁴ Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 446.

istikrar bulduğunda kâmil şekilde onun şuurunda olmak mümkün olmaz. Bu da hazzın kemâlini azaltır.”⁸⁵

Kutbuddin er-Râzî'nin bu açıklamaları İbn Sînâ'ya dâir bir yeniden okumayı ifade eder. O gerek İbn Sînâ'nın daha ayrıntıda kalan açıklamalarını dikkate alarak gerekse Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerini gözeterek hazzı ne uyumlu olanı idrakten ne de uyumluyu uyumlu bir şekilde idrakten ibaret sayar. Tûsî, Râzî'nin eleştirilerine karşı uyumluyu idrakin “uyumlu olma açısı”nı vurgulayarak “haz” ve “uyumluyu idrak etmek” arasındaki özdeşliği sürdürmüştür. Fakat Kutbuddin er-Râzî hazzı, uyumlu olanı idrakten daha fazlası olan ve onun üzerine eklenen bir durum olarak tarif etmiştir. Sonuç itibariyle Râzî'nin de istediği doğrultuda İbn Sînâ'nın “haz” ile “uyumluyu idrak” arasındaki özdeşlik anlayışı, Kutbuddin er-Râzî'nin haz açıklamasında ortadan kalkmıştır. Bu durum, yine de hazzın bir tür idrak olmadığı sonucunu doğurmaz. Haz; *neyl* ve *vusûlü idrak* gibi kayıtların ve bu kayıtların daha ayrıntılı açıklamalarının dahil olduğu daha spesifik bir idrak türüne hamledilmeye başlanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerinin bu şekilde bir haz anlayışı için ne kadar geçerli olduğunu ortaya koymak bu tezin kapsamını aşsa da Râzî'nin idrak türlerinin farklılığı üzerinden yaptığı açıklamalar, ileride geleceği üzere duysal hazlar için idrakin yanında ikinci bir farkındalığı da sorunsallaştırmıştır.

Râzî'nin eleştirilerini serdettiği diğer eserleri de göz önüne alındığında onun Tûsî'nin belirttiği şekilde “uyumlu olma açısı”nı farkında olmadığını söylemek zordur. Zira o, gerek müstakil eserlerinde gerekse şerhlerinde bu açıyı dikkate alan açıklamalar yapmaktadır. Fakat bu tür eleştirilerini yine de sürdürmüştür. İdrake dair bu aç, idrak nesnesinin ikinci bir yorumunu gerektirir. Bu o nesnenin uyumlu olduğunu, yetkinlik ve iyilik olduğunu idrak etmek demektir. Râzî, muhtemelen duysal idraklerin bu ikinci yorumu yapamayacağını, onların katmanlı bir idrake sahip olmadığını düşündüğünden eleştirilerini yine de geçerli saymıştır. Bu nedenle o, hazların dereceli şekilde dış duylara, iç duylara ve nefse nispet etmek yerine hepsinde nefsin rol oynadığı,

⁸⁵ Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 446.

temelinde beden şartı bulunan bir haz anlayışına yakın gibi görünmektedir. Ayrıca Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'*de sevileni (*el-mahbûb*) sevilen olma açısından idrak etmenin hazzı gerektirdiği fikrine yakın olduğunu söyler. Fakat ona göre bu, tümevarımla ulaşılan bir kanıdır.⁸⁶ Buradan da Râzî'nin söz konusu açıyı dahil etmenin sorunu çözmediğini, bize bir kesinlik vermediğini düşündüğü anlaşılabilir. Yine *Nihâyetü'l-'ukûl*'de dakik bir ayırımla, uyumlu olanın idrakinin mutlak olarak mı haz olduğu, yoksa bu idrakin muayyen bir türünün mü haz olduğunu sorması, “uyumlu olma açısı”nı da dikkate aldığını gösterir. Râzî açısından uyumlu olana dair muayyen bir idrakin haz olması, yine de aklî hazzın böyle olduğunu göstermez ve ikinci bölümde göreceğimiz üzere idraklerin farklılığını öne sürerek duysal hazlardan aklî hazlara hüküm geçişini reddeder.⁸⁷

Râzî'nin “uyumlu olanı idrak” ile “hazz”ın bir arada bulunmadığı bir diğer örneğine gelirsek bu da “hazz”ın var olup “uyumlu olana dair idrak”ın olmadığı bir durum hakkındadır. Bu örneğe göre hasta biri, kendisine zararlı olan bir şeyden haz alabilmektedir. Bu şey, onun için ne bir yetkinlik ne de hayırdır. Bu da hazzın uyumluyu idrak etmenin kendisi olmadığını gösterir. Râzî, zararlı bir şey de haz veriyorsa o halde her haz alınanın uyumlu olduğunu söyleyemeyeceğimizi düşünür. O, eleştirisini sanki İbn Sînâ “Her haz veren (*lezîz*) faydalıdır” şeklinde bir çıkarıma gitmiş gibi inşa eder. Halbuki İbn Sînâ, haz vereninin *nefsü'l-emirde* faydalı ve hayır olduğunu değil, idrak edenin zannında böyle olduğunu öne sürer. Dolayısıyla söz konusu eleştiride uyumlu olanın göreliliği ve zanna dayalı oluşu göz ardı edilmiş gibidir. Aslında Râzî'nin bu tür eleştirilerinde duysal hazların, yetkinlik ve iyilik anlamında bir uyumluluğa dair olmadığını düşündüğü ihsâs edilmektedir. Fakat onun üzerinde durduğu temel mesele, “uyumlu olan” (*mülâim*) dediğimiz şeyin anlamının ne olduğudur. Bu eğer bizim var oluşumuz ve sağlığımız için faydalı olanı ifade etse bile uyumlu olana dair idrakin, haz dediğimiz durumun kendisi olup olmadığı belirsizdir.⁸⁸

⁸⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, s. 167.

⁸⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/s. 158.

⁸⁸ Râzî, *el-Mülâhhas*, II/s. 1015.

Râzî bu örnekleri haz ve uyumluyu idrakin her zaman yan yana olmadığını göstermek için verir.⁸⁹ Fakat bütün bu örnekler çürütülse bile yine de bu kanıya tümevarımla ulaştığımız gerçeğinin yerli yerinde durduğunu hatırlatır. İki şeyin sürekli birlikte bulunuşu, ikisinin özdeş olduğuna kesin bir kanıt oluşturmaz.⁹⁰ Râzî, buna sürekli mahiyetle birlikte bulunan *hassayı* ve sürekli tür ile bulunan *mukavvim faslı* örnek gösterir. Bunların sürekli birlikteliği, özdeşlikleri anlamına gelmez.⁹¹ O, eleştirilerini muhatabının öne sürebileceği her iddiaya karşılık gelecek şekilde oluşturur. Önce öne sürdüklerini düşündüğü en temel önermeyi hedef alır. Daha sonra bunun kabul edilmesi halinde de amaçlanan sonuca ulaşılmayacağını ortaya koymaya çalışır. Bu nedenle “uyumlu olanı idrak etmek” şeklindeki tanımın kabul edilmesi halinde bile, buradan aklın hazzına gidilemeyeceğini söyler. Ben “uyumlu olanı idrak etmek” anlamındaki haz anlayışının nefis için geçerli olup olmayacağına dair eleştirileri aklî hazların ispatını ele alacağım ikinci bölüme erteleyerek Râzî’nin söz konusu idrak ve haz özdeşliği ispat edilmediğinde ortaya çıkacak seçenekleri değerlendirmesine geçeceğim.

Eğer hazzın idrakle özdeş olduğu Râzî’nin öne sürdüğü gibi ispatlanabilir değilse o halde hazzın ortaya çıkışına dair pek çok seçenek devreye girer. Râzî *Nihâyetü’l-‘ukûl*’de iki seçenek zikreder. Birincisi duyusal haz türlerinin hepsi için tek bir açıklamanın mümkün olmasıdır. Yani her duyusal hazzı, ortak bir sebebe irca edebileceğimizi kabul edelim. Bu durumda da bu hazların ortaya çıkışında tek bir sebebin katkısı olmayabilir. Râzî’nin burada dikkat çekmek istediği şey, her ne

⁸⁹ Râzî, haz ve uyumluyu idrakin yan yanallığı ile ilgili *el-Mûlâhhas*’ta da aynı seçenekleri zikreder ve şu sonuçlara varır: 1) Hazzın var olup uyumluya dair bir idrakin olmaması durumu. Böyle bir durumun imkânı konusunda yargıyı askıya almayı (*et-tevakkuf*) seçer. Bunun hazzın idraksiz meydana geldiğini düşündüğü anlaşılmamalı. Râzî, idrakin tamamlayıcı bir unsur olarak var olması gerektiğini düşünür. Burada uyumluya dair olmakla sınırlandırılmış bir idraki kastettiği gözden kaçırılmamalı. 2) Uyumluya yönelik idrakin meydana gelip hazzın bulunmadığı durum. Bunun ise şüpheli olduğu kanaatine varır. Yani bu iki durumun sürekli birlikteliği birbirlerini zorunlu bir şekilde gerektirdiği anlamına gelmeyebilir. Bunun ayrıca kanıtlanması gerekir. Râzî, *el-Mûlâhhas*, I/s. 526.

⁹⁰ “Sonra biz bu ikisinin (haz ve uyumlu olanın idraki), sürekli birlikteliğini (*mülâzeme*) kabul etsek de bu, ikisinin tek bir şeye râci olmalarını zorunlu bir şekilde gerektirmez.” Râzî, *el-Mûlâhhas*, I/s. 526. “Sonra hazzın uyumlu olanı idrak olmadan, uyumluyu idrakin ise haz olmadan bizde bulunmadığını kabul etsek bile bu, her birinin diğerini kendisi olmasını gerektirmez.” Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, IV/s. 155

⁹¹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, IV/s. 155-156. Ayrıca bk. Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, s. 134.

kadar bir tür idrakle ortaya çıkıyorsa da hazzın arka planda pek çok değişkenin sonucu olabileceği ihtimalidir. Bu nedenle Râzî'ye göre haz, bir mizaç uyumunun sonucu da olabilir. Bu anlamda onun meydana gelmesi için algının yalnızca tamamlayıcı bir şart olduğunu düşünmek uzak bir ihtimal değildir. Haz, çok karmaşık bir sürecin sonucunda ve pek çok değişkene bağlı olarak meydana gelir. Râzî'ye göre eğer bu gerçeği kabul edersek, duyuşal hazlar üzerinden aklı hazları ispat etmenin mümkün olmadığını anlarız. Zira örneğin, hazzın idrakle tamamlanan bir mizaç uyumundan kaynaklandığını düşünürsek, nefis için söz konusu şartlar sağlanmadığı için aklın hazzından bahsedemeyiz.⁹²

Peki haz söz konusu idrakle özdeş değilse ve her hazzın ayrı bir açıklaması olduğunu kabul edersek nasıl bir durum ile karşı karşıya kalırız? Râzî bunu ifade etmek için hazzın türsel bir ma'lûl (*ma'lûlün nev'i*) olabileceğini söyler.⁹³ Onun türsel ma'lûlden kastı, hazların tezahürleri itibariyle tek bir tür ifade etmelerine karşın farklı farklı illetlerin sonucunda meydana gelmeleridir. Örneğin sıcaklık böyledir, tek bir türü ifade eder. Fakat ortaya çıktıkları mahallere göre farklı nedenlerle meydana gelen sıcaklıklar vardır. Odunun yanmasında söz konusu olan sıcaklık ile bir insanın hararetlenmesinde oluşan sıcaklıkların nedenleri farklıdır. Haz için de aynı durum olabilir, yani her duyunun hazzının farklı sebepleri olabilir. Bu da bütün hazlar için tek bir açıklama sunmanın mümkün olmadığını gösterir. Bu durumda duyuşal hazlar için kapsamlı bir tanım yaparak buradan aklî hazların varlığını kanıtlamak mümkün olmayacaktır.

1.2.3 Râzî'de Hazzın Doğası: Haz Tanımlanabilir mi?

⁹² Râzî şöyle der: “Şöyle denmesi de imkân dahilindedir: Mizâcın itidâli hazzın meydana gelmesinin sebebidir, fakat bu sebebin (mizâcın itidâli) bu sebepliği (haz) gerektirmesinin şartı bunun meydana gelmesinin idrak edilmesidir. Durum böyle olunca da birinin diğerinden ayrılması imkânsız olur.” Yani Râzî burada haz ve idrakin ayrılmamasının sebebinin arka planda bir mizaç uyumuna bağlı olabileceğini, dolayısıyla bu iki unsurun ayrılmazlığının yine aklı haza kanıt olarak sunulamayacağını söylemiş olur. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/s. 156.

⁹³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/s. 156.

Râzî'nin haz tanımına yönelik eleştirilerinin çoğu, İbn Sînâ'nın haz için gerçek bir tanım (*hadd*) yapmaya çalıştığı varsayımına dayanır. Bu nedenle, onun yaptığı açıklamaların hazzın doğasını ortaya koyup koymadığını test etmeye çalışır. Bu sebeple yetkinlik, iyilik gibi tanımda yer alan unsurların eleştirisinde gördüğümüz gibi tanımın kuralları açısından bu açıklamaların geçerliliğini sorgular. O, her fırsatta İbn Sînâ'nın haz ve eleme yönelik yaptığı tanımların, açık olanı daha kapalı olanla tanımlamak gibi bir kusurla malûl olduğunu ifade eder:

Her akıl sahibi hatta her duyumsayan (*hassâs*), bu iki durumu [haz ve elem] nefsinde idrak eder. Bu ikisinin idrakini hem birbirinden hem de diğer tür idraklerden de temyiz eder. Bunları zorunlulukla yapar. Bu durumda olan ne varsa onun tanımlanması imkânsız olur. Bu nedenle de "Haz uyumlu olanın, elem ise aykırı olanın idrakidir" diyenin sözü yanlıştır. Çünkü haz ve elemin tasavvuru, uyumlu (*mülâim*) ve aykırının (*münâfi*) tasavvurundan daha açıktır.⁹⁴

Râzî açısından İbn Sînâ'nın yaptığı tanım bize hazza dair daha iyi bir anlayış sağlamamaktadır. Çünkü haz ve elemi tanımlamak için kullanılan ifadeler, hazlara yönelik kendimde bulduğum apaçık deneyimden daha anlaşılır değildir. Fakat onun itirazı yalnızca mezkûr tanımın kapalı oluşuna değildir. Râzî, haz ve elemin tanımlanmasına temelden karşı çıkar.⁹⁵ *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'* de kendi konumunu şöyle açıklar:

Her tasavvurun onu önceleyen bir tasavvurdan iktisab edilmesi gerekmez. Öyle olsa ya teselsül ya devir meydana gelir. Bunlar ise bâtıldır. Aksine, sonunda tanıma ihtiyaç duymayan tasavvurlara dayanmamız gerekir. Bunların en evlâsı ise, duyularımızla idrak edip nefislerimizde bedihî ve vicdânî olarak bulduğumuz durumlardır. Haz ve elem de bu kabildendir. **Dolayısıyla onların tanımıyla uğraşmak abestir.**

⁹⁴ Râzî, *el-Mülâhhas*, I/s. 525.

⁹⁵ Râzî'nin tanımlanamaz saydığı kavramlar için bk. Hüsnü Turgut, *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 58.

Bir şeyin kendisinden daha kapalı olan bir şeyle tanımlanması mantıkta geçersiz görülmüştür. Elemin elem, hazzın haz olduğuna dair bilgi herkes için akılda ve histe bedihi olarak oluşur. Peki burada *mülâim* ne demek oluyor? Ve idrak acaba haz olarak isimlendirilen halin kendisi midir? Bütün bunlar kuşkuludur. Dolayısıyla bu tanım, açık olanı daha kapalı olanla ifade etme kabilinden olup geçersizdir.⁹⁶

Râzî'ye göre yemek, içmek ve cinsellik gibi durumlarda kendimizde haz dediğimiz apaçık bir hali idrak edip onu diğer hallerimizden ve hislerimizden ayırt ederiz. Fakat bütün bu durumların, "uyumlu olanın algılanması" gibi tek bir gerçekliğe dayanıp dayanmadığını bilmiyoruz. O, hazzı bu şekilde tanımlayanlardan buna dair kesin bir kanıt talep eder. "Yok" der,

eğer bu idrakleri haz olarak isimlendiriyorsanız ve ne zaman nefis için bu idrak meydana gelirse onun için bir haz oluşur diyorsanız, o zaman bu dilsel (*lafzî*) bir mesele haline gelir. Bunun ise aklî bir araştırma olmayacağı açıktır.⁹⁷

Yine *Şerhu'l-İşârât*'ta haz ve elemin tanımlanma çabasının yanlış olduğunu, zira bu mahiyetlerin doğasının tanımla kayıtlanmasının mümkün olmadığını düşündüğünü gösteren bir itiraz serdedir. Bu, Râzî'nin haz ve elem konusundaki temel görüşünü ifade eden bir pasajdır:

Bu konunun tahkiki şudur: Zikrettiğimiz üzere haz ve elemin mahiyeti evvelî-bedihî bir tasavvurla tasavvur edilir. Hatta onların tasavvuru en açık ve en güçlü tasavvurlardandır. Had ve resimden murat örtük olanı açık olanla tarif etmektir. Durum böyle olunca bu iki mahiyetin tarif edilmesi hatadır.⁹⁸

Râzî için haz ve elemi tanımlamak mümkün olmadığı için onların açıklanmasıyla ilgilenmesi beklenemez. Râzî'nin tutumu da bu düşüncesiyle uyumlu bir şekilde seyredir. O, İbn Sînâcî haz anlayışına eleştiri yöneltirken yalnızca şüpheler serdetmek, durumun vakıaya mutabık olmadığını göstermek ve

⁹⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, s. 134-135.

⁹⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 576.

⁹⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 569.

başka ihtimallerin varlığına da işaret etmekle yetinir. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye'* de haz ve elem tanımıdan müstağni olduğunu ve haz ile idrak arasındaki ilişkiye dair şüphelerini açıkladıktan sonra bütün bu seçeneklerden birinin henüz kendisi için burhânî hale gelmediğini söyler.⁹⁹ Onun karşı çıktığı husus, haz ve uyumluyu idrak arasındaki ilişkinin zorunlu ve yakînî bir durum olarak öne sürülmesi, sonra da bunun üzerine başka teoriler inşa edilmesidir.

Tûsî, Râzî'nin yaptığı bu eleştirileri anlamsız bulur. O, haz ve elem gibi deneyimlerin *hadd-i tâm* ile ortaya konamayacağı konusunda Râzî ile hemfikirdir. Fakat İbn Sînâ'nın gerçek bir tanım yapmayı amaçladığını kabul etmez. *Şerhu'l-İşârât'*ında Râzî'nin gerçek tanım muamelesi yaparak yönelttiği eleştirileri cevaplamaya gerek bile olmadığını söyler. Zira ona göre İbn Sînâ, söz konusu tanımın geçtiği faslı "tenbih" başlığı altında yaparak gerçek bir tanım yapma düşüncesinde olmadığını, sadece hazzın ne olduğunu zihinlere iyice yaklaştırma ve hatırlatma niyetinde olduğunu göstermiştir. Tûsî idrak bahsindeki sözlerine atıf yapar ve orada da filozofların en açık durumları açıkladıklarını, fakat bununla tanım yapmayı amaçlamadıklarını söyler. Tûsî'ye göre bizim için aşırı açık olduğu için tanımlanamayan mahiyetlerin manalarını tespit etmek, onların şeyler arasındaki ortaklıkları ve taalluklarını ifade etmek için açıklanmaları gerekir. Dolayısıyla haz üzerine konuşabilmek için bir şekilde onu nasıl bir manada kullandığımızı belirtmemiz gerekir. Tûsî bu şekilde buradaki tarifi hazzın *haddi* olduğunu kabul etmediği gibi Râzî'nin idrakle haz arasındaki ilişkiye kesin bir delil getirilmediği için konunun lafzî/dilsel bir mesele haline geldiği suçlamasını da reddeder. O, yine de hazla ilgili açıklamaların vâkıayı ifade ettiğini düşünür.¹⁰⁰ Kutbuddin er-Râzî ise sekizinci *namatta*, söyledikleri şeylerin hazların duyusal olanlardan ibaret olmadığına yönelik bir *tenbih* olduğunu belirtse de İbn Sînâ'nın yaptığı tanımın unsurlarının tanımın kurallarını taşıdığını ortaya koymak için çaba sarf eder ve söz konusu tanım için *hadd* ifadesini kullanır. Örneğin tanımda *neyl* ifadesinin kullanımı hakkında mecazî ifadelerin tanımlarda (*hudûd*) kullanılamaması sebebiyle onun, idrakin yanında zikredilmesi gerektiğini

⁹⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, I/s. 514.

¹⁰⁰ Turâbî - Cevâdî, "Çisti-yi Lezzet"; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/s. 983.

söyler.¹⁰¹ Durum ne olursa olsun İbn Sînâ; mutluluk, yetkinleşme ve meâd anlayışını hazzın bu tanımı üzerine inşa ettiği için bu, Râzî'ye onu eleştirme hakkı verir. Râzî bir tür idrakle özdeşleştirilmiş bir haz anlayışının gerçekliğini ve bunun üzerine inşa edilen aklî haz teorisini sorgular.

“Çisti-yi lezzet ez menzer-i İbn Sînâ ve Fehr-i Râzî (İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî Açısından Hazzın Mâhiyeti)” adlı makalede¹⁰² Râzî'nin hazzın tanımı konusundaki görüşlerinin kararsız olduğu, onun hazzın bir idrak türü olduğu konusunda İbn Sînâ ile hemfikir fakat sadece “mülâim olma” şartında farklılaştığı, Râzî'nin duysal hazları reddedip sadece aklî hazları onayladığı öne sürülmüştür. Biz bu tespitlerin yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Makalenin ilk iddiasına gelirse, yukarıda açıklandığı gibi Râzî'nin hazzın tanımı konusundaki görüşü nettir, o da hazzın tanımının yapılamayacağıdır. Söz konusu makalede Râzî'nin bazı eserlerinde hazzı bazen uyumlu olanın idraki, bazen uyumlu olanı idrak etmenin bir sonucu olarak tanımladığı, bazen ise onu tanımlanamaz kabul ettiği öne sürülmektedir. Buna dair verilen örnekler ise yine sırasıyla *en-Nefs ve'r-rûh*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *Şerhu'l-İşârât*'tır.

Tarih boyunca hazlarla ilgili tartışmalara bakıldığında konunun ele alındığı bağlamın ne kadar önemli olduğu hemen göze çarpar. Haz, bazen ahlakî kaygılarla yerilir, bazen yüce hazlar düşünülerek övülür, bazen ise metafizik bir konu olarak kendinde ele alınarak daha derinlikli bir açıklaması yapılır. Haz konusu üzerine çalışırken meselenin tartışıldığı bağlam iyi tespit edilmelidir. Burada şu iki nokta iyi gözetilmelidir: 1) Hangi hazlar yerilmektedir ve mutlak olarak mı yerilmektedir? 2) Hazların tartışılma bağlamı dünya mıdır ahiret mi? Örneğin ahlakî bağlamda dünya hazlarının yerilmesi söz konusu olduğunda genellikle “doğal duruma dönüş” şeklindeki tanımın kullanılması tesadüf değildir. Çünkü bu tanım, duysal hazların gerçekliğine önemli ölçüde şüphe düşürmektedir. Yine ahlak ve yetkinleşme bağlamında “uyumlu olanın idraki” tanımının kullanılması, daha yüce ve soylu hazları teşvik etme gayesi taşır. Ebû

¹⁰¹ Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 443.

¹⁰² Turâbî - Cevâdî, “Çisti-yi Lezzet”.

Bekir er-Râzî de İbn Miskeveyh de duyusal hazları yermek için hazzın “doğal duruma dönüş” tanımını kullandılar. Fakat İbn Miskeveyh daha sonra hazzı Tanrı’ya da nispet ettiği *Risâle fi’l-lezzât ve’l-âlâm’* da bu tanımları eleştirip hazzın diğer tanımını amacına göre kullanabilmekteydi.¹⁰³ Râzî için de aynı durum söz konusudur. Râzî bedensel hazları yererken aslında ahlaki bağlamı gözetir ve sadece bu dünya hazlarını kasteder. Bu gibi yerlerde genellikle bedensel en kaba hazların konu edilmesi de buna delalet eder. Râzî ahlakî bağlamda yeri geldiğinde doğal duruma dönüş, yeri geldiğinde ise uyumlu olanı idrak olarak hazzı ele alırken (ki bu tanımları sadece *en-Nefs ve’r-rûh* adlı eserinde dikkate alır), aslında diğer eserlerinde psikolojik ve metafizik bağlamda ikisine de eleştiriler yöneltir ve hazzın apaçık bir idrak olup tanımlanmaya uygun olmadığını vurgular. Hem İbn Miskeveyh hem de Râzî, ahlakî bağlamda, haz anlayışlarını dünyevi/bedensel hazları yerecek şekilde oluştururlar. Onlar psikolojik ve metafizik bağlamda ise bu konuda burhânî kesinliği gözetirler. Özellikle Râzî söz konusu olduğunda, hazzın yetkinlik, gerçek mutluluk ve meâda dair sonuçları önemli hale gelir. Söz konusu makalede bu bağlam yeterince gözetilmediğinden Râzî’nin *en-Nefs ve’r-rûh* adlı eserinde hazzın uyumlu olanı idrak olarak ele alınması, onun hazza yönelik düşüncesinin karışık olmasına yorulmaktadır. Halbuki bu eser, ahlakî bir eserdir ve üstelik diğer eserlerinde eleştiri konusu yaptığı hazzın Ebû Bekir er-Râzîci versiyonunu da işin içine sokmaktadır.¹⁰⁴ Gaye ise dünya hazlarının, yani duyusal hazların geçiciliğine vurgu yapmak ve bunlardan sakındırmaktır. Oysaki konu ahiret olduğunda Râzî’nin pozisyonu değişir ve iki haz tanımını da eleştirerek hazzın tanımlanamayacağını savunur. İbn Sînâ’nın konuyu tartışma bağlamı ise tamamen ahiret ve yetkinleşme düşüncesidir. Böyle olunca Râzî, İbn Sînâ’nın iddialarının amacına hizmet edip etmediğini burada iyice sınamaya girişir.

¹⁰³ Adamson, “Miskawayh On Pleasure”.

¹⁰⁴ Râzî burada ilginç bir şekilde Ebû Bekir Râzîci ve İbn Sînâcı tanımları harmanlayarak duyusal hazların ademiliğini ispat etmek için kullanır. Halbuki İbn Sînâ, söz konusu tanımıyla duyusal hazların da vücûdî olduğunu düşünür. Râzî de aslında *el-İşârât* şerhinde bedensel hazların tamamen ademî olmadığını söyler. Bu eserinde söz konusu ettiği hazlara baktığımızda zaten bütün bedensel hazları konu edinmediğini de görürüz. Râzî yalnızca kaba bedensel hazları söz konusu etmiş, diğer beş duyunun hazlarına ve bâtinî hazlara yer vermemiştir. O, aklî hazlar ve cinsellik, yeme-içme gibi kaba bedensel hazlar karşılığı içinde bir anlatımı benimsemiştir. Bütün bu durumlar, ahlakî bağlamın bir sonucudur. Bk. Râzî, *Kitâbu’n-Nefs ve’r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, 97.

Makalede Râzî'nin uyumlu olanı idrak etmenin bir sonucu olarak hazzı ele aldığı belirtilen eser *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'* dir. Halbuki Râzî, burada hazzın bir tanımını yapmaz, tam aksine bu eser, hazzın tanımlanamayacağına dair en vurgulu eserlerinden biridir. O yalnızca bir yerde "istikrâ, yetkinliğin kendisi için sevilen olduğunu gösterir [...] Sevilenin sevilen olması itibariyle idraki hazzı gerektirir." demektedir.¹⁰⁵ Bu ise pek çok eserinde ifade ettiği bir durumdur ve onun temel vurgusu, istikrânın kesin bir bilgi (*ilim*) oluşturmamış olmasıdır. İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin çoğunda bu noktayı görmek mümkündür. Râzî uyumlu olanı idrak etmenin hazzı gerektirdiğini (*vecebe*) söylemenin, onun idrak dışında başka şartlara dayanma ihtimali anlamına geldiğini söyler. Dolayısıyla aslında bu, hazzın bu açıklamasına yönelik bir eleştiridir. Ayrıca bu cümle, hazzı tanımlama iddiası da taşımamaktadır. Yetkinliğin hazzı bir şekilde gerektirdiği, hazzın ne olduğunu açıklamamaktadır. Dolayısıyla, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, *el-Mülâhhas*, *el-Mebâhis* ve *Nihâyetü'l-'ukûl* gibi eserlerde vurgulandığı üzere, onun hazzın tanımına yönelik tavrı, hazzın tanımlanamayacağı yönündedir. Böylece makalede öne sürüldüğü gibi hazzın tanımlanmasına karşı eleştirisinin kapsamına kendisinin de dahil olacağını söylemek yerinde değildir.

Makalenin diğer bir iddiası Râzî'nin hazzın idrak türünden olduğu konusunda İbn Sînâ'ya katıldığı, yalnızca *mülâim* olma şartında sorun yaşadığı, bunun sebebinin ise onun *mülâimi* sadece duyuşal hazlar için kullandığıdır. Bu da yine Râzî'nin eleştirilerinin hâkim vurgusuyla uyuşmamaktadır. Onun eleştirdiği temel nokta, haz ve belirli bir idrakin özdeşleştirilmesidir. Dolayısıyla onunla yalnızca "mülâemet" (uyumluluk) şartı konusunda ayrı düştüğünü söylemek onun eleştirilerinin yalnızca bir bölümüne odaklanıp çoğunluk tarafını göz ardı etmektir.

Diğer bir iddia ise Râzî'nin duyuşal hazları ademî sayıp hazzı yalnızca aklî olanlara hasrettiğidir. Bu iddianın kaynağı da yine Râzî'nin *en-Nefs ve'r-rûh* ve *Risâletu zemmi lezzâti'd-dünyâ* adlı eserleridir. Burada da hazzın tartışıldığı bağlamlar gözetilmemiştir. Burada bağlam ahlaktır ve sözü edilen hazlar ise

¹⁰⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, s. 167.

dünyevî bedensel hazlardır. Halbuki Râzî *el-Muhassal*'da da belirttiği gibi¹⁰⁶ duyusal hazları ispat etmiş ve Ebû Bekir er-Râzî'ye nispet edilen tanımını bu açıdan eleştiriye tabi tutmuştur. Sırf bu nedenle söz konusu eleştiriler Fahreddin er-Râzî ile bilinir hale gelmiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla söz konusu makalede Râzî'nin haz anlayışı ile ilgili öne sürülenler, konunun bağlamının gözetilmeyişi ve Râzî'nin parçacı bir tutumla okunması gibi sorunlarla maluldür.

2. Hazzın İlkeleri ve Türleri

2.1. Hazzın Asılları ve Sınıflandırılması

İbn Sînâ hazzın yalnızca tanımını vermekle yetinmemiş, hazza dair birtakım ilkelerden (*usûl*) ve ortaya çıktığı bazı şartlardan da söz etmiştir. Özellikle *eş-Şifâ*'da nefsin meâdına geçmeden önce hazzın ortaya çıkışına yönelik *asıl* dediği dört temel ilke zikreder. *el-Mebde' ve'l-meâd*'da da nefsin beden ölümünden sonraki (*mufârakat*) durumunu açıklamadan önce bir mukaddime sunar ve burada da hazzın ortaya çıkışını, birtakım önermelerle temellendirmeye çalışır. *el-İşârât*'ta da yine tanımla yetinmez kendi haz tanımına gelebilecek itirazları cevaplamak babında hazzın bazı şartlarından bahseder. Bu eserlerde söz ettiği ilkeler de yine hazzın tanımında olduğu gibi nefsin meâdının ve aklî haz teorisinin bir mukaddimesi olarak kurgulanmıştır. Bu nedenle de bu amaca hizmet ettiği ölçüde genişletilmiş ve ayrıntılandırılmıştır.

¹⁰⁶ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s. 91, 211.

¹⁰⁷ Şücâi vd., "Berresi-yi muvâcehe-i İbn Sînâ bâ ârâ-i pîşîniyân der bâb-ı çisti-yi lezzet". Cengiz, Râzî'nin hissî hazları bazen varlıksal bazen ise acının yokluğu olarak değerlendirmesini ahlak konusunda Yunan felsefî tarzı ve kelâmî usul farkından kaynaklı bir tercih olarak değerlendirir. Ona göre kelâmî eserlerde Râzî, var olan bir şeyin başka bir şeyin yokluğuna bağlanamayacağı gerekçesiyle duyusal hazların acının yokluğu olarak değerlendirilmesini reddetmektedir. Fakat Cengiz'in bu iddiasında Râzî'nin neden bu ikilemi kabul ettiği yeterince açık değildir. Kaldı ki felsefî tarzda yazmak hazzı yokluksal/ademî görmeyi gerektirmemektedir. Cengiz, "Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak", 589.

Burada tek tek bu ilkeler üzerinden gidecek ve bunlar arasında hazların nasıl sınıflandırıldığını ve ne tür hazlardan bahsedildiğini de ele alacağım. Daha sonra Râzî'nin bu ilkeleri nasıl eleştirdiğini ve hazların bedene ve nefse nispet edilmesi hakkında nasıl bir tavır aldığını irdelemeye ve buradaki konumunu belirlemeye çalışacağım.

İbn Sînâ, haz ve elemi belirli idraklerin türleri olarak sabitledikten sonra onların idrak güçleriyle ve duyularla olan ilişkisini açıklamaya başlar. Konuyu ele aldığı ilgili bölümlerde “Her idrak gücünün bir haz ve yetkinliği vardır.” öncülüyle başlar ve haz tanımının bütün haz türlerine şâmil olduğunu ortaya koymaya çalışır:

1- Her nefsânî kuvvenin kendine özgü bir haz ve iyiliği/yetkinliği vardır.

Her nefsânî kuvvenin kendine özgü bir acı ve kötülüğü de vardır.¹⁰⁸

İbn Sînâ'nın sürekli tekrar ettiği bu öncül bize onun haz anlayışı ile ilgili neredeyse her şeyi özetlemektedir. Haz, idrak güçlerinin kendi yetkinliklerini ve kendileriyle uyumlu olanı algılaması iken elem; onların kendilerine aykırı olanı ve kötülüğü algılamasıdır. Her idrak gücünün kendisine özgü bir yetkinliği vardır. Bu yetkinlik, idrak gücünün fiiline bir katkı sağlar. İbn Sînâ'ya göre her idrak gücü bir amaç için vardır ve bu amaca ulaşmak için ona katkıda bulunan idrak nesnesi, onun yetkinliğini ve hazzını ifade etmektedir. Örneğin, ona göre tatma duyusunun var olmasının sebebi beslenmeyi sağlamasıdır. Buna göre tatma duyusu için en uygun nesne, en besleyici tat olan tatlılıktır (*hulv*). Bu nedenle dil en çok tatlıdan haz alır.¹⁰⁹ Bunun karşısında ise ekşilik tadı bulunur. Bu nedenle insanlar arasında ekşiyi tercih edenler daha az iken tatlılık herkes tarafından tercih ve talep edilmektedir. İbn Sînâ bu şekilde her kuvveye bir amaç atar ve kendi amacına ulaşması onda haz meydana getirir. Dolayısıyla haz, kendinde bakıldığında bir hayırdır. İbn Sînâ şöyle der: “Her haz iki şeyle ilgilidir: iyilik olan bir yetkinlik (*kemâlün hayrî*) ve bunun bu açıdan idraki.”¹¹⁰ Bu düşüncede idrak güçleri, kişinin

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s. 462; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 109.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 113.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s 479.

kendi yetkinliğine olan katkısı açısından bir amaca sahiptir. Bu da onların salt idrakinin iyi olmakla nitelenemeyeceğini gösterir. Yani idrak gücünün amacı ilginç bir şekilde kendisinin alanına giren her türlü nesneyi algılaması değildir. Mesela görme gücünün iyi görmesi veya her şeyi görmesi değil de güzellikleri görmesi iyidir. İdrak güçleri kendi nesnelerini algılamaktan zarar da görebilirler. Bu durumda bu algı iyi ve uyumluluk algısı olarak görülemez.¹¹¹ Dolayısıyla “uyumlu olan” bir nesneyi idrak etmek iyidir ve duyunun kendi amacına katkı sağlar, “aykırı olan”ı idrak etmenin ise ancak zararı defetmeye yaraması açısından bir katkısından bahsedilebilse de idrak gücünde olumsuz bir etki oluşturması bakımından kötüdür.¹¹² Fakat akıl böyle değildir, onun için her türlü makulü idrak etmek iyidir.

İyilik (*hayır*) burada hem yetkinlik hem de tercih edilmeyi ifade eder. Yani her idrak gücünün gerçek bir amacı ve buna göre bir yetkinliği olsa da bazen bu yetkinlik iyilik olarak algılanmayabilir. Bu nedenle mesela tatlı varken ekşi tercih edilebilir. Bu da ileride daha ayrıntılı göreceğimiz gibi bir engel durumu ve duyunun kendi yorumunun bir sonucudur. Dolayısıyla her ne kadar *nefsü'l-emirde* bir yetkinlikten söz etsek de haz, ilgili duyunun onu o açıdan algılamasına bağlıdır. İnsanın kendi yetiştirme biçimi, ruh hali, duyularının durumu ve daha pek çok değişken ve şartlanmışlık, onun kendi iyilik ve yetkinlik algısını etkiler. Bu sebepten, “her şey için iyi olan, kendisine özgü olan ve ilk *istidâdı*yla yöneldiği yetkinliktir.”¹¹³ Bir şeyin gerçek yetkinlik ve iyiliği onun ilk *istidâdının* talep ettiği şeydir. Çeşitli nedenlerle oluşan *ikinci istidâd* ise onu kendi yetkinliği olmayan başka şeyleri öyle algılamaya ve talep etmeye sevk eder. Tûsî buna insanın özünde

¹¹¹ Özağaç, tezinde hazzı bir idrak gücünün işlevini yerine getirmesi gibi ele alır. Örneğin görme gücünü iyi görmesi onun hazzıdır. Fakat İbn Sînâ'da durum böyle değildir. Gözün iyi görmesi değil kendisiyle uyumlu olan şeyleri görmesi onun hazzıdır. Haz, mutlak şekilde iyi idrakle değil, uyumluluk idrakiyle ilgilidir. Özağaç, *İbn Sînâ'da Haz kavramı*, 69-70.

¹¹² Wolfsdorf, Aristoteles'ten buna benzer bir düşünme biçimini yansıtan şu alıntıyı yapar: “[Koku alma, iştme ve görme] yetilerine sahip olan tüm [hayvanlar] için bunlar hayatta kalmanın bir aracıdır, öyle ki yiyeceklerinin peşine düşmeden önce onları tanıyabilsinler ve aşağı ya da yıkıcı olanlardan kaçınabilsinler; zekâyâ sahip olanlarda ise bu duyu-algı yetileri aynı zamanda iyi yaşamak için de vardır. Çünkü bunlar bize pek çok ayrımı bildirir ve bunlardan hem teorinin nesnesi hem de pratik meseleler hakkında anlayış doğar (436b-437a).” Bk. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, s. 122.

¹¹³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 479.

erdemlere meyyâl oluşunu örnek verir. Ona göre bu, insanın *ilk istidâd*ının talep edip istediği gerçek yetkinliğidir. Fakat bu *istidâda* erdemsizliklerin eşlik ettiği bir *ikinci istidâd* baskın olunca bunun gereğince de başka sahte yetkinlikleri arzular. Bu ise onun ilk *istidâda* sahip zâtı itibariyle iyilik sayılmaz.¹¹⁴ Fakat sonuç itibariyle haz duyusunun algılayışına bağlı olarak gerçekleşir. Bu nedenle de her haz verenin gerçekte iyilik ve yetkinlik olduğunu öne süremeyiz. Hazzın iyilikle ilişkilendirilmesi bu anlamda bir hazcılığa sebep olmaz. Çünkü gerçek yetkinlikten ve gerçek olmayan zannî yetkinlikten duyulan hazlar ayrımını yapabiliriz.

İbn Sînâ açısından bütün algı güçlerinin kendisine uyumlu olanın kendi iyiliği, yetkinliği ve hazzı olduğuna yönelik ortak bir *şuuru* söz konusudur. Algılarımızın ortak olduğu bu farkındalık, bize bütün hazların ortak bir anlamda birleştirilebileceğini söyler. Söz konusu ortak anlam, “uyumlu olanın idraki/şuuru”dur.¹¹⁵ Bütün hazları kapsayan bir tanıma böyle ulaşılır.

Haz idrak gücüyle uyumlu olan şeyleri algılamaktır, yani bir idrak türüdür. Bu da demektir ki haz, her türlü idrak gücünde ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, bütün hazların ilkesi olan idrak güçleri bulunur. Fakat İbn Sînâ bütün idrak güçleri için hazdan söz etmez. O, dış ve iç idrak güçlerinden sadece bazılarının hazlarını zikreder. Bunu da aklın hazzını anlatmaya başlamak için biraz “alelacele” yapar ve genellikle fazla ayrıntıya girmez. *el-İşârât*’ta hazlar idrak türlerine göre üçe ayrılır:

1. Duyusal/ zâhirî (*hissî*) hazlar
2. Bâtınî hazlar
3. Aklî hazlar

Duyusal ve bâtinî hazlar bedensel hazlardır, bedeninin iç ve dış duyularına bağlı olarak ortaya çıkarlar. Aklî hazlar ise tamamen aklın kendi fiilî olan “akletme”den doğar. Fakat İbn Sînâ, ayrıca nefis ve beden ortaklığından doğan bazı hazlardan

¹¹⁴ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, II/s. 967-968.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Îlâhiyât*, s. 462.

da söz eder. Bunlar bir övgüye, iltifata nail olmak ve saygınlık gibi durumlardan alınan hazlardır.

Duyusal/zahirî hazlar: İbn Sînâ bunlara şehvânî hazlar der. Bunlar beş duyu organımızla elde ettiğimiz hazlardır. *Tatma duyusunun* hazzı, tatlılık niteliğinin duyumsanmasıdır. Çünkü bu duyunun amacı canlının beslenmesidir ve besleyiciliği en iyi sağlayan tadın bu olduğu düşünülür. *Dokunma duyusunun* haz ve kemâli mutedil yumuşaklık ve pürüzsüzlüğü algılamasıdır. Bunun sebebi ise bu durumların en az yıpratıcı olmasıdır. Fakat bu duyu, diğer duyulardan farklı olarak bedenin bütününe yayılmış ve pek çok kuvveden meydana gelmiştir. Bu nedenle cinsellik hazzı da bu duyuya nispet edilmektedir. İbn Sînâ, bunun fiziksel bir ihtiyacın giderilmesi ile ortaya çıkan ve dokunma duyusu ile algılanan bir haz olduğunu düşünür.¹¹⁶ *İşitme duyusunun* haz ve yetkinliği güzel, ahenkli, ağırlık ve hafiflikte mutedil olan sesler duymaktır. İbn Sînâ'ya göre bunların da sebebi yine duyuda fazla ayrışma ve büzülmeye sebep olmaması, yani duyuyu yıpratıcılığının az olmasıdır. *Koklama duyusunun* haz ve yetkinliği, güzel kokuları algılamak olsa da bu kokuların hangi özellikleri ile uyumlu olduklarına yönelik bir açıklama sunulmamıştır. Esasen haz türlerinin ele alındığı ilgili yerlerde ilginç bir şekilde bu duyu atlanmıştır. *Görme duyusunun* hazzı ise uyumlu renklerin ve ışığın eşlik ettiği güzel suretler görmektir. Fakat görme duyusunun hazzı için de ayrıntılı açıklamalar bulamamaktayız. Sadece '*Uyûnu'l-hikme*'de İbn Sînâ her duyunun bir hazzı vardır derken "görme anında ışık gibi" diyerek ona atıf yapar. Fakat buradan yola çıkarak yalnızca ışığın haz verdiğini söylemek zor görünmektedir.¹¹⁷ Şârihler örnekler arasında gözün haz ve yetkinliği için güzel suretleri ve manzaraları örnek verirler.¹¹⁸ Bu ise bazı duyular için uyumlu olanın belirli kriterlerle belirlenmesinin ne kadar zor olduğunu gösterir. Çünkü güzel koku ve güzel manzara, oldukça

¹¹⁶ Hümeýra Hacer Aksal, *İbn Sînâ Felsefesinde Dokunma Duyusu* (İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), s. 30, 47. Dokunma duyusunun dönüşümü ve İbn Sînâ'da diğer duyulara olan ayrıcalığı için ayrıca bk. Abdurrahim Karabulut, *Antik Felsefeden İslam Felsefesine Dokunma Duyusunun Dönüşümü* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

¹¹⁷ İbn Sînâ, '*Uyûnu'l-hikme*', thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Menşûrâtü'l-Ma'hedi'l-İlmî el-Firenî li'l-Âsâri's-Şarkîyye, 1954), s. 59.

¹¹⁸ el-İsfahani - Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavaid - Hâşiyetü't-Tecrîd*, III/s. 347.

sübjektiftir ve bunları ayrıca tanımlamak da zordur. Belki de bu nedenledir ki İbn Sînâ özellikle bu ikisini açıklamaktan kaçınmış gibi görünmektedir. İşitme gücünün durumunda ise seslerin ritmi ve ahengi bir şekilde uyumlu olmayı açıklamaktadır.

Hazların belirli idrak noktalarına atanması burada başka bazı sorunlar da ortaya çıkarır. Örneğin bu duyuların algılayışına indirgenemeyen pek çok hazzın varlığı da yadsınabilir değildir. Mesela güzel bir elbise giymenin verdiği haz da İbn Sînâ açısından şehvânî hazlara dahildir. Fakat bu hazzın bedende belli bir algı merkezi yok gibidir. Öte yandan bazı hazların tahayyülü, bazı idrak güçlerinde kendiliğinden bir haz meydana getirebilmektedir. Bu o gücün bir algılayışıyla da açıklanamamaktadır. Bu nedenle Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'* de ilginç bir bilgi aktarır. O, bazılarının beş duyuya ek olarak altıncı bir duyunun varlığına inandıklarını, bunun ise haz ve elemi algılayan duyu olması gerektiğini söylediklerini aktarır. İbn Sînâ ise *el-Adhaviyye'* de bu tür hazların birtakım iç duyuların ortaklığıyla oluştuğunu söyler.¹¹⁹ O, muhtemelen bir şekilde tek bir duyuya atayamadığımız hazların birkaç duyunun eşlik etmesiyle ortaya çıktığını düşünmektedir, tıpkı ne nefis ne de bedenle açıklanamayan saygınlık ve övülme gibi hazların nefis ve beden ortaklığıyla ortaya çıktığını düşünmesi gibi.

Beş duyunun hazları söz konusu olduğunda başka bir sorun daha vardır. Bu da beş duyu ile hazları arasındaki ilişki ile ilgilidir. İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ: en-Nefs'* te bazı duyuların duyulur nesnesi aracılığı ile haz ve elem duyduğunu söylerken bazılarının ise bir haz ve elem duymadığını öne sürer. Ona göre dokunma, tatma ve koklama duyuları duyulur nesneleri aracılığıyla kendilerinde bir haz ve elemi duyumsarlar. Fakat görme ve işitme duyularının kendi nesnelerinden gelen ve duyunun kendisinde oluşan bir haz ve elemi söz konusu değildir. Gerçekten de üzerine düşünüldüğünde görme ve işitme güçlerinde herhangi bir haz hissi oluştuğu görünmez. Gözümle güzel bir manzara gördüğümde veya kulağımla güzel bir türkü dinlediğimde oluşan haz, bu duyuların daha ötesinde bir yerde meydana geliyor gibidir. İbn Sînâ bu durumun

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 115.

nedeni üzerine yeteri bir açıklama sunmaz, o sadece bu duyuların idrakinden gelen haz ve elemin nefis tarafından idrak edildiğini söylemekle yetinir. Bazen aşırı ışıktan veya yüksek sestten bu duyularda oluşan acıya gelince, Şeyh'e göre bunlar duyunun kendi algısının bir sonucu değil, duyuda oluşan bir hasarın sonucudur ve dokunma duyusunun bir acısıdır.¹²⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de İbn Sînâ'nın neden görme gücünün hazzını nefse havale ettiğini açıklamaya çalışır. Ona göre İbn Sînâ renklerin görme gücü için uyumlu bir durum olduğunu düşünse de onun haz anlayışı uyumlunun meydana gelmesi değil onun idrak edilmesidir. Görme gücü ise uyumlu olanın idrakine sahip değildir. Çünkü görme gücü ikinci bir idrake sahip değildir. Bu durumda uyumluluk idraki nefiste gerçekleşir. Dolayısıyla haz da orada meydana gelir.¹²¹ Râzî'nin bu açıklaması, kendisinin de belirteceği üzere diğer duyular açısından da bunu düşünmek mümkün olduğundan Şeyh için makul bir gerekçe teşkil etmeyecektir. İleride göreceğimiz üzere Râzî, bu durumu ona karşı kullanacaktır.

İç/bâtınî hazlara gelince bunlar dış duyuların dışında kalan bedensel hazlardır. İbn Sînâ bunları da belirtirken yalnızca bazılarını zikreder. Vehim, hâfıza, mütehayyile ve gazab/öfke. *Vehmin* hazzı ümit (*recâ*), yetkinliği ise ümit ettiği şeye dair bir keyfiyet ve yapıya bürünmesidir.¹²² Örneğin bir öğrencinin sınavdan aldığı yüksek not neticesinde hocasının ilgisine mazhar olacağı beklentisi ve umudu, daha sonra bu anlamı idraki vehim gücünün hazzıdır. *Hâfızanın* haz ve yetkinliği geçmiş durumlara uygun suretlerin hatırlanmasıdır.¹²³ *Mütehayyilenin* hazzı, güzelliklerin (*müstehsenât*) hayal edilmesidir.¹²⁴ *Gazab/öfke* gücünün haz ve yetkinliği, zafer ve galebe çalmaktır. Öfke duyulan bir şeyde acının oluştuğunu idrak etmek gazab gücünün bir hazzıdır.¹²⁵ Ayrıca vehim, mütehayyile, gazabî ve şehvânî güçlerin kuracağı çeşitli ortaklıklar da zafer ve haz fikrinden bir haz meydana getirebilir.¹²⁶ Örneğin bir düşmanda acıya sebep olduğunu hayal

¹²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA, 2021), s. 152.

¹²¹ Râzî, *el-Mebâhis*, I/s. 522.

¹²² İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 486.

¹²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s. 462.

¹²⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 109.

¹²⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 486.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 113.

ettiğimizde mütehayyilenin haz verici sureti oluşturmada, gazab gücünün ise ilgili suretin uyumluluğunu algılayıp hazza dönüştürmede rolü söz konusudur. Her ne kadar Kutbuddin er-Râzî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî tanımında geçen *neyl* kavramına verdikleri anlamdan dolayı bunu farklı yorumlamışlarsa da İbn Sînâ'nın *Kitabü'ş-Şifâ: en-Nefs'*te ve *el-Adhaviyye'*de söylediklerinden¹²⁷ yola çıkarak bir cinsellik tahayyülü veya güzel bir yemek ya da içecek hayali de şehvânî algılar ve mütehayyilenin ortaklaşa hazzı olarak yorumlanabilir.

İbn Sînâ'nın açıklamalarında sadece iç algı güçlerinden hiss-i müşterek ve onun suretlerinin deposu olan hayalin bir hazzından söz edilmemiştir. Bunların da kendi amacı olan fiilleri ve yetkinlikleri vardır, fakat muhtemelen daha çok algının oluşmasındaki yardımcı rollerinden dolayı diğer duyuların hazlarında bir role sahip olarak düşünülmüş olmalıdır.

İbn Sînâ'nın bedensel hazlara yönelik açıklamaları bundan ibarettir. Onun bu konuyu ele aldığı yer meâddır. Bu nedenle temel amacı bu hazların ayrıntısını açıklamak değil, haz anlamının idrak güçleri arasında bir ortak anlama sahip olduğunu ortaya koyarak aklın haz ve elemine işaret etmek ve hazlar arasında birtakım kıyaslamalar yaparak aklî hazların üstünlüğünü ispat etmektir. Nitekim bu hazları anlattıktan sonra aklî hazları anlatmaya geçer. İbn Sînâ'ya göre “akıl için hayır olan şey; bazen (*târeten*) ve bir itibarla gerçek/*hak*, bazen ve bir itibarla güzel/*cemîl*dir.”¹²⁸ Akıl gerçeğin ve güzelin peşindedir. Gerçek, aklın teorik yönünün; güzel ise pratik yönünün yetkinliğini ifade eder. İtibar kaydının ifade ettiği şey budur. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın aklın teorik kısmı için “bazen gerçektir” demesinin sebebi gerçeğin ancak ölümden sonra tam idrak edilebilmesidir. Dolayısıyla akıl için meydana gelen hayır ve yetkinlik ölümden sonra hâsıl olur. Bu nedenle gerçek bir aklî haz da nefis bedenden ayrıldıktan sonra meydana gelecektir. Pratik akıl için “bazen güzeldir” demesi de ölümden önceyi ifade eder. Zira, amelî aklın yetkinliği bu dünyada hâsıl olur ve bu dünyada faydasını verir.¹²⁹

¹²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 321; İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 113.

¹²⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 479.

¹²⁹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (Tahran: thk. Ali Rıza Necefzâde, 1384), s.569. Tûsî bu açıklamaya karşı çıkmasa da bu “bazen”leri yorumlamaz. Muhtemelen böyle yorumlamak yine

Özellikle teorik güçte aklî hazzın meydana gelmesini sağlayan nazari bilginin içeriğini ikinci bölümde göreceğimiz için burayı bu kadar ayrıntılandırmak yeterlidir.

2. Asıl: Bu idrak kuvveleri kendine özgü yetkinliği ve uyumlu nesneyi idrak etme ve bundan haz almada ortaklaşmalar da onların hazdaki mertebeleri farklıdır.¹³⁰

İbn Sînâ'nın ikinci ilkesi, bize "uyumlu olanın idrakinin haz oluşu" anlamında ortak olan bu idrak güçlerinin derece farkına sahip olduğunu söyler. İbn Sînâ, idrak güçlerini derecelerine göre sınıflandırır ve hazlarını da bir üstünlük sıralamasına yerleştirir. Bu şekilde aklî hazların bedensel hazzardan üstün olduğunu öne sürmek için bazı kriterler belirler. Ona göre bir hazzın üstünlüğü onun çokluğu, şiddeti, devamlılığına bağlıdır. Haz ne kadar büyük bir yetkinliğe yönelikse o kadar güçlü ve devamlı olur. Hazzın nesneleri ne kadar çoksa haz da o kadar çok ve yoğun olur. Hazzın nesneleri ne kadar üstün ve değerli ise haz da o denli değerli hale gelir. Haz nesnesi ne kadar maddi olana bağlı gerçekleşirse o kadar süflidir. Çünkü değişim ve dönüşümle daha çok iç içedir ve varlıksal bir durum oluşu daha azdır.¹³¹ Bu tür hazlar genellikle bir ihtiyacın giderilmesi sonucunda ortaya çıkarlar. Buna göre insanlar için en büyük haz, Tanrı'nın zâtına ve sıfatlarına dair bir algıdan doğar. Fakat insanın hazzını da aşan en büyük mutluluk, Tanrı'nın kendi zâtını algılamasıdır. Bu hazzın özelliği şevk, yani bir özlem ve arzu içermemesidir. Zira aşk ve haz söz konusu olduğunda şevk/özlem, bir tamamlanmamışlığın, sevgiliye tam ulaşamamışlığın bir sonucudur.¹³²

en azından pratik akıl açısından bir eleştiri noktası oluşturur. Bu eleştiri söz konusu yetkinlik eğer oluşmuşsa neden bundan aklî bir haz almadığımızdır.

¹³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s.462-463.

¹³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s. 423; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 112; İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 115.

¹³² İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 498.

eş-Şeyhü'r-reîs bütün hazları kendi aralarında tek tek bir sıralamaya sokmaz.¹³³ O, genel olarak bedensel hazlarla aklî olanları karşılaştırıp aklî hazların her anlamda daha üstün olması gerektiğini söyler. Ona göre bir defa bedensel duyularla nefsi birer idrak güçleri olarak karşılaştırmak, aralarındaki büyük üstünlük farkından dolayı neredeyse mümkün değildir. Nefis, soyut bir cevher olarak cisimsel bir cevher olan bedenden ve onun duyularından her türlü üstündür. Bu üstünlük, onların algılamalarına da yansır. Aklın algılayışı şeylerin özüne yönelik iken bedensel duyuların idraki onların zahirine ve arazlarına dairdir. Akıl, bütünü ve tümeli algıarken duyular parçayı ve tikeli algılar. Aklın idrak nesneleri olan Tanrı, akıllar ve nefisler, duyuların idrak ettiği nesnelerden mukayese kabul etmez bir üstünlüğe sahiptir.¹³⁴ İbn Sînâ, haz ve idraki bir anlamda özdeşleştirdiği için idraklerin durumu üzerinden hazların mertebelerini ortaya koyar. Bu iki tür hazzın karşılaştırmasını daha ayrıntılı bir şekilde ikinci bölümde işleyeceğimizden şimdilik bu kadarla yetinebiliriz.

3. Asıl: İdrak edilemeyen ve kendisine yönelik bir tasavvur oluşmayan bir hazza iştîyak oluşmaz. Hazzı gerektiren yetkinlik meydana gelse bile bu böyledir.¹³⁵

Bu ilke, bütün üstünlüklerine ve güçlerine rağmen aklî hazların neden insanlar arasında en az peşinden koşulan hazlar olduğunu açıklar. İbn Sînâ bu durumu

¹³³ Aristoteles, Galen ve İbn Miskeveyh, duyuşal hazlar arasında da bir üstünlük sıralaması zikretmişlerdir. Buna göre en saf hazlar ve değişimden en ilişkisiz hazlar diğerlerine göre daha üstündür. Örneğin görme ve işitme gücünün hazzı tatma gücünün hazzından, tatma gücünün hazzı ise dokunma ile ilişkili hazlardan daha saf ve üstün hazlardır. Fakat burada İbn Sînâ'dan farklı olarak bu hazların yoğunluk ve şiddetinin daha az olduğu kabul edilir. İbn Sînâ ise üstünlük için şiddetli olmayı da işin içine sokmuştur. Ona göre aklî hazlar bedensel hazlardan çok daha güçlüdür. İçsel hazlar da beş duyu ile ilgili dışsal hazlardan daha güçlüdür. bk. Peter Adamson, "Miskawayh On Pleasure", *Arabic Sciences and Philosophy* 25/2 (2015); Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/s.521 Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 183-184; Cahit Şenel, *İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 57.

¹³⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât*; İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyât*, s. 423; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 112; İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 115.

¹³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s.463-465. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 345.

iktidarsız bir kimsenin cinsellik, kör bir kimsenin güzel suretler ve sağır bir kimsenin ahenkli güzel sesler karşısındaki durumu gibi örnekler üzerinden açıklamaya çalışır. İktidarsız bir kimse cinsel birlikteliğin bir haz meydana getirdiğinden kuşku duymaz. Çünkü insanların bu konudaki talep ve arzuları böyle bir hazzın varlığına açık bir delil oluşturur. Dolayısıyla o, bilgisel düzeyde bu hazzın varlığını bilir, fakat onun deneyimine dair bir tasavvuru ve idraki yoktur. Bu nedenle de onu talep ve arzu etmez ve ona yönelik bir iştiyaka sahip olmaz. Yine görme engelli bir insanın güzel suretler karşısındaki hali de böyledir. Tasavvur etmediği, deneyimlemediği ve yalnızca bilgi düzeyinde haberdar olduğu bir hazzın iştiyakıyla yanıp tutuşmaz. İşitme gücü doğuştan işlemeyen bir insan, güzel ahenkli seslerin talepkârı olmaz. İşte bunun gibi biz bedenle kayıtlı nefisler, kendi yetkinliğimiz ve iyiliğimiz olan makulleri elde etmeye ve onların hazzına ulaşmaya iştiyaklı değilizdir. Bedenin süfli arzuları ve hazları bedenle bu denli ilgili olan bizler için daha yakın ve “haz” adını almaya daha layık gibi gelir. İbn Sînâ en güçlü hazlarımızın aklı hazlar olduğunu düşünür, fakat onların idrakine varmak ancak bedene olan ilgi ve tasarrufumuzun bitmesi ile mümkündür. Biz aklı hazları, der İbn Sînâ, “tahayyül ediyoruz fakat *istiş’âr* (onlara dair bir şuur ve idrak) ile değil kıyasla biliyoruz. Dolayısıyla bizim bu [haz] karşısındaki durumumuz hiç işitmemiş sağır kimsenin, güzelliğinden emin olduğu nağmelerin hazzını tahayyül etmesi gibidir.”¹³⁶

4. Asıl: Yetkinlik ve uyumlu olan meydana gelse bile bir engel (*mâni'*) ve meşguliyet (*şâğil*) sebebiyle haz meydana gelmeyebilir, hatta kişi haz verenden tiksiniş onun zıddını talep edebilir.¹³⁷

Bu ilke, *eş-Şifâ*, *el-İşârât* ve *el-Mebde' ve'l-meâd* gibi eserlerinde sıkça vurgulanır ve “uyumlu olanı idrak etmek” şeklindeki haz tanımına yönelttilen itirazları karşılamak için ortaya konulmuştur. İlke; hazza sebep olan yetkinlik ve iyiliğin

¹³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s. 465.

¹³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s. 465. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 344; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 111.

idrak edilmesi halinde bile hazzın oluşmayabileceğini ifade etmektedir. Aynı şekilde bir yetkinlik olmadığı için normalde hazza yol açmaması gereken bir şeyden de haz alınabilir. Hasta bir kimse tatlıdan hoşlanmayıp başka bir tadı talep edebilir. Bunun sebebi onun duyularının sağlıklı olmamasıdır. Duyu kendi sağlığına kavuştuğunda ise normal bir haz algısına yeniden kavuşur. Aynı şekilde karnı doymuş bir kimse yemek yemekten haz almayabilir. Bunun sebebi duyunun doyuma ulaşması sebebiyle yetkinliği artık idrak edememesidir. Yine uyuşmuş bir organ, kendisine acı veren bir şeyi hissetmeyebilir. Çünkü acının meydana gelmesini sağlayacak idrak yitirilmiş olur. *Şâğil* (meşgul edici) olmaya bir örnek ise çok korkak olan birisinin kazandığı bir zaferden veya aldığı intikamdan hiçbir haz alamayışıdır. Çünkü korkaklık hissi onu öylesine meşgul etmektedir ki öfke gücü, zaferi olduğu gibi algılayamaz olmuştur.¹³⁸ Bu ilke, daha çok bedensel hazlara yönelik gelebilecek eleştirileri göz önünde bulunduruyor gibidir. Burada haz almadaki aksaklıklar ya duyunun kendisine ya idrakine ya da onu engelleyen başka bir şeye hamledilmiştir. Fakat esasında yine aklî hazza dair bir soru işaretine cevap vermektedir. O da yine makulleri algıladığımız halde aklî hazları neden alamadığımızdır. Cevap tahmin edilebileceği gibi bedenin ona engel olduğu ve onu, kendi yetkinliğini olduğu gibi algılamasının önüne geçecek şekilde meşgul ettiğidir.

2.2. Râzî'nin Eleştirileri: Hazzın İdraki Duyularda mı Gerçekleşir?

İbn Sînâ, hazları belirli idrak güçlerinin algısına atamıştır. Fakat bunu tutarlı bir şekilde sürdürmemiş, *Kitabü's-Şifâ: en-Nefs'* te bedensel hazlar üzerine bir ayrım yapmış, görme ve işitme güçlerinin haz algılamasını nefsin yaptığını, diğer güçlerin ise kendi duyuluru aracılığıyla bizzat haz alabildiğini öne sürmüştür. İbn Sînâ'nın neden bu ayrımı yaptığı kendi açıklamalarında belirgin değildir. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye'* de İbn Sînâ'nın kastını açıklayan Râzî, görme ve işitme

¹³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s. 465; İbn Sînâ, *el-İşârât*, I/s. 483, 489.

güçlerinin yalnızca duyuşal nesneleri algıladığını, bunların uyumluluk idrakinin ikinci bir farkındalık gerektirdiğini belirtir. Ancak bu güçler, kendi idraklerini algılayamadığından, uyumluluk idraki nefiste ortaya çıkmalıdır. Râzî, Şeyh'in bu kastını gayet yerinde bulur ve "bu açık bir gerçektir (*hakkun sarîhun*)" der. Daha sonra bu açıklamaya dair şöyle bir itiraz yöneltir:

Göz için uyumlu olan görmektir, öyleyse Şeyh nasıl gözün ondan haz almadığını iddia eder, üstelik hazzın tanımını "uyumlu olanı idrak" iken.¹³⁹

Râzî bu duruma biri kendi anlayışı, diğeri İbn Sînâ'nın felsefî kabulleri açısından iki cevap vereceğini söyler. Daha sonra, İbn Sînâ'nın cevabı olarak gözün idrak ettiğini, ancak kendi idrakini fark etmediğini savunan gerekçeyi aktarır. Kendi açıklaması ise şöyledir:

Deriz ki: Biz gözde idrak eden bir güç bulunduğuna taraftarı değiliz. Bizim için gören ve işiten nefistir, bu azalar ise bu idraklerde birer araçtır. Böylece bu işkâl defedilir.¹⁴⁰

Râzî'nin bu cevabı onun haz anlayışına dair bir fikir vermektedir. O, her türlü idraki nefse nispet ettiği gibi¹⁴¹ büyük bir ihtimalle hazların algılayışını da doğrudan nefse hamletmektedir. Çünkü soru şu şekilde sorulmuştur: "Haz uyumlu olanı idrak etmekse ve göz de idrak eden ise neden gözün hazzı nefiste oluşur?" Râzî "Bana göre gözün idraki de nefiste meydana gelir, bu sorun da böylece çözülür" diyerek cevap vermektedir. O, İbn Sînâ'nın görme ve işitme güçlerinin hazzını nefse atfetmesini de "açık bir gerçek" olarak nitelemişti. Buradan anlaşılan onun idrakte olduğu gibi hazları da nefse nispet etme taraftarı olduğudur. Râzî her türlü hazzın idrakle tamamlandığını teslim etmektedir. Bu anlamda idraksiz bir hazzın olabileceğini söylememektedir. Dolayısıyla bütün idrakler de nefse ait olduğuna göre hazları da yine nefse ait olarak düşündüğünü söylemekte bir beis yoktur. İmam, İbn Sînâ'nın bu soruya cevabını ise

¹³⁹ Râzî, *el-Mebâhîs*, I/s. 522.

¹⁴⁰ Râzî, *el-Mebâhîs*, I/s. 522.

¹⁴¹ M. Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat* 4/2 (15 Nisan 2018), 73-116.

sorunsallaştırır ve idrakleri, bu şekilde nefis ve duyular arasında bölüştürmenin hazzı da bu şekilde ayırmaya yetmediğini, bunun tutarlı olamayacağını şöyle açıklar:

Velhâsıl, bu mahsusatın a) ya bu duyulara uyumlu oldukları teslim edilecek b) veya duyular için uyumlu olanın mahsus değil ihsâs olduğu söylenecek. Eğer mahsusâtın duyular için uyumlu oldukları teslim edilirse onların idraki uyumlunun idraki olur ve gözün renkleri idraki, uyumlunun idraki olur, böylece gözün renklerden haz almadığı sözü, hazzın uyumlunun idraki olduğu sözüyle çelişir. Fakat eğer bu *menedilip* bu duyular için uyumlu olan mahsus değil ihsâstır dense, a) ya uyumlunun meydana gelmesinin haz olduğu söylenecek b) ya da uyumlunun meydana gelmesinin idraki hazdır denecek. Eğer ilk seçenek söylenirse, göz için de hazzın teslim edilmesi gerekir. Yok eğer ikincisi denirse dokunma duyusunda da hazzın meydana gelmemesi gerekir. Zira onun için dokunulurlar değil dokunulurları ihsâs etmek uyumlu olandır. Ondan sonra onun bu ihsâsa dair idraki de yok, o halde uyumlu olana dair idraki yok, böylece onun bir hazzı olmaması gerekir. İşte işkâl yönü burasıdır.¹⁴²

Kısaca konu ve burada ifade edilen sorunlu yön şöyle ifade edilebilir:

Hazzı olmayan duyular: Bunların uyumluluğa dair idrakini nefis gerçekleştiriyor. Bunlar görme ve işitme güçleridir.

Gerekçe: Haz uyumlu olanın husulü değil, bu husûle dair idraktır. Yani gördüğünü ve işittiğini fark etmektir. Bunların uyumlu olanın husûlüne dair idrakini nefis gerçekleştirir.

Hazzı olanlar: Bunlar bizzat haz alır: Dokunma, tatma ve koklama güçleri.

Sorun: Dokunma, tatma ve koklama güçlerini ayrı tutmanın gerekçesi nedir? Sonuçta bunlar da uyumlu olana dair farkındalığa sahip değildir ve bunların da katmanlı bir idraki yoktur. Hazzın uyumlunun idraki olduğu tanımını sürdürmek istiyorsak, hazzı doğuran her bir tikel duyusal idraki nefse havale etmemiz gerekir.

¹⁴² Râzî, *el-Mebâhîs*, I/s. 522-523.

Aksi halde hazzın uyumlunun husulü olduğu görüşünü seçeceğiz ki o zaman da her duyunun bir hazzı olduğunu kabullenmemiz gerekir. Ya her hazzı nefis alır – ki Râzî'nin böyle olmasını istediği anlaşılmaktadır– ya da her duyu kendi hazzını alır.

Râzî'nin hazzın nefis tarafından algılandığını savunduğu buradaki açıklamalarından belli olmaktadır. Fakat diğer taraftan o, haz ve elemin bir tür idrakle özdeş olup olmayacağını bilmediğimizi ısrarla vurgular ve özellikle de *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de biraz daha ileri giderek elem üzerinden bunun büyük ihtimalle özdeş olmadığını söyler.¹⁴³ Bu durumda onun daha yakın olduğu ihtimalin, kendisinin de sürekli bir olasılık olduğunu belirttiği gibi, haz ve elemin idrak türleri olmaktan ziyade onun sonucunda gerçekleşen durumlar olduğudur. Haz ve elem idrakle tamamlansalar da belirli idraklerle özdeş değil başka şartların da eşlik ettiği bir sürecin sonunda meydana gelirler. Râzî'nin eleştirilerinin bütünlüğü dikkate alındığında, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de sorduğu sorular yalnızca bir ihtimalin zikredilmesi olarak görülemez. O burada iki kez idrakin beden şartına bağlı bir hazzı gerektirebileceği ihtimalini vurgular:

Biz deriz ki: Mucibin eserine etkisi şarta bağlı olabilir. Öyleyse idrakin haz denilen bu hali gerektirmesinin bedenın kıyamına bağlı olduğunu ve bedenın yokluğunda bu halin gerçekleşmeyeceğini söylememiz neden mümkün olmasın?¹⁴⁴

Râzî bu soruyu duyusal hazlar bağlamında yöneltmektedir. Daha sonra aynı soruyu aklî hazlar bağlamında başka cümlelerle yine sorar:

Aklî idraklerin hazzı mucib olduğunu var sayalım. Fakat muktezanın eserini mucib olması şarta bağlıdır. O zaman neden şunu demek mümkün olmasın: “Aklî idraklerin hazzı gerektirmeleri bedensel aletlerin meydana gelmesine bağlıdır. Bu aletlerin yok olması

¹⁴³ “Zanna en yakın olan şey, elemin aykırı olanın idrakinin aynısı olmadığıdır.” Râzî, *el-Mebâhis*, I/s. 514.

¹⁴⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, s. 134.

durumunda şart iptal olur ve kaçınılmaz olarak meşrût (aklî haz) da hâsıl olmaz.”¹⁴⁵

Râzî'nin gerek idraklerin nefse ait olduğu, gerekse haz algısının da idrakle tamamlandığı düşüncesini dikkate aldığımızda bu iki ihtimalin rastgele sorulmadığını da anlamamız gerekir. Buradan yola çıkarak onun, bütün hazların bedende koşullarını bulup nefsin idrakıyla tamamlandığını düşündüğü sonucuna varabiliriz.¹⁴⁶ Râzî'nin konu ile ilgili bütün eleştirileri göz önüne alındığında inşa edici bir tutumdan ziyade yıkıcı bir tavır ön plana çıksa da neyi ne lehine yıkmaya çalıştığını az çok anlayabiliriz. İkinci bölümde açıkça göreceğimiz üzere onun aklî hazların varlığına dair bir şüphesi yoktur. Râzî her fırsatta aklî hazların varlığını ve onların gerçekliğini ifade etmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın bunu ispat etme yönteminin *hatâbî* düzeyde kaldığını da özellikle vurgulamaktadır.

Râzî, Şeyh'in hazzın doğası ve meydana gelişi üzerine söylediklerinden tatmin olmadığı gibi, ileride göreceğimiz üzere bunun meâd anlayışına yansımalarından da memnun değildir. Ona göre duysal düzlemde hazzın nasıl oluştuğu burhânî düzeyde açıklanmadan bunlar üzerinden bir aklî hazlar teorisine ve bir meâd anlayışına gidilmiştir. Onun hazzın tanımlanamayacağı yönündeki tavrı nettir. Fakat bu, hazzın idrakle tamamlanan bir şey olduğunu öne sürmesinin önünde bir engel değildir. Aynı şekilde bu durum Râzî'nin, hazzın bedende tam olarak tespit edemediğimiz bazı şartların neticesinde oluştuğunu söylemesine de engel değildir. Fakat o, hazzın ne olduğuna ve tam olarak nasıl gerçekleştiğine dair inşa edici cümlelere de pek hevesli değildir.

3. Râzî'nin Eleştirilerinin Genel Bir Tahlili

¹⁴⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, s. 167.

¹⁴⁶ Altaş, Râzî'nin soyut nefse yönelik eleştirilerini ele alırken *Nihâyetü'l-'ukûl*'e atıf yaparak onun haz, elem, sıcaklık ve soğukluk gibi özelliklerin ancak bedenle mümkün olacağını gerekçe göstererek yalnızca nefisten ibaret olan monist bir nefis görüşüne eleştiriler yönelttiğini belirtir. Bk. Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (Ankara: İLEM Yayınları, 2022), 150-151. Râzî'nin bu eleştirileri de haz ve elem gibi durumların bedenden bağımsız ortaya konmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Hülasâ, tezin bu bölümünde İbn Sînâ'nın hazzın mahiyetine dair anlayışı, hazzın meydana gelmesi için ortaya koyduğu ilkeler ve hazzın türleri ele alındı. İbn Sînâ, adım adım aklî haz teorisini ve Tûsî'nin de dediği gibi "felsefî" bir meâd anlayışını öne sürmek için bir tür idrakle özdeşleştirilmiş bir haz ve elem anlayışı ortaya koyar. Râzî, İbn Sînâ'nın bütün teorisinin haz ve elem tanımları üzerine kurduğunu fark edip bu tanımlarda içerilen iddiaların ve bunun üzerine inşa edilen önermelerin bir sağlamasını yapmaya girişir.

Râzî'nin eleştirileri genellikle yıkıcı olmakla kalır ve yeni bir teori öne sürme noktasına varmaz. Fakat bütün eleştirileri ve az da olsa bazı inşa ve ima edici cümleleri göz önüne alındığında kendisine ait bir haz anlayışı da belirir. Özellikle de idrak, yetkinleşme ve meâd gibi diğer ilişkili konulardaki düşünceleri ile bağlantı kurulduğunda bunu anlamak mümkün olur. Onun hazzın tanımı konusundaki temel duruşu, hazzın açık bir tasavvura sahip olması sebebiyle tanımının yapılamayacağıdır. Bu da İbn Sînâcı haz tanımının unsurlarını peşinen kapalı bulmasını getirir. Fakat ona göre, bu unsurlar açıklandığında da birtakım sorunlarla karşı karşıya kalmaya devam ederiz. Bunlar hazzın nesnesi olarak belirlenen uyumluluğun belirgin olmayışı ve "uyumlu olanı" idrak etmenin hazzı zorunlu bir şekilde meydana getirip getirmediğinin ortaya konamamasıdır.

Râzî hazzın belirli idrakleri takip ettiğini onaylar, fakat ona göre hazzın hangi koşullar zemininde meydana geldiği yeterince açık değildir. Dolayısıyla bedensel hazların ortaya çıkış koşulları yeterince açıklığa kavuşturulmadan buradan bir aklî hazlar görüşüne gitmek pek mümkün olmayacaktır. Haz ve elemi bir tür idrakle özdeşleştirmek ise tamamen istikrâî/tümevarımlı bir sonuçtur ve yakın ifade etmez. Öte yandan haz ve idrak güçleri arasında idrak üzerinden kurulan ilişki de ona göre sorunludur. Örneğin bedensel hazları, nefis ve beden arasında bölüştürmenin bir temeli yoktur. Dolayısıyla Râzî eleştiri ve açıklamalarında, hazzın nefis ve bedenin birlikteliği olmadan açıklanamayacağını ima eder. Nefis-beden arasında kurulan keskin düalizm hazzın açıklanmasında sorunlar doğurur. Ona göre hazzı bedenin algı güçleriyle ilişkilendirmek kesin bir açıklama sunmamaktadır. Eğer aklın bir hazzı varsa, bunu da bedenden bağımsız

bir şekilde ispat etmek pek mümkün değildir. Dolayısıyla bedensel hazların bu şekilde bir açıklaması bedenın ölümünden sonra meydana gelecek bir aklî hazzı garanti etmeyecektir.

Râzî, İbn Sînâ'nın açıklamalarının *hatabî* düzeyden öteye gitmediğini öne sürer ve genellikle *burhân* vurgusu yapar. Kendisinin yakın durduğu pozisyon ise bedensel hazların bedende şartları oluşan ve nefiste algılanan durumlar olduğudur. Aklî hazlara gelince, ikinci bölümde ele alınacağı üzere onların kıyas yoluyla ispatlanamayacağını söyleyecek, fakat içeriğine dair kendi düşüncesini beyan edecektir.





BÖLÜM II: AKLÎ HAZ TEORİSİ VE FELSEFÎ MEÂD

Giriş

Sayfaları çeviriyor, tekrar çeviriyor ve filozofların ispatlarına büyük güven duyuyorlar. Yollarındaki engelleri arttırdıklarının farkına varmadan, mutluluğun payını orada bulmayı umuyorlar.

İbn Haldûn, *Mukaddime*

Ünlü eseri *Mukaddime*'de filozofların görüşlerini reddetmek üzere bir başlık açan İbn Haldûn, onları haz ve mutluluk anlayışları üzerinden hedef alır ve bilgiye dayalı bir haz ve mutluluk anlayışıyla dinin ilâhî rızaya dayalı mutluluk anlayışı arasında bir karşıtlık kurar. Ona göre var olanların bilgisel düzeyde kuşatılması mümkün değildir. Mutluluğun böyle bir anlamı olup olmadığı da belirsizdir. Dolayısıyla mutluluğu birtakım istidlaller ve mantikî kıyaslarda aramak talihsizce bir uğraş olup bunların zihni keskinleştirmek dışında bir faydası yoktur. İbn Haldûn'un dikkat çektiği bir diğer nokta, filozofların, nefsin bilgilenerek olgunlaşmasına dayalı gerçekleşen bu mutluluğun, dinî nasların ahiret mutluluğu olarak bahsettiği şey olduğunu söylemiş olduklarıdır. İbn Haldûn bu anlayışa da karşı çıkar. Ona göre vadedilen bu mutluluğun doğasını idrak edebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla hem nefsin hem de bedenin idrak kapsamı, bu mutluluğun keyfiyetini belirleme noktasında yetersiz kalır. Dinî inançlar ve ahlakî eylemlerin gerçek bir saadete vardırıldığını bilmek bu anlamda yeterlidir.¹⁴⁷

İbn Sînâ'nın hazzın anlamı üzerinden kurduğu "aklî haz teorisi ve felsefî meâd" olarak adlandıracağımız şey, tam da İbn Haldûn'un dikkat çektiği üzere, bilgi ve mutluluk arasındaki sıkı bir ilişkiye atıf yapmaktadır. Duyusal düzlemde haz ve idrak arasındaki sıkı ilişki, nefis söz konusu olduğunda da gerçek mutluluk ve bilgi arasındaki tam bir mutabakata dönüşür. Bu sebepten Râzî *el-Muhassal*'da "bilgi mutluluktur, cehalet mutsuzluktur" şeklindeki bir yargıda filozofların ittifak ettiğini söyler.¹⁴⁸ Mutluluk, İbn Sînâ'ya göre bu dünyada, yani nefis-beden birlikteliğinde ulaşılabilecek bir şey değildir. Dolayısıyla mutluluğun gerçek

¹⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 816-824.

¹⁴⁸ Râzî, *el-Muhassal*, 209.

doğasına ulaşmayı ertelememiz gerekecektir. Fakat onun nasıl bir şey olduğunu bilgisel düzeyde de olsa kavrayabilir ve ona doğru bir iştihak ve motivasyona sahip olabiliriz. İbn Sînâ gerçek ve sonsuz bir hazzın mümkün olacağı ve din dilinde *ahiret* olarak adlandırılan duruma *ba'de'l-mufârakat* der. *Mufârakat*, nefis ve bedenın ayrılmasını yani ölümü ifade eder. *Ba'de'l-mufârakat* ise bedensiz bir şekilde nefsin varlığını sürdürdüğü ölüm ötesi ruhânî hayatı ifade etmek için kullanılır. Beden, mufârakattan önce nazarî aklın yetkinleştirilmesinde bir araç olarak kullanılır. Mufârakattan sonra ise beden oluş-bozuluş döngüsüne katılırken nefis, ölümsüz olduğundan yoluna devam eder ve bedende bilgilenerek elde ettiği yetkinlikle mutlu veya bunu yapma fırsatını kaçırdığı için mutsuz olur. Dolayısıyla aklî haz teorisi, İbn Sînâ felsefesinde nefsin felsefî bilimleri tahsiliyle yetkinleştiği bir tür felsefî kurtuluş ve belirli Meşşâî kabullere uygun bir meâd öğretisi olarak önümüze çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın ölüm sonrası hayata dair felsefî kurgusunu şekillendiren birtakım temel unsurlar veya ön kabuller vardır. Bunlardan birisi insan tasavvurudur. İnsanın nasıl eylemesi gerektiği, onun için gerçek mutluluğun ne ve nasıl mümkün olduğu, ölümden sonraki durumunun ne olacağı gibi sorular, temelde "insan nedir?" sorusuna verilmiş cevapların uzantısıdır. İbn Sînâ'nın nefis ve beden düalizmine dayalı insan tasavvuru da bedenın geçiciliği ve nefsin sonsuzluğunu ön görür. Ona göre insanın kendisine "ben" diye işaret ettiği şey, nefsidir ve insan bu nefisten ibarettir. Dolayısıyla ölüm ötesi hayatta mutluluk ve mutsuzluk, bedenın değil nefsin maruz kalacağı durumlardır. Bu da nefsin fiilleriyle ilgilenmemiz gerektiğini salık verir. Nefsin esas fiili akletmek ve bilgilenmektir. Bu fiilin sonuçları, yani haz ve elem bedenden sonra tam olarak ortaya çıkar. İbn Haldun, filozofların haz ve mutluluk öğretisinden bahsederken bu konudaki yargılarının varlığın idrak edenin idrakiyle sınırlı olduğu ön kabulüne dayandığını ifade eder. Söz konusu kabul, İbn Sînâ'nın söz ettiği "aklî bir âlem olma", "varlık âlemine paralel bir âlem olma", "neredeyse insanî bir rab olma" gibi ifadelerle atıf yapıyor olmalıdır. İbn Sînâ, var olanların bir akılda temsil edilebileceğini ve bu durumun akıl için tam bir yetkinleşme ve bedenden sonra sonsuz bir haz olduğunu düşünür. Dolayısıyla soyut bir nefis varlığı olan insan,

yetkinleşerek akıl olma yolunda ilerlemelidir. Hazzın doğası konusundaki tutumundan da gördüğümüz üzere Râzî, bu şekilde keskin bir düalizme şüpheyile yaklaşmaktadır ve ölüm ötesi hayata bedeninin de eşlik edeceğini düşünmektedir.

İbn Sînâ'nın aklî haz teorisine kaynaklık eden bir diğer unsur, Tanrı tasavvuru ve nedensellik anlayışıdır. İbn Sînâ, zâtıyla zorunlu bir Tanrı ve zorunlu nedensellik anlayışlarıyla bir ruhânî ölüm ötesi hayat kurgulamaktadır. Bu da mutluluk ve mutsuzluğun nefsin ve bedeninin fiil ve eylemlerinin zorunlu bir sonucu olarak meydana geldiğini temellendirmeyi gerektirir. Haz ve acının tanımları ve onların nefse olan nispetleri bu zorunlu ilişkiyi kurmaya yöneliktir. Bu bölümde göreceğimiz üzere Râzî'nin pek çok eleştirisi, örtük bir şekilde zorunlu nedenselliğe dayalı bir ahiret düşüncesinin sorunlarını ve zorluğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

İbn Sînâ'nın felsefî meâdının keyfiyetini belirleyen başka bir öge, bu tezin konusu olan haz ve elem anlayışıdır. İbn Sînâ, haz ve eleme eserlerinde neredeyse yalnızca meâd bağlamında ele alır ve nefsin ölümden sonraki durumunu açıklamak için kullanır. Dolayısıyla haz ve elemin kendisi İbn Sînâ için felsefî kabullerine uygun bir şekilde yetkinleşmenin anlamını ve ölümden sonraki hayatı ortaya koymak için araçsallaşmıştır. Belirli eylemlerin zorunlu bir şekilde haz veya eleme kaynaklık etmesi, haz ve elemin mahiyetiyle temellendirilmiştir. Bilgi ve mutluluk arasında kurulan sıkı ilişki, bu şekilde felsefî meâda bir esas teşkil etmiştir.

İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı da onun kurmaya çalıştığı meâd öğretisinde önemli bir etkiye sahiptir. Bilgi, bilen öznedede bilinen nesnenin bir suretinin oluşması olarak görülür ve bilginin nazarî aklı yetkinleştirme ve bilfiillîğe çıkarma özelliği vardır. Bilgi, salt bir izafet değildir, bilen öznenin varlığına katkıda bulunan bir şeydir. İbn Sînâ'nın akıl ve makulün neredeyse teklediği bir aklî âlem olma söylemi, böyle bir bilgi anlayışının sonucudur.

Nazarî aklın yetkinleştirilmesine dayalı bir mutluluk ve kurtuluş öğretisinin, kurtuluşu çok daha dar bir çevreyle sınırlayan seçkin bir yaklaşım olması beklenir. Fakat İbn Sînâ'da kitlelerin ve sıradan insanın kurtuluşunu

önemseyen dinî duyarlılıkların etkisinin azımsanmayacak kadar fazla olduğunu görebileğimiz bu bölümde onun, kurtuluşu insanların geneline teşmil etmek için kendi sisteminin olanaklarını nasıl zorladığına da şahit olabilirsiniz. Dolayısıyla İbn Haldun'un varsaydığı düzeyde, salt bir bilginin belirleyiciliği içerisinde keskin ve kaba bir kategorizasyondan söz etmek mümkün değildir. Fakat Râzî'nin dikkat çekeceği üzere hem burhânî kanıtlamaların eksikliği hem de özellikle yukarıda sözünü ettiğimiz bazı felsefî ön kabullerin ruhânî bir meâd kurmadaki zayıflıkları eleştiri konusu yapılacaktır. İlk bölümün girişinde de dikkat çektiğim üzere hazzın tanımlanamaz olduğuna vurgu yapan bir kısım düşünürler, ahiret hayatının keyfiyetinin belirlenmesindeki zorluğa ve buradaki haz ve elemnin bu dünyadakinden oldukça farklı olabileceğine işaret ederler. Bedensel meâd da savunan Râzî, İbn Haldun ve daha sonra Molla Sadra gibi isimler böyle bir tavra örnek olarak gösterilebilirler.

Bu bölümde İbn Sînâ'nın hazzın tanımından yola çıkarak öne sürdüğü aklî haz teorisinin ispatı, mahiyeti ve uzanımları ele alınacak ve Fahreddin er-Râzî'nin buna dönük eleştiri noktaları tespit edilecektir. Bölüm üç temel başlık olarak kurgulanmıştır. Birinci başlıkta aklî hazzın varlığı ve diğer hazlara üstünlüğünün İbn Sînâ'da nasıl temellendirildiği ele alınacaktır. İbn Sînâ'nın, haz olgusunu bedendeki tezahürleri üzerinden nasıl tanımlayıp oradan idrak ve yetkinliği bir tür orta terim kılarak aklî hazza ulaştığı incelenecektir. Râzî'nin bu istidlale olan temel eleştirisi, hazzın tartışmalı doğası bir yana, duyusal ve aklî idrakler arasında böyle bir hüküm geçişini sağlayacak şekilde bir ortaklık kurulamayacağıdır.

Aklî hazzın temellendirilmesi ve diğer hazlara olan üstünlüğü konusu işlendikten sonra aklî hazzın içeriği ele alınacaktır. Bu ikinci temel başlıkta da hangi tür bilginin gerçek bir mutluluğa ve aklî hazza yol açacağı ve ahlakın söz konusu mutluluktaki rolü incelenecektir. İbn Sînâ'nın aklî haz ve felsefî meâd teorisinde bilme ve eylemenin insanın mutluluğuna olan etkisi karşılaştırılacak ve İbn Sînâ'nın bilgiye dayalı aklî haz teorisinin seçkin bir kurtuluş fikrine varıp varmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu başlığın ikinci bölümünde ise Râzî'nin aklî hazza yol açan bilginin mahiyetini marifetullah ile sınırlamaya

çalıştığı ve aklî hazzın tecrübî olarak temellendirilebileceğini savunduğu öne sürülecektir.

Bu bölümün üçüncü temel başlığı, bedenden ayrıldıktan sonra nefislerin haz ve elem durumlarını söz konusu edecektir. İbn Sînâ'nın kurtuluş teorisi ve felsefî meâdını bedenden ayrılan nefislerin derecelenmesine ve onların mutluluk-mutsuzluk kategorilerine kadar nasıl ayrıntılandığı ele alınacak, hangi ölçütlerle bir nefsânî meâd oluşturmaya çalıştığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu başlıkta İbn Sînâ'nın felsefî ilkelerle oluşturmaya çalıştığı ve yalnızca nefsin varlığına dayanan meâd ahvâlini ortaya koymada yaşadığı zorluk ve kimi zaman bir beden ve tikel idrakin aracılığına duyulan ihtiyaç fark edilecektir. Râzî'nin zâtıyla zorunlu bir Tanrı anlayışı ve Meşşâî ilkelerle kurulan bir meâdda kesinliği sağlamanın mümkün olmadığına işaret eden "cehaleti fark etme paradoksu" ve nefsin değişimi üzerinden yaptığı eleştiriler de başlığın ikinci kısmını oluşturacaktır.

1. Aklın Hazzı

"Yemek, içmek ve cinselliğin olmadığı bir durumda bizim için hangi mutluluktan söz ediyorsun?" diyenin sözüne kulak asma. Bunu diyenin görmesi sağlanmalı ve ona şöyle denmeli: "Ey miskin, meleklerin ve onların üstündekilerin hali, hayvanların halinden daha haz vericidir herhalde! Hatta ikisi arasında kıyaslama yapmak nasıl mümkün olsun!"

İbn Sînâ, *el-İşârât*

1.1. Aklî Hazzın İspatı

İlk bölümde işlenen hazzın mahiyeti konusunda İbn Sînâ'nın söyledikleri bir kıyas formuna döküldüğünde aklın bir hazzı olması gerektiği sonucuna

ulaşıyoruz. Bu başlıkta bu sonuca nasıl geçildiğini açacak ve daha sonra Râzî'nin bunu nasıl sorunsallaştırdığını ve eleştirdiğini ele alacağım.

İbn Sînâ'ya göre, insanı kendisi kılan asıl yönü olan nefis ölümsüzdür ve ölümden sonra soyut varlıklar âleminde yine bir idrake ve bu idrakin gerektirdiği bir hazzı veya eleme sahiptir. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta insanlar arasında hazzın yalnızca duyuşsal olanlardan ibaret olduğu ve bu hazlar dışında kalanların bir tür vehim olduğu kanısının halk arasında yaygın olmasından yakınır ve bu kanı üzerinde yeterince düşünmeye davet eder.¹⁴⁹ Ona göre halk nazarında bu hazzın varlığının yadsınması bedensel olana bağlılığımızın getirdiği bir durumdur. Yalnızca hazzın bu türü için değil, insanı kendisi kılan yönü olan nefsin varlığı için de aynı durum söz konusu olmuştur. İnsan "ben" diye hitap ettiği kendiliğini oluş ve bozuluş döngüsünün bir parçası olan bedeni zanneder. "Bedeninin nefsine hâkim olması (*istîlâ*) ve ona hüviyeti olduğunu hayal ettirmesi" der İbn Sînâ, "insana kendisini (nefsini) unutturmuştur."

Böylece kendinden başka olanı kendisi zanneder. [O başkanın] iyiliğini kendi iyiliği, kötülüğünü kendi kötülüğü sayar ve bu iyilik ve kötülükleri kaybetmeyi mutlak şekilde iyilik ve kötülükten mahrumiyet addeder. Böylece cismânî haz olmadığında hiçbir mutluluğa erişemeyeceğini, cismânî elem olmadığında ise kendisi için hiçbir mutsuzluk söz konusu olmadığını düşünür.¹⁵⁰

Beden ve nefis arasındaki ilişki İbn Sînâ'ya göre arızî ve asıl olanı karıştırmamıza sebep olmuştur. Bizi insan kılan asıl yön, bedenle perdelendiği gibi asıl haz ve acının ne olduğu da birbirine karışmıştır. Gerçek mutluluk ve mutsuzluk nefse aittir.¹⁵¹ İnsanın kalıcı yönü nefsi olduğu gibi gerçek bir mutluluk ve mutsuzluk da yine nefsin haz ve acı çekme durumlarıyla ilişkilidir. Bedensel olan her ne varsa geçicidir. Bedensel haz ve acıların daha şiddetli oluşu bir yanılsamadır ve nefsin bedene olan düşkünlüğünün bir sonucudur. Nefis, yapısı

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 341.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 96. Yine *eş-Şifâ Metafizik*'te aynı cümleyi kurar: Nefsin bedenle meşguliyeti, -dediğimiz gibi- ona zâtını ve maşukunu unutturmuştur." İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 468.

¹⁵¹ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 237.

gereği bedeni yönetmeye ve onun algılarıyla uğraşmaya meyyaldir. Bu da gerçek ve daha şiddetli bir hazzın ve elemin algılanmasının önüne geçmektedir.

İbn Sînâ ilk bölümden hatırlanacağı üzere haz ve idrak arasında bir özdeşlik kurmuştu. Dolayısıyla nefsin bedenle olan birlikteliğinin gerçek hazzı veya elemin algılamamıza engel oluşu, aslında İbn Sînâ'nın haz için gerekli gördüğü idrake engel oluşunu ifade eder. Beden, nefsin şeyleri oldukları gibi algılamasına engel olduğu gibi gerçek haz ve elemin algılanmasının da önüne geçmektedir. Bundan dolayı vehmî düzeydeki algısıyla avam halk, duyuların algısı dışında kalan bir haz ve acının varlığı konusunda ikna olmuş değildir. İbn Sînâ, buna *evhâm* der ve bunun vehim gücünün bir yargısı olduğuna işaret eder.¹⁵² Zira aklın kendine has mutluluk ve mutsuzluğu olacağı aklî yargılara dayanır. Bu nedenle *eş-Şifâ Metafizik*'te meâda giriş yaparken metafizikçi filozofların (*hukemâ ilâhîyyûn*), bu hazzın yanında diğer bütün hazlardan nasıl yüz çevirdikleri anlatılır ve bu hazzın varlığına dair onların tanıklığına atıf yapılır. Burada İbn Sînâ meâdı iki kısma ayırır: a) Peygamberin bildirdiği bedensel meâd b) aklî ve burhânî kıyasların varlığını ortaya koyduğu, nübüvvetin de tasdik ettiği, nefsin mutluluk ve mutsuzluğuna dayalı meâd.

İbn Sînâ dinî nasların belirttiği şekilde bedene dayalı bir nihaî mutluluk ve mutsuzluğun ispatının ancak peygamberin sözünün tasdik edilmesine bağlı olduğunu söyler. Nefsin mutluluk ve mutsuzluğuna dayalı meâdın ise aklî kıyaslar ve burhânî kanıtlamalarla tespit edildiğini ifade eder. Burada iki tür meâd arasında şöyle bir fark gözetilmiştir: Cismânî meâd ve ruhânî meâdın ikisi de vahiy tarafından bildirildiği halde ilkinin aklî ispatı, nübüvvetin tasdik edilmesi gibi dolaylı bir yoldan yapılırken diğeri, insanın mahiyeti kavrandığında zorunlu bir şekilde açığa çıkmaktadır. Yani akıl, nefsin bedenden sonra mutlu veya mutsuz olacağını zorunlu bir şekilde kavramaktadır. Fakat aklî kıyaslar üzerine inşa edilen bu kavrayış, bedende iken aklî bir haz ve elem deneyimi anlamında bir destekten neredeyse yoksundur. İnsanları kendi yetkinliklerinin verdiği aklî haz ve eleme yönlendiren motivasyonel bir deneyimin olmaması büyük bir sorun olmuştur. Bu

¹⁵² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 341.

yüzden halkın genel kanısında bu meâd yeterince açık değildir. İbn Sînâ aklın mutluluk ve mutsuzluk durumlarına mantikî kıyaslar yoluyla vardığımızı ifade ederken yine vehimlere (*evhâm*) atıf yaparak onların bunu idrak etmekten yoksun olduklarını belirtir. Dolayısıyla burada da halkın genel kanısının vehmî düzeyine vurgu yaparak aklın yargılarına başvurmaya davet eder.¹⁵³

İbn Sînâ aklın hazzını ispat ederken öncelikle gerçek mutluluğa tekabül eden bu hazzın bedende neden deneyimlenemediğine dair bir açıklama yapma gereği duyar. O, konuya şöyle temel bir önerme ile giriş yapar: Sebepleri yerli yerinde olduğu halde bazı hazlar hemen ortaya çıkmayabilir veya hiç tecrübe edilmeyebilir.¹⁵⁴ Fakat biz, kendisi ortada olmadığı için bu hazzın varlığını reddetmek yerine burada onun ortaya çıkmasındaki bazı engellerin farkında olmalıyız. İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde sıklıkla verdiği örnek, iktidarsız bir kimsenin cinsel ilişki karşısındaki konumudur. İktidarsız bir insana cinsel ilişkinin haz içerip içermediği sorulduğunda onun haz içerdiğinden şüphe etmeyecektir. Çünkü onun bilgisel düzeyde varlığından haberdardır. *el-Mebde' ve'l-meâd*'da bu örnek şöyle ayrıntılandırılır:

Biz [aklî] hazza doğal olarak (*bi't-tab'*) iştah duymuyoruz, aksine aklen onu arzuluyoruz. Ayrıca hem akıl hem de burhân buna davet etse de onu tasavvur edemiyoruz. Buradaki durumumuz iktidarsız kişinin durumu gibidir. O cinsel birlikteliği arzulamaz, çünkü her ne kadar *istikrâ* ve *tevatür* onun varlığını bildirip cinsellikte bir haz olduğuna delalet etse de o, onu tecrübe etmemiştir ve bilmemektedir. Aynı şekilde bizim de varlığını bilip tasavvur edemediğimiz bu haz karşısındaki durumumuz budur. Eğer biz, makullerin nefse uyumluluğunun (*mülâemet*) keyfiyetini tasavvur edebilseydik veya şuuruna varabilseydik, onları idrak ettiğimiz gibi haz ve mutluluk bizde hâsıl olurdu. Fakat bizler, madde sebebiyle bunu kavrayamıyoruz, onun şuuruna varmak cihetiyle uyumluluğunu da idrak edemiyoruz.¹⁵⁵

¹⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s. 461-462.

¹⁵⁴ Hazzın Asılları ve Sınıflandırması başlığının 3. Aslına bk.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 112.

Burada iktidarsız örneği, nefsin makuller karşısındaki durumuna bir örnek olarak sunulur. O, cinsel birlikteliği insanların buna yönelik arzularından yola çıkarak bilir. Bizler de akledilirlerin akılda bir hazza yol açacağını aklen ve burhânî kanıtlarla biliriz. Bununla birlikte iktidarsız kişi, hastalığı sebebiyle cinsellikteki hazza şevk duymadığı gibi bizler de akıl ve makuller arasındaki uyumluluk durumunu yeterince kavrayamadığımız için aklın hazzına bir arzu duymuyoruz. İki örnekte de hazzın varlığının bilgisi bir tecrübeye dayanmaz. Tecrübeye dayanmadığı için de hazza yönlendiren bir arzu söz konusu değildir. Hazzın tanımında geçtiği üzere aklî hazda uyumluluğun kavranması gerekir. Uyumluluğun kavranamayışı madde, yani beden sebebiyledir. Dolayısıyla İbn Sînâ burada akledilirleri kavramak ile onların akıl ile uyumluluğunu kavramak arasında bir fark gözeterek maddenin, ikinci kavrayışla akıl arasına girmiş olmasını aklî hazza bir engel olarak öne sürer. Böylece neden aklî hazları idrak edemediğimiz ve neden ona iştihak duymadığımız sorusu cevaplanmış olur. Neden iştihak duymadığımız sorusuna “zevk denilen anlam yoksa şevk yoktur” cümlesi ile, neden zevk (haz) yoktur sorusuna ise “çünkü akıl kendi nesnelerinin uyumluluğunu idrak edememektedir” şeklinde cevap verilir. Bu uyumluluğu tam olarak idrak edememesinin sebebini sorduğumuzda ise bedenli oluşumuz gerekçe gösterilir.

Bazen sebepler bulunduğu halde ilgili sonucun ortaya çıkması gecikebilir. Örneğin uyuşmuş organın yanması veya kesilmesi bir elem gerektirir, fakat bu elem ancak engel olan uyuşukluğun ortadan kalkması ile hissedilebilir. Yine açlığı hissetmemeye sebep olan *bulimos* hastalığına yakalanan kişi, bu hastalığın ortadan kalkmasıyla şiddetli açlığı duyabilir.¹⁵⁶ Buna benzer örnekler, nefsin elem duymasını gerektiren yanlış inançlar ve haz duymasını gerektiren mutabık bilgilerin varlığı ortada olduğu halde nefsin neden acı çekmediği veya elem duymadığını açıklamaktadır. Nefsin haz ve elemini için gerekli bütün durumlar bedende ortaya çıkar. Fakat bu haz ve elemelerin kendileri, nefsin bedenden ayrıldığı meâdda ancak görünür olabilecektir. Meâd beden engelinden dolayı

¹⁵⁶ İbn Sînâ, ‘Uyûnu’l-hikme, 59-60.

gecikmiş gerçek haz ve elemelerdir. İbn Sînâ, sıradan insanların bu haz ve elemeler karşısındaki durumunu çocukların, büyüklerin haz aldıkları şeylere bir anlam verememesine benzetir:

Şunu bil ki çocuklar nasıl ki idrak sahiplerine mahsus haz ve elemeleri hissetmiyor, onlarla alay ediyor ve yine idrak sahiplerinin hoş görmediği (*yükrihu*) ve esasen leziz olmayan şeylerden haz alıyorsa, aynı şekilde çocuk akıllılar (*sübyânü'l-'ukûl*) da – ki bunlar dünya ehli ve beden düşkünleridir (*bedeniyyûn*) – akılları idrak edenler (*müdriki'l-'ukûl*) – ki bunlar maddeden kurtulmuş olanlardır – karşısında böyledir.¹⁵⁷

el-Adhaviyye' de ve *eş-Şifâ Metafizik'*te işitme engellinin güzel sesler, görme engellinin güzel suretler karşısındaki durumu örneklenir.¹⁵⁸ Bu örnekler üzerinden bir hazzın varlığına deneyim dışında başka bir yolla da varılabileceği öne sürülmüş olur. Fakat bu örneklerde Râzî'nin de bedeninin engel oluşu bağlamında dikkat çekeceği bir sorun vardır. Burada idrak güçleri nesnelerini hiçbir şekilde idrak edemeyip hazzın varlığına başka bir idrak yoluyla ulaşmaktadırlar. Örneğin görme engelli biri, hiçbir şekilde güzel suretleri seyretmenin hazzını alamaz, çünkü bu suretleri hiçbir şekilde idrak edememektedir. Fakat böyle bir hazzın varlığına insanların haber vermesiyle ulaşabilir. Aklın hazzı söz konusu olduğunda ise durum böyle değildir. Akıl, alamadığı bir hazzın varlığına yine kendisi ulaşmaktadır ve kendi nesnesi olan akledilirleri de idrak edebilmektedir. O halde akıl idrak edebildiği halde aklî hazzın alınamaması nasıl gerekçelendirilebilir? Haz ve idrakin özdeşliği meselesinde dikkat çekildiği üzere Râzî, özellikle bu noktayı sorgulamaktadır. Acaba aklın makulleri nasıl idrak etmesi gerekir ki böyle bir haz meydana gelsin veya aklın uyumluluğu fark etmesi ne anlama gelmektedir? İşte bu nokta, İbn Sînâ felsefesinin mistik yorumlara kapı açan taraflarından biridir. Tûsî *Şerhu'l-İşârât'*ta bedende iken aklî hazzın alınamayışını hazzın tanımında yer alan *neyl* kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre aklî haz söz konusu olduğunda, *neyl* dediğimiz şey bir tür müşahededir. Tûsî, aklî

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 114.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Îlâhiyât*, s. 464; İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 118.

hazza nâil olmanın *zevk*, aklî eleme nâil olmanın ise *mukâsât* olarak isimlendirildiğini söyler. Ona göre aklî hazza yol açan idrak nesneleri bilmeye (*ilim*) değil *müşahedeye* konu olurlar. Bu, iki bilgi mertebesinin ayırt edilmesine dayanır: ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn. Bedenden sonra nefsin makuller karşısındaki konumu ayne'l-yakîn düzeyidir. Nazarî akıl için bir ayne'l-yakîn durumu varsaymak ilginçtir. Çünkü bilgisel kavrayış, görme gibi aşağı görülen bir idrake atıfla üst düzeye mertebelenmiştir. Tûsî, “haber, gözle görmek gibi değildir (*leyse'l-haber ke'l-mu'âyene*)” derken bedende aklın idrakini bir olay hakkında haber almaya, bedenden sonra nefsin idrakini ise bu olayı bizzat görmeye benzetir.¹⁵⁹ Dolayısıyla bir benzerlikten yola çıkarak durumu örnekleme yoluna gidilmiştir. Her halükârda nefsin bedensiz bir şekilde nesnesini daha üst bir düzeyde idrak edeceği, daha da önemlisi bedenin meşguliyetleri olmadığında nesnesi olan makullerin kendi yetkinliği olduğunu daha iyi kavrayacak bir durumda olacağı ön görülür. Bedenin güçlerine odaklandıkça aklın teorik işlevinin azalması, bu ilgi azaldıkça aklî işlevlerin daha berrak bir şekilde sağlanması, henüz bedende iken bunun emarelerini vermektedir. Tûsî'nin açıklamasında yer verdiği bu kavramlar, daha sonra Kutbuddin er-Râzî tarafından da alıntılanır ve *neyl* kavramı etrafında bir açıklamaya dönüştürülür. İbn Sînâ ise bu durumu uyumluluk bilincinin (*eş-suûr bi'l-mülâeme*) ortaya çıkışı olarak açıklar.

1.1.1. Bedenin Nefse Engel Oluşu ve Ahlak

Peki bedenin nefsin idrakine ve hazzına engel oluşu nasıl meydana gelir? Nefis, bedenin bir sureti olmayıp ondan ayrı ve soyut bir cevher olduğuna göre beden bu duruma nasıl engel teşkil eder? Burada bedeni yöneten nefsin bedensel güçleri kullanırken onlara kendisini kaptırmasından söz edilir. Nefse engel teşkil eden iki tür durum söz konusudur. a) Biri nefsin bedeni yönetmesinin kendisidir b) Diğerisi ise bedenin uygun olmayan fiillerinin nefsi etkilemesi durumudur. Nasıl

¹⁵⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/974-975.

ki insan kendi benliğini bedenden ibaret zannetmeye başlamışsa bedensel güçlerin kullanımı ile nefiste oluşan birtakım yapılar (*el-hey'e*), nefsin düşünme gücünün zayıflamasına sebep olmuş ve nefis, bedensel etkilenimlere maruz kalmıştır.

İbn Sînâ, nefis ve beden arasında bir hakimiyet kurma çekişmesi varsayar. Bedenin eylemleri, nefsin durumunu belirleyen bazı yapılar meydana getirir. Bedenin talep ettiği fiiller ile düşünen nefsin talep ettiği fiiller birbirinden ayrı ve kimi zaman zıttır. Beden, nefsin fiillerine zıt fiiller işlediğinde -ki bunlar genellikle erdemsiz ve uç fiillerdir- bu, nefiste bedene boyun eğen, itaatkar bir yapının (*el-hey'etü'l-iz'âniye*) oluşmasına yol açar. Bu durum, nefsin kendi fiillerini yapmasına engel olur. Eğer beden kendi fiillerinde ifrat ve tefrit durumlarından uzak olursa bu durumda da nefiste baskın bir yapı (*el-hey'etü'l-isti'lâîye*) meydana gelir. Bu yapı hem bedenın itidal üzere fiiller yapması hem de aklî nefsin kendine has fiillerini yerine getirmesi açısından önem arz eder. İbn Sînâ, itaatkâr yapının nefse arız olan yabancı bir durum olduğunu, baskın yapının ise nefsin maddeden soyutlanmasının bir sonucu olup kendisine dışarıdan ilışen bir durum olmadığını belirtir. Nefsin bedende ulaşabileceği mutluluk, bu baskın yapının nefste oluşmasıyla ortaya çıkar. Ahlakın bedenle birlikte iken nefsin mutluluğuna olan katkısı bununla sınırlıdır ve nefsin bedeni tam bir şekilde yönetimi altına alması, bedensel aklî mutluluğun vardığı bir zirve olarak kalır. Fakat nefsin kendisine has mutluluğı, bedenden tamamen kurtulmakla gerçekleşir.¹⁶⁰ Dolayısıyla nefse yabancı bir durum olan itaatkâr bir yapının nefse yerleşmesini engellemek, bedenın engel oluşunu ortadan kaldırmaz. Nefsin bedenle ilgilenmesi ve onu yönetme ihtiyacı bir şekilde nefsin kendi salt fiilleriyle baş başa kalmasına engel olur.¹⁶¹ Böylece nefis ve beden birlikteliğinde aklî hazzın tam anlamıyla meydana

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 110.

¹⁶¹ İbn Sînâ, yalnızca bedenın güçleri itibarıyla nefse engel teşkil etmediğini, bütün idrak güçlerinin birbirine engel olduğunu söyler. Öfke gücü arzu gücüne, arzu gücü öfke gücüne, dış idrak kuvveleri birbirine engel olur. Ona göre idrakler etkinlikleri sırasında mutlaka diğer idrak kuvvelerini sınırlar ve kimi zaman neredeyse tamamen engeller. Bu nedenle hakiki bir aklî haz, tek bir idrak gücünü gerektirir. Bk. İbn Sînâ, *Tabiiyât-ı Dânişnâme-i Alâî*, thk. Muhammed Mişkat (Hemedan: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1383), 128. Türker, *Mübâhasât'a* atıfla nefsin varlığı bakımından soyutluğu ile fiilleri bakımından soyutluğu arasında fark olduğunu söyler. Ona göre hem yetkinleşme ve tecerrüd hem de bu söz konusu olduğunda beden engelinden bahsetmek beden sebebiyle nefsin fiillerindeki bir bölünmeden dolayıdır. Nefis, aslında varlığı bakımından

gelmesine bir imkân bırakılmaz. Şeyh, her ne kadar *el-Adhaviyye'*de beden cevherinin değil de onun nefse yerleşmiş birtakım sonuçlarının (*el-âsâr*) ve yapılarının (*el-hey'ât*) engel oluşundan bahsetse de¹⁶² görünen o ki bedenle birlikteliğin engelsiz bir durumu mümkün değildir, zira bedensel meâda en büyük karşı koyuşu da yine bu eserde gözlemlenir. Buna rağmen, yani gerçek mutluluğa dair bütün teorisini bedenden kurtulma üzerine inşa ettiği halde İbn Sînâ, gerek *eş-Şifâ*'da gerekse *Aksâmu'l-hikme'*de cismânî/bedensel bir meâdı peygamberin otoritesine atıfla onaylamıştır.¹⁶³

1.1.2. Aklî Hazzın Kıyas Yoluyla İspatı

İbn Sînâ aklın hazzının neden tecrübe ile desteklenmediğini beden engeliyle açıklar. Buradaki açıklama, aynı zamanda neden halk kitlelerinin bu hazza rağbet etmediğini de gösterme amacı taşır. Gerek haz alan duyuda bir aksaklığın, gerekse dış etmenlerin etkisiyle başka şekillerde varlığını farkında olduğumuz, fakat deneyimine erişemediğimiz birtakım hazların var olması, bunun gibi başka türlü hazların da var olabileceğine bizi inandırmaktadır. Bedensel hazlar gibi olmayıp deneyimle desteklenme avantajından bir ölçüde yoksun olan aklî hazların nasıl temellendirileceği ise başka bir konudur. İbn Sînâ, aklî hazların deneyim düzeyinde sönük emarelerine ulaşırsak da bunun ancak kıyas yoluyla ispat edilebileceği kanaatindedir. Tûsî'nin de kısmen dikkat çektiği üzere İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta aklî hazzı anlattığı “el-Behce ve's-se'âde (Sevinç ve Mutluluk)” namatından sonra gelen “Makâmâtü'l-ârifîn (Ariflerin Makamları)” namatında arif dediği kimselerin tecrübesine atıf yapmaktadır, fakat deneyimin bu ispattaki rolünü yeterince güçlü görmemektedir. İbn Sînâ'nın bu namattaki amacı muhtemelen aklın hazzı için ariflerin tanıklığına işaret etmektir. Fakat bu hazzın

basit olmasına rağmen fiillerinin bedene bağlı gerçekleşmesi açısından bir bölünmeye ve bilkuvvelige yol açmıştır. Nefsin bilkuvve ve bilfiillikten bileşikliği onu tecerrüde muhtaç bırakmıştır. Dolayısıyla nefsin bedenle olan ilişkisinin kendisi nefsi yetkinleştirdiği kadar onu sınırlandırıp engellemiştir de. Bk. Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı*, 118-119.

¹⁶² İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-meâd*, s. 119.

¹⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Îlâhiyât*, s. 460; M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsilihâ'sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (30 Haziran 2020), 1-40.

varlığının ve özellikle de gücünün ispatı için bedende ulaşılan tecrübe düzeyini yeterli görmez.¹⁶⁴ Çünkü onun açısından bir hazzın üstünlüğü için onun yoğunluğu ve şiddeti de önemlidir. O basitçe rafine ve ılımlı hazların daha üstün olduğunu kabul etmez. Ariflerin tecrübesinde aklın hazzı duyuşal hazlardan daha güçlü olabilir, fakat bu çok sınırlı bir gruba has olarak kalır ve bedende iken deneyimlenen aklî haz, duyuşal hazlarla kolayca mukayese edilebilecek ve onlara üstün görülebilecek duruma ulaşmaz. Bu en azından geniş kitlelerin iknasında yeterli değildir. Çünkü aklî haz teorisi basitçe bu dünyadaki bir yaşam felsefesinden ibaret değildir. O aynı zamanda ve çoğunlukla bir meâd öğretisidir. Dolayısıyla aklî hazzın varlığı, üstünlüğü ve bedenden sonra diğer hazlarla kıyas kabul etmeyecek şekilde daha güçlü olarak meydana geleceği ortaya konmalıdır.

İbn Sînâ'da aklın hazzı, aklî ve mantıkî çıkarımlara dayanır. Bu çıkarımların hareket noktası ise bizâtihi hazzın mevcut ve görünür doğasıdır. Bunun için bedensel hazların ne oldukları ve onların hangi şartlarda ortaya çıktıkları incelenir. Bu tezin birinci bölümü onun buradaki incelemesini irdelemişti. Dolayısıyla tekrara düşmemek için işin o tarafı yeterince ayrıntılandırılmadan onun nasıl bir kıyas kurduğu üzerinde durmak gerekir. İbn Sînâ'nın aklî haz ispatı hazzın tanımından yola çıkar. Râzî onun akıl yürütmesine şöyle dikkat çeker:

Bedenin ölümünden sonra nefsin kalıcı olduğu görüşünde olanlar, onun için bir mutluluk ve mutsuzluk varsaydılar. Mutluluğa gelince bunu, “haz uyumlu olanın idrakidir” diyerek temellendirdiler. Bu idrak nefis-beden ayırımından sonra mevcuttur, dolayısıyla haz da bu ayırmadan sonra vardır [dediler].¹⁶⁵

¹⁶⁴ İbn Sînâ, bu hazzın dünyadaki tecrübesinden şöyle bahseder: “Biz dünyada ve bedende Hakkı idrak ederek bu hazzın bir kısmını alabiliriz. Fakat bu, beden sebebiyle zayıf, hafif ve sönük bir hazzdır. Bu hazza ancak gerçek anlamda bedenden ayrıldığımızda ulaşmamız mümkün olur. Bizim bedenden gerçek anlamda ayrılmamız ise [bedensel güçlere] boyun eğici tarzda bedensel yapıların [nefiste] kalmadığı bir ayrılmadır.” Bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 112-113. *eş-Şifâ*'da da bedendeki aklî haz tecrübesini zayıf görür. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 467. Fakat her ne kadar bu iki eserinde de bedende aklî haz tecrübesinin sönük olduğunu söylese de *el-İşârât*'ta ârif denen kimselerin bundan büyük bir pay aldığını (*hazzen vâfiren*) vurgular ve onların tecrübesini bu hazzın varlığına tanık gösterir. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 348-349.

¹⁶⁵ Fahreddin Râzî, *el-Mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, thk. İsmail Hanoğlu (Ürdün: el-Asleyn, 2021), II/s. 1013.

Râzî'nin de dikkat çektiği üzere ispat, hazzın tanımına dayanır. Haz, uyumlu olanın idrakidir. Çünkü haz ve uyumlu olanı idrak durumları hep bir arada bulunur ve birbirinden ayrılamaz. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre hazzın uyumlu olanın idraki olarak tanımlanması gerekir. Râzî'nin bu tanıma yönelik eleştirileri ilk bölümde ayrıntılı olarak işlendi. O bir şekilde filozofların iki seçenek arasında kaldığını düşünmüştür: a) ya haz uyumlu olanı idrak etmektir ve bu idrakin aynısıdır b) ya da haz uyumlu olanı idrak etmenin bir sonucudur. İkinci seçenek haz ve idrak arasındaki zorunluluk ilişkisini ortadan kaldıracak ve başka bilinmeyen illet parçalarının da varlığını hesaba katacağı için Râzî, onların ilk seçenekte ısrar ettiklerini düşünmüştür.¹⁶⁶ Zira belirli eylemlerin zorunlu bir şekilde hazza veya eleme yol açacağı ancak bu şekilde savunulabilir. Onun bu özdeşliğin kurulmasında yapıldığını düşündüğü sıçramaya olan itirazlarını tekrar zikretmeye gerek yoktur. Fakat ileride hazzın bu tanımının müsellemler kabul edilerek muhataba olan itirazlarının bedensel hazlardan aklî hazlara olan hüküm geçişinde sürdüğünü göreceğiz. Şimdilik İbn Sînâ'nın bu kapsayıcı haz tanımına bedensel hazlar üzerinden ulaştığını fark etmek yeterlidir. Her hazzın uyumlu olanın idrakinden doğduğu, daha doğrusu bu idrakin kendisi olduğu ancak duyuusal deneyimlerle ispatlanabilir. İbn Sînâ'nın ikinci adımı aklın kendisi için uyumlu olan makulleri bedenden ayrıldıktan sonra da idrak etmeye devam ettiğini öne sürmektir. Haz uyumlu olanın idraki ise ve akıl bedenden sonra makulleri idrak ediyorsa, o halde bedenden sonra aklın bir hazzı bulunmalıdır. Râzî İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yaptığı benzer bir anlatıyı şu şekilde kıyas formuna (*modus ponens*) dönüştürür:

- Nefis, mufarakattan sonra uyumlu olanı idrak ederse haz alır.
- Mukaddem (önbileşen) doğrudur
- O halde tâli (artbileşen) de doğrudur.¹⁶⁷

Bu kıyasın geçerliliği iki duruma bağlıdır. Birincisi, hazzın mahiyetinin uyumlu olanı idrak etmek olması, ikincisi ise nefsin bedenden sonra da kendisine uyumlu

¹⁶⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 134.

¹⁶⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/s. 574.

olan makulleri idrak edebilmesidir. Bu durumda kıyasın temel önermesi aslında şöyle bir kıyasla ortaya konmuştur:

- Her uyumluyu idrak eden güç haz duyar
- Akıl uyumluyu idrak eden bir güçtür
- O halde akıl haz duyar

Bu kıyas da hazzın mahiyetinin “uyumluluk idraki” olmasına dayanır. Buna göre her “uyumluluk idraki”nin olduğu yerde haz vardır, o halde akılda da uyumluluk idraki olması onda haz olmasını gerektirir. Râzî’ye göre hazzın bu şekilde tanımlanmasının İbn Sînâ açısından tek gerekçesi haz ve uyumlu olanı idrakin hep paralel olması ve birbirinden ayırlamamasıdır.¹⁶⁸ Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da makulleri algılayacağı ise fâil ve kâbilin var oluşuyla temellendirilir. Bilgilerin oluşmasını sağlayan fâil ilke olan faal akıl ve bilginin oluşmasına kâbil/yatkın olan nefsin varlığının sürdüğü nefis bahislerinde ortaya konmuştur. Bunların varlığı, makullerin algısının süreceği anlamına gelir.¹⁶⁹ Dolayısıyla nefsin kendisiyle uyumlu nesnelerini idrakinin sürmesi ve bedensel durumlarla ilgisinin kopmuş olmasının ona büyük bir haz olarak döneceği varsayılabilir.

Aklın kendine özgü bir hazzı ve eleme olduğu ve bunun bedenden sonra daha güçlü bir şekilde ortaya çıkacağı bedensel hazların durumundan yola çıkarak ortaya konulur. İbn Sînâ’ya göre yetkinleşme süreci aynı zamanda bir haz sürecidir. İnsanın bütün bedensel algı güçleri, kendisine özgü bir yetkinlik ve kemâli veya öyle zannettiği bir şeyi algıladığında, bu durum ona uyumlu olduğu ve onun cevherinin bilfiilliğine bir katkı sunduğu için ondan haz alacaktır. Haz kısaca bu şekilde gerçekleşir. Aynı şekilde algı güçleri, kendisine zıt olan veya zıt olduğunu varsaydığı şeyi algıladığında kendisiyle uyumsuz bir şeyi algıladığı için acı çekecektir. Bu da elemin doğasıdır. Nefsin kendisine uyumlu olan ve bilfiilliğini sağlayan şey makulleri idrak etmesidir. Nefsi yetkinleştiren, adım adım

¹⁶⁸ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, 133; Râzî, *el-Mülâhhas*, II/1013. İbn Sînâ’nın düşünme biçiminin nasıl kıyasa döküleceği ile ilgili müzakerede bulunduğum arkadaşım Sefa Furkan Demir’e teşekkür ederim.

¹⁶⁹ Râzî, *el-Mülâhhas*, II/1013.

onu bilfiilliğe çıkaran ve onu, zirvesi aklî bir âlem olmak olan bir yetkinleşme sürecine sokan şey budur.

İbn Sînâ'nın aklî nefsin bir haz ve eleme sahip olduğuna dair gösterdiği delillerden biri de ruhânî varlıkların haz aldıkları varsayımdır. Ona göre örneğin melekler, oluş-bozuluş âleminin kirinden uzak olduklarına göre bizden daha iyi durumda olmalıdır. Onların bu iyi hali, duyusal herhangi bir hazza dayanmadığına göre bizden daha mutlu olmalarının sebebi, aklî hazzardan aldıkları paydır. İbn Sînâ'nın bu iddiası da yine meleklerin aklî ve ruhânî varlıklar olduğu varsayımına ve hazzın tanımına dayanmaktadır. Hazzın haz alanın kendisine özgü yetkinliğini idrak etmesi olarak görülmesi en büyük hazzın Tanrı'ya ait olduğu görüşünü de beraberinde getirmiştir. İleriki başlıklarda göreceğimiz üzere haz ve mutluluk derecelerinde mutlak yetkinlik sahibi Tanrı zirvede yer almaktadır.

1.2. Aklî Hazzın Üstünlüğü

İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta halkın, hazları bedensel olanlara hasretmesinden yakınır. Onlar hazları kaba bedensel hazlar olan yemek ve cinsellikte görürler ve aynı zamanda insan üzerindeki etkisinden dolayı gerçek bir mutluluk için olmazsa olmaz addederler. Onlar nezdinde bu hazların gücü ve yoğunluğu hem üstünlüğünü hem de gerçekliğini gösterir:

Avam halkın (*el-'âmmiyye*) vehimlerinde güçlü ve yüksek hazların duyusal olanlar olduğu, bunların haricindekilerin zayıf ve tümünün gerçek olmayan hayaller olduğu [düşüncesi] doğabilir. Onlardan herhangi bir ayırt etme gücü olana şöyle hatırlatmada (*tenbîh*) bulunulabilir: “Bu kabilden en haz verici olarak vasıflandırdığınız şeyler cinsellik, yemek ve bunların yerine geçen durumlar değil midir? Oysa siz biliyorsunuz ki düşük bir şeyde bile olsa, örneğin satranç ve tavlada zafer kazanmaya odaklanmış kişiye cinsellik ve yemek sunulsa onu vehmî zafer hazzına karşılık reddeder. [Yine] iffet ve başkanlık arzulayan kişiye maiyetinin huzurunda bedeni sağlıklı olduğu halde

yemek ve cinsellik sunulsa saygınlığını korumak adına onlardan el çeker. Dolayısıyla saygınlığı korumak, daha tercih edilebilir ve daha haz verici bir şey olur.¹⁷⁰

İbn Sînâ, avam halk arasında duyusal hazların “güçlü” ve “üstün” olduğu anlayışına dikkat çekerek öncelikle bu algının yanıltıcılığına karşı uyarır. Duyusal hazların zayıflığının ve üstün olmadığının ispatlanması ona hazzın gücünün soyutlama kuvveleriyle ilişkilendirilmesinin yolunu açar. Temasla gerçekleşen, tamamen maddi olan ve somut olarak algılanan durumların verdiği hazzın güçlü olduğuna dair anlayış bir kez kırıldığında daha soyut durumların hazzının üstünlüğüne bir kapı aralanmış olur. İç idrak güçleri idrak nesnelerinin soyutlanmasında ve böylece aklın idrakine sunulmasında önemli rol oynar. Haz bu şekilde idraklerin soyutlama mertebesiyle ilişkilendirildiği zaman, aklî hazzın üstünlüğü savunulabilir hale gelir. Bu nedenle İbn Sînâ kabaca “aklî olmadıkları halde bâtinî/içsel hazlar böylesine güçlüyse aklî hazların ne kadar güçlü olabileceğini bir düşün” der. İbn Sînâ zafer, saygınlık, onur, şeref vb. dış duyulara ait olmayan ve içsel hazlara ait olması gereken haz verici durumların nasıl toplum önünde korunmaya çalışıldığını anlatarak bunların duyusal hazlardan daha büyük hazlar olduğunu ispatlamaya çalışır. Eğer toplumda en çok bu hazlara ulaşma çabası varsa ve insanlar bunları diğerlerine tercih ediyorlarsa bunun sebebi, hayalî hazların daha üstün olmasıdır. Demek ki toplumda duyusal hazların geçiciliğine dair bir kavrayış var ve bu uğurda zafer, saygınlık, şeref gibi daha devamlı ve kapsamlı hazlar için duyusal hazlar ikinci plana atılmaktadır. Bir insan ne kadar duyusal hazlara meyilli olsa da bireysel hayatta, hayali hazlara sahip olma çabası içinde en güçlü iki duyusal haz olan yemek ve cinselliği ikincilleştirir. Hayvanlar da içsel idrak güçlerini taşıdıkları için onlar için de benzer şekilde bâtinî hazlara meyil vardır. İbn Sina, teorisini iyice pekiştirmek adına hayvanlardan da

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 342. Ebû Bekir er-Râzî, insanların içsel hazlarının daha üstün oluşlarını reddederken İbn Sînâ'nın kullandığı örneklere benzer şekilde bir kralın zaferde aldığı haz örneğini ele alır ve hayvanların aldığı hazzın bir kralın hazzından çok daha güçlü olduğunu savunur. Ona göre haz, ihtiyaç oranında güçlüdür. Dolayısıyla hayvanların hazdan payı çok daha büyüktür. O böylece kendi tanımının gerektirdiği şekilde hazların büyüklük sıralamasını tersine çevirir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 94.

örnek getirir. Bir köpeğin aç olduğu halde avı sahibine getirmesi veya bir başka hayvanın yavrusunu kendisine tercih etmesi hayvanlardaki içsel hazlara örnektir.¹⁷¹

İbn Sînâ'da bir hazzın diğerine üstün (*efdal*) olmasının bazı temel kriterleri vardır. Bu kriterler de idrak gücü ve idrak edilen yetkinlikle ilişkilidir. Bir hazzın diğerine üstün oluşu, ilgili olduğu yetkinliğin daha değerli (*eşref*) daha devamlı (*edvem*), daha eksiksiz (*etemm*), daha çok (*ekser*) ve daha şiddetli (*eşedd*) oluşuna göre belirlenir.¹⁷² Yetkinliğin bu özellikleri ise a) idrak gücünün durumu, b) idrak nesnesinin durumu ve c) idrak ediş tarzındaki farklılığa göre değişiklik gösterir:

A) İdrak güçlerinin değeri: Bedensel idrak güçleri maddi bir cevher olan bedene bağlıdır. Aklî idrak, ise nefis gibi soyut bir varlığın gücüdür. Beden ve nefis arasındaki değer kıyaslaması, bu iki idrak gücünün de değerini belirler. Beden, yapısı itibariyle aşağı âleme dönükken nefis yukarı âleme dönüktür. Beden, oluş ve bozuluşa, nefis ise değişimden azade ruhânîler âlemine doğru insanı çeker. Bütün bu durumlar beden ve nefis arasına neredeyse mukayese kabul etmez bir açıklık oluşturur. Nâtık nefis basit iken diğer idrak güçleri terkîbîdir. Nâtık nefsin idraki diğerlerine göre daha güçlüdür. Zira yakînî, zarûrî, tümel ve ebedidir. Diğerlerinin idraki ise zahiri, tikel ve sonludur. Aklın nesneleri olan sabit anlamlar, ruhânî suretler, İlk İlke, semâvi cirimler ve unsurîlerin hakikatleri duysal nesnelerden çok daha değerlidir. Aklî nefsin idrak nesneleri duyuların idrak nesnelerinden değişime konu olmamaları ve maddenin kirliliğine bulaşmamış olmaları açısından çok daha üstündür. Bu da akıl cevherini çok daha değerli hale getirmektedir¹⁷³ [İdrak güçlerinin mertebeleri için "2. Asıl"a bakınız.].

B) İdrak nesnesinin değeri: Haz uyumluluğu algılamakla ilgilidir. Uyumlu olan ise idrak gücünün yetkinliği (*kemâl*) olan şeydir. Yetkinlikler arasındaki değer farkı, hazzın durumunu etkiler. Bedensel idrak güçlerinin nesneleri tikeller ve oluş-bozuluş âleminin sabit kalmayan nesneleri iken aklın idrak nesneleri

¹⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 342.

¹⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Îlâhiyât*, 462-463.

¹⁷³ İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-meâd*, 115-116.

tümeller ve akıl âleminin nesneleridir. İbn Sînâ bedenın yetkinliklerine “hayvanî kemâl”, aklı bilfiillîğe çıkaran yetkinliğe ise “aklî kemâl” der. O iki yetkinlik arasındaki farka vurgu yapmak adına aklî idrak nesnelerinin zirvesi olan Tanrı ile bedensel idrak nesnelerinin en sūfli şeyleri arasında bir kıyaslama yapar:

Aklî hazzın şehvânî olana nispeti, İlk Gerçek’in (*el-Hakku’l-evvel*) ve ondan sonra gelenlerin parlaklığının (*celiyye*) tatlılık keyfiyetine nail olmaya nispetidir. Aynı şekilde diğerk iki idrakin [yani öfke ve vehim] nispet durumu da böyledir.¹⁷⁴

Aklın idrak nesneleri olan *makulât* (akledilirler), bedenın idrak nesneleri olan *mahsusât*tan (duyulurlar) daha üstündür. Dolayısıyla aklın kendi idrakinden duyduğı haz daha büyük ve üstün olmalıdır. Ayrıca İbn Sînâ aklın idrak nesnelerinin sonsuz teferruata sahip olduğunu, bedensel idrakin nesnelerinin ise sınırlı olduğunu söyler. Bu da aklî hazzın aslında zannedildiğı gibi yeknesak, tekdüze ve sınırlı olmadığını gösterir.

C) İdrakin keyfiyeti: İdrakin gücü ve nesnesini kuşatmasının derinliği de hazzın gücünü belirler. İdrak gücü kendi yetkinliğini ne denli iyi kavarsa o kadar haz alacaktır. Aklî idrak şeylerin kühnünü ve özünü kavrarırken, bedensel kavrayışlar şeylerin özünü değil görünüşünü ve arazlarını kavrar.¹⁷⁵ Akıl şeylerin arazlarını ve tikel yanlarını aşarak onların özüne nüfuz eder, onları cinsleri, fasılları ve arazlarına ayırır. İbn Sînâ’ya göre aklın nesneleri kavrayışı daha güçlü olduğuna göre bu durum hazza daha fazla yol açıyor olmalıdır.¹⁷⁶ İdrakin keyfiyeti doğrudan hazzın yoğunluğunu ve gücünü etkiler.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 346.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, aklî idrakin şeyleri daha iyi kavradığını öne sürer. Halbuki her idrak gücünün kendine özgü nesneleri vardır. Örneğin tatma gücünün nesnesi tatlılık iken aklın nesnesi tümel anlamlar ve şeylerin mahiyetidir. Belki de tatma gücü kendi nesnesi olan tatlılığı aklın kendi nesnesini kavrayışından daha iyi kavıyor, işlevini daha iyi yerine getiriyordur. İbn Sînâ, burada muhtemelen algıyı gerçeklik üzerinden değerlendirmektedir. Bir şeyin özü, arazlarına göre gerçekliğe daha yakındır. Varlık anlamının teşkiki doğası, şeylerin cevherinin varlık açısından daha üstün olmasını gerektirir. Dolayısıyla aklın kendi nesnesini idrakinin – özellikle de onu hakkıyla kavradıysa – duyu algılarının idrakinden daha üstün ve güçlü olduğunu düşünür.

¹⁷⁶ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, II/574-575.

İdrak gücünün değeri, hazzın değerini ve üstünlüğünü (*eşref*), idrak nesnesinin yetkinlikler arasındaki derecesi hazzın tamlığını (*etemm*), idrakin kendisinin derinliği ve kuşatıcılığı ise hazzın gücünü (*eşedd*) ve zorunluluğunu (*elzem*) gerektirir.¹⁷⁷ Bütün bu kriterler idrak güçlerine uygulandığında çıkan sonuç aklî hazzın aslında bedensel hazlardan çok daha güçlü ve üstün olması gerektiğidir.

İbn Sînâ'nın aklî hazzın ispatında olduğu gibi onun üstünlüğü için getirdiği delillerden biri de meleklerin ve ruhânî varlıkların durumudur. Şeyh bunların insanlardan daha büyük bir saadet içinde olduklarını, bu saadetin ise onların soyut varlıklar olmalarından ötürü aklî bir hazdan kaynaklandığını varsayar. Çünkü bunlar akıl varlığıdır. Bu nedenle *el-İşârât*'ın yukarıda alıntıladığımız pasajında “meleklerin durumu, hayvanların halinden daha az mutluluk verici olmasa gerek” derken aklî hazzın hem varlığına hem de üstünlüğüne dikkat çeker.¹⁷⁸ Râzî, *el-İşârât* şerhinde meleklerin durumuna atıfla öne sürülen bu argümanın son derece iknaî-hatabî olduğunu söyler.¹⁷⁹ *el-Mülâhhas*'ta yine bu konuya değinirken bu argümanın meleklerin ruhânî varlıklar oldukları kabulüne dayandığını, halbuki onları cismânî olarak görenlerin onların hazzını da cismânî varsaymalarının mümkün olduğunu ifade eder.¹⁸⁰

1.3. İdraklerin Başkalığı: Râzî'de Aklî Hazzın İspatına Eleştiriler

İbn Sînâ aklî hazzın bedende iken idrak edilememesinin sebebi olarak beden engelini öne sürmüştür. Bu aynı zamanda neden aklî hazzın varlığına mantikî kıyaslar yoluyla gitmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Bedenin aklın hazzını idrak etmemize engel oluşu, deneyim üzerinden onu savunmamıza bir engel teşkil ettiği gibi onun gerçek mutluluğa tekabül eden güçlü bir haz olduğunu

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 111-112.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 342-343.

¹⁷⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/566.

¹⁸⁰ Râzî, *el-Mülâhhas*, II/1019.

öne sürmemize de olanak vermemektedir. Râzî hemen hemen ilgili bütün eserlerinde hazzın uyumlu olanı idrak etmek olarak tanımlanması durumunda bedende iken aklî hazza ulaşamamasının beden engeliyle gerekçelendirilemeyeceğini savunur. Bunun sebebi, daha önce de değinildiği gibi İbn Sînâ'nın haz ve idraki özdeşleştirmek zorunda olduğunu düşünmesidir. Haz ve idrak özdeş ise idrakin ortaya çıkıp hazzın çıkmaması söz konusu olamaz. Eğer bu tür durumlar vaki ise, bu haz ve idrakin başkalığına delil olmuş olur:

Nefsin akledilirleri ve soyut varlıkları (*mücerredât*) idraki ya ona uyumlu (*mülâim*) bir durumdur veya değildir. Eğer değildir dersiniz o zaman *mufarakât*tan sonra onun soyut varlıkları idrak etmesi de haz olmaz. Eğer uyumludur dersiniz o zaman şunu kesinlikle biliyoruz ki nefsin akledilirleri idrakten hiçbir haz almadığı durumlar vardır. Onlar uyuşmuş kimsenin yanmaktan elem duymaması gibi nefsin bedeni yönetmek için ona gömülmüş olmasını gerekçe gösterebilirler, fakat bu gerekçe itirazımızı defetmez. Onların dediği şey ancak uyumlu olanın idrakini [haz değil de] hazzın sebebi kıldıklarında mümkün olabilir. O zaman ma'lûl bir engelden ötürü illetten sonra geldi diyerek bu işkâlden sıyrılabilirler. Fakat tutup hazzı uyumlu olanın idraki haline getiren için bu gerekçe fayda etmez. Çünkü bu durumda idrak meydana geldiğinde bedenin hazza engel olması mümkün olmaz. Dolayısıyla bu gerekçenin “haz uyumlu olanın idrakinden başkadır” görüşümüzü güçlendirdiği sabittir.¹⁸¹

Râzî hazzın idrakle özdeş olduğu ve olmadığı şeklindeki iki seçeneği de İbn Sînâ için sorunlu hale getirir. Fakat ilk bölümde de ele alındığı gibi haz, uyumluyu salt bir idrakten ibaret olmayabilir. İbn Sînâ'nın “uyumlu olmak açısından uyumluyu idrak” kaydı bunu ifade eder. Dolayısıyla Râzî'nin bedenin engel oluşu bağlamında getirdiği bu eleştiri bir şekilde göğüslenenebilir. Fakat Râzî eleştirilerini bu noktada bırakmaz ve hazzın kayıtlı bir idrakle özdeş kılınmasının da meseleyi çözmediğini öne sürer. O, haz dediğimiz olgunun bedendeki doğasına dair bütün

¹⁸¹ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015), IV/154.

öne sürülenler kabul edildiğinde bile, aklın bir haz ve eleme sahip olduğu ve bu hazzın bütün hazların üstünde, bu elemin bütün elemelerden şiddetli olup beden engelinin ortadan kalkmasıyla kendisini dayatacağı görüşünün ispat edilemeyeceğini savunur. Râzî'ye göre İbn Sînâ hazzın bedendeki yansıması üzerinden aklî hazlara ulaşmaktadır, fakat bedensel hazların tanımlanması yoluyla aklın hazzı ispatlanamaz.¹⁸²

İbn Sînâ aklî haz ve eleme, duysal hazların deneyimine dayalı olarak yaptığı haz ve elem tanımlarıyla ispat etmeye çalışır. Ona göre “uyumlu olanı uyumlu olmak açısından idrak” olan hazzın doğası bir engel olmaması halinde her idrak gücünde gerçekleşir. Aklî haz da dolayısıyla bu şekilde ortaya konur. Râzî bedenin duyularında ortaya çıkan haliyle haz anlamının hazzın mutlak doğası olmayabileceğini söyler. Hazzın cismânîlerde uyumluluk idraki olarak belirmesi cismânî olmayan idrak güçlerinde de bu şekilde bir uyum sonucunda ortaya çıkacağına bir kanıt oluşturmaz. “Aklî Hazzın İspatı” başlığında şöyle bir kıyas kurmuştuk:

- Her uyumluyu idrak eden güç haz duyar
- Akıl uyumluyu idrak eden bir güçtür
- O halde akıl haz duyar

Râzî bu kıyasın kurulabilmesi için hazzın “uyumlu olanı idrak” olduğunun ve her güçte bu şekilde gerçekleştiğinin ortaya konması gerektiğini düşünür. Ona göre burada ilk öncül aslında tümdengelimsel değil tümevarımla elde edilmiştir. Çünkü İbn Sînâ duysal hazlar üzerinden hazzın mahiyetini tespit etmiştir. Dolayısıyla duysal idraklerin hazları üzerinden verilmiş bir hüküm aklın idrakine taşınmıştır. Râzî açısından “Her uyumluyu idrak eden güç haz duyar” önermesi aslında “Uyumluyu idrak eden güç haz duyar” şeklinde mühmele olarak ya da “Bazı uyumluyu idrak eden güçler haz duyar” şeklinde tikel olarak ortaya konmuştur. Çünkü sadece duysal hazlar üzerinden hazzın mahiyetine ulaştırılmıştır. Bu iki önerme ise istenen sonucu vermemektedir. Çünkü duyu

¹⁸² Râzî, *el-Mülâhhas*, II/1016.

güçlerinde hazzın bu şekilde gerçekleşmesi akılda da böyle olacağı anlamını zorunlulukla gerektirmez.

Râzî *Nihâyetü'l-ukûl, el-Mûlahhas* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'*de hazzın duyu idrakleri üzerinden yapılan tanımının nefse taşınmasına karşı idraklerin başkalığı görüşünü öne sürmüştür.¹⁸³ O idraklerin farklılaşması eleştirisini, hazzın “uyumluyu idrakin sonucu” ve “uyumluyu idrakin kendisi” olduğu iki duruma da uygulamıştır. Şimdi aklî hazzın ispatına getirdiği iki eleştiriyi de inceleyelim.

A. Hazzın Uyumlu Olanı İdrak Etmenin Bir Sonucu Olması Durumunda Aklî Haz İspatı

Râzî *Nihâyetü'l-ukûl'*de her idrak türünde uyumlu olanı idrak etmenin hazzı gerektirmeyebileceğinin iki gerekçesine değinir. Bunlardan birincisi, duysal idrakler üzerinden kurgulanan bir haz anlayışının nefse taşınamayacağı ve böyle bir hüküm geçişinin hatalı olduğudur. İbn Sînâ'nın hüküm geçişinde kullandığı orta terim idraktır. Fakat Râzî bu hüküm geçişinin hatalı olduğunu iki nedene bağlar:

- 1) İdraklerin mahiyetçe birbirinden farklı ve başka oluşu.
- 2) İdrak mahallerinin temelde birbirinden keskin şekilde farklılaşması.

İdraklerin birbirinden farklılaşması da iki şekilde tespit edilebilir:

- 1a) İdraklerin idrak nesnelere göre farklılaşması.
- 1b) İdrak eden öznelerin idrak tarzlarının farklılaşması.

İdrakler idrak edilen nesnelere göre farklılaşır. Akledilen nesneler (*ma'kulât*) ve duyumsananlar (*mahsusât*), mahiyetçe farklılaştıkları için bunlara dair aklî idrak ve duysal idrak de birbirinden farklı olmalıdır. İdrak eden öznelere baktığımızda da Tanrı ve akılların idrak tarzı ve nesneleri ile olan ilişkisi ile duysal idraklerin renk, koku, ses ve şekil gibi duysal nesneleri algılama biçimi ve bunlarla ilişkisi oldukça farklıdır. Râzî öznelerin, nesnelerin ve özne-nesne ilişkisinin bu denli

¹⁸³ Özellikle Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl'*de geçen eleştirilerinin bir takriri için bk. Günaydın, “Aklın Hazzı Üzerine”.

farklılaştığı bir durumda idraki kullanarak duyusal hazlardan aklî hazlara ulaşamayacağımız sonucuna varır. O, İbn Sînâcî nefis-beden, mahsusât-ma'kulât, soyut-somut ve tikel-tümel şeklindeki keskin ayrımlarını burada işleterek idraklerin bu şekilde bir hüküm geçişi için nasıl ortaklaşabildiğini sorunsallaştırmaya çalışır. Râzî'ye göre aklî idrak ile aklî olmayan idrak birbirinden farklılaşmasaydı, birine dair hükümleri diğeri için de verebilirdik. Fakat böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Râzî'ye göre haz idrak üzerinden tanımlansa bile aklî hazzın ispatı için yeterli değildir:

Biz şunu vurguluyoruz: Aklî olmayan idrakler, mahiyetçe aklî idraklerden farklı (*muhâlif*) olduğuna göre birinci türün hazzı gerektirmesi ikincisinin de hazzı zorunlu bir şekilde gerektireceğini göstermez. Zira, hiçbir akıllı kimse mahiyetçe farklılaşan türlerin bütün lâzımlar ve hükümlerde eşit olması gerektiğini öne sürmemiştir. Dolayısıyla, “Cismânî uyumlunun idrak edilmesi hazzı gerektirir” sözünün “Ruhânî uyumlunun idraki, hazzı gerektirir” şeklinde hükmetmemizi zorunlulukla gerektirmediği sabit olmuştur.¹⁸⁴

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi Râzî, bedensel hazların ortak ve tanımlanabilir bir doğası olsa dahi bunlardan yola çıkarak “aklî hazların zorunlu bir şekilde ortaya çıkacağını öne süremeyeceğimizi” vurgular. Râzî akla zorunlu bir şekilde haz veya elem nispet edilmeyeceğini savunur. İbn Sînâ ise tam olarak bu zorunluluğu sağlama çabası içindedir. Çünkü o, zâtıyla zorunlu kılan bir Tanrı anlayışı ve zorunlu nedensellikle bir meâd kurgulamak durumundadır. Dolayısıyla aklın bir haz veya eleminin olduğu, hazzın doğasından zorunlu bir şekilde çıkmalıdır. Aksi takdirde bu felsefî kurtuluş projesini temellendirmek mümkün olmayacaktır.

Râzî'nin idrakin hazza özdeş değil de sebep olduğu bir durumda aklî hazzın ispat edilemeyeceğine dair bir diğer gerekçesi (yukarıda madde 2), idrak mahallerinin birbirinden farklılaşmasına dayanır. Haz uyumlu olanı idrakin bir sonucu olsa bile aklî ve duyusal idraklerin mahallerinin oldukça farklı olmaları,

¹⁸⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/157.

ikisinden de “zorunlulukla” aynı hükmün çıkacağını öne sürmemize engel olmaktadır. Duyularda uyumluyu idrak etmenin hazza yol açması ama nefiste buna yol açmaması pekâlâ mümkündür. Râzî buna filozofların hareketle ilgili görüşlerini örnek gösterir. Onlara göre hareket sıcaklığa sebep olur fakat felekî cisimlerin hareketleri mahallerinin buna uygun olmaması sebebiyle sıcaklığa yol açmaz.¹⁸⁵ Dolayısıyla nefis cevherinin haz denilen bir anlama kâbil olup olmadığı, kâbil olsa bile bedenle ilişkisi koptuğunda buna olan kabiliyetini sürdürüp sürdürmeyeceği belirsizdir. Bunlar belirsiz olduğuna göre akıl için bir haz ispat etmek mümkün olmayacaktır.

B) Hazzın Uyumluyu İdrakin Kendisi Olması Durumunda Aklî Haz İspatı

Râzî idraklerin mahiyetçe farklılaştığı ve bunun da duysal idrakler üzerinden zorunlulukla aklî hazza gitmeye engel olduğu eleştirisini hazzın idrakle özdeş varsayılması halinde de sürdürülebileceğini düşünür. Haz eğer uyumluyu idrak etmekse iki seçeneğimiz vardır: ya a) mutlak şekilde uyumlu olanı idraktır ya da b) uyumlu idrakin sadece belirli bir türüdür. Hazzı mutlak şekilde uyumlu olanı idrak olarak tanımladığımızda Râzî “nefis bedende makulleri idrak ettiği halde neden aklî haz alamadığımız sorununun” gündeme getirir. Burada beden bina engel olduğunu söylemek doğru değildir. Bu nedenle uyumluyu idrak etmenin bir türü olarak haz, İbn Sînâ’nın haz tanımına daha uygundur. Çünkü bu seçenek idrak etme açısını da dikkate almaktadır. Yani haz mutlak olarak uyumlu olanı idrak değil de “uyumlu olması bakımından” uyumlu olanı idraktır. Râzî, Tûsî tarafından genellikle bu idrak etme açısını göz ardı etmekle suçlanır. Fakat Râzî burada söz konusu idrak etme yönünü de içerecek şekilde meseleyi açmakta ve eleştirilerini yöneltmektedir. Ona göre hazzı bu şekilde ele aldığımızda da aklın bir hazzı olduğunu kesin bir şekilde ortaya koyamayız. Bunun sebebi de yine idraklerin mahiyetçe birbirinden farklılaşmasıdır. Çünkü aklî idrak ve aklî olmayan idraklerin, gerek öznelere gerekse gerektirdikleri hükümleri itibarıyla

¹⁸⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-‘ukûl*, IV/158.

mahiyetleri farklıdır. Dolayısıyla uyumluluk idrakinin aklî idrakte de sonuç vereceğini söyleyemeyiz.¹⁸⁶

Râzî'nin idraklerin mahiyetçe farklılığı eleştirisinin bir diğer uzantısı duyuşal ve aklî hazların menşei olan yetkinliklere dairdir. Bu eleştiri de yine hazzın bir tür idrakle özdeş olduğu görüşü dikkate alınarak yapılır. Eğer haz her idrak gücünün kendi kemâlini algılaması ise duyular için meydana gelen kemâl ile akıl için meydana gelen kemâlin ne olduğu ortaya konmalıdır. Râzî nefsin iki ilmi olduğuna dikkat çeker: 1) Nefsin akledilirler için bilgisi, 2) nefsin akledilirleri bildiğine dair bilgisi. Bu iki bilgiden hangisi acaba nefsin kemâlini ifade eder? Râzî'ye göre nefsin yetkinliği olan bilgi ilki değil ikincisidir:

Birinci bilgiye gelince bu uyumlunun idraki değildir. Zira açıkladığımız gibi üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olması, kategorilerin on olması, hummanın üç tür olması, mizaçların dokuz olması, her sayının ya tek ya çift olması aslında nefsin bir kemâli değildir. O halde nefsin bilinirleri bilmesi haz değildir. İkinci bilgiye gelince -ki bu akledilirleri bildiğini bilmesidir- bu uyumlunun idrak edilmesidir.¹⁸⁷

Râzî'ye göre nefsin yetkinliği olan şey, akledilirleri bilmesi değil, bildiğini bilmesidir. Dolayısıyla eğer durum böyleyse ve onun için bir haz varsayacak olursak bu ancak ikinci farkındalıktan kaynaklanan bir haz olabilir. Fakat duyuşal idraklerde bu ikinci farkındalık olmadan bir haz varsayılmıştır. Zira duyuşal idrakler kendi duyumsamalarını duyumsayamazlar. Peki bu ne anlama gelmektedir? Râzî, "Duyuşal hazzın menşei olan şey akılda meydana gelmemiştir.

¹⁸⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*. IV/156 *Metâlibü'l-'âliye'* de filozofların Tanrı'ya haz nispet etmesine karşı çıkan Râzî, burada da nesnelerinin farklılığı üzerinden insanî idrak ile Tanrısal idrak farklı mahiyetler olduklarını ve birinin yetkinlikten haz duymasının diğerini de haz duyacağı anlamına gelmediğini söyler: "Biri şöyle diyebilir: Bizim kemâllerimiz mahiyetçe Allah'ın kemâllerinden farklıdır. Bu da bizim kemâllerimize dair ilmimizin O'nun nefsin kemâllerine dair ilminden farklı olmasını gerektirir. Herhangi bir mahiyet için verilen bir hükmün aynısının ondan başkalaşan bir mahiyet için verilmesi zorunlu değildir. Bu konunun sonuç cümlesi budur." Râzî, idrakler arasında mahiyet farkını Tanrı'nın hazzı konusunda da sürdürerek insanî nefsin yetkinlik algısının haz olduğu ortaya konsa bile bunun Tanrı için aynı hükme varmamızı gerektirmediğini savunmuştur. bk. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), II/114.

¹⁸⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/159-160.

Aklî hazzın menşei kılınması mümkün olan şey ise duyularda meydana gelmemiştir”¹⁸⁸ diyerek iki tür hazzın kaynaklandığı durumların İbn Sînâ’nın görüşüne göre farklılaştığına dikkat çekmektedir. O halde İbn Sînâcî “Duyular tümelleri, nefis tikelleri algılamaz” kabulleri açısından bakıldığında iki idrak için meydana gelen yetkinlikler, farklı idrak düzeyleriyle ortaya çıkan farklı idraklerdir. Râzî bu açmazı dile getirmek suretiyle hazzın ortaya çıkması için muhatabını açıkça nefis-beden birlikteliği fikrine zorlamaktadır. Hazzın kapsamlı bir tanımını yapmak için ya ikinci idrak şartı da öne sürülecek ki böylece duyusal hazlar da bu kapsama girebilsinler ya da aklî birincil idrakin nefis için bir yetkinlik olduğu öne sürülecek ki bu durumda da husûl, vusûl gibi şartlar sağlanmamış olacak ve pek çok örnek burada sorunlu hale gelecektir. Başka türlü uyumlu olanı idrak şeklinde bir haz tanımı ve uyumlunun yetkinliği sağlayan şey olarak nitelendirilmesi iki idrak türünün menşeinin farklı olarak atanması demek olur.

Deriz ki: Siz uyumlu olanı idrak etmenin hazzı gerektirdiğine duyusal hazlara kıyas yaparak ulaştınız. Halbuki burada hazzın sebebi tadılırlar ve dokunulurlar [gibi şeylerin] idrakiydi, bu idrakin husulüne dair ilim değil. Eğer a) Allah’ın zâtını idrak etmemiz uyumluyu idraktır dersiniz biz bunun bâtil olduğunu açıkladık. Yok eğer b) Allah’ı idrakimizi idrak etmemiz uyumlu olandır dersiniz görüşünüz düzelir (*istikâme kavlukum*) ama onu duyusal hazlarla kıyaslayacak bir ilke bulamazsınız. Çünkü duyusal hazlar, mahsusâtı idrakten doğar, onları idrakimizi bilmemizden değil.¹⁸⁹

Râzî, sonuç olarak şu noktaya varır: “Aklî hazların ispatı konusunda duyusal hazlara dayandıkları şey çok zayıf kaldı.”¹⁹⁰ Dolayısıyla duyusal idraklerde hazzın kaynağı kılınan şey ile nefiste hazzın kaynağı kılınan durum aynı olmadığına göre ikisi arasında kesin bir hüküm geçişi yapmak mümkün değildir:

¹⁸⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-’ukûl*, IV/160.

¹⁸⁹ Râzî, *el-Mûlahhas*, II/1017.

¹⁹⁰ Râzî’nin burada nefsin kemâli ve hazzı için verdiği örnekler, İbn Sînâ için aklî hazzın kaynağı olan bilgilerin ilahiyatla ilgili olmayan mantık, fizik ve matematik gibi diğer bütün bilimlerin sağladığı bilgileri de kapsadığını düşündüğünü gösterir.

Onlar, aklî hazların ispatını duyusal hazlar üzerine inşa ettiler. Dolayısıyla bunlardan birini diğeriyle birleştiremediğimizde onların delilleri de bütün yönleriyle iptal olur. Böylece zikrettiğimiz gibi, onların aklî hazzın ispatı konusunda dayandıkları şey son derece zayıf ve eksiktir. Nefsânî elemelerin ispatındaki dayanakları ise aklî haz konusunda söylediklerinden çok daha zayıftır.¹⁹¹

Râzî'nin idraklerin farklılığı ve hazzın menşei olan yetkinliklerin farklılığı gibi eleştirileri birbiriyle iç içe eleştirilerdir ve ikisi de duyusal idrakler üzerinden aklî hazlara gitmemizin mümkün olmadığını ifade eder. Râzî, İbn Sînâcî felsefî kabulleri esas alarak bunların açmazlarını gösterir. Akıl ve duyuyu iki idrak gücü olarak ele alırsak bunlardan dört farklı idrak tarzı ortaya çıkabilir:

- (1) Tikelleri idrak → duyusal hazzın menşei
- (2) Tümcelleri idrak
- (3) Tümcelleri idrak ettiğini (tümcel bir algılayışla) idrak. → aklî hazzın menşei
- (4) Tümcelleri idrak ettiğini (tikel bir algılayışla) idrak.

Bu seçeneklere baktığımızda duyusal hazzın (1)'den, aklî hazzın da (3)'ten çıkması gerekir. (2)'den haz çıkmaz, zira İbn Sînâ'nın sözünü ettiğı uyumluluk idraki ve şuuru burada yoktur. Bu nedenle Râzî, aklın yetkinliğinin tümcelleri idrak etmek değil, kendi idrak edişini idrak etmesi olduğunu söyler. Fakat eğer (2)'yi bu gerekçe ile hazzın kaynağı kılmıyorsak aslında (1)'de de haz ortaya çıkmamalıdır. Zira orada idrake dair duyunun şuuru yoktur. (4) de hazzın kaynağı kılınamaz, zira İbn Sînâcî ilke aklın tikel idrake sahip olmasını kabul etmemektedir. Dolayısıyla böyle bir idrak meydana gelmez. Bu durumda duyusal hazzın meydana geldiğı (1) ile (2) arasında, farklı idrak tarzları olmaları ve aslında (2)'nin nefis için bir yetkinlik olmaması sebebiyle bir geçişlilik yoktur. (1) ile (3) arasında da ilkinin idrak şuuruna sahip olmayıp ikincisinin olması sebebiyle bir geçişlilik yoktur. (1) ile (4) arasında da bir geçişlilikten söz edemeyiz, zira (4) seçeneğı zaten İbn Sînâ açısından kabul edilemez. Hâsılı İbn Sînâcî ilkelerle düşündüğümüzde

¹⁹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/160.

duyusal idraklerden aklî idraklere, duyusal hazlardan aklî hazlara kıyas yapabilmemiz ve buradan yakine ulaşmamız mümkün olmaz.

Nefsin Bedenden Ayrılmasından (*Mufarakât*) Sonra Aklî Hazzın İspatı

İbn Sînâ'nın asıl üzerinde durduğu mesele nefsin söz konusu hazzı bedenden ayrıldıktan sonra idrak etmesidir. Nefsin bir hazzı olduğunu ispat etmek ayrı, bu hazzın bedenden sonra meydana geleceğini öne sürmek ise ayrı bir konudur. Râzî yine beden şartına bağlı bir haz anlayışını benimseyen bir tavır içinde söz konusu kanıtlamaya karşı çıkmaktadır. İbn Sînâ, nefsin bedenden sonra kalıcı olduğunu ve aklî suretlerin bedenden sonra da nefis tarafından algılanmasının şartlarının korunduğunu öne sürmüştü. Râzî'ye göre ise aklî haz teorisini kabul etmemiz halinde bile nefsin bedenden sonra tek başına bu hazzı açan koşullara sahip olacağı felsefî öncüllerle garanti edilemez. Râzî'nin aradığı şey, bu konuda bir kesinliğin oluşması ve başka ihtimallerin imkân dışı kalmasıdır.

el-Mülâhhas'ta Râzî bedenden sonra nefsin tek başına aklî suretlere kabiliyetini sürdürüp sürdüremeyeceği ve eğer sürdürse bile bir haz veya elem duyacağından emin olup olamayacağımızı sorgular. Onun buradaki sorgulamasında aklî haz teorisine bağlı bir meâd görüşünün çözmesi gereken ve Râzî'ye göre çözülememiş şu problemlere dikkat çekilir: Nefsin bekası sorunu, nefsin bedensiz şekilde aklî suretlere yatkınlığı sorunu, nefsin bedenden sonra kendindeki aklî suretleri muhafaza edip edemeyeceği ve bütün bunlar gerçekleşse bile aynı aklî suretlerin mütemadiyen haz vermesinin nasıl düşünülebileceği sorunu.¹⁹² Bütün bu sorunların sadra şifa bir çözümlemesinin yapılması gerekir. Râzî'nin soyut nefse ve soyut nefsin bekasına yönelttiği eleştirileri burada zikretmek tezin çizdiği sınırların dışına çıkmak olur. Bu nedenle burada aklî hazzın ispatıyla doğrudan ilişkili olan aklî suretlerin kalıcılığı ve aklın bunlardan haz alması durumunu ele almak yeterli olacaktır.

¹⁹² Râzî, *el-Mülâhhas*, II/1017.

İbn Sînâ hazzın tanımına dayanarak nefsin bedenden sonra devam etmesini aklî haz ve elemin süreceğine yormuştur. Nefis, aklî suretlere yatkınlığını sürdürürken bilginin kaynağı olan fâil ilke (faal akıl) de varlığını sürdürmektedir. Bu durum ona göre nefisteki bilgisel suretlerin kalıcılığını ve idrakini garanti etmektedir. Râzî ise yine bir nefis-beden ayrımında bu tür bir idrakin kalıp kalmayacağına şüpheyile yaklaşmaktadır. Râzî'ye göre bu kabulün doğruluğu pek açık değildir. Bedenden bağımsız bir idrak acaba mümkün müdür? Râzî bedenden bağımsız bir hazzın varlığında olduğu kadar bedensiz bir idrakten de şüphe etmektedir. O, “nefsin aklî suretlere kâbiliyeti beden şartına bağlı olabilir” der.¹⁹³ İlk bölümde dikkat çektiğim üzere o buna benzer bir cümleyi haz için de kullanmıştı. Ona göre aklî idrakin beden şartına bağlı olup olmadığı yeterince açık değildir. Aynı şekilde aklî hazzın bedenin ortadan kalkması şartına bağlı oluşu da burhânî bir şekilde ortaya konulamamıştır. Hatta *Nihâyetü'l-'ukûl*'de aklî haz için bedenin nefse yük olduğunu kabul etmediğini, aksine sağlıklı bir bedenin bunu daha iyi algılayacağını söyler.¹⁹⁴

Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra yine zorunlu bir şekilde aklî suretleri koruyacağı ve idrak etmeye devam edeceğini öne sürmek Râzî'ye göre zâtıyla zorunlu kılan (*mûcib bizzât*) bir Tanrı anlayışının kabulüne bağlıdır. İradeli bir Tanrı anlayışında böyle bir zorunluluk söz konusu olmayacaktır. Fakat bütün bunlar kabul edildiğinde, yani aklî suretlerin algılanacağı kabul edilse bile duyusal idrakteki gibi hazza yola açan türden bir “uyumluluk idraki”nin meydana gelip gelmeyeceği yine bir sorun olarak karşımızda durur. Râzî idraklerin mahiyetçe farklılaştığı tezini burada da “uyumlu olanların (*mülâim*)” farklılığı üzerinden sürdürür. Ona göre cismânî uyumlu, duyusal idrakte bir hazza yol açabilir. Fakat acaba cismânî uyumlu ile aklî uyumlu biri için verdiğimiz bir hükmü diğeri için de verebileceğimiz bir ortaklığa sahip midir? Râzî'ye göre ikisinin ifade ettiği anlam arada bir hüküm geçişi yapmamıza yarayacak kadar bir ortaklık

¹⁹³ Râzî, *el-Mûlahhas*, II/1017.

¹⁹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/150. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de de aklî hazzın bedensel organlara bağlı olabileceğini söyler. Dolayısıyla ona göre bedenin ortadan kalkması belki de aklî hazzın meydana gelmesinin bir şartının ortadan kalkmasıdır. Böylece kesin bir şekilde bedenin ortadan kalkmasını şart görmek doğru olmayabilir. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 167.

sağlamamaktadır. Bir gıdanın tatma gücümüze uyumlu oluşu tarzında Tanrı'nın nefse uyumlu oluşundan bahsedemeyiz. İlki bir şekilde bedenle bir teması gerektirirken diğeri bunu gerektirmez. Tanrı, nefse başka bir anlamda uyumlu olarak nitelenir. O halde birinin haz verdiğini görmek, diğerrinin de haz vereceğini kesin bir şekilde kanıtlar mı? Nitekim uyumluluğun beden ve nefis cevherinde ifade ettiğı anlamlar farklıdır.¹⁹⁵

1.4. Aklî Hazların Üstünlüğüne Dair Eleştiri

Râzî'nin aklî hazların daha güçlü olduğuna yönelik eleştirileri aklî hazların ispatına dair eleştirilerinin bir uzantısıdır. Aklî hazzın kendisi ispat edilemeyince onun üstünlüğünü öne sürmenin zaten bir temeli kalmamaktadır. Ona göre aklî hazların üstünlüğü de duysal hazlara dair yapılan tanıma ve kesin bir şekilde kanıtlanmayı bekleyen felsefi kabullere bağılı olarak öne sürülmüştür. Râzî'ye göre aklî hazların daha güçlü olduğuna yönelik İbn Sînâ'nın delilleri şunlardır:

1. İç hazların dış hazlardan üstün oluşu. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta bâtinî hazların zâhirî hazlardan üstün oluşu üzerinden aklî hazların üstünlüğüne gitme amacı taşıyan bu kıyaslamanın iknaî düzeyde kaldığını ifade eder.¹⁹⁶
2. Aklî idraklerin üstünlüğü. Râzî buna karşı da idraklerin türce farklılığı sebebiyle bir kıyaslama yapılamayacağını öne sürer:

Deriz ki aklî idrak tür olarak duysal idrakten farklıdır. Nesneleri de öyledir. Şimdi bir cinsin bir türü bir sifata sahip olduğunda diğerr bütün türlerinin de bu sifata sahip olacakları açık değildir. Bu ancak şeref-bayağılık, güç-zayıflık üzerinden belirlenmiş hatâbî öncüller gibi zannî bir yolla olur.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Râzî, *el-Mûlâhhas*, II/1017.

¹⁹⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/565.

¹⁹⁷ Râzî, *el-Mûlâhhas*, II/1018-1019. Tûsî, Râzî'nin bu iddiasına şöyle cevap verir: "Fâzıl şârih (Râzî), hazzın hazza nispetinin idrak edilenin idrak edilene ve idrakin idraka nispeti olduğu sözünün hatabî olduğunu söyler. Fakat dediğı gibi değildir. Zira tanımlanan ile tanımın, şiddet ve zayıflığı

3. Meleklerin aklî hazzıya sahip oldukları ve durumlarının duysal hazları en yalın ve en güçlü şekilde idrak eden hayvanlardan çok daha iyi olduğu. Râzî, meleklerin kendisinin ruhânî varlıklar olduklarını kabul etmeyenler, onların hazzının da cismânî olmasını mümkün göreceklərini söyleyerek alternatif bir kabulü nakz olarak ileri sürer.¹⁹⁸

2. Aklî Hazzın Mâhiyeti

Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra sonsuz bir mutluluk ve haz içerisinde kalmasını sağlayacak bilginin mahiyeti nedir? Nefis neyi bildiğinde gerçek mutluluğa sebep olacak ve neyin bilgisinden mahrum kaldığında duysal eleminden daha şiddetli bir azaba düşecektir? Bu özel bir bilgi mi yoksa İbn Haldûn'un dikkat çektiği üzere mantıkî kıyaslar kurmak üzerine kurulu her türlü bilgi midir? Bu başlıkta İbn Sînâ'nın aklî haz teorisinin üzerine kurulduğu bilginin içeriğini soruşturacağız. Bu tür sorulara nasıl bir cevap verileceği onun aklî haz teorisinin ve felsefî meâdının içeriğini belirleyecektir. Fakat söz konusu bilginin sınırları ve mahiyetine geçmeden önce nazari aklın yetkinleşmesi sürecinden bahsetmek gerekir. Zira aklî hazzıya varan süreç, nefsin bedende bir yetkinleşme sürecidir. Fakat bu yetkinleşme süreci gerçekleşirken bedende amelî aklın yetkinleşmesi dediğimiz bir hazırlık süreci de söz konusudur. Öncelikle ahlakî fiillerin, dinî kuralların ve ibadetlerin rol oynadığı bu süreci ele almak gerekir.

2.1. Nazari Aklın Yetkinleşmesine Hazırlık: *Tenezzüh*

İbn Sînâ, felsefî bilgiyi de insanî aklın nazari ve amelî yönüne uygun şekilde ikiye ayırır: nazari bilimler ve amelî bilimler. Onun hem *Uyûnu'l-hikme*'de hem de *Aksamü'l-hikme*'de felsefeyi tanımlarken dikkat çektiği üzere felsefenin amacı

kabulde birbirine mutabık olması gerekir. Şöyle ki siyah, "görüşü kapatan (*kâbidü'l-basar*) renk" olarak tanımlanır. Sonra görüşü daha fazla tutan başka renkler olduğunda bazılarının diğer bazılarına göre daha siyah olması icap eder." Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/981. Dolayısıyla ona göre haz idrakinin bir türü olarak tanımlanınca idraklerin de gücü ve nesnesi ile olan ilişkisi hazzın gücünü belirler. Dolayısıyla idraklerin durumu üzerinden haz kıyaslaması yapılabilir.

¹⁹⁸ Râzî, *el-Mülâhhas*, II/1019.

insanın bu iki yönünü yetkinleştirerek onu nihaî saadete erdirmektir. İbn Sînâ felsefî ilimleri; yetkinleşmenin, gerçek mutluluğun ve kurtuluşun bir aracı olarak sunmaktadır. İnsanın nazarî ve amelî yönden yetkinleşmesi ise iki düzeyde meydana gelir. Birinci düzeyde bir arınma ve bedensel güçlerde adalet ve itidal erdemi sağlanır. Yetkinleşmenin bu düzeyi gerçek mutluluk ve nihai kurtuluş için ayak bağı olan şeyleri ortadan kaldırma ve nazarî aklın yol katetmesini kolaylaştırma işlevi görür. Bu, beden (ahlak) ve içtimaî alanın (siyaset) yönetilmesi yoluyla gerçekleşir. Amelî felsefe altına düşen felsefî ilimlerin ve dinî ilimlerin katkısı bunu sağlamaktır. eş-Şeyhü'r-reis'e göre dinin en büyük amacı fiilî alanı düzenlemektir. Bu nedenle o, "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" hadisine atıf yapmaktadır. Dolayısıyla din dili de güzel ahlaka sevk edip erdemsizliklerden (*rezîlet*) alıkoyacak şekilde bir *terğîb* (iyiye teşvik) ve *terhîb* (kötülüğe karşı korkutma) üslubu içerisinde halkın algı seviyesine uygun olarak belirlenmiştir.¹⁹⁹ Aklın pratik yönünün ve ahlakın nihaî kurtuluşa ve aklî hazzı ulaştırmadaki rolü, aklın teorik yönüyle kıyaslandığında bir açıdan öncelik taşıırken başka bir açıdan tâli bir öneme sahiptir. Pratik aklın yetkinleşmesi, teorik aklın daha iyi iş görmesi ve aklî âleme olan ilgisinin ve şevkinin artması açısından bir arınma sağlamalıdır. Bu açıdan bakıldığında pratik aklın yetkinleşmesi ve ahlakî fiiller öncelikli hale gelir. Fakat ahlakın ve pratik aklın mutluluğa olan katkısı vücûdî değildir. Yani amelî alanın düzenlenmesi, amaçlanan yetkinleşmenin (nazarî aklın yetkinleşmesi) gerçekleşmesi için bir hazırlık görevi görür. İbn Sînâ felsefesi için asıl amaç, nazarî aklın yetkinleşmesidir. Bu açıdan pratik/amelî aklın yetkinliği ve ahlak, bu yetkinleşmenin ve aklî hazzı dayalı mutluluğun ikmalini sağlar. İbadetler ve amelî erdemler, nefsin bedensel güçlere kendisini kaptırmasını engelleyici ve aklî hazzı kaynaklık eden bilgiye yönelmesinde destekleyicidir.²⁰⁰

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-meâd*, 58-59.

²⁰⁰ İbn Sînâ'da insanî yetkinlik için aklın teorik ve pratik yönlerinin rolünü ele alan şu çalışmaya bk. M. Cüneyt Kaya, "Teori ve Pratik Arasında İnsanı Yetkinlik: İbn Sînâ Bağlamında Bir Değerlendirme", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/12 (Aralık 2022), 157-173. Ayrıca, İbn Sînâ felsefesi açısından insanî mutlulukta aklın amelî ve nazarî boyutlarının rolünü ele alan ve nazarî yönün mutluluğa olan katkısının daha öncelikli olduğunu İbn Sînâ'nın insan ve hazzın doğası

Aklın bedeni yöneten pratik gücünün ve ahlakın biri bedende diğeri bedenden sonra olmak üzere nefse iki yararı söz konusudur. Bedende iken nefse olan faydası, nefste baskın bir yapının (*el-hey'etü'l-isti'lâîye*) oluşmasını sağlamaktır. Baskın bir yapının meydana gelmesi, nefsin bedensel güçleri kendi yetkinliği için kullanabilecek şekilde ona hâkim olmasını ve tedbirinde etkin bir özne olmasını temin eder. Bedenden sonraki faydası ise bedensel etkilerden nefsi kurtararak bunun yol açacağı elemenden korumasıdır.

Nefis yetkinleşmek ve gelen uyarımlarla harekete geçmek için maddi dünyanın verilerine ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı karşılamak için de bir araç olarak bedeni kullanmak zorundadır. Fakat dış dünyanın verileri ve bedensel güçler tamamen edilgin halde kullanılmak üzere bulunmazlar. Her şeyden önce bedensel güçlerin kendi hayatiyetini sağlamak için öfke ve arzu güçleri bulunur. Bu güçler kendi işlevlerini yaparken dış dünyadan ayartıcı bir sürü veri alırlar. Bütün bunların yönetimi için nefsin hakimiyet kurması ve her gücü yerli yerinde kullanması gerekir. Nefis bunu yapamadığında, beden ona baskın gelir ve kendi istekleri doğrultusunda onu etkiler. Bu durumda İbn Sînâ, nefiste bedene karşı itaatkâr/boyun eğici bir yapının (*el-hey'etü'l-iz'ânîye/el-hey'etü'l-inkiyadîye/el-meleketü't-tasallut*) oluşacağını söyler. Nefiste oluşan bu yapılar onun bedendeki tutumunu ve yetkinleşme sürecini etkiler. Nefsin kendi yetkinliğine ve aklî hazlara yönelmemesine sebep olan engeller (*mevâni'*) ve meşgul ediciler (*şevâğil*) nefse boyun eğdirici bu tür yapılardır. Aklî hazlara kaynaklık eden bilgiye ulaşıldığında ondan haz alınmasını engelleyen ise yine bu yapılar ve beden yönetiminin (*tedbîr*) kendisidir.

İbn Sînâ insanın bedensel fiillerinin üç durumunda bedende oluşan üç melekedden bahseder: tefrit, tavassut ve ifrat. Bedende oluşan ifrat ve tefrit melekeleri nefsi kendi fiilinden alıkoyar ve onda teslimiyetçi/itaatkâr bir yapı meydana getirir. Tavassut melekesi ise orta fiillerin ve adalet erdeminin

konusundaki anlayışına dayalı olarak öne süren şu makaleye bk. Abbas Ali Mansûrî, "Nisbet-i te'sîr-i nezer ve amel der seâdet-i insân ez-nigâh-i İbn Sînâ", *Pejûheşhâ-yi hestîşinâhtî* 9/18 (Sonbahar 2021), 523-548. Ayrıca bk. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 69.

oluşumunu sağlar ve nefse kendi özel fiilini yapmasının önünü açar.²⁰¹ İbn Sînâ bedenin nefsi etkilemesini ve onun kendi fiiliyle ilgilenmesini engelleyen durumları veya nefis-beden ilişkisini ifade etmek için *hey'e* (çoğ. *hey'ât*), *mâni'* (çoğ. *mevâni'*), *şâğil* (çoğ. *şevâğil*), *şâib* (çoğ. *şevâib*) gibi ifadeler kullanır. Bunlar bedenin nefsi kayıtlaması ve onu özel fiilinden alıkoyması gibi manalar ifade eder. İbn Sînâ'nın kullanımlarından bunlar arasında çeşitli nüansların olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin *hey'e* (yapı) ve *mâni'* (engel) kavramları daha geniş manalar ihtiva etmektedir. *Meleke* ifadesi daha çok bedensel güçlerde yerleşmiş alışkanlıklar ve huyları ifade eder ve ifrat-tefrit ve tavassut/adalet gibi çeşitli durumlarla nitelenir. *Hey'e* ifadesi de nefiste oluşan birtakım yerleşik ve yerleşik olmayan yapıların ve istidatların oluşması anlamına gelir ve *isti'lâiye*, *iz'ânîye*, *inkıyâdîye* gibi ifadelerle nitelenir. Bedenin etkisiyle meydana gelen *iz'ânî/inkıyâdî hey'etler*, İbn Sînâ tarafından yabancı yapılar olarak nitelenir. Bunlar nefiste yerleşiklik (*rûsûh*) durumlarına göre belirli bir müddet sonra silinip giderler. Dolayısıyla bunların kalıcılığı yoktur. *İsti'lâi hey'et* ise nefsin bedensel güçlere hakimiyetini ve onları kendi yetkinleşme amacı için kullanmasını ifade eder. Bu da nefis-beden ilişkisindeki bir güç dengesini ifade eder ve yalnızca bedendeki bir durumu açıklamak için kullanılır. Bunun dışında *hey'e* ifadesi İbn Sînâ tarafından nefiste oluşan varlığın genel durumu ve bilgisel suretler için de kullanılır. Varlık yapısı (*hey'etü'l-vücûd*) veya bütünün yapısı (*hey'etü'l-küll*) gibi ifadelerde geçen²⁰² *hey'e* ifadesi nefse yabancı ve ondan silinip gidecek olan değil, onda oluşan, onun yetkinliği haline gelen ve yapısına katılan yetkinlik durumlarını ifade ediyor olmalıdır. Dolayısıyla *hey'e* kavramı, nefiste gerek yukarı âlemden (*faal akıl*) gerek aşağı âlemden (*mahsusât âlemi*) gelen ve nefsi olumlu-olumsuz etkileyip onda bir tür meleke oluşturan durumlara karşılık gelmektedir. Ahlakî fiiller ve erdemler, nefiste geçici yapıların ve melekelerin, bilgilenmek ve aklî idrak ise onda kalıcı yapıların oluşmasını sağlar. Dikkat edilirse, ahlakın buradaki katkısı vücûdî

²⁰¹ İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, 470; Osama Eshera, *The Composition and Transmission of Avicenna's Najât, İlâhiyyât and Al-Mabda' Wa-l-ma'âd: Critical Edition* (Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, Ph.D., 2022), 225.

²⁰² Eshera, *The Composition and Transmission of Avicenna's Najât, İlâhiyyât and Al-Mabda' Wa-l-ma'âd*, 219, 224.

(varlıksal) olmaktan çok, ademî (yokluksal) bir katkıdır.²⁰³ Bu sebeple Şeyh, bu durum için *tenezzüh* (arınma) ifadesini kullanır. Ahlakî eylemler nefsi, bedensel kötü yapılardan (*hey'ât redîe*) korumak ve arındırmak suretiyle faal aklın feyzine daha yatkın hale getirir. İbn Sînâ ibadetlerin faydasını anlatırken onların en çok nihaî saadete ve meâda bir katkısı olduğunu belirtir. Ona göre bu katkı, bedene sürekli ruhânî ve aklî şeyleri hatırlatan ve onu bedensel şeylerden uzaklaştıran fiilleri yaptırmak suretiyle nefsi eğitmek ve arındırmaktır:

Bu şeylerin en büyük faydası meâddadır. Zira, hakiki meâdın durumunu takrir ettik ve ispat ettik ki ahirette mutluluk, nefsin arınmasıyla (*et-tenzîh*) ve mutluluğun sebeplerine zıt bedensel yapılardan (*el-hey'âtü'l-bedeniye*) uzaklaştırılmasıyla kazanılır. Bu arınma ahlak ve melekeler ile meydana gelir. Ahlak ve melekeler ise nefsin bedenden ve duyulardan uzaklaştırılmasını sağlayan ve ona sahip olduğu cevheri sürekli hatırlatan fiillerle kazanılır.²⁰⁴

Dolayısıyla ahlakın ve ibadetlerin, nefsi bedensel ve dünyevi şeylere kapılmaktan alıkoyması ve yönünü kendine has nesnelere çevirmesi için önemli bir role sahiptir. Fakat pratik aklın yetkinleşmesi aklî hazza dayalı gerçek mutluluğa ulaştırma değil, ondan engelleyen durumlardan kurtarma görevi görür. Pratik aklın yetkinleşmesine *tenezzüh*, teorik aklın yetkinleşmesine ise *kemâl* denmektedir. İbn Sînâ, ileride de göreceğimiz üzere nefislerin meâddaki derecelerini ele alırken iki kriter kullanır: *tenezzüh* ve *istikmâl*. Nazarî gücü yetkinleşmiş olana *ârif*, ameli gücü yetkinleşmiş olana ise *mütenezzih* denir. Dolayısıyla aklî hazzın iki yönü olduğu söylenebilir: arınma (*et-tenezzüh*) ve bilgilenerek nazarî anlamda yetkinleşme. İlki pratik aklın bedeni *tavassut* melekesi üzerine yönetimine ve ahlakî eylemler ile dinî ibadetlerin yerine getirilmesine dayanırken diğeri bilgilenmeye tekabül eder.

Nefis-beden ilişkisinde arınma düzeyi için ele alınan kavramlardan bazıları da “engel” anlamına gelen *mâni'* ve *'âik* (çoğ. *'avâik*) kavramlarıdır. Bunlar aklî

²⁰³ Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı*, 156.

²⁰⁴ Eshera, *The Composition and Transmission of Avicenna's Najât, İlâhiyyât and Al-Mabda' Wa-l-ma'âd*, 241.

hazzı doğuran bir idrakin gerçekleşmesini engelleyen her şeyi ifade etmek için kullanılır. Bu engel, idrak gücünün dışından gelebileceği gibi garîzî, yani idrak gücünün yapısındaki bir aksaklıktan da kaynaklanabilir. Bedensel yapıların nefiste oluşması dışarıdan gelen engellere tekabül eder. Bu dış engeller iki yönlüdür: 1) Bedensel güçlerin nefse hâkim olması 2) Nefsin bedeni yönetme arzusu. İdrak gücünün yapısıyla ilgili oluşan engeller ise çocukların ve alık/safdil (*ebleh*) kimselerin durumuyla örneklenebilir.²⁰⁵ Bunların meâdda aklî haz konusundaki durumları ileride ele alınacaktır.

İbn Sînâ'nın kullandığı diğer bir kavram *şâğil* (meşgul eden, alıkoyan, çoğ. *şevâğil*) kelimesidir. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta bunu bedenden gelen hey'etler (yapılar) ve infiâller (edilgiler) olarak tanımlar. *el-Mebde' ve'l-meâd*'da bedensel duyuların hem nefsi kendi zâtına dönmesinden hem de hayali kendi nesnelerini algılamaktan alıkoyduğunu (*şâğil*) söyler. Yine bedensel duyular sebebiyle uyanıklıkta hiçbir şekilde semavî nefislerle irtibat kuramayıp ancak uyku halinde nefsin buna fırsat bulabildiğinden söz eder.²⁰⁶ *en-Necât*'ta *mâniye* hastanın tatlıdan, *şâğile* korkak birinin zaferden haz alamayışı örnek gösterilir.²⁰⁷ İlkinde idrak gücündeki bir engel, ikincisinde ise başka bir idrak gücünün yoğun infiâlinden kaynaklı olarak diğer idrak gücünün kendi nesnesini yeterince algılayamaması söz konusudur. İdrak güçleri kendi algılamalarında birbirine rakiptirler. Bir idrak gücünün aşırı idraki diğerlerinde zayıflama sebebidir. Örneğin aklî idrakte ileri gitmek dış dünyaya karşı bir duyarsızlığa sebep olabilir veya arzu gücünün baskın hale gelmesi aklî idraki zayıflatabilir. İbn Sînâ aklî hazza ulaşmayı tarif ederken “bedenle ilişki kurma kirinden kurtulup *şevâğild*den kopmak”tan söz eder.²⁰⁸ Râzî “*şevâğild*den kopmak” ifadesini bedenin yönetimini bırakmak olarak yorumlar. Zira

²⁰⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/988.

²⁰⁶ Eshera, *The Composition and Transmission of Avicenna's Najât, İlâhiyyât and Al-Mabda' Wa-l-ma'âd*, 394.

²⁰⁷ Eshera, *The Composition and Transmission of Avicenna's Najât, İlâhiyyât and Al-Mabda' Wa-l-ma'âd*, 219.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 348.

nefsi meşgul eden her şey, bedenle olan ilişkisinden kaynaklanır. Buna bedensel idrakler olduğu kadar beden yönetiminin kendisi de dahildir.²⁰⁹

Nefsin kendi makullerini tam bir şekilde idrak etmesinin önündeki bir diğer engel ise *şevâib* olarak ifade edilir. Bir şeyi başka bir şeye katıp karıştırmak anlamına gelen *şevb*²¹⁰ kelimesinin çoğulu olan *şevâib*, İbn Sînâ'nın gerek aklî idrak ile duyuşal idrak kıyaslamalarında gerekse aklın yetkinliği olan bilginin hazza yol açacak şekilde nefiste oluşmasından söz ederken kullandığı bir ifadedir. Aklî ve duyuşal idrakler arasındaki farka dikkat çekerken şöyle der: Aklî idrak karışımdan/kirden (*eş-şevb*) arınmış şekilde künhe ulaşır. Hissî idrak ise bütünüyle karışımdan/kirden (*eş-şevb*) ibarettir."²¹¹ Yine varlığın idrak edilmesinden bahsederken aynı ifadeyi kullanır: "Sonra varlık, bütünüyle olduğu gibi, karışımdan/kirden (*eş-şevb*) soyutlanarak *el-Hakku'l-evvel*'den sonra gelen aklî cevherlerden başlayarak onda temessül eder."²¹² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ta akılda hazza meydana getiren yetkinliği açıklarken *şevb* denen şeyi *yakinin* karşısına koyar ve onu zan ve evhâmla ilişkilendirerek kullanır: "Sonra [akleden cevherin yetkinliği] onun ma'lûllerini sırayla -yani bütün varlığı- yakini bir şekilde, zan ve evhâm *şevâibinden* uzak bir şekilde taakkul etmesidir."²¹³ Kutbuddin er-Râzî de aynı şekilde bu ifadeyi aklın kendi nesnesini olduğu gibi algılamasının önündeki maddi bir engel anlamında kullanır: "Nefis, mahsusâta ülfet ettiği ve onun karışımlarıyla dolduğu (*meşûbeten bi şevâibihâ*) sürece makuller onda tam temessül etmezler. O gerçeği bir tür mülâhaza eder, karışımlardan/kirlerlerden (*eş-şevâib*) kurtulduğu zaman ise ona nispetle bir müşahade gibi olur. Bu *neyldir*."²¹⁴ Dolayısıyla aklî idrak nesnelerinin hazza yol açacak şekilde idrak edilmeleri ancak bedenın iç ve dış idraklerden kaynaklanan maddi karışım ve eklentilerden kurtulma ile mümkün olur. Bedende iken nefsin hiçbir şekilde tam olarak bu seviyeye ulaşamadığı ve

²⁰⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/582.

²¹⁰ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), "Şevb", 1/490.

²¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 346.

²¹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 346.

²¹³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/979.

²¹⁴ Râzî, *el-Muhâkemât*, 443.

tam bir soyutlamaya varamadığı, aklî hazzın tam olarak idrak edilemeyeceği ile itiraf edilmiştir.

Peki bütün bu bahsi geçen engelleyici durumların gerçek mutluluk ve mutsuzluk üzerindeki rolü nedir? Ahlakî eylemlerin, dinin belirlediği bir yaşayış biçiminin ve ibadetlerin söz konusu hakiki mutluluk konusundaki rolü, bedensel ayartılardan ve nefisle makuller arasına giren perde ve engellerden kurtulma şeklinde ise bu gerçekleşmediğinde ne ile karşı karşıya kalırız? Ahlakî eylemlerin gerçek mutluluk ve yetkinleşmedeki rolünün tam olarak görüldüğü nokta, aslında tam da aksi gerçekleştiğinde nefsi nasıl bir müeyyide beklediğidir. Yukarıda amelî aklın ve ahlakın, felsefî kurtuluşa vücûdî olmayan bir katkısının olduğu ortaya konuldu. Burada da bu duruma uygun olarak erdemsizliklerden ve bedene düşkünlükten gelen kötü yapıların (*el-hey'etü'r-redîe, el-hey'etü'l-bedeniyye*) nefse yabancı durumlar (*el-'âridu'l-garîb, el-ğavâşi'l-garîbe*) olmalarından dolayı zamanla ortadan kalkacağı ifade edilir. Dolayısıyla bunların yol açtığı aykırılık idraki ve elem de zamanla azalarak sonlanır.²¹⁵ Özetle, aklî hazza giden sürecin birinci düzeyi olan arınma (*et-tenezzüh*), bedende nefsin yetkinleşmesine yardımcı olurken bedenden sonra da onların vereceği elemnden ve oluşturacağı engelden kurtulma görevi görür. Bedenden gelip nefse yerleşen yapıları İbn Sînâ iç idrak güçleri olan arzu ve öfke güçleri olarak niteler. Bu, onların gerçekte öyle oldukları anlamına gelmez. Daha ziyade, nefsin bedene olan şiddetli ünsiyetinin nefiste bu tür güçler varmış ve bedenden sonra da varlıklarını sürdürüyormuş gibi bir algıya sebep oldukları anlamına gelmektedir.²¹⁶ İbn Sînâ bedenden asıl kurtulmanın ölümle değil, ölümden sonra nefsin beden etkilerinden (*el-âsâr*) kurtulmakla olacağını söyler. Bu tür bir arınma gerçekleşmediğinde nefis hala kendini bedende

²¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 472; Eshera, *The Composition and Transmission of Avicenna's Najât, İlâhiyyât and Al-Mabda' Wa-l-ma'âd*, 226; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 347-348.

²¹⁶ Hocam Eşref Altaş bedenden sonra bedensel güçleri kullanma arzusunun nefiste yapılaşmasına ayaklarını kaybeden ve şiddetli bir oynama arzusu duyan futbolcu örneğini vermişti. Nasıl ki futbolcu ayaklarını kullanma arzusu çekerse nefis de bedensel güçleri kullanma arzusu duyar. Fakat arzu olduğu halde güç artık ortada yoktur. Bu nedenle söz konusu arzu, hayal kırıklığına ve azaba döner.

Dolayısıyla bedensel olan durumlara düşkünlükten kurtulmak gerekir. İbn Sînâ'da ahlakın rolü de burada devreye girmektedir.

zannedebilir. İbn Sînâ'ya göre sembolik dille konuşan filozoflar (*er-râmizûn mine'l-hükemâ*) tenasühten bahsederken aslında bu duruma dikkat çekmekteydiler.²¹⁷

2.2. Nazarî Aklın Yetkinleşmesi: *İstikmâl*

Aklî hazza giden yetkinleşme sürecinin asıl başladığı nokta nazarî aklın yetkinleşmesidir. İbn Sînâ'nın tesamühen olmaksızın "kemâl" ifadesini kullandığı yer burasıdır. İbn Sînâ, aklın yetkinliğini "aklî bir âlem olmak" olarak belirlemiştir. Nefsin yetkinleşmesi bilgilenererek, nazarî aklın gelişmesi ile olur. Fakat nefsin yetkinleşmek suretiyle aklî bir âlem olması, İbn Sînâ açısından bedende tamamlanabilen bir süreç değildir. Her ne kadar sebepleri olan aklî suretleri edinmek bedende gerçekleşse de nefsin tam bilfiilliği beden kayıtlarından kurtulunca ortaya çıkacaktır. Burada önemli bir sorun şudur: aklî elemnden kurtaran ve aklî hazza ulaştıran bilginin sınırı nedir? Bu sınır nasıl belirlenir? İkinci bir soru, aklî hazza ulaştıran bilginin mahiyeti nedir? Sadece metafizik alan mı yoksa her türlü bilgi mi?

İbn Sînâ *Uyûnu'l-hikme*'de yaptığı felsefe tanımında felsefî ilimleri tahsil etmeyi nefsin yetkinleşerek o büyük saadete erişmesi için bir teklif olarak sunmuştur:

Felsefe, insanın gücü ölçüsünce nazarî ve amelî hakikatleri tasavvur ve tasdikle insanî nefsin yetkinleşmesidir.²¹⁸

Râzî bu tanımda gerek nazarî gerekse amelî alana dair kavramsal ve önermesel bilgilerle felsefenin yalnızca nazarî aklın yetkinleşmesine hasredildiği yorumunda bulunur. Ona göre bedensel fiillere erdem ve orta yol melekesi kazandırılması

²¹⁷ İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-meâd*, 119.

²¹⁸ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-Hikme*, 16. *es-Saâde ve'l-huceci'l- aşere alâ enn'n-nefse'l-insânîyete cevherun* risalesinde İbn Sînâ, insan aklının bilen yönünün bedenden sonraki hayatta oldukça kritik bir yere sahip olduğunu ve felsefe tahsili ile bu yön yetkinleştirilmediğinde yanlış inançlara sapmak suretiyle büyük bir azaba uğrayacağını belirtmektedir. Buradaki ifadeler felsefî ilimlerin onun kurtuluş fikrindeki rolünün önemini ortaya koymaktadır. bk. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 89.

felsefenin kapsamına alınmamıştır. Onun bu algılama biçimi, İbn Sînâ felsefesinde bedenden sonra amelî alandaki her türlü eksikliğin telafi edilebilir, nazarî alandaki eksikliğin ise telafi edilemez olduğu yaklaşımı ile paralellik arz eder. İleride de göreceğimiz üzere bu, sonraki yorumcularla arasında nefislerin meâddaki mertebeleri konusunda bir farklılığa yol açmaktadır.

İbn Sînâ, yukarıda açıkladığımız gibi gerçekten de erdemli fiiller ve melekelerle amelî yetkinleşmenin, felsefesinin vadettiği *istikmâl*de yalnızca yol açıcı ve kolaylaştırıcı bir konumda olduğunu düşünür.²¹⁹ O, *el-Mübâhasât*'ta amelî hikmetin anlamını amelî erdem anlamındaki *hikmetten* ayırıştırırken erdem anlamındaki hikmetin amelî felsefenin bir parçası olmadığını, felsefenin bilgiden ibaret olduğunu teyit eder.²²⁰ Nefsin yetkinleşip tamamen bilfiil bir akıl olması felsefî ilimleri tahsil etmekle mümkündür. Dolayısıyla onun yetkinlik anlayışında erdemli fiillerin verdiği imkânlarla nazarî aklın yetkinleşmesi esastır. Fakat dikkat çekilmesi gereken bir diğer mesele, felsefî ilimleri tahsil etmenin bir yetkinleşme, kurtuluş ve nihai saadeti elde etmeyi vaadetmesidir. İbn Sînâ'nın söz ettiği aklî âlem olma sürecinin ne tür bilgilere dayandığını göstermesi açısından bir fikir verdiği için bu tanım önem arz etmektedir. Buna göre insanın gücü ölçüsünce tahsil ettiği felsefî ilimler nefis için bedende bir yetkinleşmeyi, bedenden sonra ise aklî hazza ulaşip saadet-i kusvâya erişmeyi sağlar. Fakat İbn Sînâ, aklî hazza yol açacak o aklî yetkinliği getiren bilginin içeriğinden söz ederken genellikle metafizik bilgileri zikreder. Bu, bütün bir felsefî bilginin mutluluğa ulaştırmadığı, yalnızca metafiziğe dair bilginin bunu sağladığı şeklinde anlaşılmamalıdır. İbn Sînâ açısından mineralojiden astronomiye, ekonomiden ahlaka bütün felsefî bilimler bu yetkinleşme sürecinin bir parçasıdır. Fakat asıl aklî bir âlem olmayı getiren bilgi, metafizik bilgilerdir ve bunlar içerisinde ilahiyatın sağladığı Tanrı hakkındaki bilgiler ebedi bir hazza yol açar. Yetkinlikler arasında bir derecelenme

²¹⁹ İbn Sînâ felsefesinde ölüm ötesi hayatta mutluluğa ulaşmak için pratik yetkinleşmenin teorik yetkinleşmeye oranla önemsiz olduğu anlaşılmamalıdır. Zira, ileride de göreceğimiz üzere İbn Sînâ, kurtuluş yolunu gayet geniş tutan bir yaklaşım sergiler. Dolayısıyla mutluluk konusunda temel ayrım nazarî yetkinlik değildir. İbn Sînâ nazarî yetkinliği elde edememiş halk kitleleri için de hayale dayalı bir cennet ön görmektedir. Ayrıca amelî yetkinliğe ulaşamayanlar, teorik olarak yetkinleşse bile bunun acısını çekecektir.

²²⁰ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Tahran: Müessese-i Bostan-ı Kitâb, 1396), 272.

bulunur, en değerli bilgi olan İlk İlke ve ayırık akıllara dair bilgi, nefsin varacağı en büyük yetkinliğin sebebidir. Dolayısıyla bilgiler arasında bir ayırım söz konusudur ve bu ayırım aynı zamanda yetkinlik ve haz derecelenmesidir.

İbn Sînâ'nın sıraladığı bilgiler kümesi, diğer her türlü felsefî bilginin bunun dışında kaldığını göstermez. Türker, İbn Sînâ'nın zikrettiği bilgilerin metafizik illetlere dair olup şeylere dair bütün diğer bilgileri içerdiğini söyler. İbn Sînâ bütün bir varlık düzenini içerecek şekilde bir bilgilenmenin gerçekleşmesi gerektiğini kimi zaman yalnızca ayırık akılların bilgisini zikrederek ifade etmiştir.²²¹ Felsefî ilimlerin tahsilinde metafizik en üstte bulunur ve oraya ulaşmak için bütün alt bilimler tahsil edilir. Dolayısıyla bedenden sonra her türlü felsefî ve vakıaya mutabık bilginin aklî hazza yol açması gerekir. Bu, İbn Sînâ'nın kendi haz anlayışının ve haz tanımının bir sonucu olarak da böyledir. Haz uyumlu olanı idrak etmek ise ve nefis için uyumlu olan makuller ise her nesnenin makulü aklî hazzın meydana gelmesini temin etmelidir. Râzî'nin "Zira, açıkladığımız gibi üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olması, kategorilerin on olması, hummanın üç tür olması, mizaçların dokuz olması, her sayının ya tek ya çift olması aslında nefsin bir kemâli değildir" sözü de onun İbn Sînâ'yı bu şekilde anladığını göstermektedir. Râzî bu noktaya olan eleştirilerini hazzın tanımı üzerinden yapmaktadır. Tanrı, ruhânîler ve âlemin düzeninin Tanrısal inayete göre oluşması gibi bilgilerin mutluluğa yol açacağı konusunda ise onunla hemfikirdir. Fakat ileride göreceğimiz üzere o iki müdahalede bulunmak ister: Birincisi, hazza yol açan bilginin kayıtlanması, ikincisi ise bilgisizliğin eleme yol açacağı fikrinden vaz geçilmesi. İki müdahale de İbn Sînâ'nın haz tanımının geçersiz olmasını veya akıl için uyumlu ve aykırı olanın ne olduğunun yeniden belirlenmesini gerektirir.

Sonsuz bir aklî hazzı doğuracak bilginin sınırının ne olduğuna gelince Râzî *el-Mebâhis*'te İbn Sînâ'nın farklı eserlerinde bu konuya dair değişen tavrına şöyle değinir:

Mutluluğu getiren ilmin miktarına gelince, Şeyh, bu durumu açıklayamayacağını (*lâ yümkinü en enussa aleyh*) söyledi, fakat *el-*

²²¹ Türker, *Metafizik Bilginin İmkâmı*, 200-201.

*Mübâhasât'*ta ayrıık akılları (*mufarikât*) idrak etmeyi zikretmekle yetindi. *eş-Şifâ* ve *en-Necât'*ta ise bunun insanın diğēr ayrıık ilkeleri hakiki bir tasavvurla tasavvur etmesi ve burhânî, yakînî bir tasdik ile tasdik etmesi, tikel değıl de tûmel hareketlerin gaî illetlerini bilmesi, bütünüñ heyetinin ve parçalarının birbirine nispetini takarrür etmesi, İlk İlke'den alınan nizamı tertipte son mevcudâta kadar [bilmesi], inayetin ve onun nasıllığını tasavvur etmesi, bütünü önceleyen zâta hangi varlığın has olduğı ve hangi birliğin (*vahdet*) özgü olduğunu, nasıl ona herhangi bir şekilde çokluk ve değışim ilişmeden bildiğini, mevcudâtın ona nispetinin nasıl olduğunu bilmesi gerekir. Sonra nazar edenin (*nâzir*) basireti arttıkça (*istebşara*) mutluluğa yönelik istidadı da artar.²²²

İbn Sînâ, Râzî'nin yukarıda atıf yaptığı *eş-Şifâ Metafizik'*te ve *Ahvâlü'n-nefs'*te hakiki mutluluğa yol açan ve aklî bir mutsuzluktan kurtaran bilginin sınırının ancak yaklaşık ölçülerle takdir edilebileceğini söyler.²²³ *el-Mübâhasât'*ta ise söz konusu istidadın varması gereken ölçüyü bilmediğini ifade eder. Râzî, *el-Mülâhhas'*ta İbn Sînâ'nın söz konusu mutluluğu sağlayacak bilgi konusunda farklı şeyler söylediğini ifade ettikten sonra bunlardan kendisine yakın gelen görüşü belirtir. İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde aklın yetkinliği olarak gördüğü ve bedenden sonra büyük bir mutluluğa yol açan bilgiler şöyle tablolastırılabilir:

<i>eş-Şifâ, en-Necât, Ahvâlü'n-nefs</i>	<i>el-İşârât</i>	<i>el-Mübâhasât</i>	<i>el-Mebde' ve'l-meâd</i>	<i>Uyûnu'l-hikme</i>
- Ayrıık ilkelerin tasavvur ve tasdiki, - Tûmel hareketlerin gaî illetlerini bilmek	- İlk Gerçek'in parlaklığının nefsin aydınlığı ölçüsünce temessülü, - Sonra bütün vücut -İlk	Ayrıık akılları kavramak.	- Mahza Hayır olan Gerçek Bir'in zâtını taakkul etmek - Ondan gelen	- Düşük şeylerle (<i>hasâis</i>) meşgul olmayı bırakmak. - İlk Gerçek'n

²²² Râzî, *el-Mebâhis*, II/444.

²²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 469; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1952), 135.

• Bütünün heyeti ve parçalarının ilişkisini bilmek • İlk İlkeden son varlığa kadar olan nizamı bilmek, • İnayeti bilmek, • Tanrı'nın varlığının ve birliğinin durumunu bilmek. • Tanrı'nın bilgisinin nasıl çoğalma içermediğini bilmek. • Varlıkların Tanrı'ya olan nispetlerini bilmek.	Gerçek'ten sonra yüksek aklî cevherler sonra semavi ruhânîler, sonra semavi cisimler- olduğu gibi temessül eder.		mevcutları taakkul etmek	celâlini aklî bir şekilde mütalaa etmek. • Onun aracılığıyla meydana gelen bütünü, ona dair suret nefiste tasavvur edilecek şekilde ittila etmek, • Tanrı'nın zâtını hiçbir kesinti olmadan aklen müşahade etmek.
--	---	--	---------------------------------	---

İbn Sînâ'nın bu eserlerdeki "yaklaşık ölçü"sünü Râzî birbirinden farklı görüşler olarak algılasa da Türker'in tespit ettiği üzere aslında hepsi birbirine paralellik arz eder. Âlemin varlık ilkelerini bilmek, İbn Sînâ açısından bütün varlıklar düzeninin bilgisini de içermektedir.²²⁴ Dolayısıyla kimi zaman ayırık akılları bilmek, kimi

²²⁴ Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı*, 201. Burada Türker'in dikkat çektiği diğer bir nokta İbn Sînâ'nın yetkinlik olarak bahsettiği durumların kimisinin bedende, kimisinin ise bedenden sonra ortaya çıkan şeyler olduğudur. İbn Sînâ, kimi zaman bedendeki son yetkinlik sınırından söz ederken kimi

zaman bütün varlığın yapısının nefiste oluşması dediği şey, İlk İlke’den son varlık düzlemindeki şeylerin makul suretlerine kadarki bütün nizamı ve ilişkileri bilmektir. Bu durum, İbn Sînâ açısından oldukça seçkin bir mutluluk ve kurtuluş anlayışını vehmettirebilir. Fakat aklî hazza ulaşp aklî mutsuzluktan kurtulmanın bir ölçüsü olarak belirlediği bu sınır, aslında yalnızca seçkinler arasındaki bir sınırı vermektedir. İbn Sînâ, seçkinlerle seçkin olmayanları aynı ölçütlerle değerlendirmez. Burada seçkin olmaktan kastedilen şey, metafizik bilgiler düzeyinde aklî bir haz veya eleme konu olacak olanlardır. Zira, nefsinin felsefî ilimler tahsiliyle yetkinleştirmemiş ve bedenden sonra bu fırsatı yitirmiş kitleler – ki bu halkın çoğunluğuna tekabül etmektedir – İbn Sînâ açısından farklı değerlendirilmektedir.²²⁵ Burada iki tür grubu temelde ayıran şey, İbn Sînâ’nın “şevk” dediği durumdur. Aklî bir azabın sınırlarını oluşturan şey, büyük oranda bedende iken nefsin makullere duyduğu özlem/arzu (*şevk*) olarak belirlenmiştir. Bu özlem, nefsin bedende oluşuyla ortaya çıkar ve onu nazârî ilimleri tahsil etmeye sevk eder. Bu sevk ediş ve motivasyon, nefsin bilgiyle yetkinleşmesine yol açmamışsa bedenden sonra makullerden ve edinilmesi gereken yetkinlikten mahrumiyet ve yetkinliğe duyulan daha büyük bir özlem aklî azaba yol açar. Dolayısıyla makullere yönelik bir şevke sahip olduğu halde buna yönelmeyenler için bu fırsatı kaçırmış olmalarının pişmanlığı büyük azaba dönüşür. Fakat bunlara yönelik bir şevk dahi kazanamamış nefisler ayrı bir kategoride değerlendirilir ve onların hem mutluluğu hem de azabı şevk sahibi olanlara nispetle daha düşük seviyededir. Meâdda nefsin mertebeleri ele alınırken şevk dediğimiz ölçünün belirleyiciliği daha da anlaşılacaktır.

zaman bedenden sonraki tam bilfiillik halinde oluşuyla meydana gelecek hali ifade etmektedir. İlki hazırlanma ölçüsü iken diğeri aklî bir alem olma durumudur. Biz gerek bedende edinilen gerekse sonrasında ortaya çıkacak yetkinlik durumlarını ayırt etmeden aklî hazza yol açacak bilginin içeriğini ele aldık.

²²⁵ Örneğin *Ahvâlü’n-nefs*’te şöyle der: “Hiçbir güçte yetkinleşme sağlamamış, fakat ahlakını ıslah etmiş olanlar ve erdemli melekeler edinenler insan türünün arınmış (*ezkiyâ*) olanlarıdır. Bunlar yüksek mertebelerde olmasalar da diğer insanlardan ayırt edilirler.” İbn Sînâ, *Ahvâlü’n-nefs*, 126.

2.3. Râzî'nin Tecrübe ve Marifet İçerikli Aklî Hazzı

Râzî'nin İbn Sînâ'nın aklî haz teorisine yaklaşımı epey çetrefilli bir konudur. Zira Râzî'nin eleştiri noktalarını belirlemek ve eleştirilerinin gerçekte ispat yöntemine yönelik mi yoksa farklı kaygılarla beslenen kökten bir karşı çıkış mı olduğunu tespit etmek güçtür. Biz yaptığı eleştirilerin imaları peşine düşerken kurduğu inşa edici ve yargı bildirici cümlelerinden de yola çıkarak Râzî'nin durduğu konumu belirginleştirmeye çalıştık. Râzî'nin “onlar meselenin düğümlendiği şu noktada kesinliği sağlamadıkları sürece aklî hazzı ispat edemezler” şeklindeki cümleleri ve çeşitli eserlerinde aklî hazzın varlığını reddetmediğini özellikle belirtmesi ilk bakışta onun yalnızca aklî hazzı giden kanıtlama yöntemini eleştirdiğini düşündürmektedir. Fakat eleştirilerinin boyutu, eleştirilerini yöneltirken adım adım en temel öncülden kademeli şekilde geri çekilerek izlediği eleştiri biçimi, cismânî meâdın imkânını savunmasından hemen sonra konuyu ele alışı ve aklî hazzın içeriğine yönelik vardığı yargılar onun yalnızca kanıtlama biçimine değil aynı zamanda İbn Sînâ'nın aklî haz teorisinin dayandığı ön kabullere ve bu ön kabullerin eşlik ettiği mahiyette bir haz ve meâd teorisine de müdahale etmeye çalıştığını göstermektedir. Bizim buradaki temel iddiamız, Râzî'nin aklî hazzı kanıtlama yöntemine karşı çıktığı gibi onun mahiyetini de dönüştürdüğüdür. Râzî, İbn Sînâ'nın aklî kıyaslara dayalı kanıtlama biçimini deneyime, bilgiye dayalı bir aklî hazzın doğasını ise Tanrı'ya dair sınırlı bir bilgiye (*marifetullah*) çekmektedir.

Râzî'nin geç dönem eserlerinden birisi olduğu bilinen *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'* de²²⁶ İbn Sînâ'nın aklî hazla ilgili görüşleri eleştirilirken *el-Mülahhas'* a atf yapılır ve aklî haz konusundaki delillere dair sorunların bu eserde ele alındığı belirtilir.²²⁷ *Şerhu'l-İşârât'* ta da buna yönelik eleştirilerin daha ayrıntılı bir

²²⁶ Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 136-137.

²²⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 167.

incelemesi için *el-Mûlahhas*'a yönlendirilir.²²⁸ Râzî'nin hazzın tanımı üzerinden yaptığı eleştiriler *Nihâyetü'l-'ukûl*'de yoğunlaşırken aklî hazla ilgili eleştirileri ise *el-Mûlahhas*'ta yoğunlaşır. İki önemli şerhte de *el-Mûlahhas*'a atıf yapmış olması ve orada aklın hazzına dair kendi kanaatini açıkça ifade ediyor oluşu onun bu konudaki nihaî görüşlerinin bu eserde bulunduğuna işaret eder. Nitekim Râzî'nin ahlakını çalışan Shihadeh de onun aklî hazza dair görüşünü bu eserin temsil ettiği sonucuna varmıştır.²²⁹ Râzî burada İbn Sînâ'nın aklî haz teorisini ve felsefî meâdî hazzın tanımı ve nefsin bekası üzerine kurduğunu tespit eder. O hem hazzın kuşatıcı olduğu öne sürülen tanımını hem de nefsin bedensiz bir şekilde bekasını sürdürüp makullerden haz alma durumunu sorunsallaştırır. Bunu yaparken yer yer kendi görüşlerini de açıkça ifade eder. İmam Râzî, bedensel hazların doğası üzerinden aklî hazlara gidilmesinde idraklerin başkalığı ve akıl için uyumlu olanın ikinci farkındalık olduğu şeklindeki eleştirilerini de burada ortaya koyar. Onun apaçık bir idrak oluşundan yola çıkarak hazzın tanımının yapılamayacağına yönelik tutumu aklî hazza kıyas yoluyla varılamayacağı şeklindeki görüşüyle de paralellik arz eder. Râzî'nin eleştirileri derinlemesine incelendiğinde bu konular hakkındaki tutumunun "çeşitli fiillerle bunların yol açtığı haz veya elemeler arasında bir zorunluluk ilişkisi kurulamayacağına" dönük olduğu fark edilir. İbn Sînâ'nın zâtıyla zorunlu kılan bir Tanrı ve zorunlu nedensellik kurmaya çalıştığı yaşam felsefesi ve ona bir yön tayin edecek şekilde bir meâd kurgusu, Râzî açısından temellendirilebilir bir şey değildir. Gerçekten belirli eylemlerin bir haz veya eleme yol açacak şekilde kendi sonuçlarını zorunlu bir şekilde içerdiğini ortaya koymak mümkün müdür? Zira İbn Sînâ'nın felsefî meâdî ancak bu şekilde kurulabilir. Râzî, yalnızca bunu olumsuzlamakla kalmaz, aynı zamanda bedenden bağımsız şekilde nefis için bazı fiiller ispat edebileceğimizden de kuşkuludur.

Râzî, İbn Sînâ'nın aklî haz teorisine yönelik kademeli bir şekilde yönelttiği bütün eleştirilerini tükettikten sonra aklî hazza yönelik temel kanaatini şu şekilde ifade eder:

²²⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/576.

²²⁹ Shihadeh, *Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, 126.

Biz aklî hazları inkâr etmiyoruz. Onların diğerlerinden güçlü olduğunu da inkâr etmiyoruz. Fakat bunun mantiki delillerle ispatı mümkün değildir. Eğer insan şeylerin tatları ve kokularına delil getirmeye çalışırsa getiremez. Fakat his bunu tecrübe etmektedir. Aklî hazlar da böyledir. Kesin bir yolla ispat edilmesi mümkün değildir. Ancak ona ulaşmakla bu mümkün olur. Kim bedensel ilgilerden ne kadar uzaklaşırsa ve ilâhî bilgilere (*el-me'ârifü'l- ilâhiye*) yakınlaşırsa bu hazdan payı o kadar çok olur. **Allah bunu bize uyku ve uyanıklıkta lütfetti de onunla imanımız güçlendi ve nefsimiz sekinet buldu.**²³⁰

Râzî'nin bütün eleştirilerden sonra "kavlun muhassal" şeklinde giriş yapıp anlattığı durum onun diğer eserlerinde de ifade ettiği bir şey söylemektedir: Aklî hazzın varlığı aklî kıyaslarla değil, yalnızca tecrübe ile anlaşılabilir. Bu aynı zamanda hazzın tanımlanamayacağı şeklindeki yaklaşımının bir sonucudur. Buradaki ilginç noktalardan biri de onun kendi tecrübesine yaptığı atıftır. Râzî, bu hazzın ispatını tamamen tecrübeye dayandırdığı gibi uyku ve uyanıklık fark etmeksizin meydana gelebilecek bir "lütuf" olduğunu da ifade etmektedir. O, *en-Nefs ve'r-rûh* adlı eserinde özellikle üzerinde durduğu gibi burada da bedensel arzu ve ilgilerin bu hazzın önündeki bir engel oluşuna dikkat çekmektedir. Bu durum Râzî'nin tıpkı İbn Sînâ gibi bedeni bir yük olarak gördüğü şeklinde anlaşılmalıdır. Râzî, *el-Mûlahhas*'la hemen hemen eş zamanlı yazıldığı düşünülen *Nihâye'*de²³¹ ruhânî haşrin bedenin bir yük oluşuyla açıklanmasını kabul etmediğini, aksine bedenin sağlıklı olma durumunun aklî hazzı daha da yoğun hissetmemizi sağlayacağını vurgular:

Bedenin mutlak şekilde nefse yük olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine, bütün yönlerden âfetlerden selim olan beden, peygamberlerin haber verdiği şekilde hazzın artmasının ve sevincin tam olmasının sebebi olur. Bedenler bu şekilde olduğunda nefislerin onu yönetmesine (*tadbîr*) ihtiyaç kalmaz. Böylece nefislerin bazen kendi aklî hazlarına dalmaları, bazen de duyusal hazların hakkını tam olarak vermeleri (*el-istîfâ' min*) mümkün hale gelir. Malumdur ki

²³⁰ Râzî, *el-Mûlahhas*, I/1019-1020.

²³¹ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi" 112.

iki tür mutluluğu da bir araya getirmek bunlardan sadece biriyle yetinmekten daha güçlüdür (*akvâ*).²³²

Râzî burada nefisle beden arasında telif edilmesi imkânsız bir karşıtlık bulunduğu tezini reddetmektedir. O filozofların bedenin nefse bir yük ve onun mutluluğu önünde bir engel olmasını ruhânî haşri savunma gerekçesi kıldıklarını söyler. Filozoflar nefsin kemâl ve aklî hazza ulaşması için bedenın sadece bir alet olduğunu ve maksada ulaştıktan sonra ondan kurtulmak gerektiğini öne sürerler. Râzî ise aklî hazzın beden engeline takılmasının mutlak olmadığını, bedenın düzeltilmesiyle bu karşıtlığın giderilebilir olduğunu vurgulamaktadır. Râzî'nin cismânî haşri savunması da böyle bir karşıtlığı kabul etmesine engeldir. Dolayısıyla Râzî'nin bedensel hazlara yönelik yer yer olumsuz tavrını mutlak olarak algılamamak gerekir. Yine *el-Mebâhis*'te filozofların bedenın yeniden iade edilmesinin imkânsızlığına yönelik bir gerekçe olarak gösterdikleri ve bedenın yük oluşunun da dahil olduğu bir dizi delili sıraladıktan sonra bunların zayıf ve temellendirilememiş birtakım ilkelere dayandıklarını ifade eder.²³³ Râzî bedenın aklî hazlara engel olmasının mutlak olmadığını düşünür. Hatta ona göre iki tür hazzın bir arada olması hem peygamberlerin bildirdiği bir durumdur hem de sadece aklî hazdan daha büyük bir saadet olur. Hâsılı, Râzî'nin bedene ve bedensel hazlara tamamen alternatif bir aklî haz görüşünü savunmadığını söylemek mümkündür. Fakat onun *el-Nefs ve'r-rûh*, *Zemmu lezzâti'd-dünyâ* ve *el-Metâlib*'te aklî hazların daha soylu hazlar olduğunu temellendirme çabalarına bakıldığında aklî hazları daha değerli ve üstün gördüğü aşıkardır. Râzî bu hazların özellikle "hikmet ehli" ve "riyâzet erbâb"ı indinde üstün görüldüğünü belirtir.²³⁴

Râzî'ye göre filozoflar hazzın tanımını haz ve idraki özdeş ve aynı şey olarak almadıkları sürece aradaki zorunluluk ilişkisini kuramaz ve onu kıyas yoluyla ispat edemezler. *Şerhu'l-İşârât*'ta onların bunun dışında bir şey iddia ettiklerinde istedikleri yolla bir ispat yapamayacaklarını (*alâ mâ karrarnâhu*)

²³² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/150-151.

²³³ Râzî, *el-Mebâhis*, II/450.

²³⁴ Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, ed. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2022), 7-9/205.

farkında olduklarını ve ortaya pek çok şüphe çıkacağını belirtir. Onun “*alâ mâ karrarnâhu*” ifadesiyle bahsettiği ispat yolu, kıyas yöntemi olmalıdır. Zira, İbn Sînâ’nın yapmak istediği şey, bunu kıyasla ortaya koymak ve bu konuda burhânî kesinliği sağlamaktır. Fakat Râzî açısından aklî hazzın varlığı sabit olsa da bunun mantikî kıyaslarla ispatlanabilmesi mümkün değildir ve ancak tecrübe edilerek varlığından emin olunabilir. Bu yalnızca basitçe ispat yolunu reddeden bir eleştiri değildir. Aynı zamanda aklî haz teorisini teorik bir zemine oturtmanın imkânını da reddeden ve İbn Sînâcı anlamda bir haz teorisinin imalarını da şüpheyeye düşüren bir tavidir. Dolayısıyla yalnızca bir yöntem ve ispat eleştirisinden değil, İbn Sînâ felsefesinin meâda yönelik keskin tavrını kıran ve başka imkânlarla dikkat çeken bir karşı koyuştan da bahsetmekteyiz.

Râzî’nin İbn Sînâ’nın felsefî ilimler tahsilini bir kurtuluş projesi haline getirme tavrını ne düzeyde paylaştığı söylenebilir? Kuşkusuz onun kendi kurduğu cümleleri vardır. Fakat acaba İbn Sînâ’yı nasıl algıladı ve özellikle de nazarî aklın yetkinleşmesine dayalı bir meâd projesinin imalarıyla yüzleştirdi mi? Bütün eleştirilerine rağmen ve bedeninin meâdını açıkça kabul etmesine karşın yine de Râzî’nin bilgiye dayalı bir mutluluk anlayışına karşı büyük bir muhalefet içinde olduğu görülmez. O, bilmenin eyleme üstün olduğunu düşündüğünü hissettirmektedir. Özellikle de *en-Nefs ve’r-rûh*, *Risâletu zemmü lezzâti’ d-dünyâ* ve *el-Metâlibü’l-âliye*’de aklî hazzın duyuşal hazlara üstünlüğü bağlamında bilginin insana özgü bir yetkinlik oluşuna vurgu yapmaktadır. Bunu yaparken de hissî hazların önemli ölçüde zararı defetmek kabilinden oluşunu da kendi anlayışına bir dayanak haline getirmektedir. Her ne kadar eleştirse de ve özellikle hazzın tanımını üzerinden Tanrı’ya haz nispet edilmesini dinî kaygılarla reddetse de Râzî’nin İbn Sînâcı bir yetkinleşme ve mutluluk anlayışından oldukça etkilendiği görülür. Fakat onun İbn Sînâ’nın kurmak istediği tarzda bir haz teorisine ve meâd anlayışına yanaşmadığına yönelik de fazlasıyla veriler bulabilmekteyiz. Râzî, İbn Sînâ’nın felsefî ilimleri mutluluk ve aklî haz için teklif ettiğine dair vurgulu cümleler kurmasa da onun nefsin ilimlerle mutlu olacağını iddia ettiğini söyler. Fakat Râzî’ye göre filozofların bu konudaki tutumu ve söyledikleri şeyler ancak teşvik kabilinden olabilir:

Filozofların söyledikleri ancak tenbih ve teşvik cihetinden şeyler olarak görülebilir. Biz bunun üzerine de ekleyip diyoruz ki kemâl kendinde sevilen bir şeydir, istikrâ buna delalet eder. Bizler ister nefsi olsun ister hasis olsun daha kâmil olanı her zaman tercih ederiz. Kemâl mertebeleri fazla olduğu için sevgi mertebeleri de fazladır. En büyük kemâl Allah'a ait olduğu için en büyük sevgi de ona duyulur. Sonra hazzın şiddeti iki hal ve mertebeyi ifade eder: a) sevgiliden başkasından gafil olmak b) sevgiliyi idrakten haz almak. Buna istikrâ delalet etmektedir. Sevginin şiddetinin bu iki hali getirmesi kaçınılmazdır. *Mâsivadan gafil olmaya zevk* ashabı *fenâ* der.

Râzî'nin bu paragrafta filozofların söylediklerini tenbih ve teşvik cihetinden görülebileceğini söylemesi ve yaptığı istikrâ vurgusu İbn Sînâ'nın haz tanımının ve felsefî meâdının burhânî temellere dayanmadığı noktasındaki ısrarıyla aynı doğrultudadır. İlk bölümde de işlendiği gibi o yaptığı eleştirilerde İbn Sînâ'nın kurduğu kıyasların istikrâî temellere dayandığı ve bunun zan ifade ettiği üzerinde özellikle durmaktadır. Dolayısıyla insanın yetkinlik algısının bir hazza yol açtığına yönelik tümevrımsal bir kanı üzerinden en büyük yetkinlik sahibi olan Tanrı bilgisinin haz vereceğini söyleyebiliriz. Fakat bunun bile bir kesinlik ifade etmediğine dikkat edilmelidir. Dolayısıyla aklî hazdan emin olmanın tek yolu onu tecrübe etmektir ve Râzî'nin de yukarıda ifade ettiği gibi o, ancak kendi tecrübesi ve bir lütuf sayesinde onun varlığından emin olabilmıştır.

Hazzın uyumlu olanın idraki olup olmadığı Râzî açısından yeterince açık olmadığı gibi nefis için uyumlu olanın ne olduğu da bir sorundur. Ona göre haz uyumluya dair bir idrak olsa bile nefsin yetkinliği onun ikinci farkındalığı, yani kendi idrak edişini idrak etmesidir. Bu anlamda örneğin bir üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olduğunu bilmesi nefsin bir yetkinliği ve uyumluluk idraki değildir. Dolayısıyla bundan bir haz alınması mümkün değildir.²³⁵ Onun bu eleştirisi, her ne kadar duyusal ve aklî hazların menşelerinin farklılığına dikkat çekmekte ise de aynı zamanda İbn Sînâcı anlamda mutlak olarak bilginin bir hazza sebep olmayacağını da ifade etmektedir. Râzî her ne kadar bilgiye dayalı bir mutluluk anlayışına yeşil ışık yaksa da bu İbn Sînâ'nın bahsettiğinden oldukça

²³⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, III/159-160.

farklıdır. Bu bilginin sınırları, içeriği ve belirli bir idrak ile haz arasındaki zorunluluk ilişkisi konusunda iki yaklaşımı büyük oranda farklılaştıracak ayrımlar söz konusudur.

Râzî *el-Mûlahhas*'ta aklî hazza ulaştıracak ilmin sınırının ne olduğu konusunda İbn Sînâ'nın görüşlerinin farklılaştığını söylerken kendi tercih ettiği görüşü de açıkça ifade eder:

Ebû Ali'nin bu saadetin husulünü sağlayan ilimle ilgili görüşleri farklılaşmaktadır. *Benim seçtiğim görüş, insanın marifetullah'a dalması fazla oldukça hazzının da daha tam olacağıdır. Onun marifetine dalmak ise onun mahlukatına, ona muhtaç olma cihetinden bakmaktır. Bu vecihten olmayan ilim ise bu saadete engeldir. Ben bunu tecrübe ile öğrendim.*

Bu pasaj, Râzî'nin aklî hazzı tamamen Tanrı'ya dair bilgi (*marifetullah*) ile sınırlı gördüğünü göstermektedir. Fakat Râzî, her ne kadar hazzın tanımına ve makulleri idrakin mutlak olarak hazza yol açacağına karşı çıkmışsa da aklî hazzı getiren bilginin sınırları konusunda bir karşı çıkış içinde olmamıştır. Zira İbn Sînâ, bu hazzın oluşmasında daima en büyük rolü ilk ilke olan Tanrı'ya ve ruhânî meleklerle vermiştir. Râzî onun bu sözlerinin çok kıymetli olduğunu belirtir.²³⁶ Ayrıca İbn Sînâ'nın bütün varlık yapısının aklî nefiste nakşolmasından söz etmesinin Râzî'nin dikkat çektiği "mahlukata Tanrı'ya muhtaç olma cihetinden bakma" şartını içerdiğini de söyleyebiliriz. Dolayısıyla Râzî'nin neden bu noktaya karşı eleştirel olmadığı anlaşılabilir. Fakat İmam'ı ondan ayıran temel noktalardan biri belki de mutlak şekilde bilginin hazza yol açmadığını düşünmesi ve hazzın tanımını reddetmiş olmasıdır. Bunun sonuçları oldukça temel farklılıklara yol açacaktır. Şimdi bu noktayı açıklamaya çalışalım.

Râzî aklî hazza dair kesin görüşünü (*el-kavlu'l-muhassal*) belirtirken her bilginin haz verici olacağını düşünenleri "toy" olarak niteler ve yine marifetullah vurgusu yapar:

²³⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 171.

Toy kimselerin (*el-eğmâr*) bütün aklî şeylerin bilinmesinin aklî hazza sebep olacağını zannetmeleri hatadır. Aksine haz ancak Allah'ı bilmekle ve onun muhabbetine dalmakla olur. Sonra Allah'ı bilmek ancak onun fiillerini bilmek vasıtasıyla olduğunda, bunları bilmek ne kadar çok olursa ve onun hükümlerine vukûfiyet ne kadar tam olursa onu sevmek ve onun sevgisinden haz almak da o denli tam olur. Tıpkı bir yazarın ilminin inceliklerine vakıf oldukça sevgisinin şiddetlenmesi gibi. Bu konuda söyleyeceklerim bunlardır. Ölümünden sonraki halin keyfiyetine gelince peygamberlerin sözleri bu mutluluğun gerçekleşeceğinde ittifak eder.²³⁷

Râzî'nin bilgi ile haz arasında kurulan zorunlu korelasyonu reddetmesi, yalnızca marifetullahtan haz alınabileceğini ve bunun ancak tecrübe ile anlaşılabilirliğini öne sürmesi felsefî bir meâd kurgusunu yıkmaktadır. Ona göre nefsin bilgisi hazza yol açmak bir tarafa, hazdan alıkoynabilir de. İbn Sînâ'nın beden engeli vurgusuna karşılık Râzî bununla hiç uyuşmayacak bir biçimde bilgi engelinden söz edebilmiştir.

İbn Sînâ'nın haz ve elem tanımlarının sonuçlarını onun kurtuluş teorisinde adım adım takip edebilmekte ve sonraki başlıkta göreceğimiz üzere nefislerin meâdının nasıl olacağı ve onların kendi fiillerine göre nasıl mertebeleneceğini bile görebilmekteyiz. Râzî, zorunlu nedensellik kurulan bu kurgu ve ilişkilerin felsefî temellerini sarsmaktadır. Ona göre makulleri idrake dayalı bir aklî haz teorisi, hazzın tanımıyla ilgili çözülmemiş sorunlar nedeniyle geçersizdir. Onun aklî haz anlayışı, hem dayandığı bilgiler hem de kanıtlama yolu itibarıyla İbn Sînâ'dan farklılaşır. Her şeyden önce bu teori, bütün bir meâd kurgusuna dönüşmez ve örneğin hazzın tanımından yola çıkması sebebiyle aklî hazzın karşısında onun misli bir elem anlayışının Râzî'de bulunduğu rastlamamaktayız. Tanrı bilgisinin bir manevi hazza yol açtığını tecrübeyle öğrenebiliriz fakat bu bilgidен yoksun kalmanın aklî bir müeyyidesinin olup olmadığı açık değildir. Belki de bu nedenle Râzî, filozofların aklî elem konusunda söylediklerinin çok daha zayıf kaldığını vurgular.²³⁸

²³⁷ Râzî, *el-Mülâhhas* II/1021.

²³⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/160.

Râzî’de adım adım bir kurtuluş projesi ve meâd inşası haline gelebilecek bir haz anlayışının bütün dayanak noktalarının törpülenmiş olduğunu ve içeriğini zevk, fenâ, mâsiva gibi birtakım tasavvufî kavramların eşlik ettiği tecrübî bir marifet bilgisine dönüştüğünü görmekteyiz. Bu duruma Shihadeh de dikkat çekmiş ve onun aklî haz ve yetkinlik anlayışını sûfilerden mülhem olmakla nitelemiştir.²³⁹ Shihadeh’e göre İbn Sînâ’nın mutluluğu sağlayacak kavrayış düzeyi yalnızca metafizik bilgiyi değil, diğer bilimlerin bilgisini de gerektirmekte iken Râzî bunu yalnızca Tanrı’ya dair bilgiyle sınırlar.

Bu kavrayışı elde etme hem metafizikte hem fizikte derinleşmeyi gerektirir. Bu da sadece bir filozofun nazarî yetkinliğe ulaşabileceğini ima eder. Bunun aksine Râzî mutluluğun yalnızca Tanrı’yı bilmekle kazanılabileceğini, diğer aklî uğraşların bu gayeden alıkoyabileceğini savunur.²⁴⁰

Shihadeh’nin belirttiği nazarî yetkinliğin yalnızca bir filozof tarafından kazanılabileceği görüşü İbn Sînâ felsefesi açısından doğru bir yargıdır. Fakat bu, mutluluğa yalnızca filozofların ulaşacağı anlamına gelmez. Sonraki başlıkta İbn Sînâ’nın nazarî yetkinliğe ulaşamayan halk kitleleri için de “bir tür mutluluk” varsaydığını göreceğiz. Râzî, Meşşâî felsefî kabullere dayalı bir meâd kurgusunun iknâî-hatabî temellere dayandığını belirten eleştirileri burada da söz konusu olacaktır.

Aklî haz konusunda bu noktaya kadar Râzî’nin görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

- Aklî haz vardır ve hem bu dünyada hem ahirette deneyimlenebilmektedir.
- Aklî hazzı mantiki kıyaslar yoluyla ispat etmek mümkün değildir. Ancak tecrübe ile ve tatmakla anlaşılır.
- Aklî hazlar idrakte özdeşleştirilemez. Her türlü makul, hazza sebep olmaz.

Hatta bazıları engel bile olmaktadır.

²³⁹ Shihadeh, *Râzî’nin Gayeci Ahlakı*, 129. Cengiz, Râzî’yi İbn Sînâ’dan ayıran iki noktaya dikkat çekmektedir. Birincisi Râzî’nin bilginin tanımında izafeti benimsemesi ahlakta da nihâî kemâli ulaşılabilir saymamasını getirmektedir ve bu anlamda bir saadet-i kusva idealini öne çıkarmamaktadır. İkincisi ise cismânî bir haşrı savunması sebebiyle bedenden bağımsız bir aklî haz anlayışına sahip değildir. bk. Cengiz, “Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak”, 620-621.

²⁴⁰ Shihadeh, *Râzî’nin Gayeci Ahlakı*, 130.

- Aklî hazzı doğuran bilgi marifetullahtır.
- Aklî hazların karşısında misliyle bulunan aklî elemeler yoktur. Çünkü haz ve elem idrakin kendisi ile ilgili değildir.
- Râzî, aklî hazlar için dünyada bedensel ilgilerden uzaklaşmaktan bahseder (hazzın artması açısından). Fakat uhrevî anlamda aklî hazzın keyfiyetini ve bedenle olan ilişkisini pek söz konusu etmez. Buna karşın ahirette bedensel hazlarla aklî hazların birbirine alternatif ve karşıt olmayabileceklerine dikkat çeker. Râzî beden ve bedensel arzuların mutlak şekilde aklî hazzla engel teşkil edeceğini düşünmemektedir. Râzî'ye göre sadece aklî hazlar değil, bedensel hazlar da kusurlu bir şekilde meydana gelmektedir. Bedenin bir şekilde düzeltilmesi hem aklî hazların hem de bedensel hazların hakkını tam vermemizi sağlayabilir.
- Râzî insanların ahiretteki durumlarını bilmenin çok zor olduğunu söyler (özellikle *el-Mülâhhas*'ta). Bu da yine ayrıntılı bir şekilde insanları sınıflandırmanın kriterlerinin zayıf olduğunu düşündüğünü gösterir. Çünkü meâddaki durumları belirlemek zapt u rapt altına alınması gereken pek çok değişkeni hesaba katmayı gerektirir.

3. Soyut Nefislerin Meâdı

3.1. İnsanı Nefislerin Mutluluk-Mutsuzluk Düzeyleri

Bu, cismânî bir ateş azabından daha şiddetli olan ruhânî bir ateş acısıdır.

İbn Sînâ, *el-İşârât*²⁴¹

²⁴¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 347.

Risâletu Adhaviyye, eş-Şifâ el-İlâhiyât ve el-İşârât' ta felsefî meâd ve kurtuluş düşüncesini tamamlayacak şekilde nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra içinde bulunacakları mutluluk ve mutsuzluk durumları ele alınır. İbn Sînâ'nın meâdî, yani insanın mutluluk ve mutsuzluğu tamamen ruhânîdir ve nefsin durumlarıyla ilişkilidir. Artık yetkinlik için kısa bir süreliğine araç olarak kullanılması gereken beden kendi işlevini tamamlamış ve insanı kendi akıbeti ile baş başa bırakmıştır. İbn Sînâ nefsin bedenle bu ilişkisini bir süvari ve at alegorisi ile izah eder. Nasıl ki at bir süvarinin kendi amacına ulaşmak için iyi bir binek ve araçsa beden de nefis için böyledir. "Fakat" der, İbn Sînâ,

bir yere ulaşip orada karar kılmak için ata binen bir süvari, eğer attan ayrılamayıp ata gönül bağlar ve onun üzerinden inemezse at, başta onu muradına ulaştırmakta iken şimdi muradından alıkoyan bir engele dönüşür."²⁴²

Bedenin durumu da bir binek gibidir, amaca varıldığında artık ondan inmek gerekir. Nefsin bedenden asıl kurtuluşu, sanıldığı gibi bedenın ölümüyle tamamlanmaz. Bedensel olup nefiste meydana gelen bütün etkilerden kurtulmak gerekir ve bu durum, ölüm ötesinde bazı nefislerin maddî olana bağımlılığı sebebiyle sancılı geçebilir.

İbn Sînâ'nın meâd teorisi, mükafatlandıran ve cezalandıran muhtâr bir Tanrı olmadığı ve cismânî haz ve elemelerin sağladığı çoklu seçeneklerden mahrum olduğu için oldukça sınırlı ölçütlerle kurulmak zorundadır. Bütün bir meâd, yalnızca tümelleri idrak eden bir nefsin halleri üzerinden açıklanır. İnsanların mutluluk ve mutsuzluk durumları, bunların şiddeti ve sınırı gibi farklılıklar nefislerin yetkinlik iştıyakı, nefse yerleşen yapıların yerleşme gücü (*rûsûh*), amelî ve nazarî aklın yetkinleşme durumu gibi çeşitli ölçütlerle belirlenir. Fakat bütün bu ölçütler, İbn Sînâ'nın birtakım felsefî ilkeleri sürdürme kararlılığı ve dinî düşüncenin etkisi sebebiyle yeri geldiğinde yetersiz kalır ve kimi zaman nefisler için tikel idrakler sağlayacak bedenlere veya bedensel yapılara ihtiyaç duyulur.

²⁴² İbn Sînâ, *Tabiiyât-ı Dânişnâme*, 125-126.

İbn Sînâ, heyûlânî olarak nitelendirilen çocukların nefisleri dahil bütün nefislerin bedenden sonra kalıcılığını temellendirmeye çalışır. Bu sebeple nazarî yetkinleşmeden mahrum kalan nefislerin yok olacağı düşüncesini savunanları eleştirir. Farabî’de de benzerine rastladığımız, fakat *Adhaviyye*’de İbn Sînâ’nın Afrodisiaslı İskender’e nispet ettiği nazarî yetkinliğini tamamlayamamış olan nefislerin yok olacağı görüşü eleştirilir ve Aristoteles’in bu görüşte olmadığına dikkat çekilir.²⁴³ Râzî’nin belirttiğine göre çoğunluğu nefislerin kalıcılığını savunsada önceki filozoflardan (*kudemâ*) İskender dahil pek çok kişi onların kendi varlıklarını sürdüremeyeceğini düşünür. Ona göre a) nefislerin bekasını sürdüreceği ve b) doğada âtil bir şeyin olamayacağı şeklindeki iki ilke, filozofları nazarî yetkinliğe ulaşamamış iyi nefisler için bir tür mutluluk varsaymaya itmiştir.²⁴⁴ Yani kalıcı olan her nefis, mutluluk ve mutsuzluk durumlarından birini taşımalıydı, aksi takdirde âtil olması söz konusuydu. İbn Sînâ da *el-Adhaviyye*’de her idrak edenin ya mutlu ya da mutsuz olması gerektiğini, ara bir seçeneğin olmadığını söyler.²⁴⁵ Onun nefislerin haz-elem durumlarıyla ilgili sınıflandırması da buna uygun şekilde ilerler.

Bütün nefisler bedenden sonra kalıcıdır ve her birinin mutluluk veya mutsuzluktan bir payı vardır. İbn Sînâ nazarî yetkinliğini tamamlamamış nefislerin yok olmasına razı olmaz. O aynı zamanda bununla mutluluğu yalnızca nazarî yetkinleşmeyi gerçekleştiren dar bir grupla sınırlandırmamayı amaçlar. Zira insanların çoğu bu sınıfa girer. İbn Sînâ kurtuluşun kapsamını oldukça geniş tutmayı arzulamıştır. O, *el-İşârât*’ta kendi felsefî kurtuluş projesinin seçkinici olmadığını şu sözleriyle göstermiştir:

Ahiretteki mutluluğun tek bir tür olduğunu sanmayasın. Mutluluğun sadece bilgide kemâle ermekle elde edileceğini de zannetme, her ne kadar bilginin kemâli o mutluluğu en üstün mutluluk türü kılsa da. Tek tük günahın kurtuluşun kökünü keseceğini sanma, bilakis ebedî helake sebep olan şey, belli bir cahillik ve kötülük türüdür. Sınırlı azaba maruz bırakan şey de belli

²⁴³ İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri’l-meâd*, 122.

²⁴⁴ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, II/584.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri’l-meâd*, 110-111.

bir kötülük türüdür. O da çok az insanda bulunur. Kurtuluşu az sayıda insanla sınırlayan, bilgisiz ve günahkarları kurtuluştan daima nasipsiz gören kimseleri dinleyip itibara alma. Allah'ın rahmetini geniş tut.²⁴⁶

İbn Sînâ'nın gönlü, günahkarları ve bilgide eksik olanları da kapsayacak kadar geniş olduğuna göre bütün bu felsefi yetkinleşme ve kurtuluş projesi ne demek oluyor? Bilgiye dayalı bir mutluluk anlayışı ve aklî haz teorisini nasıl anlamlandıracağız? Bu soruların cevabı nefislerin sınıflandırılmasında belirir. İbn Sînâ mutluluk ve mutsuzluğu iki kısma ayırmaktadır. Bu ayrım pek çok şeyi belirlemektedir. Ona göre öte dünyada insanî mutluluk ve mutsuzluk hakiki/mutlak ve hayalî/vehmî/düşük (*hasîs*) olarak iki kısma ayrılır.²⁴⁷ Daha sonra mutluluğun Tanrı'da zirvesini bulan başka seviyeleri de söz konusu olmaktadır. Fakat insanî düzeyde bu iki tür mutluluktan söz etmek mümkündür. Hakiki mutluluk ve mutsuzluk doğru veya yanlış bir bilgi-inanç durumuyla ilişkilidir. Bu "seçkinlerin" mutluluk ve mutsuzluğudur ve her ikisinin de dozu oldukça yüksek olup ebedi bir nitelik taşımaktadır. İbn Sînâ, bu anlamda sıradan insana göre seçkinlere karşı daha "acımasız"dır. Bir tür hayal veya vehim düzeyinde gerçekleşecek mutluluk ise nazari gücün yetkinliğine dair bir fikri olmayan sıradan halk kitleleri içindir. Onların mutlulukları gerçek aklî haz ve gerçek mutluluk değildir. Onların azabı da yine hayalî suretlere dayanır ve bu azap sonsuz değildir. Dolayısıyla yetkinleşmenin amacı, Şeyh'in "mukaddes nefisler" dediği sınıfa girip hakiki ruhânî mutluluğa erişmektir. Halk kitlelerinin gerçek mutluluğa dair kavrayışları, bu dünyada hazzın ve mutluluğun gerçek doğasından uzak olduğu gibi öte dünyada karşılaştıkları durum da buna uygundur. Onlar dinî nasların sembolik şekilde anlattığı bir cismânî meâdî, hayalî/vehmî düzeyde yaşayacaklardır. İbn Sînâ bu hayalî suretlerin etkisinin mahusâtın etkisinden düşük gibi görülmemesi konusunda uyarır: "Hayâlî suretler duysal suretlerden zayıf değildir. Aksine, tesir ve açıklık açısından uykuda görüldüğü gibi daha güçlüdür."²⁴⁸ Hayalî suretler, bedenden sonraki durum için

²⁴⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 336.

²⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 475. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, ed. Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-Hadîse, 1974), 304.

²⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 473.

doğrudan nefse etki edebildiği için İbn Sînâ onları daha etkili görmüştür. Dolayısıyla bu küçümsenebilecek bir haz ve elem değildir.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın yetkinleşme teorisi, kurtuluş teorisiyle tamamen paralel ilerlememektedir ve yetkinleşmemiş olmak kesin bir azap gerektirmemektedir. Fakat gerçek ruhânî mutluluk, bedende iken nazarî aklı felsefî ilimlerle yetkinleşmiş “mukaddes nefisler” için gerçekleşecektir. İbn Sînâ'nın mutluluk anlayışı eğer seçkinci olarak nitelenecekse insanların çoğunu mutsuzluğa mahkûm edip küçük bir kısmını kenarda tutması anlamında değil, bahsi geçen iki mutluluk arasında bir fark gözetip tam bir ruhânî meâda doğal olarak az kişinin dahil edilmesi anlamında nitelenebilir.

Bedenden sonra insanî nefislerin sınıflandırılmasında nazar-amel ayrımının ve aklı yetkinliğe iştîyak (*şevk*) duymanın belirleyiciliği söz konusudur. İbn Sînâ, nefisleri amelî yetkinliğinde tam veya noksan ile nazarî yetkinliğinde tam veya noksan şeklinde bir ayrıma tabi tutar. Amelî yetkinliğin noksanlığı, onun ahlak ve dinî ibadetlerin mutluluktaki rolüyle ilgili görüşüne uygun olarak telafi edilebilir ve dolayısıyla sonsuz bir azap gerektirmez. *Danîşnâme'*de bu şöyle ifade edilir: “Eylemden kaynaklanan acı sonlu, noksanlıktan kaynaklanan acı ise sonsuzdur. Hak şeriat de bunu söylemiştir.”²⁴⁹ İbn Sînâ, “noksanlık” derken genellikle nazarî aklın yetkinleşmemiş veya zıt/bâtıl inançlarla donanmış olmasını kasteder. Bu cümlede “eylemin” (*kırdâr*) karşısına konumlandırması ve *el-Adhaviyye'*de noksan (*nâkıs*)-gayri münezzeh ayrımı yaparken de noksanlığı, ahlakî eksiklik ile ayrı bir kriter şeklinde değerlendirmesi bunu göstermektedir. Hâsılı sadece eylemden, yani amelî aklın yeterince yetkinleşmemiş olmasından kaynaklı azap geçicidir. Zira ahlakî zaafiyetler bedenden nefse birtakım bedensel yapıların yerleşmesine yol açar ve bunlar bedene karşı bir iştîyaka sebep olacaklarından bedene olan arzularının sebebi olan bu heyetler zamanla silinip yok olduklarında nefisler de ruhânî meâda, yani bedensiz şekilde varlıklarını sürdürmeye alışacaklardır. Bu tür

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Tabiiyât-ı Dânişnâme*, 129.

yapılar, bedenden kaynaklı ve tabiata ait yabancı engellerdir (*el-ğavâşî'l-garîbê*). Bunlar bilgiden kaynaklı yapılar olmadıkları için zamanla yok olacaklardır.²⁵⁰

Nazarî aklın bedende iken yetkinleşmemiş olmasının ise bir telafisi yoktur. Zira yetkinleşmenin koşulu olan beden ortadan kalkmıştır. İbn Sînâ, yukarıda değinildiği gibi bedende bir yetkinleşme sınırı olduğuna inanır. Bu sınır geçilip nefis bedenden ayrıldığında aklî bir âlem olma süreci kendiliğinden tamamlanır: “Nefsin aklî gücü, yetkinliğin bir sınırına ulaşp bedenden ayrıldığında bununla gerçekleştirmesi gereken tam bir yetkinleşmeye ulaşması mümkün olur.”²⁵¹ Nazarî akıl, yetkinleşemediğinde veya mutabık olmayan inançlara sahip olduğunda bu durumu düzeltme imkânı ortadan kalkar. Fakat bu eksik kalma (*noksân*) durumu, aykırılık idraki şeklinde yansımadığı sürece azaba ve eleme yol açmaz. Dolayısıyla nazarî yönün eksikliği azap çekme ile bir paralellik arz etmez. İbn Sînâ’nın kurtuluş fikrinin genişliği de burada ortaya çıkar. Nazarî yetkinliği noksan olanlardan yalnızca iştîyak duyanlar acı çeker:

Bu mutsuzluk, nazarî yetkinliği eksik kalmış (*nâkıs*) herkes için olmayacaktır. Aksine, aklî gücün yetkinliğine bir iştîyak (*teşevvuk*) kazananlar içindir. Bu [iştîyak ise] nefsin bilinenden bilinmeyi elde etmesi yoluyla bütünün mahiyetini idrak etmesinin ve bilfiil yetkinleşmesinin onun özelliği (*min şe’nihi*) olduğu kanıtlandığında ortaya çıkar. Bu durumlar, nefiste ilk yaratılışla (*et-tab’u’l-evvel*) yer almamaktadır. Diğer güçlerde de bu bulunmuyor, aksine çoğu gücün yetkinliklerine dair şuuru bazı sebeplerden sonra oluşur.²⁵²

İbn Sînâ, burada yetkinliği farkında olmayı ve ona iştîyak duymayı bir ölçüt olarak belirler. Bu, nazarî anlamda yetkinleşmemiş her nefsin acı çekmeyeceği anlamına gelir. Zira elem, aykırı olanın aykırı olması yönüyle idrakidir. Burada nefis için aykırılık olan noksanlık bulunsa da buna dair bir şuur olmadığından elem de söz konusu değildir. İnsan neyi kaybettiğini bilmediğinde doğal olarak

²⁵⁰ Ayrıca nazarî akıldaki bir eksikliğin İbn Sînâ tarafından onarılamaz (*gayr mecbûr*) sayıldığını öne süren şu çalışmaya bk. Rapoport, *Science of the Soul*, 136.

²⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 468.

²⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 468-469.

üzülmeyecektir. Bedenden sonra nefislerde oluşan elem, İbn Sînâ açısından ulaşılmaması gereken yetkinlikten mahrumiyet ve zıt/aykırı yapıların varlığından kaynaklanır. Amelî yetkinliğin oluşmaması sebebiyle ortaya çıkan elem bedene arzu duymaktan kaynaklanırken nazarî yetkinliğin eksikliğinden gelen elem de o yetkinliği farkında olup ona sahip olma fırsatını kaçırmış olmaktan kaynaklanır.

Amelî ve nazarî anlamda eksikliğin bu genel hükümleri, Tûsî ve Kutbuddin er-Râzî tarafından bu şekilde anlaşılmamıştır. Onlar nazarî güçte kökleşmemiş inançlardan ve yetkinliğe duyulan zayıf şevkten kaynaklanan elemin sonlanacağını düşünmüşlerdir. Fahreddin er-Râzî ve söz konusu iki şârih arasındaki bu ihtilaf *el-İşârât*'ın şu pasajıyla ilişkilidir:

Bil ki nefsin reziletinden, mufarakâttan sonra beklenen yetkinliğin istidadının eksikliği cinsinden olan eksiklik telafi edilemez. Ama yabancı/dış engeller (el-ğavâşi'l-garîbe) sebebiyle olan eksiklik ortadan kalkar ve bunun azabı devam etmez. Bil ki noksanlık reziletinden ancak kemâllere şevk duyanlar acı çeker. Bu şevk, [nazarî] bir iktisapla elde edilen bir bilgiye/farkındalığa bağlı olarak oluşur. Safdiller bu azaptan beridir (bi-cenbetin min haza'l-azab). Böyle olanlar ancak; inkarcılar (el-câhidûn), ihmalkarlar (el-mühmilûn) ve ona açık hale gelen gerçekten/haktan yüz çevirenlerdir (el-mu'ridûn). Safdillik, kesik bir idrake/kavrayışa (fetânetu betra') göre kurtuluşa daha yakındır.

Fahreddin er-Râzî, burada söz edilen istidat eksikliğini nazarî güçteki eksiklik, yabancı durumlardan kaynaklanan eksikliği ise amelî güçte oluşan eksiklik olarak yorumlar ve yukarıdaki anlatımımıza uygun olarak ilkinin telafi edilemez, diğerinin ise telafi edilebilir olduğunu öne sürer.

Râzî bu yorumuna uygun olarak nefislerin sınıflandırmasını İbn Sînâ açısından şu şekilde tespit eder:

Nazarî güçte bir eksiklikle malûl üç çeşit insan vardır:

1. Cahil
2. Mukallit
3. Herhangi bir inanca sahip olmayan.

Râzî, nazarî güçle ilgili eksikliği bulunan bu üç grubun eksikliklerinin telafi edilemez durumda olduğu kanaatine varır. Amelî güçten kaynaklanan eksiklik ise kötü ahlaktan kaynaklandığı için yol açtığı elem geçicidir. Râzî, İbn Sînâ'nın bu üç gruptan cahil, yani yanlış inançlara sahip olanların ebedi bir azabı olacağını, doğru veya yanlış herhangi bir inançtan yoksun olanların ise yetkinliklerine yönelik bir şevk duymayacakları için acı çekmeyeceklerini düşündüğü görüşündedir. Fakat sadece acı çekmeyecekleri ifade edilen bu kısmın mutluluk durumu belirsizdir. Mukallitlerin mutluluk ve mutsuzluk durumları da belirtilmemiştir.²⁵³

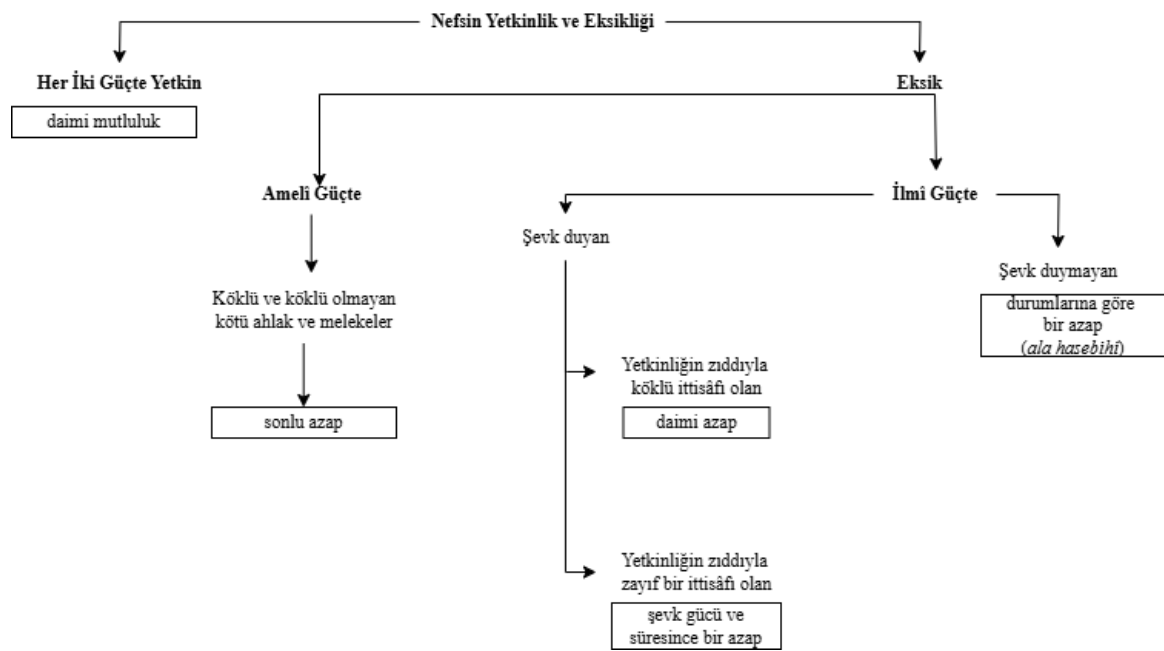
Tûsî, burada yetkinlik istidâdındaki eksikliği yalnızca nazarî gücün eksikliğine değil de genel olarak nefsin noksanlığına yorar ve nefsin eksikliklerinin a) ya ademî bir durum sebebiyle ortaya çıktığını b) ya da vücûdî bir durum sebebiyle ortaya çıktığını söyler. Ademî durumdan kaynaklanan eksiklik, garîze eksikliğidir. Vücûdî bir şeyin gelip nefsin yetkinliğine engel olması iki şekilde gerçekleşir: b1) bu durumun nefiste kökleşmiş olması ve b2) kökleşmemiş olması. Buna göre eksiklik üç şekilde ortaya çıkar: 1) ademî bir durumdan kaynaklanan, 2) vücûdî ve kökleşmiş bir durumdan kaynaklanan ve 3) vücûdî ve kökleşmemiş bir durumdan kaynaklanan. Bu üç tür eksiklik, hem nazarî güç hem de amelî güç için söz konusu olabilir. Bu durumda altı grup ortaya çıkar:

	Nazarî Güç	Amelî Güç
Ademî Noksanlık (garize noksanlığı)	Telifisi yok Azabı yok	Telifisi yok Azabı yok
Vücûdî ve Kökleşmiş	<u>Telifisi yok</u> <u>Azabı sonsuz</u>	Telifisi var Azabı sonlu
Vücûdî ve Kökleşmemiş	<u>Telifisi var</u> Azabı sonlu	Telifisi var Azabı sonlu

Tablo 2: Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ında nefislerin mutluluk-mutsuzluk durumları

²⁵³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/580-581.

Tûsî yaptığı bu yorumla nazarî güçte oluşan eksikliğin bir türünü telafi edilebilir saymıştır. Bu da avamın ve mukallitlerin inancıdır. O bu şekilde Râzî'nin bir hüküm bulamadığı bu kısmın hem eksikliğini telafi edilebilir hem de acısını sonlu olarak görmüştür. Nazarî güçte meydana gelen vücûdî ve kökleşmemiş durumlar yanlış inançlardır. Bunlar sağlam oluşlarına göre belirli bir zaman içinde silinip giderler ve bundan duyulan acı da bu süreye ve sağlamlığa göre kimisinde uzun ve şiddetli, kimisinde kısa ve hafif şeklinde değişiklik gösterir.²⁵⁴ Kutbuddin er-Râzî de Tûsî gibi nazarî güçte yetkinliğin zıddı olan yanlış inançlara sahip olanlar arasından bu inançlarla bağı daha zayıf olanlar için sınırlı bir azap varsaymaktadır.



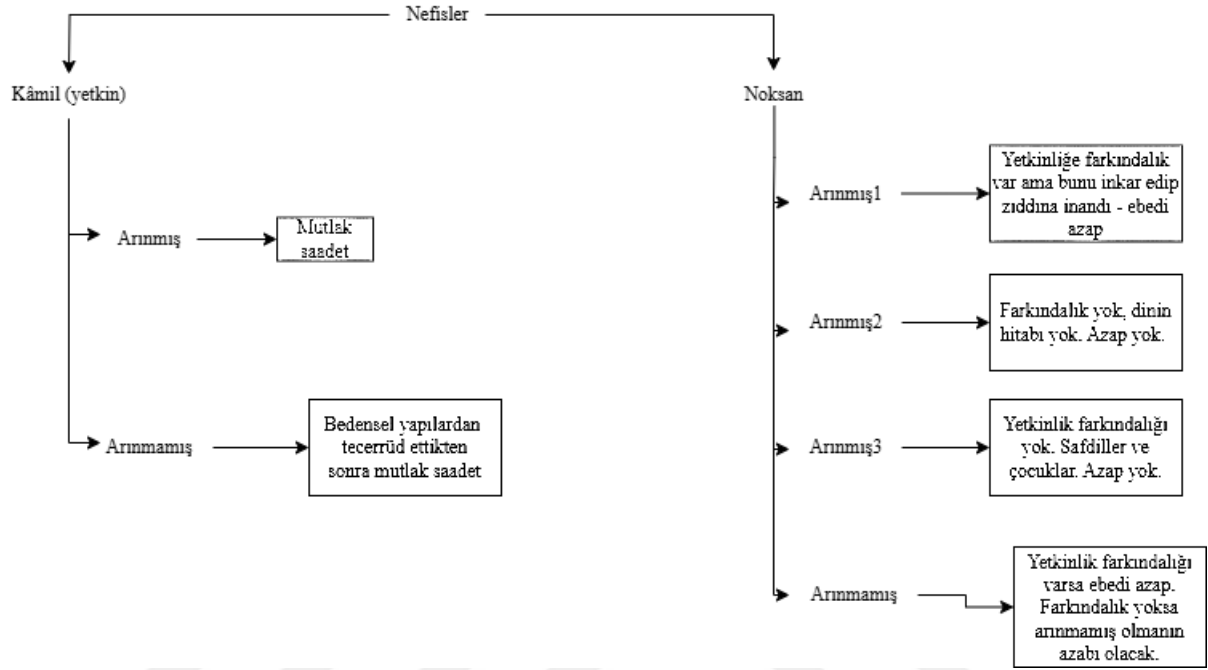
Tablo 3: Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ında mufarakâttan sonra nefislerin durumu.

Fahreddin er-Râzî, iki şârihin aksine, mukallitlerin nefislerinin durumu için felsefî bir metin (*nass*) bulamadığını söyler. Fakat “onların selamette olmaları umulur” şeklinde bir ekleme yapar.²⁵⁵ Râzî'nin nazarî ve amelî güçler arasındaki farkı ilkinde eksikliğin onarılamaz, ikincisinde onarılabilir şeklinde belirlemesi İbn Sînâ'nın yukarıda söz ettiğimiz cümleleri ile daha uyumludur. İbn Sînâ, yabancı perdeler/engeller (*el-gavâşî'l-garîbe*) şeklinde bahsettiği şeylerle, ahlakî eylemler

²⁵⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/987-988.

²⁵⁵ Râzî, *el-Mülâhhas*, II/1022.

sebebiyle nefiste oluşan bedensel etkileri kasteder. Onun Fahreddin er-Râzî'yi destekleyen daha açık bir sınıflandırması *el-Adhaviyye'* de bulunur. İbn Sînâ'nın buradaki kemâl-noksanlık ve münezzeh-münezzeh olmayan şeklindeki ayrımları açıkça nazarî ve amelî gücün yetkinliği ve eksikliği ayrımıdır:



Tablo 4: *Risâletu Adhaviyye'*de nefislerin yetkinlik durumlarına göre mutluluk ve mutsuzlukları

İbn Sînâ, burada nazarî gücün yetkinlik ve eksikliğini merkeze yerleştirerek bir sınıflandırma yapar. Yetkin olan nefisler, amelî anlamda arınmamış olsalar bile çekecekleri azap ne nazarî eksikliğin yol açtığı kadar şiddetli bir acıdır ne de devamlıdır. Erdemsiz fiiller, nefsi hayvanî zevklere çok alıştırdığı için bundan mahrum olmanın bir acısı söz konusudur. Fakat nefis daha sonra buna alışır ve kendi yetkinliğinden haz alır. İbn Sînâ bu grubun din dilinde fâsıklar denilen kişiler olduğunu ve bunların ebedi azaba maruz kalmayacağını söyler.²⁵⁶ Nazarî anlamda eksik olan nefisler ise a) yetkinlik farkındalığı ve b) arınmışlık durumuna göre sınıflandırılır. Nefsin kendine özgü yetkinliğini farkında olan –ki kimi zaman buna şevk de denir– ama bunun gerektirdiği yetkinleşmeyi sağlayamayanların burada ebedi bir azaba uğrayacakları belirtilir. Bunlar erdemli olsalar bile hüküm değişmeyecektir. Dolayısıyla dinin inanca biçtiği rolü İbn Sînâ, nazarî aklın

²⁵⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 113. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsi*, 85.

yetkinleşmesine biçmiştir. Bu yetkinleşmenin gerçekleşmemiş olmasını mazur kılacak tek şey, buna dair bir farkındalığın dinin ya da felsefenin tembihiyle oluşmamış olmasıdır. Bu farkındalığın olduğu her eksiklik durumu ebedi azaba yol açar. Fahreddin er-Râzî'nin *el-İşârât*'taki pasajı yorumlama biçimi, İbn Sînâ'nın bu sınıflandırması ile de uyumludur. İbn Sînâ, amelî eksikliğin aksine, nazarî eksikliği cevherî bir eksiklik saymıştır. Dolayısıyla bedenın aracılığı olmadan bunun telafi edilebilmesini mümkün görmemiştir.²⁵⁷ Nazarî yetkinlikte eksiklik,

²⁵⁷ Durusoy, nefsin mertebelerinde nazarî yetkinleşmeyi sonradan göksel cisimlerle sağlayacak bir grup varsayar. Bu, İbn Sînâ'nın birtakım eserlerinde zikrettiği bir ihtimalden kaynaklanır. Özellikle *el-İşârât*, *et-Ta'likât*, *el-Mübahasât* ve *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka*'da göksel cisimlerle irtibat kurmak suretiyle bir hayalî-cismânî meâd yaşayan bir gruptan söz edilir. Bunların bir süre sonra yetkinleşme için gerekli istidâdı sağlama ihtimalleri söz konusu edilir. Fakat Durusoy bu grubu safdil (*bûlîh*) nefislerden ayrı bir grup olarak değerlendirir. Halbuki bu ihtimalin kendisi için zikredildiği kısım nazarî anlamda boş olan ve safdil denilen bu nefislerdir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da ve *Ahvâlü'n-nefs*'te göksel cisimlerle irtibat kuracak nefislerin sırf aklî hazza ulaşan yetkin ve mukaddes nefisler mertebesinde olmadıklarını açıkça söyler. Onların hayal güçlerini kullanmaları için bir cismin aracılığına olan ihtiyaçtan söz edilir ve yaşayacakları mutluluk "düşük" (*hasîs*), "bir tür mutluluk" ve "mutluluktan bir pay" gibi ifadelerle izah edilir. Dolayısıyla İbn Sînâ, nazarî yetkinleşmeyi tamamlayamamış bazı nefislerin göksel cisimlerle bir irtibat kuracakları ve bu sayede dinî nasların anlattığı biçimde bir cennet veya cehennem yaşayacakları fikrine açıkça meyyaldır ve bunu *el-Adhaviyye*, *el-Mebde' ve'l-meâd*, *el-İşârât*, *em-Necât*, *el-Mübahasât*, *Fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka*, *Ahvâlü'n-nefs*, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, *el-Hidâye* ve *Danişnâme et-Tabiyyât* gibi pek çok eserinde zikreder. Fakat söz konusu nefislerin ariflerin nefisleri gibi bir mutluluğa ulaşma ihtimalinden yalnızca *el-İşârât*, *et-Ta'likât* ve *Fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka*'da bahseder. O burada bu nefislerin yaşayacağı hayale dayalı cismânî mutluluk durumlarının bir yerden sonra aklî hazza varmasını bir "olasılık" olarak zikretmektedir. Fakat *el-Mübahasât*'ta bu konu hakkında sorulan soru onun bu görüşü benimsemediğini ihsas eder mahiyette sorulmuş ve İbn Sînâ da bu konuda ihtiyatlı olduğunu ve bir yargıda bulunamayacağını belirtmiştir: "[Soru:] Nefis-beden ayrılığından sonra kullanmaları mümkün görüldüğü halde neden [bu nefislerin] bazı semâvî veya başka cirimleri kullanarak bir istidat kazanmaları mümkün değildir? [Cevap]: ...Bedenden sonra bir cisim kullanarak bu istidat kazanmalarının mümkün olup olmadığına gelince, eğer bu cisim bedense hayır [mümkün değildir]. Fakat semâvî bir cisimse bunu ne olumlarım ne de olumsuzlarım (*lâ ehikkuhu velâ emne'uhu*).” Hâsılı İbn Sînâ'nın nazarî eksikliğin giderilebilir olması anlamına gelebilecek bu ihtimali cılız bir şekilde dillendirdiği, bundan ziyade daha çok bu nefisler için göksel cisimlerle bir hayalî mutluluk ön gördüğü anlaşılmaktadır. *el-Mübahasât*'taki soruda "Nefis-beden ayrılığından sonra [göksel cisimleri] kullanmaları mümkün görüldüğü halde" ifadesinden de anlaşılan bu tür nefislerin hayal gücünü kullanmaları için irtibatlarının mümkün görüldüğü fakat bunun yetkinleşme vasıtası olarak kullanılmasının mümkün görülmediğini göstermektedir. İbn Sînâ, yetkinliği elde edemeyen bazı nefislerin azap çekmesini artık yetkinleşme için kullanılacak vasıta olan bedenın ortada olmayışıyla gerekçelendirdiğine göre onların da yetkinleşmelerini doğuracak bu ihtimali güçlü bir şekilde savunacağına pek ihtimal vermiyorum. Kaldı ki bu tür bir haz algısı, aklî hazların önünde bir engel olarak görülmüştü ve şimdi bunu engel olmaktan çıkaracak bir durumun varsayılması tutarlı değildir. Durusoy göksel cisimlerle irtibatı olduğu halde safdil nefislerin nazarî yetkinleşmelerinin mümkün görülmediğini ifade etmektedir. Fakat safdil nefislerin bu yetkinleşmeyi sağlayacak grupla hangi yönden ayrılarak bunu yapamayacaklarını netleştirmemiştir. Her halükârda Râzî, İbn Sînâ'nın böyle bir görüşte olduğunu dillendirmez, yaptığı nefis sınıflandırmalarında yalnızca nazarî suretlerden yoksun kimselerin hayalî haz ihtimalinden söz eder ve *el-İşârât*'ta bu yetkinleşme ihtimaline değinen cümleyi şerh

yapısaldır. Amelî yetkinlikte eksiklik ise dış sebeplerden kaynaklanır ve kalıcı değildir.²⁵⁸ Fakat her ikisi de bir tür mahrumiyettir. Nazarî gücün arzu duyduğu ve mahrum kaldığı şey kendine has yetkinliğidir. Amelî gücün arzu duyduğu ve mahrum kaldığı şey ise bedenî arzular, tikellere duyulan özlem ve bedeni yönetmektir. İlki daha ağırdır, çünkü nefis için bir tür felç olma durumu gibidir.

İbn Sînâ insanların büyük bir bölümünün aklî hazza ve nefsin yetkinliğine dair bir farkındalığı olmadığını kabul etmektedir. Bu aynı zamanda toplumda felsefî ilimlere olan ilgi durumunu ifade eder. Yetkinliğin felsefî ilimleri tahsil etmekle gerçekleşeceğini farkında olmak ve öğrenme arzusu (*şevk*) çekmek insanların geneline bakıldığında çok küçük bir grupta sınırlıdır. Bunların da bir kısmının mutabık olmayan inançlara ulaşmaları, ebedi azaba uğramalarına sebep olur. İbn Sînâ, nazarî düzeyde şevk ve farkındalık unsurunu hakiki mutluluk ve mutsuzluk ile hayalî mutluluk ve mutsuzluk arasında bir ayrım haline getirmektedir. Hakiki mutluluk ve mutsuzluk, nefsin kendine has yetkinliği olan nazarî yetkinlik durumuyla ilişkilidir. Amelî yetkinliğin rolü, mutluluk ve mutsuzluk açısından sınırlıdır. *el-Adhaviyye'*de nazarî yetkinliğe ulaştığı halde amelî yetkinliği olmayan bir grubu var sayması da Şeyh'in ahlak ve erdemin rolünü ikincilleştirdiğini göstermektedir. Fakat sonraki eserleri olan *eş-Şifâ* ve *el-İşârât'*ta amelî tarafın tamamlayıcı etkisini daha fazla vurgulama gereği duyduğu hissedilmektedir. Yine de amelî aklın yetkinliğinin eksikliğinden kaynaklanan bedensel etkiler yapısal değildir ve bunların yol açacağı elem de aklî hazzın mukabili olan gerçek elem değildir.

Nazarî yetkinliğinde eksik olan nefislerden şevk ve farkındalık sahibi olmayanların azap çekmeyeceği ifade edilir. Çünkü elem, neyin kaybedildiğine dair bir farkındalık gerektirir. Farkındalık iyi bir şey olduğu halde yetkinleşme gerçekleşmediğinde büyük bir azabın kaynağı haline gelir ve bedeli ağır olur. İbn

etmez. Râzî eğer İbn Sînâ'nın bu şekilde düşündüğüne kani olsaydı nefsin değişimi üzerinden yaptığı eleştiriyi çok daha güçlü bir şekilde bu noktaya da yöneltirdi. Tûsî ise İbn Sînâ'nın bunu mümkün gördüğünü zikreder. bk. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 262-263; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 283-284. İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, ts.), 101-102.

²⁵⁸ İbn Sînâ, *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-meâd*, 120.

Sînâ, “safdıllık (yani kavrayışsızlık), eksik bir kavrayışa göre kurtuluşa daha yakındır” diyerek bu durumu ifade eder.²⁵⁹

Tûsî ve Kutbuddin er-Râzî, İbn Sînâ’nın bahsettiği hakiki elemin bir yoksunluk azabından çok, nefiste oluşan ve yetkinliğe zıt olan yapılardan kaynaklanacağını düşünmüşlerdir. Tûsî mukallitlerin yanlış inançlarının zevalini ön görürken Kutbuddin er-Râzî, yetkinliğe şevk duyduğu halde onu elde etmeyen, bununla birlikte zıddına da yönelmeyen kimselerin bu şevke göre bir azapları olacağını öne sürer. Kutbuddin er-Râzî’nin onların azabının sonluluğuna dair düşüncesi yeterince açık değilse de zıt görüşlere sahip olan nefislerin azabının sonlu olduğunu açıkça söylemesine karşın bu grubu onlardan ayırır ve yalnızca şevk sürdüğü sürece bir azapları olduğunu söylemekle yetinir. Tûsî ise ebedi azabın sadece cehl-i mürekkep sahibi kimselerde olacağını düşünmüştür. Halbuki İbn Sînâ, *el-İşârât*’ta da geçen şu pasajda şevk ve yetkinlik eksikliğinin bir araya geldiği kimselerin azabının ebedi olacağını ifade etmekte ve zıt görüşlere gitmediği halde yetkinleşmemiş olanları da buna dahil etmektedir:

Bu şevk, bir görüş elde ettikten sonra ortaya çıkar. Zira her şevk, bir görüşe tabidir. Bu görüş ise nefis için evvelî değil, kazanılmış bir görüştür. Dolayısıyla bunlar, bu görüşü kazandıklarında nefis için bu şevk, zorunlu olarak oluşur. Böylece bedenden ayrılıp tam bir ayrılmadan sonra ulaşması gereken şey bununla birlikte oluşmamışsa ebedi bir mutsuzluğa düşer. Çünkü ilmi melekenin ilkeleri (*evâil*), bedenle kazanılır, başka bir şeyle değil. Bu fırsat ise elden kaçmıştır. Bunlar ya insanî yetkinliği kazanma konusunda çabalama göstermemişlerdir, ya da inatçı, inkârcı ve hakiki görüşlere zıt bozuk görüşlerde mutaassıp kimseler olmuşlardır. İnkarcılar, yetkinliğe zıt yapılardan dolayı en kötü haldedirler.²⁶⁰

Bu pasajdan anlaşılan –Fahreddin er-Râzî’nin de düşündüğü gibi– aklı elemin hem zıt yapılardan hem de yetkinliğin gerçekleşmemiş olmasından kaynaklanacağıdır. Şevk kazanan nefisler, şevk kazanmayan diğer nefisler gibi hayalî düzeyde bir

²⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 348. “

²⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 469. “Nefs-i nâtıkanın kendisiyle yetkinleştiği şeye dair farkındalık kendinde açık değildir, iktisap edilir. Eğer bu farkındalık elde edilip sonra zamanında istenen yetkinlik elde edilmezse bu ebedi bir eleme yol açar.” İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 302-303.

mutluluğa sahip olamazlar. Çünkü hakiki mutluluğun nazârî yetkinleşme ile elde edildiği bir kez fark edildiğinde bedeninin olmadığı bir durumda hayalin nesnelere gerçekmiş gibi tutunmak imkânsız hale gelir. Fakat pasajda da ifade edildiği üzere, yetkinleşmemiş olmanın yanında ayrıca mutabık olmayan inançlara da sahip olan nefislerin elemi, hem mahrumiyet hem de aykırı yapılar sebebiyle daha ağırdır.

Yetkinlik farkındalığı ve şevki elde edememiş bazı nefislere “ebleh” (alık/saf/safdil) nefisler denir. Ebleh denilen nefisler, teorik aklın kaygılarını taşımayan, gündelik işlerden başka bir şey düşünmeyen ve gerçekliğe dair yargıları olmayan kimselerdir. Bunlar, insanın kendine özgü yetkinliği konusunda meraksız oldukları gibi bilgisizdirler de. İbn Sînâ, *el-İşârât*’ta avam halkın çoğunun hazzı bedensel hazlardan ibaret gördüğünü ifade ederken bu grup insanları kastediyor olmalıdır. Bunların aklî hazza yönelik ispatları dinleyecek ve anlayacak durumları yoktur. İbn Sînâ, bu tür insanların uhrevî mutluluk ve mutsuzluk hakkında anlatılan cismâni şeyleri hayalî bir şekilde yaşamalarını ön görür. Ona göre iyi olan nefisler cennet tasvirlerinde anlatılan durumları yaşarken kötü olanlar cehennem sahnelerini idrak edeceklerdir.²⁶¹ Bunların hayalî olarak gerçekleşmesi, zayıf düzeyde kalacakları şeklinde anlaşılmamalıdır. İbn Sînâ hayalî düzeyde gerçekleşen bu haz ve elemin gerçek bir cismâni haz veya eleminden daha güçlü olacağını öne sürer:

Hayalî suretler duyusal olanlardan daha zayıf değildir. Aksine, rüyada görüldüğü üzere arılık ve etki bakımından onun üstündedir. Bu nedenle rüyada görülen şey, kendi alanında duyulur olandan daha üstün olabilir (*a’zamu şe’nen*). Fakat şu var ki uhrevî olan, engellerin azlığı, nefsin soyutlanması ve kâbil olanın arılığından dolayı istikrar bakımından rüyada görülenlerden daha güçlüdür.²⁶²

²⁶¹ Tûsî, İbn Sînâ’nın safdillerle ilgili görüşünü şerh ederken “cennet ehlinin çoğunluğu safdillerden oluşur” (*ekseru ehli’l-cenneti el-bühhü*) şeklinde bir hadise atıf yapmaktadır. bk. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, II/998. İbn Sînâ da *es-Saâde ve’l-hüccetü’l-aşere*’de Bezzar’ın (ö. 292 h.) *Müsned*’inde geçtiği belirtilen bu hadisi zikreder. bk. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsi*, s.83.

²⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 474.

Dolayısıyla İbn Sînâ, bedenden ayrılmış bir nefsin hayalî suretleri daha güçlü idrak edeceği kanaatindedir. Bunun sebebi, nefsin daha soyut olması ve bedensel pek çok idrakin aradan çekilmiş olmasıdır. Nefis bedenden kurtulduğu için hayal gücü de ortadan kalkmıştır.²⁶³ İbn Sînâ bu durumda safdil nefislerin hayalî meâdının nasıl olacağına dair kendisinin de katıldığı bir görüşü aktarır.²⁶⁴ Bu görüşe göre bu tür nefislerin göksel cisimlerle irtibat kurarak hayalî durumlar yaşamaları mümkündür. Hatta İbn Sînâ'nın aktardığına göre bazıları bu nefislere bir ahiret ispat edebilmek için tenasüh görüşünü savundular. Bu nedenle İbn Sînâ söz konusu görüşü tenasühten ayırmak için de bir çaba sarfeder. Ona göre nefsin göksel cisimle kurduğu bu irtibat daha önce bedenle kurulan ilişki gibi değildir. Nefis, göksel cismin nefsi haline gelmez.²⁶⁵ Safdiller için farklı eserlerinde hayâlî, vehmî, zannî, düşük (*hasîs*) şeklinde farklı ibarelerle temas ettiği bu mutluluk ve mutsuzluğu savunan İbn Sînâ, halk kitlelerini böylece kendi kurtuluş teorisinin bir parçası haline getirmeye çalışmıştır. O, *el-İşârât*'ta mutluluğun tek tür olmadığını ifade ederken *el-Mebde' ve'l-meâd*'da "Allah'ın rahmetinin geniş, kurtuluşun helakten üstün" olduğunu vurgulamakta ve ebedî azabı oldukça sınırlı bir gruba indirmeye çalışmaktadır.²⁶⁶ Nazarî yetkinliği olmayan insanların bedenden sonra nefislerini koruyamayacağı şeklindeki görüşü ise reddetmektedir. *es-Seâde ve'l-huceci'l-aşere*'de çocukların nefislerinin ilk bilgilerle (*el-ma'kûlatu'l-ûlâ*) donanmalarının onları hem kalıcı hem de mutluluğa yakın kılacağını söyler. Burada ebleh nefisleri de çocuklarla aynı düzeyde görür. Ona göre bunlar nefis cevherinin doğal olarak kazandığı ilk bilgilerde kalmışlar ve bunları kullanarak yetkinleşme yoluna gitmemişlerdir. Fakat kötü heyetlere de sahip olmadıklarından ne mutlak anlamda mutlu ne de tümüyle mutsuz olurlar. İbn

²⁶³ Burada tezde de yeterince irdelenmeyen sorunlardan birisi, tikellere dair haznesini yitirmiş bir nefsin nasıl uhrevî alana dair anlatıları hatırlayıp onları hayalin nesnesi haline getirebildiğidir.

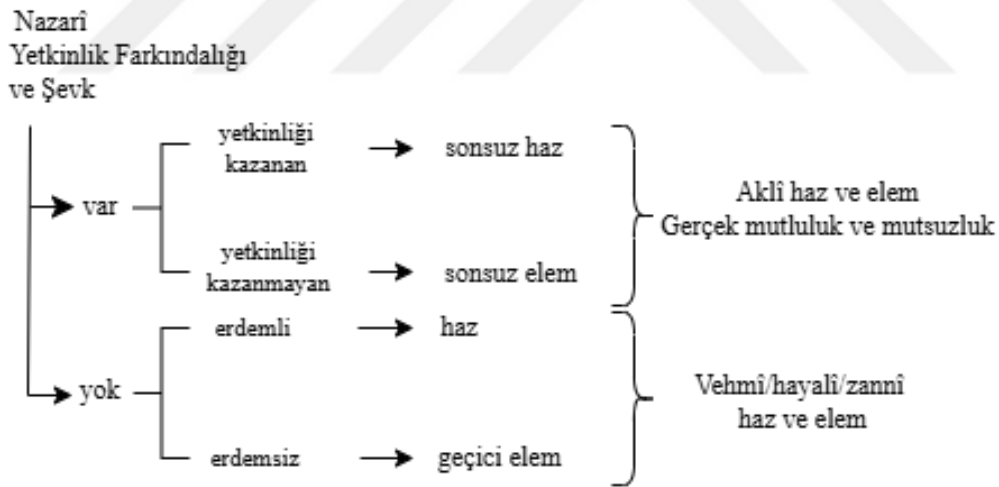
²⁶⁴ İbn Sînâ, "ilim ehlinde bazı kimseler" diye bu görüş sahiplerine atıf yapmaktadır. Tûsî, burada Farabî'nin kastedildiğini zannettiğini söyler. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/999. Belli ki o, Farabî'yi İskender ile aynı görüşte görmemektedir. Bundan dolayı İskender'i eleştirdiği halde Farabî'yi eleştirmez.

²⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 114-115; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 483; İbn Sînâ, *Tabiiyât-ı Dânişnâme*, 127; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 349-350.

²⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 336; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 114.

Sînâ, ebleh nefislerle ilgili “cennet ehlinin çoğu safdillerden oluşur” hadisine atıf yapar.²⁶⁷

İbn Sînâ felsefî meâdını yalnızca nefsin varlığı üzerine kurarken din dilindeki ahireti de oldukça buna uydurmaya çalışır. Nâzarî yetkinliği olmayanları inkârcı, bu yetkinlik olduğu halde ahlakî zaaf gösterenleri fâsık; nazarî ve amelî yetkinliği olanları hak itikat sahipleri olarak nitelemesi, dinî hitabın ulaşmadığı kimseleri cezadan muaf görmesi gibi pek çok durum, büyük oranda dinî ceza-mükafat kategorilerini korumaya çalıştığını göstermektedir.²⁶⁸ Fakat yalnızca tümelleri idrak eden bir nefsin varlığı üzerine inşa ettiği bu teori sınırlı ölçütlere sahiptir ve çocukların, delilerin, mukallitlerin, bir kısmı mutabık bir kısmı mutabık olmayan bazı inançlara sahip olanların vb. pek çok kimsenin ceza-mükafat durumu belirsiz kaldığı gibi safdillerin felekî cirimlerle ilişki içinde bir tür meâd yaşamaları da felsefî ilkeleri zorlamaktadır.



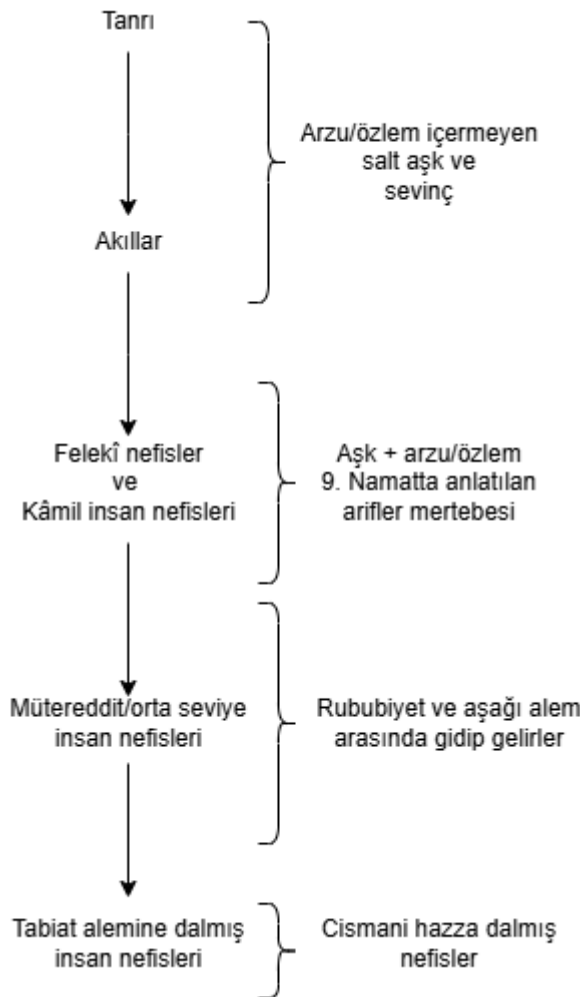
Tablo 5: İbn Sînâ'da uhrevî mutluluğun iki düzeyi

²⁶⁷ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsi*, 79-83.

²⁶⁸ İbn Sînâ'nın Yeni Platonculuğun kavramlarından yararlanarak İslam eskatolojisine felsefi bir açıklama sunmaya çalıştığını öne süren şu çalışmaya bk. Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al-Fârâbî and Avicenna* (Leiden: Brill, 2022), 106.

3.2. Soyut Varlıkların Mutluluk Düzeyleri

Buraya kadar anlatılanlar insanî mutluluk-mutsuzluk, haz-elem mertebeleri idi. İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta ayrıca ruhânî varlıkları ve Tanrı'yı da dahil ederek bir aklı haz ve mutluluk sınıflandırması yapar. Burada en büyük hazzı Tanrı'ya nispet edeceği ve bütün varlıkların onu ve onun sahip olduğu bir hazzı amaçlamasını ortaya koyacağı için "haz" (*lezzet*) lafzını "sevinç" (*ibtihâc*) kelimesiyle değiştirir. Tûsî, buradaki tercihin bilinçli olduğunu ve haz ifadesinin Tanrı hakkında kullanılmasının alışıldık olmaması sebebiyle bunu yaptığını söyler. En büyük



Tablo 6: *el-İşârât*'ta soyut varlıkların sevinç mertebeleri

yetkinlik ve en güçlü idrak, Tanrı'ya aittir ve bu yetkinlik, bizâtihi kendi zâtıdır. Bu nedenle en büyük haz ve sevinç ona aittir. İbn Sînâ; haz, sevinç, aşk ve sevgiyi burada özdeş hale getirir.

Tanrı sevinç ve aşk derecelenmesinde en üst mertebede yer alır. O hem âşık hem maşuktur. Kendi zâtına âşık olduğu için yine kendi maşuğudur. Fakat bütün varlıklar da ona âşıktır ve hepsinin sevinç ve arzu kaynağı odur. İbn Sînâ, burada hakiki aşkı "bir şeyin zâtının hazır bulunuşunu kavramaktan duyulan sevinç" olarak tanımlar. Tanrı kendi zâtını idrak ettiği için onun idraki ile idrak

ettiği arasında bir başkalık yoktur. Bu sebeple burada bir ayırım yapma gereği duyar. Aşk ve şevk (özlem/arzu) arasında bir fark vardır. Şevk, aşk ile ulaşılan sevinci tamamlamaya dönük bir harekettir. İbn Sînâ, "her özleyen/arzu duyan, bir

şeye ulaşmış, bir şeyi de yitirmiştir.” derken bir şeyin kendi yetkinliği ile arasındaki ikililik durumuna işaret eder. Aşkında şevk/arzu bulunan her şey aslında tam bir kavuşma içinde değildir. Sevgiliye bir açıdan ulaşmış -ki ona dönük bir arzusu oluşmuş- bir açıdan ise ona tam ulaşamamıştır ki bu arzu hala sürmektedir. Tanrı’nın kendisine dönük aşkı böyle değildir. Tanrı, arzu içermeyen bir hazza sahiptir. İnsanların dünyada elde edebilecekleri en büyük mutluluk ise arzu duyan aşıklar haline gelmeleridir. İbn Sînâ bu arzunun bitmesinin olsa olsa ahirette mümkün olabileceğini söyler.²⁶⁹

3.3. Râzî’nin Eleştirileri

İbn Sînâ’nın aklî haz ve elem teorisi, bedenın ortadan kalkması ve nefsin kendi varlığını sürdürmesi üzerine kuruludur. Ölüm dediğimiz şey, nefsin kendi yetkinleşmesini tamamlamak ve akıl haline gelmek için araç olarak kullandığı bedenle ilişkisini kesmesi demektir. İnsanın bedende iken yapıp etmelerinin daha güçlü sonuçları, meâd denilen ölüm sonrası hayatta ortaya çıkar. Fakat bu sonuçlar iradeli bir Tanrı’nın belirli cezalar veya mükafatlar takdir etmesi şeklinde değildir. İnsanın meâdda uğrayacağı akıbet kendi yaptığı fiillerin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşir. Bedende nefsin gereklerine uygun fiiller ondan sonraki hayatta büyük bir hazzın sebebi iken bunun aksine olanlar büyük bir azabın sebebi olur. Tıpkı uyuşmuş bir organda büyük bir acının sebebi olan yanmanın gerçekleşmesi gibi. Uyuşukluk ortadan kalktığında bu büyük acı idrak edilecektir. Beden de aradan çekildiğinde haz ve elemelerin sebepleri olan eylemler ve bilgisel suretler sonuç verecektir. Bu felsefî bir meâd kurgusudur. Fakat Meşşâî felsefenin bazı temel ilkeleriyle kurulan bu meâd, bu ilkelere bağlı olmayan dinî geleneklerin kabullerine göre daha az avantajlıdır. Zira insanların bu hayattaki bütün bilme ve eyleme faaliyetleri esas alınarak onlar için bir ceza veya mükafat takdir etmek için zapturapt altına alınması zor pek çok değişkenin dikkate alınması gerekir. Fakat felsefî kabuller burada insanları sınıflandırma ölçütlerini oldukça sınırlamıştır.

²⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 350-352.

Beden, bedensel fakülteler ve tikel idrak ortadan kalkmıştır. Yalnızca tümelleri idrak eden soyut bir cevherin durumları üzerine bir sınıflandırma yapılabilecektir. Bu durumu daha da sınırlayan şey, zâtıyla zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) bir Tanrı ve zorunlu nedensellik anlayışıyla insânî nefislerin “yargılanması”dır. Haz ve elemnin gerçekleşme şartları bellidir ve bunlar bir zorunluluk içinde gerçekleşir. Belirli eylemler, zorunlu bir şekilde hazzı veya acıyı içermektedir. Öbür yandan insanları tikel pek çok eyleme karşı yargılayıp her biri için belirli bir ceza türü, ceza süresi ve şiddeti takdir edebilecek bir Tanrı anlayışı da söz konusu değildir. Bu da ayrıntılı ve burhânî bir şekilde durumu ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Râzî'nin bu başlıkta ele alacağımız iki temel eleştirisi de bu felsefî kabullerle kurulması düşünülen bir meâd kurgusunun sorunlarını ortaya koymaya çalışır. O, hazzın tanımlanmasında beden ve nefsin birlikteliğinin göz ardı edilmesine işaret ettiği gibi burada da felsefî ilkelere dayalı bir meâd tasarımının açmazlarını ve boşluklarını ortaya koyma çabası içindedir.

3.3.1. Cehaleti Fark Etme Paradoksu

İbn Sînâ'nın aklî haz ve meâd teorisinde insan nefisleri bedenden ayrıldıklarında sonsuz haz ve sonsuz elem şeklindeki iki uç arasında sıralanırlar. Elemin en uç noktasında katmanlı cehalet (*cehl-i mürekkeb*) içinde olanlar bulunur. Bunların insanî yetkinliğe zıt bilgisel suretler edinmeleri, doğru ve mutabık inançları inkâr edip kendi bildikleri konusunda taassup göstermeleri, nefislerinde onulmaz zararlar meydana getirmiş ve onların sonsuz azaba uğramalarına sebep olmuştur. Râzî, ebedi azaba düçar edilmiş bu nefislerin durumunu bir paradoksa dökerek sorunsallaştırmaya çalışır. Aslında bu eleştiri, cehaletin nasıl azaba yol açacağını da irdelemektedir: İnsan nefsi nasıl bilmediğini veya neyin bilgisinden mahrum kaldığını yine cahil kalarak öğrenecektir?

Şöyle bir itiraz gelebilir: [İbn Sînâ] yetkinliği talep edip onları elde edemeyenleri iki kısma ayırdı: 1) Ona sahip olmadığının bilgisini taşıyan 2) Sahip olmadığını bilmeyen cahil. İlki azap içinde olurken diğeri olmaz. Ashab-

1 mezâhibin hepsi mezhepleri ve inançlarıyla mutludur, her ne kadar biz onların çoğunun cahil olduğunu bilsek de. Fakat onlar, buna sahip olduklarını bilmeyince onları elden kaçırmış/ıskalamış olduklarından dolayı bir acı ve hüznün de çekmezler.

Bu sabit olunca şöyle deriz: Kendi itikatlarının gerçek ve doğru olduğundan emin olan [câzim bir itikatla buna inanan] bâtil inançlı nefis sahipleri, bedenlerinden ayrıldıklarında ya inançlarının hak olduğuna dair kesin (*câzim*) inançları ortadan kalkar veya kalkmaz. a) Eğer ortadan kalkarsa o zaman bu cehalet ilme dönüşür. Bu dönüşme durumu bu surette gerçekleşirse diğer batıl suretlerde de ilme dönüşme mümkün olur. Öyle ki cahil kimse alim ve mutlu biri haline gelir. Bu durumda bu kısım için de azap kesinlik kazanmış olmaz. b) Yok eğer kemâle sahip olmadığını bilmezse o zaman ona iştîyak da duymaz ve yine azap çekmez.²⁷⁰

İbn Sînâ'nın ebedi azaba maruz bıraktığı grup kendi inançlarıyla mutmain olan, inançlarına zıt olanı yanlış gören ve onları inkâr eden gayrı mutabık inanç sahibi insanlardır. Râzî İbn Sînâcı anlamda bilgiye dayalı bir mutluluk ön gördüğümüzde ölümün, onların gözündeki perdeyi aralayıp gerçekliğe vakıf olmalarını sağlayacağını ve onların ulaşmaları gereken gerçeklik bilgisiyle mutlu olacağını öne sürer. Böylece bilmediklerini farkına varmaları onları içinde bulundukları azaptan kurtaracaktır. Fakat eğer sahip oldukları inançların gerçekliğine yönelik kesin inançlarının ortadan kalkacağı reddedilirse azabın mahrum kalınan şeye dair farkındalık gerektirmesi sebebiyle yine kendi inançlarıyla mutlu olmayı sürdüreceklerini düşünür. Dolayısıyla Râzî'ye göre her halükârda katmanlı cehalet, mutluluğa sebep olmalıdır. Biz buna "cehaleti fark etme paradoksu" dedik. Râzî, cehaleti mutsuzluğun sebebi gören İbn Sînâcı haz teorisine en cahil olanların her halükârda mutlu olacaklarını öne süren böyle bir paradoks üretir. O, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'*de de söz konusu paradoksu tekrarlar:

Biz deriz ki: Bu nefis bedenden ayrıldıktan sonra ya bu inançta hatalı olduğunu bilir ya da bilmez. Eğer hatalı olduğunu bilirse bu inançlar ortadan kalkar. Çünkü ne zaman bu inancın hatalı ve batıl olduğuna dair şuur olursa

²⁷⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/581.

bu itikat ortada kalmaz. Fakat eğer bu hak inançlar konusunda hatalı olduğunu bilmezse hak inançların olmayışına dair bir bilinci de olmaz. Dolayısıyla gerçekliğe mutabık inançların yokluğu sebebiyle bir acı da oluşmaz.²⁷¹

Râzî, elem için gerekli görülen farkındalık ve şevki, makulleri mutabık şekilde bildiğini zanneden insanların durumları için kullanır. Kesin inanç sahiplerinin bu inançlarından hangi gerekçeyle acı çekmeleri söz konusu olur? Elem, aykırı olanın aykırı olarak idraki olduğuna göre bildiğinin yanlış olduğunu bilmeyen bir kimse hangi aykırılığı idrak etmenin acısını çekecektir? Râzî, *el-Mûlahhas*'ta bu eleştirisini daha geniş bir şekilde vermiş ve bunu aklî eleme karşı kullanmıştır:

Ulaşmadığı bir şeye şevk duyan kimse ulaşmadığını bildiği zaman ona şevk duyar. Ama ona ulaştığını zannederse yine mutlu olur. Zeyd'i görmek isteyen birisi başka birini görüp Zeyd zannederse yine muradı hâsıl olur. İlimler de böyledir, ona ulaştığını zanneden kimse bir şevk duymayacaktır. Onun yokluğundan acı çekmeyecektir. Ancak onların yokluğuna dair bir şuur olursa acı çeker. Fakat ilimlerde bazılarını bilmeden bu şuurun oluşması da söz konusu değildir. Bir kısım cehalet ilme dönerse diğer bütün kısım için bu mümkün olur. Dolayısıyla bu imkân ortada iken onun elem duyacağından emin olmak mümkün değildir. Kaldı ki şevk duyacağını teslim etsek bile ilimleri elde etmeye duyacağı şevkin gücü nispetinde bir elem hâsıl olacaktır. Şevk duyan, ilimleri elde etmeye pek şevkli değilse elemin de çok olmaz. "İki elemin nispeti iki hazzın nispeti gibidir" sözleri memnu'dur.²⁷²

Râzî, aklî bir elemin oluşması için mutlaka cehaleti fark etmek gerektiğini düşünür. Fakat bu pasajda da öne sürdüğü başka bir sorun meydana gelir. Bu fark edişin ortaya çıkışı nasıl mümkün olabilir ve bu imkân ebedi bir azabın temellendirilmesini de zora sokmaz mı? Râzî, katmanlı cehalette cehaletin bilgiye dönüşmesinde bir katmanın dönüşmesinin imkânını diğer katmanın da dönüşmesi imkânını doğurduğunu savunur. O, pasajdaki son cümlesinde bedensel hazlar ve aklî hazların üstünlük ve güç nispetinin bedensel elemeler ve

²⁷¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 169.

²⁷² Râzî, *el-Mûlahhas*, II/1023.

aklî elemeler için de yapılmasını reddeder. Burada fiziksel acılardan çok daha üstün ve büyük aklî hazlara mukabil elemeler varsayılmasını eleştirir. Râzî pek çok yerde aklî hazzın varlığını kabul ettiğini söylediği halde aklî elemelerin varlığını kabule yanaşmamış görünmektedir. Zira o, haz ve elemin söz konusu tanımlarına karşı çıkmıştır ve aklî hazzı da bu tanım ve kıyaslar yoluyla değil tecrübe yoluyla kabul etmiştir.

Tûsî onun birçok defa tekrarladığı bu paradoksu *el-İşârât* şerhinde ele alır ve cehaleti fark etmeden, yani kendi yanlış inançlarına dair kesin imanları sarsılmadan böyle bir eleme düşmelerini mümkün görür:

Makullerin sureti kâmil nefislerde, oldukları gibi temessül eder. Onlar kazandığını müşahade etmekle ve idrak ettiklerini idrak ettikleri gibi bulmakla (*vicdân*) haz duyarlar. Sanki onlar yalnızca idrake sahiplerdi de şimdi bununla birlikte ona nail (*neyl*) oldular ve bununla haz almaları tamamlanmış oldu. Kemâllerin zıtları kendisinde temessül edip onların kemâl olduğuna inanan ve onlara ulaşmayı uman nefslere gelince, onların umduklarını kaybetmeleri kaçınılmaz olur. Böylelikle ulaşmayı umduklarını kaybetmeleriyle umutsuz ve muazzeb olurlar. Onlardan cezm (itikatlarının hak olduğuna dair kesin inançları) kalkmaz.²⁷³

Tûsî onların inançlarında bir değişim olmadan azap çekeceklerini söylemektedir. Zira bu değişimi kabul etmek, Râzî'nin işaret ettiği iki sorun ortaya çıkarır: a) Bu fark ediş onların cehaletlerini bilgiye dönüştüreceğinden onlar için belirli bir haz takdir etmek gerekecektir. b) Kesin inanılan bir bilgisel suretin değişimi diğer bütün suretlerin dönüşümünü olası hale getirdiğinden ebedi azabı temellendirmek mümkün olmayacaktır. Tûsî, burada yine *el-İşârât*'taki haz tanımında geçen *neyl* üzerinden bir cevap oluşturmaktadır. Ona göre nefislerin inandıkları şeye ulaşma umutlarının boşa çıkmasıyla bir elem oluşur. Bunun ne demek olduğu yeterince açık değildir. Zira hiç olmazsa safdillerin durumunda olduğu gibi umdukları şeyin hayalî bir sureti ve hazzını almaları mümkün olmalıydı. Kaldı ki bu kesin inançlılar safdillerin inançlarından daha güçlü bir

²⁷³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/991.

inanca sahiptirler. Her halükârda Râzî'nin cehaleti fark etme paradoksu İbn Sînâ'nın "cahil nefisler mutsuz olur" önermesine yönelik bir eleştiri olarak oluşturulmuştur ve felsefî ilkelerle meâdda bir kesinlik oluşturma'nın mümkün olmadığına dair güçlü bir ima içermektedir.

3.3.2. Nefsin Değişimi Eleştirisi

Râzî'nin zorunlu nedensellik gibi felsefî ilkelerle bir meâd düşünmenin açmazını göstermeye çalıştığı bir diğer eleştirisi cehaleti fark etme paradoksunda da kısmen değindiği nefislerin edindikleri yapıların değişmesi meselesidir. İbn Sînâ, bedensel yapılar edinen nefislerin bu yapılardan zaman içinde kurtulacağını ve böylece çektikleri elemin sonlanacağını iddia etmiştir. Ona göre bu yapılar, nefiste cevheri bir nitelik taşımayan dış engeller oldukları için onların zamanla ortadan kalkmaları mümkündür. Bunlar nefsin cismânî hazlara olan güçlü bağlılığı ve bedene olan iştiağı sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Nefsin bedene olan iştiağının sonlanması bundan kaynaklanan elemin de ortadan kalkmasını getirecektir. Râzî'ye göre bu durum, nefsin değiştiği anlamına gelir ve bu değişimi kabul etmenin sorunları vardır:

Şöyle bir itiraz getirilebilir: Nefis-beden ayrılığından sonra nefsin değişmesi ya mümkün olur veya olmaz. Eğer mümkün olursa nazarî güçte oluşan noksanlığın onarılamaz olduğu nasıl kesinleşmiştir? Yok eğer mümkün değilse o halde kötü ahlaktan dolayı oluşan azabın biteceği nasıl kesinleşir? Yok eğer amelî güç açısından sahip olduğu halleri değişebilirken nazarî güç açısından olanlar değişmez dersiniz de bu ayrıma dair deliliniz nedir?²⁷⁴

Râzî, bu pasajda amelî güç sebebiyle oluşan elemin sonlanması ve amelî eksikliğin ortadan kalkması için nefsin değişmesi gerektiğini öne sürmektedir. Fakat nazarî güçte oluşan eksikliğin telafi edilemez olduğu ve ebedi azabın bu şekilde temellendirildiği de bilinmektedir. Bu durum da nefsin değişmemesini

²⁷⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II/580.

gerektirmektedir. Râzî, ilkinde bir değişimi gerektiren, ikincisinde ise hiçbir şekilde değişimi mümkün kılmayan ölçütün ne olduğunu sorar. İbn Sînâ felsefesi açısından iki kabulden de vazgeçmek mümkün değildir. Biri ebedi azap ve hazzın kesinliğinden vazgeçmek olurken diğeri amelî anlamda her türlü azabın sonlanacağı fikrinden caymak olur. Râzî bu duruma *el-Mülahhas*'ta da şöyle değinir:

İtiraz: Bu heyetlere kâbil olan nefistir, fâil ise akıldır. Bunlar nefis-beden ayrılığından sonra kalıcıdır. Nefsânî yapıların bu fâil ve kâbilin kalıcı olmasına karşın a) ya değişmesi mümkündür b) ya da değildir. Eğer mümkün ise ilmî yapıların da değişime maruz kalması neden mümkün olmasın? Bu durumda cezanın kalıcılığında kesinlik olmayacağı gibi hazların kalıcılığında hatta meydana gelmesinde de bir kesinlik sağlanamaz. Yok eğer değişme mümkün değilse o zaman bu azabın da devam etmesi gerekir.²⁷⁵

Râzî amelî ve nazarî yapıların (*el-hey'ât*) değişip değişmemesine dair bir ilke talep eder. Bu tür yapıların kâbili olan nefis, fâili olan ise faal akıldır. Acaba bu iki ilke dışında ne tür bir farklılık amelî yapıların ortadan kalkmasına sebep olur? Tûsî yukarıda da değinildiği üzere bu yapıların kökleşmiş olma ve olmama durumuna göre bir ayrıma gider ve ilmî yapıların hiç değişmeyeceği, amelî yapıların da mutlaka değişeceği şeklindeki yargının hatalı olduğunu öne sürer. Fakat bu durum, meseleyi daha da karmaşıklştırmaktadır. Zira nefiste meydana gelen bilgisel suretlerin kökleşmiş olup olmamasının ölçütünün ne olduğu ve bu kökleşmenin zamanla değişmeyeceğinin nasıl garanti altına alınacağı sorusu nazarî yapılar için daha da ciddi bir sorun haline gelmektedir. Fakat Tûsî bir şekilde bilgisel suretin nefiste tam yerleşik hale geleceği bir düzey varsaymaktadır.²⁷⁶ Halbuki İbn Sînâ muhtemelen bu soruya amelî yapıların dışsal etkiler (*el-gavâşî'l-garîbe*) olup nefsin cevherine köklü bir etkisinin olmadığını söyleyerek sorunu defetmeye çalışırdı. Fakat Râzî itikadî/bilgisel yapılar ve amelî

²⁷⁵ Râzî, *el-Mülahhas*, II/1024-1025.

²⁷⁶ Râzî, *el-Muhâkemât*, 450.

yapılardan birinin kalıcı, diğerinin ise geçici olarak değerlendirilmesini gerektirecek kadar bir farkı olmadığında ısrarcı görünmektedir:

Şöyle denemez: “Fark şudur ki inançların nefis-beden ayrılığından sonra ortadan kalkması mümkün değildir, zira bunlar bedene bağlı değildir ki bedenin zevaliyle ortadan kalsınlar. Fakat bedene olan iştihak, bedenden ayrılmayla azalmaya başlar. Görmez misin ki bir şeye âşık olan kişi ondan zorla ayrıldığında ve bu ayrılık uzun sürdüğünde bu aşk ortadan kalkmaktadır!?”

Çünkü şöyle deriz: “Siz genel bir şekilde nefsânî yapıların ortadan kalkmasını mümkün gördüğünüzde fâil ve kâbilin bekasıyla nazarî yapıların kalıcılığına delil getiremezsiniz.”²⁷⁷

Râzî, nazarî yapıların bedenle hiçbir ilişkisi olmadığı için bedenin yok oluşunun onları etkilemeyeceği fakat amelî yapıların bedene olan bir iştihaktan kaynaklandığı için azalarak yok olmasının mümkün olduğu düşüncesini de reddetmektedir. Ona göre nefsin herhangi bir değişimi onun her halinin değişimini mümkün kılmaktadır. Nefsin idrakini sağlayan ilke ve onun kâbil oluşu, ona göre nefiste belirlenen derecelerin sabit ve kesin kalışını da garanti etmemektedir.

Râzî cehaleti fark etme paradoksunda ve nefsin değişimi eleştirisinde, öncesinde ele alınan pek çok eleştiride olduğu gibi felsefî ilkelerin meâdda bir kesinlik oluşturmaya yetmediğini ima eder. Ona göre bu şekilde nefislerin durumunu belirlemek mümkün değildir. Örneğin göksel cisimlerle irtibat kurmak suretiyle mutlu olacak nefislerin bu cisimlerin hangi yönüyle irtibat kuracağını belirleyecek bir ilke yoktur. Dolayısıyla bir parçasıyla ilişki kurması diğer bir parçasıyla ilişki kurmasından daha öncelikli değilse bu seçeneği düşünmek oldukça spekülâtiftir.²⁷⁸ Râzî’nin kendisi de aklî hazzı tecrübesine dayanarak kabul etmesine karşın onu bir meâd teorisi haline getirecek şekilde ayrıntılandırmadığı gibi onun karşısına ona denk bir elem de yerleştirmez. O, *el-Mûlahhas*’ta felsefî

²⁷⁷ Râzî, *el-Mûlahhas*, II/1025.

²⁷⁸ Râzî, *el-Mebâhis*, I/445-446.

meâda yönelik eleştirilerini serdettikten sonra meâda dair bütün tutumunu özetleyecek cümlesini kurar: “Hâsılı; ölümden sonraki durumları bilmek son derece zordur (وبالجملة فمعرفة الأحوال التي بعد الغيبة عسرة جدا).²⁷⁹

²⁷⁹ Râzî, *el-Mûlahhas*, I/1026.

SONUÇ

Haz ve elem konusu İbn Sînâ felsefesinde metafiziğin önemli bir meselesi olarak ele alınır. İbn Sînâ, felsefî ilimler tahsilini bir kurtuluş ve nihâî mutluluk projesi haline getirmiş ve bu projeyi yetkinleşme ve aklî haz teorisi üzerine kurmuştur. Aklî haz teorisi, haz ve elem tanınlanmasına dayanır. Bu nedenledir ki İbn Sînâ, haz ve elem tartışmalarını aklî haz teorisi ve felsefî bir meâdın mukaddimesi haline getirmiştir. Bu tezde de İbn Sînâ'nın kendi amacına uygun bir şekilde konu ele alındı ve hazzın doğasına yönelik tartışmalar ikinci bölümde işlenen aklî haz teorisi ve felsefî meâda bir giriş olarak tasarlandı. Fahreddin er-Râzî'nin pek çok eserinde haz ve elem tanımlarına ve aklî haz anlayışına yönelik getirdiği eleştiriler, İbn Sînâ'nın kendi kurgusu üzerinden izlendi ve onun eleştirilerinin yoğunlaştığı noktalar tespit edildi. Bu noktalar üzerinden de eleştirilerinin imaları ve arka planında yer alan kaygılar ortaya konulmaya çalışıldı.

İbn Sînâ'nın aklî haz teorisi ile cevaplamayı amaçladığı temel soru, insan için hakiki mutluluğun ne olduğu ve bunun nasıl elde edileceğidir. Bütün bu sorular için oluşturulan cevaplar ise temelde insanın ne olduğu sorusunun uzantısıdır. İbn Sînâ, insanı nefis ve beden düalizmiyle kavrar ve söz konusu düalizmde insanın iki yönlülüğü uzlaşımsal bir mantıkla ele alınmaz. Nefis ve beden iki ayrı cevher olduğu gibi ikisinin kendine özgü fiilleri de birbirinden bağımsızdır. Bu fiiller yeri geldiğinde bir rekabet içerisinde ele alınır. İnsanın bedeni bir araç olarak kullanmasına karşın nefsin fiillerine odaklanmak için bedensel ilgileri azaltması gerekir. İnsan tam bir uzlaşi içinde olmayan bu iki dikotomik yön arasında hangisidir? İbn Sînâ, insanın “ben” diye işaret ettiği kendiliğinin kalıcı ve soyut bir cevher olarak düşündüğü nefis olduğunu vurgular. Fakat bedene ve maddi âleme olan bağımlılığı onun kendi özünü karıştırmasına ve hatta kendisini (nefsini) unutmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla insan bir akıl varlığıdır. En büyük mutluluğu ve gerçek mutsuzluğu da onu kendisi kılan yönünün fiilleriyle ilişkili olmalıdır. Nefsin kendine özgü fiili “bilmek” olduğuna

göre gerçek ve nihâi mutluluk da bilgiye dayalı olarak gerçekleşmelidir. Bilgi ile haz, cehalet ile elem arasında kurulan bir ilişki, bilginin yetkinleştirici doğası ile birleşerek bir nihaî mutluluk ve kurtuluş teorisine dönüşür. İbn Sînâ, bedenle ilişkisinden dolayı nefsin gerçek mutluluk ve mutsuzluğunun bu hayatta mümkün olmayacağını düşünür. Böylece aklî haz teorisi bir ruhânî meâd kurgusuna dönüşür.

Aklî haz ve ruhânî-felsefî bir meâd teorisinin hareket noktası haz ve elemnin tanımıdır. Haz ve elem kavramları daha önce büyük oranda ahlakî bir bağlamda tartışılırken burada artık bir meâd konusuna dönüşmüştür. İbn Sînâ hazzı genellikle “uyumlu olanın uyumlu olması açısından idraki”, elemi de “aykırı olanın aykırı olması açısından idraki” olarak tanımlar. Bu tanımlarda haz bir tür idrakle özdeşleştirilerek bütün idrak güçlerine teşmil edilmiştir. Uyumluluk (*el-mülâeme*) kavramı ise idrak eden gücün yetkinliği ve iyiliği olarak açıklanmış ve böylece haz, idrakin yanında bir de yetkinlikle ilişkilendirilmiştir. Buna göre her idrak gücünün onu bilfiillîğe çıkaran bir yetkinliği söz konusudur. Bu yetkinlik idraki onunla bir uyum içerisinde olduğundan söz konusu idrak bir hazza yol açmaktadır. Aynı şekilde elemnin tanımında yer alan “aykırılık” (*el-münâfere*) kavramı da “afet” ve “kötülük” ile açıklanarak her algı gücünün kendi yetkinliğine zıt olanı idrak etmesi elem olarak belirlenmiştir. İbn Sînâ’nın haz ve elem tanımları, Tûsî ve Kutbuddin er-Râzî’ye göre tam ve yakini hallerini *el-İşârât*’ta bulmuştur. Burada da yaygın olan tanıma “neyl” ve “vusûl” gibi yeni kayıtlar eklenmiştir. Birinci bölümde söz konusu tanım şârihlerin açıklamaları ışığında ayrıntılı olarak incelendi. Burada haz ve elem tanımlarına eklenen kayıtların haz ve elemnin zorunlu bir şekilde meydana geldiği koşulları ortaya koymaya dönük olduğu izah edildi. İbn Sînâ haz ve elemnin zorunlu bir şekilde oluştuğu şartları tespit ederek aklî hazzın varlığını felsefî olarak ortaya koymayı amaçlar. Râzî’nin tanım konusunda en büyük eleştirisi haz ve elemnin bir tür idrakle özdeş hale getirilmesine yöneliktir. O bu sonuca tümevarımla ulaşıldığını düşünmektedir. Dolayısıyla bu özdeşlik kesin değil zannîdir. Râzî bu özdeşlik ilişkisini zayıflatarak tanım üzerinden aklî hazzın varlığına gitme yolunu kapatmaktadır. O, haz ve idrakin birbirinden ayrılmayışının bu ikisinin özdeş olduğuna delil teşkil

edemeyeceğini ortaya koyar. Ayrıca haz ve elem tanımlarının içerdiği unsurların ya kapalılık ya da kısır döngü barındırdığını düşünür. Râzî'nin bu noktadaki pozisyonu haz ve elem gibi açık hallerin tanımlanamayacağıdır. Ona göre bu açık halin tanımlanmasını sağlayacak daha açık kavramlarımız yoktur. Dolayısıyla bunların tanımlarını yapmakla uğraşmak beyhude bir iştir. Râzî buradaki eleştirilerini geliştirirken haz ve elemi yalnızca idrakle ilişkili olmayabileceğine, idrakin tamamlayıcı olup hazzın kendine özgü şartlarının bedende bulunabileceğine dikkat çeker. Dolayısıyla ona göre haz ve elemi meydana getiren şartlar yeterince açık değildir. Râzî, hazzın ortaya çıkışında başka olasılıklara dikkat çekerek İbn Sînâ haz anlayışının vardığı sonuçların zorunlu olmadığını ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla ona göre söz konusu tanımın unsurları üzerinden bir aklî haz teorisi oluşturmak mümkün değildir.

İbn Sînâ haz ve elemi tanımladıktan sonra aklî hazzı ispat için birtakım ilkeler ortaya koyar. Bu ilkelerden ilki her idrak gücünün bir yetkinliği ve dolayısıyla bir hazzı olduğudur. Burada haz ve elem için kurduğu tanımları algı güçleriyle tutarlı bir şekilde birleştirmeye ve haz türlerini ortaya çıkarmaya çalışır. Râzî burada da hazzın algı güçlerinde ortaya çıkışını sorunsallaştırır ve idrak teorisinde bütün idrakleri nefse nispet ettiği gibi hazların da nihâi tahlilde nefiste ortaya çıktığı görüşüne yakın durur. Râzî İbn Sînâ'nın bedensel hazlardan görme ve işitme güçlerinin hazzını diğerlerinden farklı olarak doğrudan nefse nispet etmesini onun kendi teorisi açısından tutarlı görmez. Ona göre burada bedensel idrak güçlerinin idraki doğrudan nesneyedir ve bunlar katmanlı bir idrake sahip değildir. Fakat nefis, kendi idrakini de idrak eder ve eğer bir haz oluşacaksa bu şekilde oluşur. Dolayısıyla onun teorisinde bedensel hazlara kaynaklık eden birinci idrak iken, nefsin hazzına yol açan ikinci/katmanlı idraktır. Bu da iki tür hazzın menşelerinin farklılaşmasına yol açar. Râzî buradaki eleştirileriyle keskin bir nefis-beden düalizminin sorunlarını da hissettirmeye çalışır ve buradan aklî haz teorisine ulaştıracak bir inşa için yeterli bir temellendirme yapılamadığını ortaya koyar.

Tezin ikinci bölümünde hem İbn Sînâ'nın haz ve elem teorilerinin kurmayı amaçladığı aklî haz ve felsefî meâd teorileri hem de Râzî'nin eleştirilerinin amacı belirginleşmektedir. İbn Sînâ ilk bölümde ele aldığımız haz tanımı ve haz ilkelerini kullanarak aklî hazların varlığını ve üstünlüğünü temellendirmeye çalışır. Aklî hazların duysal hazlar gibi yeterince güçlü bir deneyimle desteklenmemesi onların varlığına şüphe düşürmüştür. Halkın genel kanısında eğer bir haz veya elem varsa buna yönelik bir iştihak veya kaçınma durumunun olması gerektiği inancı vardır. İbn Sînâ bu yargıyı kırmaya ve beden engelinden dolayı ancak mantikî kıyaslar yoluyla şevk duyacağımız birtakım hazların ve kaçınacağımız elemelerin varlığını ispatlamaya çalışır. İnsanın gerçek mutluluğunun kararsız bedensel hazlarda veya bedenden bağımsız olmayan hayalî hazlarda olmadığını, bütün bunların ötesinde nefis cevherinin kendisine özgü fiilinde bir mutluluk ve haz bulunduğunu savunur. Bu mutluluğun ortaya çıkması ise ancak bedenden ayrıldıktan sonra mümkündür.

İbn Sînâ aklî hazların bedende yeterince güçlü bir şekilde hissedilmeyişini beden engeliyle açıklar. Daha sonra haz ve elem bedende tezahür eden doğası üzerinden aklî hazların varlığını temellendirir. Aklî hazların ispatına onların diğer bütün hazlardan güç, devamlılık ve soyluluk açısından üstün oluşunun açıklanması eşlik eder. Ona göre aklî idrakin şeylerin mahiyetine nüfuz etmesi ve nesnelerinin Tanrı ve ruhânî varlıklar gibi üstün varlıklar olması, aklî hazların bedensel hazlardan daha üstün ve güçlü olduğunu gösterir. Ayrıca o meleklerin ve ruhânî varlıkların büyük bir mutluluk içinde olduğunu varsayarak onların ruhânî oluşları ön kabulüyle bu durumu da cismânî olmayan hazların varlık ve üstünlüklerine bir kanıt sayar.

Hülasâ İbn Sînâ'nın aklî haz ispatı iki adımlıdır. İlkinde bu hazların deneyiminden neden yoksun olduğumuzu ortaya koyar. Burada bedenle olan birlikteliği bir engel olarak öne sürer. Sonrasında ise haz ve elem tanımları ve algı güçleri üzerinden bu hazzın varlığını ispat etmeye çalışır. Râzî haz ve elem tanımları üzerinden yaptığı eleştirileri burada kademeli olarak geri çekerek bu tanımların müsellemler kabul edilmesi durumunda bir aklî hazzın ortaya konup

konamayacağını irdeler. Râzî'nin cevabı yine olumsuzdur. Ona göre bedensel haz ve elemeler bu şekilde tanımlansa bile akıl ve duyuların, makul ve mahsusun farklılığı kesin bir hüküm geçişi yapmamızın önünde engeldir. Biz buna "idraklerin başkalığı eleştirisi" dedik. Râzî'ye göre İbn Sînâ duyusal hazlar üzerinden aklî hazlara ulaşır, fakat onun bütün teorisi boyunca kurduğu keskin nefis-beden dikotomisini burada göz ardı ederek bu hüküm geçişini burhânî görmesi kabul edilemez. Hazların bedende bir uyumluluk idraki olarak ortaya çıkması nefiste de bu şekilde ortaya çıkacağını göstermez. Bu hem hazzın ortaya çıktığı şartların kesin bir şekilde kuşatılmamış olması hem de iki idrak türünün farklılığının burhânî bir hüküm geçişini sağlayamaması sebebiyle böyledir.

İkinci bölümün ikinci temel başlığında aklî hazzın mahiyetine ve içeriğine odaklanıldı. İbn Sînâ için gerçek mutluluğu ve aklî hazzı meydana getiren bilginin ne olduğu, dinin ve ahlakî eylemlerin bu mutluluktaki rolünün nereye oturtulacağı gibi soruların peşine düşüldü. Burada onun aklî hazza giden süreci iki aşamalı olarak düşündüğü ortaya konuldu. İlk aşama amelî aklın yetkinleşmesi sürecidir. Dinin ve ahlakî eylemlerin katkısı burada ortaya çıkar. İbn Sînâ buna *tenezzüh* (arınma) demektedir. Amelî yönün rolü İbn Sînâ açısından bedeni kontrol ve bedensel güçleri terbiye etmek suretiyle nefsin kendine özgü yetkinliğine bir yatkınlık ve bedene düşkünlüğün azaltılması şeklindedir. Bu yönün gerçek mutluluğa olan katkısı vücûdî değildir. Bu sebeple burada ortaya çıkan eksiklikler meâdda azaba yol açsa da bu azap bedensel olana duyulan iştiağın bir sonucudur, dolayısıyla geçicidir. İkinci aşama ise nefsin bilgilenerek yetkinleştirilmesi aşamasıdır. İbn Sînâ, bedenden sonra büyük aklî mutluluğa ulaşmak için bedende edinilmesi gereken bir yetkinlik düzeyi olduğunu öne sürer. Bu yetkinlik düzeyi için elde edilmesi gereken bilgiler oldukça zor görünmekte ve bütün felsefî ilimlerin tahsilini gerektirmektedir. Biz buradan yola çıkarak onun bütün felsefî ilimler tahsilini bu felsefî kurtuluşun şartı olarak gördüğü sonucuna vardık. Fakat bu durumun onda bir seçkin kurtuluş fikrine yol açmadığını da fark ettik. Zira o, ölüm sonrası mutluluk ve mutsuzluğu iki düzeyde görmektedir. Gerçek mutluluk ve mutsuzluk insana özgü yetkinliğin farkında olanlar içindir. Onun hayalî/vehmî/zannî/hasîs dediği mutluluk ve mutsuzluk ise yetkinlik

farkındalığı olmayan geniş halk kitleleri içindir. İbn Sînâ'nın mantıkî kıyaslarla ortaya konan ve felsefî ilimleri tahsiline dayanan aklî haz ve elem teorisinin aksine Râzî'nin tecrübede keşfedilen ve yalnızca marifetullah ile sınırlı bir bilgiye dayanan bir aklî hazzı savunduğunu öne sürdük. Râzî'nin haz ve elem tanımlanamazlığı görüşü burada da ancak deneyimle anlaşılabilir bir aklî haz anlayışı ile paralellik arz eder. Râzî bütün bilgilerin aklî hazza götüreceği düşüncesini toy kimselerin zannı olarak niteler. Ona göre bilgi, tam aksi bir görev görerek aklî hazdan alıkoyabilir de. Râzî İbn Sînâ gibi meâd öğretisi haline getirilmiş bir haz ve elem anlayışı kurmaz. Aklî hazların varlığı ona göre kıyasla ortaya konulamaz. O bu hazların varlığına kendi tecrübesine atıfla kani olduğunu aktarır, aklî elemelerin varlığını ise söz konusu etmez. Buradan onun İbn Sînâcî aklî haz anlayışını oldukça farklı bir içerikle kabul ettiği açığa çıkmaktadır.

İkinci bölümün son başlığında İbn Sînâ'nın felsefî meâdında yalnızca nefislerin varlığı üzerine kurulan insanların ceza-mükâfat durumları ele alındı. İbn Sînâ nefislerin bedenden ayrıldıktan sonraki mutluluk-mutsuzluk mertebelerini ortaya koyar. Bu sınıflandırmayı yapmak için kullandığı ölçütler üzerinde duruldu ve nihayetinde aklî yetkinleşmenin amelî-nazarî yönlerinin durumlarını ve nefsin yetkinliğine dair bir farkındalığın olup olmamasını ifade eden “şevk” ve “şuur” gibi şartları bir ölçüt olarak kullandığı ortaya kondu. İbn Sînâ nazarî yetkinleşmede meydana gelen eksikliği telafi edilemez kabul eder. Fakat bu telafi edilememe durumu mutlak azap anlamına gelmez. Ayrıca bu eksikliğin farkında olmak da gerekir. Amelî yetkinliğin eksikliği ise bedene olan düşkünlüğün yerleşik bir meleke haline gelip gelmemesine göre zaman içinde telafi edilebilir. İbn Sînâ yetkinliğine dair bir farkındalık geliştirmemiş nefisler için “bir tür mutluluk” varsayar. Ona göre bu nefisler, dünyada kendilerine anlatılan kabir, haşir, cennet ve cehennem tasvirlerini iyi ve kötü oluşlarına göre hayalî bir şekilde yaşarlar ve bunu semâvî bir cisimle kurdukları ilişki ile elde ettikleri tikel idrakleri kullanarak yaparlar. Dolayısıyla onun meâd düşüncesinde mutluluk ve mutsuzluk iki düzeyde gerçekleşir: 1) Hakiki mutluluk/mutsuzluk. Bu aklî haz ve eleme, yani bilgi ve bilgisizliğe dayalıdır. 2) Hayalî/vehmî/zannî mutluluk ve mutsuzluk. Bu “sıradan insan”ın hayalî bir haz ve elemine dayalıdır. eş-Şeyhü'r-

reîs, bir tür felsefî meâd kurarken dinî düşüncenin sıradan insanın kurtuluşuna önem veren yaklaşımını sürdürmeye çalışır ve yetkinleşmemiş nefislerin varlığını sürdüremeyeceği görüşünü kesin bir şekilde reddeder. Hatta, yalnızca nefsin varlığına dayalı bir meâd kurgusu oluşturduğu halde dinî kategorizasyonu korumaya çalışır.

Râzî, İbn Sînâ'nın nazari yapıların değişmeden kalıp amelî yapıların ve eksikliklerin telafi edilebilir oluşunu temelsiz görür. Ona göre bir kez nefsin sonradan edindiği bir halin değişimi kabul edildiğinde diğer bütün hallerin değişme imkânı doğar. Bu da ne ebedi bir azabın ne de ebedi bir mutluluğun varlığından emin olabilmemiz demektir. Buna "nefsin değişimi eleştirisi" dedik. Ayrıca kendi inançlarının doğru olduğuna kesin bir şekilde inanmış toplulukların ya kendi inandıklarının doğru olduğuna dair kesin inançlarını sürdürerek ya da inançlarının yanlış olduğunu fark etmek suretiyle gerçekleri fark ederek her türlü mutlu olmaları gerektiğini ifade ettiği bir paradoks üretir. Bu, bilgiye dayalı bir mutluluk anlayışının eleştirisidir. Râzî, gerçeklik bilgisine sahip olmadan cehaletin nasıl fark edilebileceğini sorunsallaştırır. Bu eleştiriye de "cehaleti fark etme paradoksu" dedik. Bu başlıkta Râzî, pek çok değişkenin rol oynadığı bir nihai ceza-mükafat durumunun birtakım meşşâî ilkelerle sağlanmasının zorluğuna işaret etmektedir. O, muhtar bir Tanrı'nın olmadığı ve yalnızca zorunlu nedensel ilişkilerle kurulan ve sadece nefsin bekasına dayanan bir meâdın açmazlarını göstermeye çalışır.

Bu tezin iki temel iddiası vardır. Birincisi, İbn Sînâ'nın haz ve elem konusunu ele almakla aklî bir haz teorisi ve felsefî bir meâd kurmayı ve böylece felsefî ilimler tahsilini bir kurtuluş projesi (*soteriology*) haline getirmeyi amaçladığıdır. İkincisi ise İbn Sînâcı haz anlayışının Râzî tarafından aklî haz ve felsefî meâd gibi ileri kuramları sebebiyle itirazlara maruz kaldığıdır. Râzî'nin temel kaygılarından biri bu anlayışın ölüm ötesi hayatla ilgili sonuçlarıdır. İbn Sînâ'nın haz ve elem anlayışlarının özellikle meâdla ilgili ciddi uzanımları vardır. Râzî, bedeninin de meâdını savunmaktadır ve dinî nasların bu konuda teville açık olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla aslında bütün eleştirilerinde katı bir nefis-

beden düalizminin açmazlarını ihsas etmektedir. Râzî'nin eleştirilerinin bir diğer bir hususiyeti ise burhânîlik vurgusudur. Ona göre bütün bir Meşşâî felsefenin amacını belirleyen aklî haz teorisi, İbn Sînâ tarafından oldukça retorik argümanlarla sunulmuştur. İbn Sînâ felsefesinde her fiile uygun bir ceza veya mükafat takdir eden bir fâil söz konusu değildir. Bu da fiillerin zorunlu bir şekilde haz veya eleme yol açtığını temellendirmeyi gerektirmektedir. Başka türlü Meşşâî felsefî ilkelerle bir meâd kurgulamak imkânsızdır. Râzî bunun için haz ve elemin tanımlarının kesinliği üzerinde durmakta ve başka ihtimalleri varsayamayacağımız şekilde bunların doğasının ortaya konamadığını öne sürmektedir. İbn Sînâ'nın felsefî meâdının zorlukları, nefislerin meâdteki hallerinin tespitinde daha da görünür olmuştur. Özellikle çocukların, delilerin, mukallitlerin, cehl-i mürekkep sahibi insanların ve yetkinlikle ilgili hiçbir farkındalığı olmayan saf kimselerin durumlarını ortaya koymak zorlaşmıştır. En nihayetinde birtakım felekî cisimlerin ve tikel idraklerin varlığının imkânından bahsetmek durumunda kalınmıştır. Râzî'ye göre kendisi, İbn Sînâ'nın haz ve elem tanımlarından nefislerin bedenden sonraki mertebelenendirilmelerine kadar, her adımdaki kesinlik arayışından eli boş dönmüştür.

والله أعلم بالصواب، والحمد لله العجل ومفيضه

Ek.

	İbn Sînâ	Râzî
Hazzın tanımı	Uyumlu olanı idrak	Haz tanımlanamaz
Haz-idrak ilişkisi	Haz uyumluluk idrakinin kendisi	Haz idrakin sonucu
Hazzın doğası	Hazzın tek bir doğası vardır	Bilmiyoruz
Hazzın kaynağı	Duyu güçleri ve nefis	Nefis
Aklî hazzın varlığı	Aklî haz vardır	Aklî haz vardır
Aklî hazzın ispatı	Kıyasla ispat edilebilir	Kıyasla ispat edilemez
Aklî hazzı doğuran bilgi	Felsefî bütün ilimler	Sadece ilâhî bilgiler
Akli hazza beden engel mi?	Engel	Mutlak şekilde engel değil.

Tablo 7: İbn Sînâ-Fahredden er-Râzî haz anlayışı karşılaştırması (özet).

Eleştiriler	Eleştirinin geçtiği eser
Haz tanımlanamaz	Nihâyetü'l-'ukûl III s.221 Mebâhis I s.514 Şerhu'l-İşârât s.569 Şerhu 'Uyûn s.134-35 Mûlahhas I s.525
Hazzın bir tür idrak olduğu şüpheli	Nihâyetü'l-'ukûl III s.221 Nihâyetü'l-'ukûl IV s.153-156 Mebâhis I s.514 Şerhu'l-İşârât s.570,575 Şerhu 'Uyûn s.133,167 Metâlib II s.112 Mûlahhas I s.525-26
Mülâim-münâfir kavramlarına eleştiri	Nihâyetü'l-'ukûl III s.221 Şerhu 'Uyûn s.135 Mûlahhas I s.526
İki tür hazzın birbirinden farklı sebepleri olabilir	Nihâyetü'l-'ukûl III s.224 Nihâyetü'l-'ukûl IV s.156 (malul nev'i)
İstikra eleştirisi	Nihâyetü'l-'ukûl III s.223 Nihâyetü'l-'ukûl IV s.154
İdraklerin başkalığı eleştirisi	Nihâyetü'l-'ukûl IV s.156-157 Şerhu 'Uyûn s.167 Mûlahhas I s.
Aklî hazların hissî hazlara bina edilmesine eleştiri	Nihâyetü'l-'ukûl IV s.160
Hazzın menşei eleştirisi	Nihâyetü'l-'ukûl IV s.159-160
Duyusal hazların nefis ve duyular arasında bölünmesine eleştiri	Mebâhis I s.522
Bedenin nefse engel oluşuna eleştiri	Mebâhis II s.443
Bedenin hazzın şartı olabileceği	Şerhu 'Uyûn s.167
Nefislerin değişimi eleştirisi	Mebâhis II s.446 Şerhu'l-İşârât s.580 Mûlahhas II s.
Aklî hazların üstünlüğüne dair delilin iknaî-hitâbî oluşu	Şerhu'l-İşârât s.565-66,577 Mûlahhas II s.
Tanımdaki hayır ve şerr ifadelerine eleştiri	Şerhu'l-İşârât s.567
Neden bedende aklî haz alamıyoruz?	Şerhu'l-İşârât s.576,578
Mufarakattan sonra nefsin haz almasının ispatına eleştiri	Şerhu'l-İşârât s.575 Mûlahhas II s.
Cehaleti fark etme paradoksu	Şerhu'l-İşârât s.581 Şerhu 'Uyûn s.169 Mûlahhas II s.

Tablo 8: Râzî'nin haz eleştirileri ve geçtiği eserler

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. "Miskawayh On Pleasure". *Arabic Sciences and Philosophy* 25/2 (2015), 199.
- Aksal, Hümeýra Hacer. *İbn Sînâ Felsefesinde Dokunma Duyusu*. İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. Ankara: İLEM Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Anscombe, Elizabeth. "Modern Ahlak Felsefesi". çev. Mehmet Sabır Şaybak. *Felsefe Dünyası Dergisi* 71 (2020), s. 281-301.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 10. Basım, 2020.
- Cengiz, Yunus. "Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 585-624. Ankara: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Cerr, Halil. "Farabî Füsusu'l-hikem'in Yazarı mıdır?" çev. Kifayet Özaydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (1972), 153-163.
- Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlak Felsefesi*. Say Yayınları, 2021.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabbacı Yayınevi, 1. Basım, 2009.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Eshera, Osama. *The Composition and Transmission of Avicenna's Najât, İlâhiyyât and Al-Mabda' Wa-l-ma'âd: Critical Edition*. Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, Ph.D., 2022.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014.

- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Günaydın, Necati. "Aklın Hazzı Üzerine: Fahreddîn er-Râzî'nin Felâsife Eleştirisi". *TURAN-SAM* 13/50 (2021), 489-498.
- Hâdimî, Aynullah. "Costârî derbâre-i lezzet ez menzer-i İbn Sînâ". *Mecelle-i Felsefe ve Kelâm-ı İslâmî* 43/1 (1389), 29-50.
- Hânsârî, Hüseyin. *el-Hâşiye âla şürûhi'l-İşârât*. thk. Ahmed el-Âbidî. 2 Cilt, 1430.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2021.
- İbn Sînâ. *Ahvâlü'n-nefs*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ. *el-Hidâye*. ed. Muhammed Abduh. Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-Hadîse, 2. Basım, 1974.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. ed. Müctebâ Zârîî. Müessesesi-i Bostan-ı Kitâb, 1434.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-meâd*. thk. Mehdi Muhakkik. Tahran: Müessesesi-i Mütâleât-ı McGill Şu'be-i Tehrân, 1133.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. thk. Muhsin Bîdârfer. Tahran: Müessesesi-i Bostan-ı Kitâb, 1. Basım, 1396.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. thk. Hasanzâde Âmilî. Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1. Basım, 1376.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, ts.
- İbn Sînâ. *İlâhiyyât-ı Dânişnâme-i Alâî*. thk. Muhammed Maîn. Hemedan: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 2. Basım, 1383.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA, 1. Basım, 2021.
- İbn Sînâ. *Min Müellefâtı İbn Sînâ bi't-tıb: Kitâbu def'u'l-medârri'l-küllîyye an ebdânî'l-insâniyye - el-Urcûze fi't-tıb - Kitâbü'l-Edviyyeti'l-kalbiyye*. thk. Muhammed Zehîr el-Bâbâ. Şam: Ma'hedu't-turâsi'l-ilmiyyi'l-Arabî, 1. Basım, 1984.

- İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2015.
- İbn Sînâ. *Risâle fî'l-kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ. *Risâletu adhaviyye fî emri'l-me'âd*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Matbaatu'l-İ'timâd, 1. Basım, 1949.
- İbn Sînâ. *Tabiiyât-ı Dânişnâme-i Alâî*. thk. Muhammed Mişkat. Hemedan: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1383.
- İbn Sînâ. *'Uyûnu'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Menşûrâtü'l-Ma'hedi'l-İlmî el-Firensî li'l-Âsârî's-Şarkıyye, 1954.
- İsfahani, Mahmud b Abdurrahman el- - Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tesdidü'l-kavaid fî şerhi Tecridi'l-akaid - Hâşiyetü't-Tecrîd*. thk. Eşref Altaş vd. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kaplan, Hayri. *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Rûh ve Ahlâk*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Karabulut, Abdurrahim. *Antik Felsefeden İslam Felsefesine Dokunma Duyusunun Dönüşümü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Katz, Leonard D. "Pleasure". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Winter 2016., 2016.
- Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (30 Haziran 2020), 1-40.
- Kaya, M. Cüneyt. "Teori ve Pratik Arasında İnsanî Yetkinlik: İbn Sînâ Bağlamında Bir Değerlendirme". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/12 (Aralık 2022), 157-173.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Mutezilenin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Emin Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Mansûrî, Abbas Ali. "Nisbet-i te'sîr-i nezer ve amel der seâdet-i insân ez-nigâh-i İbn Sînâ". *Pejûheşhâ-yi hestîşinâhtî* 9/18 (Sonbahar 2021), 523-548.
- Mattila, Janne. *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*. Leiden: Brill, 2022.

- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2013.
- Özağaç, Merve Yapar. *İbn Sina'da Haz kavramı*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özturan, Hümeýra. *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Rapoport, Michael A. *Science of the Soul in Ibn Sînâ's Pointers and Reminders*. Leiden: Brill, 2022.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b Zekerıyyâ er-. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiîyyât*. thk. Muhammed Mu'tasîm Billah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. ed. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mülâhhas fî'l-mantık ve'l-hikme*. thk. İsmail Hanoğlu. 2 Cilt. Ürdün: el-Asleyn, 1. Basım, 2021.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*. thk. Muhammed Sağır Hassan el-Ma'sûmî. Tahran: el-Ebhâsu'l-İslâmiyye, 1364.
- Râzî, Fahreddin. *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdullatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Darü'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu 'uyûni'l-hikme*. thk. Ahmed Hicâzî. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1. Basım, 1415.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 01592.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1384.

- Râzî, Kutbuddîn. *el-İlâhiyât mine'l-Muhâkemât beyne şerheyi'l-İşârât*. thk. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Çabhâne-i Bünyâd-ı Endîşe-i İslâmî, 1381.
- Rizvi, Sajjad. "This So Sullied Flesh? Islamic Approaches to Human Pleasures". *Pleasure: A History*. 66-93. New York: Oxford University Press, 2018.
- Semerkindî, Şemseddin. *Beşârâtü'l-İşârât*. thk. Ali Ücebî. Tahran: Müessesesi-i Pejohes-i Mirâs-ı Mektûb, 1399.
- Shihadeh, Ayman. "Avicenna's Theodicy and al-Râzî's Anti-Theodicy". *Intellectual History of the Islamicate World* 7/1 (2019), 61-84.
- Shihadeh, Ayman. *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*. çev. Selime Çınar & Kübra Şenel. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Şenel, Cahit. *İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Şücâî, Huriye vd. "Berresi-yi muvâcehe-i İbn Sînâ bâ ârâ-i pîşînîyân der bâb-ı çisti-yi lezzet". *Târih-i Felsefe* 3 (2019), 123-146.
- Tiryaki, M. Zahit. "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi". *Nazariyat* 4/2 (15 Nisan 2018), 73-116.
- Turâbî, Nefise - Cevâdî, Muhsin. "Çisti-yi Lezzet ez-menzer-i İbn Sînâ ve Fahr-ı Râzî". *Nakd ve Nazar* 17 (2012), 37-61.
- Turgut, Hüsnü. *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Tûsî, Nasirüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ayetullah Hasanzâde Amili. 2 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Bostan-ı Kitâb, 1386.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Wolfsdorf, David. *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.