

T.C.

**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

ALİ İRFAN EĞRİBOZİ'NİN İNSAN ANLAYIŞI

**Muhammed Sami PARLAYICI
1930206050**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ**

ISPARTA 2023



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Adı Soyadı			
Anabilim Dalı			
Tez Başlığı			
Yeni Tez Başlığı (Eğer değişmesi önerildi ise)			
<p>Süleyman Demirel Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz/..... tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;</p> <p style="text-align: center;">OY BİRLİĞİ OY ÇOKLUĞU</p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p>Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ kararlaştırılmıştır. Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ kararlaştırılmıştır. Öğrenci tez savunma sınavına KATILMAMIŞTIR.</p>			
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	Kabul/Ret	İmza
Danışman		Kabul Düzeltilme Ret	
Jüri Üyesi		Kabul Düzeltilme Ret	
Jüri Üyesi		Kabul Düzeltilme Ret	
Jüri Üyesi		Kabul Düzeltilme Ret	



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “*Ali İrfan Eğribozî'nin İnsan Anlayışı*” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

17.03.2023

Muhammed Sami PARLAYICI



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Muhammed Sami PARLAYICI
Öğrenci Numarası	1930206050
Enstitü Ana Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Programı	YÜKSEK LİSANS
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ
Tez Başlığı	ALİ İRFAN EĞRİBOZİ'NİN İNSAN ANLAYIŞI
Turnitin Ödev Numarası	2063493624

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **106** sayfalık kısmına ilişkin olarak, **13/04/2023** tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesininin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;

% 15'tir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

14/04/2023

Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ

(PARLAYICI, Muhammed Sami, *Ali İrfan Eğribozî'nin İnsan Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2023)

ÖZET

Bu çalışmanın konusu geç dönem Osmanlı düşünürlerinden Ali İrfan Eğribozî'nin insana dair görüşlerinin incelenmesidir. Eğribozî'nin insan anlayışı *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, *Rehber Ahlâk* ve *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî* gibi eserlerinden hareketle insanın maddî-manevî yapısı, ilmî ve ahlâkî kişiliği çerçevesinde incelenmesi amaçlanmaktadır. Belirlenen bu amaç doğrultusunda Eğribozî'nin insan ile ilgili düşünceleri çalışmada, genel kavramlar, insanın maddî-manevî yönü, ilmî ve ahlâkî kişiliği başlıklarında incelenmiştir.

Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde insanın ahlâkî yetkinliğe sahip bir birey olmasının önemine dikkat çeker. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde insan, ruh, akıl, ilim ve ahlâk başlıkları etimolojik olarak açıklanmış ve Eğribozî'nin kavramlara ilişkin tanımlarına yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde insan maddî ve manevî yönüyle ele alınmıştır. Burada müellifin insana dair görüşleri bazı İslam filozofları ile mukayese edilmiştir. Üçüncü kısımda ise insanın ilmî ve ahlâkî yönü irdelenmiş, insanın bilgi kaynakları ve ahlâkî yapısı incelenmiştir. Müellifin ahlâk ile ilgili görüşleri ahlâkın kaynağı, ahlâk çeşitleri bağlamında tartışılmış ve ahlâkî yaptırım konusunda vicdân kavramına yüklediği anlama dikkat çekilmiştir.

Sonuç olarak, bu tez çalışması kapsamında, Osmanlı pedagoğ ve ahlâk felsefecilerinden Ali İrfan Eğribozî'nin hayatı hakkında bilgiler verilmiş, özellikle *İlm-i Ahvâl-i Ruh* eseri başta olmak üzere diğer eserleri de göz önünde bulundurularak müellifin insan görüşleri ve insan-ahlâk ilişkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, İnsan, Ruh, Akıl, Ahlâk, Ali İrfan Eğribozî.

(PARLAYICI, Muhammed Sami, *Human Understanding of Ali İrfan Eğribozî*, Master Degrees Thesis, Isparta, 2023)

ABSTRACT

This study's subject is the examination of the late Ottoman era thinker Ali İrfan Eğribozî's views about human. It is aimed to examine Eğribozî's understanding of human within the framework of his material-spiritual structure, scientific and moral personality, based on his works such as *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, *Rehber Ahlâk* and *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*. In line with this determined purpose, Eğribozî's thoughts about human beings were examined in the study under the titles of general concepts, material-spiritual aspect of human, scientific and moral personality.

Ali İrfan Eğribozî draws attention to the importance of being an individual with moral competence in his work *İlm-i Ahval-i Ruh*. In this context, in the first part of the study, the titles of human, soul, mind, science and morality are explained etymologically and Eğribozî's definitions of the concepts are given. In the second part of the study, human material and spiritual aspects are discussed. Here, the author's views on human beings are compared with some of the Islamic philosophers. In the third part, the scientific and moral aspects of the human being were examined, the sources of knowledge and the moral structure of the human being were examined. The author's views on morality are discussed in the context of the source of morality and types of morality, and attention is drawn to the meaning that he attributes to the concept of conscience in terms of moral sanction.

As a result, within the scope of this thesis, information about the life of Ali İrfan Eğribozî, one of the Ottoman pedagogues and moral philosophers, was given, and the human views of the author and the human-moral relationship were examined by considering his other works, especially *İlm-i Ahval-i Ruh*.

Keywords: Philosophy of Islam, Human, Spirit, Mind, Morality, Ali İrfan Eğribozî.

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ.....	viii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. İnsan	9
1.2. Ruh	11
1.3. Akıl	12
1.4. İlim.....	13
1.5. Ahlâk	14

2.BÖLÜM

İNSANIN MADDÎ VE RUHÎ YAPISI

2.1. İnsanın Maddî Yapısı.....	17
2.1.1. İnsan Organizması.....	18
2.1.2. İnsan Organizmasının En Önemli Uzu: Beyin	23
2.1.3. Kalp	26
2.2.İnsanın Rûhî Yapısı	28
2.2.1. Duyu Güçleri	28
2.2.1.1.Dış Duyular.....	29

2.2.1.2. İç Duyular	35
2.2.2. Akıl Gücü	40
2.3.Ruh-Beden İlişkisi	42

3.BÖLÜM

İNSANIN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE AHLÂKI

3.1. İnsanın İlmî Kişiliği	47
3.1.1. Bilginin Kaynağı Meselesi	48
3.1.1.1. Bilginin Kaynağı Olarak Duyular	50
3.1.1.2. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl	52
3.1.1.3. İçgüdü	56
3.1.2. Bilgi Çeşitleri	61
3.2.İnsanın Ahlâkî Yapısı	64
3.2.1. Ahlâk Çeşitleri	65
3.2.2. Ahlâkî İyi ve Kötü	69
3.2.3. Ahlâkî Müeyyide	72
3.2.4. Vîcdân	74
3.2.5. Ahlâkın Gayesi	78
SONUÇ	81
EKLER	84
KAYNAKÇA	87
ÖZGEÇMİŞ	95

KISALTMALAR

a. mlf	: Aynı müellif.
bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi.
ed.	: Editör.
GKDC	: Göğüs Kalp Damar Cerrahisi.
h.	: Hicrî.
haz.	: Hazırlayan.
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
krş.	: Karşılaştırınız.
nşr.	: Neşreden.
M.Ö	: Milattan Önce.
ö.	: Ölümü.
S.	: Sayı.
s.	: Sayfa.
sad.	: Sadeleştiren.
ss.	: Sayfalar Arasında.
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı.
TÜBA	: Türkiye Bilimler Akademisi.
vd.	: ve devamı.
ve dğr.	: ve diğerleri.

ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde insan, var oluşundan ölümüne ve hatta ölüm sonrasındaki durumuna kadar mahiyet ve nitelikleri açısından etimolojik, epistemolojik, ontolojik eskatolojik olarak incelenmiştir. Ruh ve beden birleşiminden meydana gelen insanın mahiyetine tam anlamıyla vâkıf olabilmek, ruh ve bedenin ayrı ayrı incelenmesinin lüzumunu beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda insan, felsefe ve felsefenin alt dalları olan tıp, psikoloji, sosyoloji gibi pek çok disiplinin konusu olmuştur. Dolayısıyla “*İnsan nedir?*” sorusuna cevap arayan filozoflar, insanı fizikî ve anatomik yapısı, ilmi ve ahlâkî nitelikleri şeklinde farklı yönleriyle ele aldıkları birçok eser telif etmişlerdir.

Geç dönem Osmanlı düşünürlerinden olan ve eğitimci kişiliği, eğitime verdiği önem ile tanınan Ali İrfân Eğribozî'nin de birçok eserinde “*İnsan nedir?*” sorusu ile meşgul olduğu görülmektedir. Onun insana dair görüşleri *İlm-i Ahvâl-i Ruh* eseri başta olmak üzere diğer eserleri de göz önünde bulundurularak bu çalışmada incelenmiştir. Eğribozî'nin insan anlayışının konu edinildiği bu çalışma, bir giriş ve üç kısımdan oluşmaktadır.

Çalışmanın giriş kısmında çalışmanın konu, amaç, yöntem ve literatürü hakkında bilgi vermenin yanı sıra Ali İrfan Eğribozî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönemin genel özellikleri hakkında da kısaca bilgi sunulmuştur. Çalışmanın birinci kısmında ise Eğribozî'nin insan görüşlerine çerçeve oluşturması amacıyla insan, ruh, ilim, akıl ve ahlâk kavramları analiz edilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde, Eğribozî'ye göre insan maddî ve ruhî yapısı itibarıyla incelenmiştir. Eğribozî'nin insanın maddî ve ruhî yapısına ilişkin görüşleri kendisinden önceki İslam düşünürlerinin düşünceleriyle mukayeseli ele alınmıştır. Tezin üçüncü bölümünde de insanın ilmi ve ahlâkî nitelikleri üzerinde durulmuştur. Bu kısımda Eğribozî'ye göre ahlâk çeşitleri, vicdân ve ahlâkî müeyyide gibi konular yine İslam düşünürlerinin görüşleriyle mukayese edilerek ortaya konulmuştur.

Bu çalışmanın oluşma fikri ve meydana gelmesinde, Lisans ve Yüksek Lisans eğitimim boyunca hiçbir zaman desteğini esirgemeyen, yorulmama izin vermeyerek sürekli motive eden, kıymetli görüş ve önerileriyle çalışmamı şekillendiren ve katkı sağlayan saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Hatice Toksöz'e, çalışmaya değerli

katkılar sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Ayşe Sıdıka Oktay'a, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan *İlm-i Ahvâl-i Ruh* kitabının transkripsiyonu noktasında yardımını esirgemeyen Başbakanlık Osmanlı Arşivi uzmanlarından Dr. Mustafa Küçük hocama sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca görüş ve önerileriyle çalışmaya önemli katkı sağlayan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Nejdet Durak ve Prof. Dr. Ali Kürşat Turgut'a teşekkür ederim. Bütün hayatım boyunca benden maddî ve manevî desteğini esirgemeyen, ülke olarak geçirmiş olduğumuz pandemi, orman yangınları ve deprem gibi olayların üzerimdeki etkisini kendilerine pay eden kıymetli annem, babam ve kardeşim Ekrem'e minnettarlığımı anlatmaya kelimeler kifayetsizdir.

Muhammed Sami PARLAYICI

Isparta, 2023

GİRİŞ

Bu tez çalışmasının konusu, Ali İrfan Eğribozî'nin insana dair görüşleridir. Onun insana dair görüşlerinin, hem insanın maddi ve manevi yönü hem de ilmî ve ahlâkî yönü itibarıyla incelenmesi hedeflenmektedir. Eğribozî'nin insan anlayışı başta *İlm-i Ahvâl-i Ruh* eseri olmak üzere *Rehber-i Ahlâk* ve *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî* adlı çalışmaları çerçevesinde ve İslam filozoflarıyla mukayeseli olarak ortaya konulması amaçlanmaktadır. Ayrıca Osmanlı'nın son zamanlarında ve cumhuriyetin ilk zamanlarında yaşayan müellifin insan görüşlerini içinde bulunduğu dönemin önemine nazaran literatüre kazandırmak ve İslam düşüncesi içerisinde yerini saptamak da çalışmanın ikinci amacını oluşturmaktadır. Belirlenen bu hedefler doğrultusunda Eğribozî'nin görüşleri mukayeseli bir yöntemle ele alınacaktır.

Çalışmanın ilk kısmında insan ile ilgili özelliklerin kavramsal çerçevede incelenmesi ve etimolojik olarak ele alınmasına yer verilmiştir. İkinci kısımda müellifin insan hakkında maddi olarak beden ve uzuvları, ruhî yapısı hakkındaki görüşlerinin incelenmesi; son kısımda ise insanın ilmî ve ahlâkî yönü hakkındaki düşüncelerinin ortaya konması hedeflenmektedir.

Geç dönem Osmanlı eğitimcilerinden ve düşünürlerinden olan Ali İrfan Eğribozî, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde kalan ve Yunanistan'ın Girit Adası'ndan sonra ikinci büyük adası olan Eğriboz'da h.1286 (1869-70) yılında dünyaya gelmiştir.¹ Kaleme aldığı *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî* kitabında kendi ismine ilaveten "*Memişzade*" ismini kullanmasına binâen babasının adının Memiş², bir başka kaynağa göre ise babasının, tüccar mesleğini yapan İrfân Bey olduğu söylenmektedir.³ Ailesine dair pek az bilgi bulunan Eğribozî'nin erken yaşta ailesini kaybettiği düşünülmektedir. Nitekim özellikle *Şiven Yahud Hâtırât-ı Şebâbım* adlı hatıratındaki kendi ifadelerinden hareketle yaşadığı dönemde kimsesinin olmadığını söylemek mümkündür. Öte yandan kendisi, hatıratında babasının çok sevdiği ve aynı zamanda yakın arkadaşı olan bir

¹ Ayşe Koç, "Ali İrfan Eğribozî", *Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi*, (ed. M. Faruk Bayraktar), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 202.

² Koç, "Ali İrfan Eğribozî", s. 202-203.

³ Yücel Çapar, "Ali İrfan Eğribozî'nin Ahlak Anlayışı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2019, s. 1-3.

büyüğünü pederlik makamına seçtiğini ve intisâb ettiğini dile getirmektedir. Hatta bu şahsa “*Aziz Pederim*” diye hitap ettiğini söylemektedir.⁴

Çocukluk dönemine ait pek bilgiye rastlanmayan düşünürün günümüz ismiyle Galatasaray Lisesi olan Mekteb-i Sultanî’den mezun olduktan sonra meslek hayatına geçiş yaptığı, ilk olarak Beyrut ve akabinde Rodos, Diyarbakır, Manisa ve Afyon gibi çeşitli vilâyetlerde idadî müdürlüğü ve aynı zamanda öğretmenlik görevlerinde bulunduğu bilinmektedir.⁵ Bulduğu bu vilâyetlerde Fransızca, inşa ve kitabet, fen ilimleri ve matematik gibi birçok alanda dersler vermiş, aynı zamanda lisede başladığı yazarlığa devam etmiş ve konu olarak pek çok kitap ve makale kaleme almıştır.⁶ Örneğin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* kitabında ruh konusunu, insanın sadece ruhi özellikleriyle sınırlı bırakmamış, aynı zamanda insanın anatomisinden de bahsetmektedir. Dolayısıyla müellifin, burada insanın iki farklı yönü olan ruh-bedenin birbiri ile ilişkisine dair farklı bir bakış açısı ortaya koyduğu görülmektedir. Bu noktada Eğribozî’nin beynin kısımlarını anlatmakta esas aldığı kaynağı kendi döneminin ünlü tıp profesörü olan Hasan Mazhar Paşa’nın (ö.1920) *Teşrih-i Tavsiî*⁷ olarak belirtmiş olması, onun hem tıp ilmine hem de döneminde telif edilmiş kitaplara ilgisinin bir delili niteliğindedir.⁸

Görevi gereği iyi bir eğitimci olan Eğribozî’nin gençlerin ahlâk eğitiminin üzerinde fazlaca durduğu ve ders kitabı olarak da okutulan “*Çocuklara Tâlim-i Fezâil-i Ahlâk*” eserini telif ettiği, eserinde çocukların gelişim seviyelerine göre anlayabilecekleri nasihatler ve ahlâki manzumelere yer verdiği görülmektedir.⁹ Ayrıca eğitimci ve pedagog kimliğinin bir sonucu olarak maarif kongresi üyesi olan Eğribozî’nin Demokrat Parti zamanındaki tarım bakanı Nihat İğriboz ile akraba olduğu da düşünülmektedir. Yaşamının son dönemlerine dair net bir bilgi bulunmayan müellifin son zamanlarında İzmir’e döndüğü tahmin edilmektedir.¹⁰

Eğribozî’nin görüşlerinin tam anlamıyla anlaşılması için yaşadığı dönemin şartlarına kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Nitekim Eğribozî’nin

⁴ Ali İrfan Eğribozî, *Şiven Yahud Hâtîrât-ı Şebâbım*, Ahenk Matbaası, İzmir, 1898, s. 30-31.

⁵ Çapar, “Ali İrfan Eğribozî’nin Ahlak Anlayışı”, s. 1-3.

⁶ Koç, “Ali İrfan Eğribozî”, s. 202-203.

⁷ Hasan Mazhar, *İlm-i Teşrih-i Tavsiî: Mebhasü’l-İzâm*, Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019.

⁸ Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, Ruşen Matbaası, İstanbul, 1909, s. 23.

⁹ Koç, “Ali İrfan Eğribozî”, s. 205.

¹⁰ Ö. Faruk Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları(1850-1950)*, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2000, s. 55-56.

doğduğu yıllarda Osmanlı Devleti zor zamanlardan geçmekte ve dağılmanın eşiğinde bulunmaktaydı. Osmanlı'nın son çeyreğine kadar her türlü ilim ve irfan yuvası olan medreseler dağılıp döneminde yenilik ve modernliğe karşı bir tutum sergileyerek toplum eğitimini ciddi bir sekteye uğratmaya başlamıştı. Özellikle Sultan Abdülmecid (ö. 1861) döneminde ilan edilen Tanzimat Fermanı ile eğitim alanında yenilik adına atılan büyük adımlar da gelişmişlik açısından Avrupa ve Osmanlı arasındaki farkı kapatacak etkiyi oluşturmamıştır.¹¹ Son dönem Türk fikir adamlarından Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974) kendi ifadesiyle Tanzimat'tan önceki Türkiye'yi şu şekilde tarif etmektedir:

“Tanzimat'tan önce Türkiye'de sosyal ilimlerin seviyesi çok düşüktü. Hatta bir bakımdan bu yeni ilimlerin çoğundan memleketin haberi yoktu... Genel olarak felsefi düşünce, Ortaçağ İslam Felsefesinin Gazali-İbn Rüşd tartışmasının bıraktığı yerde duruyordu.”¹²

Osmanlı'da yaşanan bu eğitim istikrarsızlığı Tanzimat ile batıya yönelmeyi beraberinde getirmiştir. Nitekim Sultan Abdülmecid döneminde bu amaç doğrultusunda kurulan eğitim kurumları, eğitimde yeni prensipler oluşturarak ıslahı amaçlamaktaydı. Abdülmecid döneminde eğitim ve ilmin yeniden inşası, temelde iki esasa bağlı kılınmaktaydı. Bunlar her kişinin öncelikle kendisine lazım olduğu kadar dini ilim tahsil ve tatbik etmesini amaçlayan “*levazım-i insaniye*” ve daha sonrasında ilim, fen ve sanat gibi alanlarda kendini geliştirmesi ve bilgi edinilmesini amaçlayan “*icab-ı akl ve'l-hikmet*” esasıdır. Bu bağlamda Sultan Abdülmecid, bu iki esas ile istediği eğitim modernleşmesinin formül ve çerçevesini oluşturmuştur.¹³ Ali İrfan Eğribozî de aynı şekilde bu yöntemi benimsemiş olmalı ki, o da eğitimde önce dini akidelerin daha sonrasında fen ve sanat ilimlerin öğrenilmesinin doğru olduğu düşüncesindedir.

İlan edilen Tanzimat Fermanı ile Osmanlı'nın batıya yönelmesi, Avrupa'da meydana gelen pozitivism gibi fikirlerin devlette yayılmasının zeminini oluşturmuştur. Medrese ve tekke gibi geleneksel eğitim kurumlarının yanı sıra Avrupa'dan intikal eden fikir akımlarının oluşturduğu kurumlar oluşmuş, bu ikilik Osmanlı'nın ilim anlayışını da

¹¹ Durmuş Yılmaz, *Osmanlı'nın Son Yüzyılı Cumhuriyete Giden Yol*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2004, s. 142 vd.

¹² Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 45 vd.

¹³ Süleyman Hayri Bolay, *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri*, C. 3: *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 1406.

etkilemişti. Nitekim bir tarafta İslamî geleneğe bağlı olan eğitim ve fikir anlayışı diğer tarafta da Avrupa’da Rönesans ile başlayıp gelişen fikir akımlarından etkilenen eğitim anlayışı bulunmaktaydı.¹⁴

Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren ilmî olarak en parlak dönemini 16. yüzyıl olduğu düşünülmektedir. Fakat sonraki yüzyıllarda Osmanlı bilim anlayışı açısından Batı bilim ilerleyişinin gerisinde kalmış, ilmî çalışmalar şerh ve haşiyeler ile sınırlı kalmıştı. Bu bağlamda şerh ve haşiyeler geleneğinin ilmi çalışmaların temelini oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte yapılan çeviri faaliyetleri ile Batı ilmine adapte olunmaya çalışıldığı görülmektedir.¹⁵

Osmanlı eğitim sistemindeki bu istikrarsızlığın bir diğer sonucu kaçınılmaz olarak sosyal alanda da varlığını hissettirmektedir. Nitekim ekonomik bir buhrandan geçen toplum içinde, eğitimin de sekteye uğramasıyla birtakım düzensizliklerin meydana geldiği görülmektedir. Bu düzensizliklerin giderilmesi için atılan her adımda daha da olumsuz bir hal alan sosyal yapı, Müslüman halk ile gayri müslim halk arasında çekişmeyi beraberinde getirmiştir. Özellikle 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı ve sonrasında ilan edilen Islahat Fermanı (1856) ile gayri müslim halka verilen haklar Müslüman halkın aleyhine bir gelişme olmuş, yerli halkın tepkisine yol açmıştır.¹⁶

Tanzimat Dönemi bir buhran devri olarak da değerlendirilmektedir. Bu buhran, toplumda vatan sevgisi ve hürriyet fikrini daha da somutlaştırmış, bu gayede Yeni Osmanlılar (1865-1876) hareketini başlatmıştır. Aralarında Ali Suâvi (ö. 1878) gibi dönemin önemli fikir adamlarının da bulunduğu bu hareket, devlet tarafından uygulanan yayın sansürü gibi yaptırımların da etkisiyle toplumda gerginlik meydana gelmesine yol açmıştır. Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa (ö. 1875) gibi devlet adamlarının söz konusu bu yapılanmaya destek vermesiyle de halkta gerginlik had safhaya ulaşmıştır. Dolayısıyla temelleri yeni atılan bu fikrî hareketin de kısa zamanda devlet aleyhinde bir oluşum haline geldiği görülmektedir.¹⁷

Bu buhran dönemlerini Birinci ve İkinci Meşrutiyet’i ilan ederek kapatmaya çalışan devlet yönetimi azınlık isyanlarından ve yenileşme karşıtlarının

¹⁴ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Hece Yayınları, Ankara, 2002, s. 143.

¹⁵ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 37 vd.

¹⁶ Kemal Sözen, *Ahmet Cevdet Paşa’nın Felsefi Düşüncesi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 24.

¹⁷ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 58 vd.; Kemal Beydilli, “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, *DİA*, C. 43, TDV Yayınları, 2013, s. 430-431.

propagandalarından ötürü yine istenilen ölçüde rahatlığı sağlayamamıştır. Tam da o sıralarda baş gösteren Balkan ve Birinci Dünya Savaşı ile Osmanlı Devleti bir milli mücadele dönemine girmiş, ülke nüfusunun genci yaşlısı ayırt etmeksizin halkın büyük çoğunluğu askere alınarak cephelerde savaştırılmıştır.¹⁸

Ali İrfan Eğribozî'nin yaşadığı dönem takriben Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecine ve rejim değişikliğinin yaşandığı döneme karşılık gelmektedir. Dolayısıyla düşünürün bu geçiş döneminde toplumda cereyan eden durumların birebir yaşayıcı ve gözlemcisi olması, gençler için taşıdığı endişe ve gayretin sebebini çok net ortaya koymaktadır. Nitekim ayaklanmalar ve yabancı okulların da etkisiyle sekteye uğrayan eğitime dini kaidelerce çözüm bulmaya çalışması ve bu konuları içeren eserler telif etmesini hep bu minvalde gösterdiği bir çaba olarak değerlendirmek mümkündür.

Ali İrfan Eğribozî'nin eserlerinin çeşitli baskılarına ülkemiz kütüphanelerinde ulaşmak mümkündür. Her ne kadar bazı eserleri henüz Osmanlıca baskı haliyle mevcut olsa da birçok eseri üzerine çalışma yapılmış, İslam felsefesinin meselelerine ilişkin çeşitli görüşleri farklı açılardan incelenmiştir. Eserlerinden bazıları şu şekilde zikredilebilir:

- 1- *İlm-i Ahvâl-i Ruh*¹⁹
- 2- *Çocuklara İstifade Tehzib-i Ahlâk ve Malumat-ı Nafia*.²⁰
- 3- *Çocuklara Talim-i Fezail-i Ahlâk*.²¹
- 4- *Medhal-i Mantık*.²²
- 5- *Şiven yahut Hâtrât-ı Şebâbım*.²³
- 6- *Mükemmel ve Muvazzah Türkçe ve Fransızca Usul-i Mükaleme*.²⁴
- 7- *Makâlât-ı İrfan*.²⁵
- 8- *El-Mülahas yahut Teshil-i Tahsil Arabî*.²⁶

¹⁸ Yılmaz, *Osmanlı'nın Son Yüzyılı Cumhuriyete Giden Yol*, s. 87 vd.; Ali Fuat Örenç, *Yakınçağ Tarihi (1789-1918)*, Akademi Tiziz Yayınları, İstanbul, 2012, s. 201 vd.; Ercüment Kuran, "Birinci Dünya Savaşı, *DİA*, C. 6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 196-197.

¹⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, 1909.

²⁰ Ali İrfan Eğribozî, *Çocuklara İstifade Tehzib-i Ahlâk ve Malumat-ı Nafia*, A.M. Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul, h. 1304

²¹ Ali İrfan Eğribozî, *Çocuklara Talim-i Fezail-i Ahlâk*, Mahmutbey Matbaası, İstanbul, h. 1313.

²² Ali İrfan Eğribozî, *Medhal-i Mantık*, Ahenk Matbaası, İzmir, h. 1313.

²³ Ali İrfan Eğribozî, *Şiven yahut Hâtrât-ı Şebâbım*, h. 1315.

²⁴ Ali İrfan Eğribozî, *Mükemmel ve Muvazzah Türkçe ve Fransızca Usul-i Mükaleme*, Ahter Matbaası, İstanbul, h. 1316.

²⁵ Ali İrfan Eğribozî, *Makâlât-ı İrfan*, Ahenk Matbaası, İzmir, h. 1317.

- 9- *Rehber-i Ahlak.*²⁷
- 10- *Vatanını Seven Okusun.*²⁸
- 11- *Son Elifba-yı Osmanî.*²⁹
- 12- *Birinci Kıraat.*³⁰
- 13- *Üçüncü Kıraat.*³¹
- 14- *Malûmât-ı Diniyye.*³²
- 15- *Mufassal Ahlâk-ı Medenî.*³³
- 16- *Gonca Gül.*³⁴

Eğribozî'nin insan anlayışının ele alındığı bu tezde temel referans olan eser, onun *İlm-i Ahvâl-i Ruh*³⁵ adlı kitabıdır. Eser, tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlıca olarak iki defa basılmıştır. Bunlardan ilki 1909 yılında İstanbul Ruşen Matbaası'nda basılan nüshası ikincisi ise yine İstanbul'da 1922-1923 yılları arasında basılan Matbaa-i Ebüzziyâ nüshasıdır.

Müellifin insan hakkındaki görüşleri öncelikle bir organizma olarak incelenmiştir. Bu bağlamda beyin, sınırlar ve duyu organları ele alınmış; bunlarla ilintili olarak bilgi edinme safhalarının gerçekleştiği kısımlar belirtilmiştir. İnsanın her şeyden önce kendisini bilmesi gerektiği görüşünü savunan düşünür, bedendeki birçok uzvun özelliklerini ve işlevini açıklayarak insanı yine insana tanıtmaya gayreti içerisinde. Müellifin düşüncesinde akıl, idrâk ve iradenin vücudun hangi uzvunun ürünü olduğu açıklanmış, çalışmanın ileriki safhasında insanın manevi olarak ruh, ilim tasniflemesi, ahlâk ve vicdân kavramları ele alınmış ve bazı İslam filozofları ile mukayese edilmiştir.

²⁶ Ali İrfan Eğribozî, *El-Mûlahhas yahut Teshil-i Tahsil Arabî*, 2.Nüsha, 1.Defter, Ahenk Matbaası, İzmir, h. 1317.

²⁷ Ali İrfan Eğribozî, *Rehber-i Ahlak, Mekâtib-i Rüşdiyye ve İdadiyyenin İkinci Senelerinde Tedris Olunmak Üzere...*, A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası (Bâb-ı Âli Caddesinde Numara 52), İstanbul, h. 1318.

²⁸ Ali İrfan Eğribozî, *Vatanını Seven Okusun*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, h. 1324.

²⁹ Ali İrfan Eğribozî, *Son Elifba-yı Osmanî*, Şems Matbaası, İstanbul, h. 1328.

³⁰ Ali İrfan Eğribozî, *Birinci Kıraat*, Şems Matbaası, İstanbul, h. 1326-1328.

³¹ Ali İrfan Eğribozî, *Üçüncü Kıraat*, Şems Matbaası, İstanbul, h. 1326-1328.

³² Ali İrfan Eğribozî, *Malûmât-ı Diniyye*, 1. Kısım, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul, h. 1327.

³³ Ali İrfan Eğribozî, *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul, h. 1327-1329.

³⁴ Ali İrfan Eğribozî, *Gonca Gül*, İkdâm Matbaası, İstanbul, h. 1341-1343.(Bir Gonca Gülün Beni Süret-i İğfali)

³⁵ Ali İrfan Eğribozî'nin bu eserinin muhtevasının öneminden dolayı İslam düşüncesi literatürüne kazandırılması amacıyla tahlil ve transkripsiyonunu içeren bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma için bkz. Hatice Toksöz-Muhammed Sami Parlayıcı, "Geç Dönem Osmanlı Âlimlerinden Ali İrfan Eğribozî'nin İlm-i Ahvâl-i Ruh Adlı Kitabı (Transkripsiyon ve Değerlendirme)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 49 (Aralık 2022/2), s. 119-166.

Özellikle ruh ve beden ilişkisi başta olmak üzere ruhun mahiyeti, ruhun beden üzerindeki tasarrufu ve yetileri irdelenmiştir.

Hayatı hakkında tam bilgiye sahip olamadığımız Ali İrfan Eğribozî ile ilgili müstefid olduğumuz “*Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi*” adlı eserde yayımlanan Ayşe Koç’un “*Ali İrfân Eğribozî*” başlıklı tebliği; Ali İrfan Eğribozî’nin hayatı, eserlerinin kısaca tanıtımı, ilmî ve ahlâki kişiliği gibi bilgiler açısından tezin önemli bir kaynağıdır.³⁶ Öte yandan Ömer Faruk Huyugüzel’in telif ettiği “*İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950)*”³⁷ adlı eserinde müellifin hayatına ve eserlerine ulaşma konusunda faydalanılmıştır. Ayrıca Yücel Çapar’ın “*Ali İrfan Eğribozî’nin Ahlâk Anlayışı*”³⁸ isimli Yüksek Lisans tezi de müellifin ahlâk görüşlerini sistematik şekilde görmemizi sağlayan çalışmalar arasındadır.

Bu çalışmanın amacı Ali İrfan Eğribozî’nin özelde *İlm-i Ahvâl-i Ruh* eseri olmak üzere diğer eserlerinden de faydalanarak insan ve insan-ahlâk ilişkisini ortaya koymaktır. Müellifin insan ve ahlâk görüşleri hem kendi eserlerinden hem de ikincil literatürden faydalanılarak İslam filozofları ile mukayeseli olarak ele alınacaktır. Bu çerçevede Ali İrfan Eğribozî’nin insan görüşlerinde beyin ve epistemolojik incelemelerde temel başvuru kaynağı İbn Sînâ’nın (ö.428/1037) *el-Kanun fi’t-tıbb*³⁹ eseri ve Ali Durusoy’un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*⁴⁰ başlıklı eseridir. Ayrıca insanın ahlâkî yönü açısından da Ayşe Sıdika Oktay’ın *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*⁴¹ eseri çalışmada önemli bir referans kaynağıdır. Bununla birlikte çalışmamızın müellifi Eğribozî’nin doğrudan atıf yaptığı Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi’d-dîn*⁴² ve *İlahî Saadet*⁴³ adlı eserleri; müellifin bazı ahlâkî görüşlerini mukayese ettiğimiz Fârâbî’nin (ö.339/950) *el-Medînetü’l-Fâzıla*’sı⁴⁴, Kindî’nin (ö.252/866) *Felsefi Risâleler*’i⁴⁵, Kınalızâde Ali Çelebi’nin (ö.979/1572) *Ahlâk-ı Alâî*’si⁴⁶, Nasîrüddin Tûsî’nin (ö.672/1274) *Ahlâk-ı Nâsırî*’si⁴⁷, İbn Miskeveyh’in

³⁶ Koç, “Ali İrfan Eğribozî”, 2015.

³⁷ Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları(1850-1950)*, 2000.

³⁸ Çapar, “Ali İrfan Eğribozî’nin Ahlak Anlayışı”, 2019.

³⁹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-tıbb*, çev. Esin Kâhya, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2017.

⁴⁰ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.

⁴¹ Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.

⁴² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid’-d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2002.

⁴³ Gazzâlî, *İlâhî Saadet: Mizânü’l Amel*, çev. Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2012.

⁴⁴ Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019.

⁴⁵ Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

⁴⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2020.

(ö.421/1030) *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ı⁴⁸ ve Hatice Toksöz'ün *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*⁴⁹ adlı eseri tez çalışmasında başvurulan kaynaklardan bazılarıdır.



⁴⁷ Nasreddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Rahim Sultanov, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdülkadir Şener ve dğr., Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.

⁴⁹ Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İnsan, yaratılışı itibarıyla elde ettiği bilgiler vasıtasıyla öğrenen, gelişen ve gördüğü her şeyin mahiyetinin sırrına vâkıf olmaya çalışan bir yapıya sahiptir. Kendisine bahşedilen akıl yetisi sayesinde kesbetmiş olduğu bütün sûretleri zihnî forma dönüştürebilmektedir. Peki ya insan kendi varlığı ve varlığı ile alakalı kavramlar hakkında bilgiye sahip midir? Müellifimiz Ali İrfan Eğribozî tam da bu soruya cevap aramakta ve ona göre insanın başlıca vazifesinin kendisini tam anlamıyla bilmek ve tanımak olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Eğribozî düşüncesinde insan kavramını ele almadan önce insan ve insanla ilintili ruh, akıl, ilim ve ahlâk gibi kavramların etimolojik olarak incelenmesi uygun görüldü. Şimdi kısaca bu kavramları ele almaya çalışacağız.

1.1.İnsan

İslam felsefesinde ay altı âlemde var olan varlıkların en yetkini konumunda bulunan insan, nefis ve bedenden müteşekkil olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰ Varlıklar arasında nâtik varlık olması sebebiyle diğer varlıklardan ayrılan insan, kelime itibarıyla kökleri Arapça “*ins*” kelimesinden türetilmiş, beşer ve insan topluluğu manasına gelen bir isimle müsemma olmuştur. Bir başka tanımda ise insan tabirinin “*unutmak*” anlamına gelen “*nesy*”den türetilerek insiyân olduğu ve “*üns-ünsiyel*” kavramlarıyla irtibat halinde “*insan olmak(teennüs), cana yakın olma (isti’nas)*” anlamlarına da geldiği geçmektedir.⁵¹ Ayrıca Osmanlıca’da insan, “*adam, iyi, olgun ve vicdânli adam*” gibi manaları içermektedir.⁵²

İslam düşüncesinde insan, farklı özellikleriyle tasavvuf, kelâm, psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi birçok disipline konu olmuştur. Örneğin, İslam felsefesinde Farabî, insanı hem ontolojik varlığı açısından sudur teorisinde ay altı âleminin en mükemmel bir varlığı olarak hem de sosyal yönüyle erdemli devlet içinde ele

⁵⁰ Hatice Toksöz, “İbn Sînâ’nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, *Milel ve Nihal*, C. 9, 2012, s. 112.

⁵¹ İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 320.

⁵² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitapevi, Ankara, 1993, s. 440.

almaktadır. Hatta filozof, erdemli devleti sağlıklı bir insan bedeninden, yani insan organizmasından örnek vererek açıklamaktadır. Şöyle ki, Fârâbî, bedende bulunan her bir organın işlevini tam anlamıyla yerine getirdiğinde sağlıklı bir insanın olması gibi, temel unsurlarından her birinin görevini layıkıyla yerine getirmesi vasıtasıyla erdemli ve mükemmel bir devletten bahsetmenin mümkün olduğunu belirtmektedir.⁵³

İbn Sînâ ise insanı hem beden hem de nefis olarak iki farklı özelliği ile birlikte farklı açılardan ele almaktadır. Nitekim filozof, insani fiillerin meydana gelmesinin beden dolayısıyla değil beden içerisindeki sûretle tam anlamını kazandığı düşüncesindedir. Çünkü nefsi tanımlarken de cisim olarak nitelenen bedenin ilk yetkinliği şeklinde açıklaması insanda zikrettiği sûret kavramının önemine dair bir vurgudur. İnsanda var olan beyin, kalp gibi önemli organların dışındaki bazı azalar, insan vücudunda araz niteliğindedir ve söz konusu bu organların yokluğunda da insan varlığını belli bir oranda sürdürebilir niteliktedir.⁵⁴ Gazzâlî'ye göre de insan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. O, insanın akledilen şeyleri idrâk edebilen, ayırt edebilen (temyiz) ve düşünen (reviyyet) bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

İslam düşüncesinin klasik döneminde insanın hem varlığı hem de nitelikleri açısından incelendiği gibi, yakın dönemde de morfolojik olarak araştırıldığı görülmektedir. Nitekim Schopenhauer'e (ö.1860) isnat edilen "*İnsan, dış görünüşü ile yani morfolojik bakımdan iki ayak üstünde dik duran, başı gövdesi üzerine oturtulmuş, çeşitli işlevleri gerçekleştiren ellere sahip "canlı" bir varlıktır*" şeklindeki morfolojik tanım insana varlık olması yönüyle farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bu düşüncede dış görünüşü itibarıyla insan ile hayvanın ayrımı başlarının vücutları üzerindeki konumu doğrultusunda şekillenmiştir. Şöyle ki, hayvanın başı vücudunun bir devamı niteliğinde olduğu için kendi ihtiyacını karşıladığı yere, yani topraktaki besinlere doğru aşağıda; insanın da varlığı itibarıyla yüceliğine dikkatlerin çekilmesi

⁵³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 188; Necmi Derin, "Klasik Dönem Meşşâî Felsefe-I", *İslam felsefesi*, (ed. İsmail Erdoğan-Enver Demirpolat), Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 133-134.

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* İçinde, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 28; Hatice Toksöz, "İbn Sînâ'ya Göre Tıp-Felsefe İlişkisi Bağlamında İnsanın Maddî Yapısı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 24, İstanbul, 2013, s. 40.

⁵⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, trc. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, s. 38 vd.; Hatice Toksöz-Ayşe Şakar, "Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü", *Danışname 5*, Ankara, s. 221-222; Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, s. 75.

amacıyla başının omuzlar üzerinde, yani yukarıda olduğu ifade edilmiştir. Böylece birtakım tasvirlerle insanın hayvandan farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁵⁶

Ali İrfan Eğribozî ise farklı eserlerinde insanı yaratılışı itibarıyla iki merhalede değerlendirmektedir. Bunlardan insanın yeme içme gibi fiziksel yönünü oluşturan kısım hayat-1 hayvanî olarak ifade edilmektedir. Nitekim düşünüre göre yeni doğan çocuklar ilk olarak hayvani hayata sahiptir ve bu sayede canlılıklarını sağlamaktadırlar. İkinci kısım ise hayat-1 insanî olarak ifade edilen, insanın aklını kullanmaya başladığı ve temyiz dönemini oluşturmaktadır.⁵⁷

1.2. Ruh

Ruh kelimesi kökeni itibarıyla Grek terminolojisindeki “*pneuma*” kelimesi ile ilişkili olan fiil hali “*pneo*” olarak geçen “*soluk almak, rüzgâr esmek ve koku yaymak*” anlamlarında kullanılmıştır. *Pneuma* kelimesinin ıstılâhi manası ise “*kendisine tanrısal ve kutsal tinden üfürülmüş olan*”⁵⁸ olarak kaynaklarda geçmektedir. Önde gelen filozoflardan birçoğu *pneuma* kelimesini kullansalar da Grek terminolojisinde ruhun kelime anlamını daha da geliştirerek ileri taşıyan isim Platon (ö. M.Ö. 347) olmuştur. Platon’a göre ruh soluk anlamına gelen “*psûkhê*” kelimesi ile cismi olmayan ruh kavramının temelini atmış ve kendisinden sonrakilerin de ruh kavram tanımlamalarına etki etmiştir. Ona göre ruh, bedeni kullanan, ancak ondan bağımsız olan bir cevherdir.⁵⁹ Ayrıca ruh görülemeyen bir cevherdir. Ruh, hem beden ile var olma hem de görme, duyma ve işitme gibi duyu güçleri aracılığı ile herhangi bir konuya vâkıf olarak beden üzerinde hâkimiyeti olma niteliğine sahiptir.⁶⁰

Kelime anlamı itibarıyla ruh kavramı Latince’de “*anima, spiritus*”⁶¹ ; Osmanlıca’da “*can, nefes, canlılık, his, duygu, en mühim nokta, öz*”⁶²; Grekçe’de

⁵⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 365-366.

⁵⁷ Eğribozî, *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, s. 3-4.

⁵⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefi Terimler Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 304.

⁵⁹ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 52-58; İlhan Kutluer, “Ruh”, *DİA*, C. 35, TDV Yayınları, Ankara, 2018, s. 193-194.

⁶⁰ Platon, *Paidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s.75-76, c-d.

⁶¹ Kutluer, “Ruh”, s. 194.

⁶² Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 897.

“yaşam soluğu, hayalet, dirilik ilkesi” anlamlarına gelen “*psûkhe*”⁶³; Yunanca’da “*psyche*”⁶⁴; İngilizce’de “*breath of life, gost, soul*” anlamlarına karşılık gelmektedir.⁶⁵

İslam felsefesinde ruh, nefis kelimesiyle de ifade edilmektedir.⁶⁶ Kindî, nefis kavramını “*canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabî bir cismin tamamlanmamış hali*” ve “*bilkuvve canlılığa sahip olan tabî bir cismin ilk yetkinliği*” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd* risalesinde nefsi iki şekilde tanımlamaktadır. Birinci tanımında kemâl kavramına dikkat çekerek “*tabî cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemâlidir*” şeklinde; ikinci tanımda da cismi olmayan cevher olarak tarif edilmektedir. İkinci tanımda nefis tanımı daha çok düşünce ürünü olarak ele alınmaktadır. Ayrıca nefis, bilkuvve ve bilfiil şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ona göre bilkuvve nefis insanî nefse ait olan fasıldır. Bilfiil nefis ise melekî nefse ait veya onun bir faslı olarak belirtilmektedir.⁶⁸ Gazzâlî, ise ruh kavramını iki şekilde ele almaktadır. Bunlardan birincisi kalpte bulunan ve damarlar aracılığı ile bütün vücuda yayılmış olan ruhtur. İkincisi ise insanda göz ile görülmeyip idrâk eden ruhtur.⁶⁹

Ali İrfan Eğribozî ise ruh kavramını kendi varlığı itibarıyla kâim, idrâk eden, hâdis ve beden üzerindeki bütün alet ve kuvvelerin hâkimi olan, soyut bir cevher şeklinde tarif etmiştir. Ona göre ruh, herhangi yön ve mekândan münezze olup kemâl akıl ile ittisâli sonucunda yetkinleşen, varlığı ayet ve hadisler ile sabit olan bir cevherdir.⁷⁰ Düşünürün ruh hakkındaki görüşleri göz önünde bulundurulduğunda İslam filozoflarının görüşlerine benzer olarak şekillendiği görülmektedir.

1.3. Akıl

Akıl kavramı, etimolojik olarak incelendiğinde Arapça bir kökene sahip olup; “*men etmek, engellemek, alıkoyma*”⁷¹ ve “*bir şeyi bir şeye bağlamak, bağlanti*

⁶³ Peters, *Antik Yunan Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 321.

⁶⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 737.

⁶⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 321.

⁶⁶ Kutluer, “Ruh”, s. 194.

⁶⁷ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 248.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu’l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara, 2013, s. 30.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid’-d-Dîn*, C. 3, s. 9.

⁷⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 18-19; a. mlf., *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, s. 39.

⁷¹ S. Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 238.

*kurmak*⁷² anlamında “*el-akıl*”, Yunanca zekâ, zihin ve tin anlamlarına da gelen “*nous*”⁷³, Latince “*ratio* ve *intellectus*”, İngilizce “*reason-us*” anlamlarına gelmektedir.⁷⁴ Akıl kavramı genel bir ifadeyle bağlantı kurma, sezme gücü, düşünme, soyutlama ve doğru düşünme melekesi anlamlarına gelmektedir.⁷⁵

Kindî, akıl kavramını “*varlığın hakikatini kavrayan basit cevher*”⁷⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Fârâbî düşüncesinde ise akıl dış âlemde var olan nesnelerin zihin aracılığı ile kavranması şeklinde ifade edildiği gibi insanın idrâk vasıtası olarak da açıklanmaktadır.⁷⁷ İbn Sînâ akıl kavramını “*güzel ve çirkin şeyleri ayırt etmeyi sağlayan bir kuvvet*”⁷⁸ olarak ifade etmektedir. Gazzâlî ise akli, “*eşyânın hakikâtini idrâk eden nûr*” şeklinde tanımlar.⁷⁹

Eğribozî de akli, ruhun bir kuvvesi olarak açıklamaktadır. Ona göre ruhun bir hizmetçisi konumunda olan akıl, ruhun dış dünyada var olan eşyanın mahiyetini anlamasını sağlayan ve iyi-kötü, tam ve eksik gibi anlamların bilgisini elde etmeye vesile olan bir vasıta olarak tarif edilmektedir.⁸⁰

1.4. İlim

İslam düşüncesinde ilim (el-ilim) kavramı, hem Allah’a isnat edilen bir sıfat hem de insanın yetkinliği anlamında epistemolojinin konusu olarak ele alınmaktadır. Terim karşılığının bilmek⁸¹ olduğu söylenen ilim kavramı, sözlükte “*bir şeyi olduğu şekliyle idrâk edebilmek*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸² “*Cehlin zıttı*”⁸³ olarak da ifade edilen ilim kavramı, yine aynı şekilde tarife ihtiyacı olmayan şekilde tanımlanırken, nefsin bir şeyin mahiyetine ulaşması şeklinde de açıklanmaktadır.⁸⁴

⁷² S. Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009, s. 7.

⁷³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 245.

⁷⁴ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 7.

⁷⁵ Cevizci, *Felsefi Sözlüğü*, s. 28.

⁷⁶ Kindî, “*Tarifler Üzerine*”, s. 248.

⁷⁷ Kemal Sözen, “*Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi*”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Isparta, 1998, s. 66.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu’l-Hudûd*, s. 28.

⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid’-d-Dîn*, C. 3, s. 872.

⁸⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 58-59.

⁸¹ İlhan Kutluer, “*İlim*”, *DİA*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 109.

⁸² Cürçânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, s. 156.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 12, Dar SADER Yayınları, Beyrut, 1990, s. 417.

⁸⁴ Cürçânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, s. 156.

Kindî, el-ilm kavramını “*varlığın hakikatini bilme*”⁸⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu çerçevede o, ilmin kaynağının duyu, akıl, sezgi ve vahiy olarak sıralamaktadır.⁸⁶ İlim tasnifinde “*el-ilm*” kavramına benzer olarak kullanılan bir diğer kavram ise “*fen*” olmuşsa da günümüzde dinî ilimler için “*el-ilm*” kavramı yaygın kullanılmakta, “*fen*” ise daha çok modern bilim için kullanılmaktadır.⁸⁷ İlim kavramı, İslam düşüncesinde, insanlar için her zaman teşvik edilen ve İslam dininin beraberinde getirdiği şuur ile önem kazanan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸ Gazzâlî düşüncesinde insan nefsi ilmin kaynağı ve aslıdır. Dolayısıyla bil kuvve olarak insanda bulunan ilim gücünün ortaya çıkarılması mutlak manada fiili beraberinde getirmektedir. Söz konusu bu fiil ise iki yolla gerçekleşmektedir ki bunlar kesbî yol ile elde edilen ilim, peygamberlere isnâd edilen vehbî yol ile elde edilen ilimdir.⁸⁹

Eğribozî ise ilmi, insanın zihninin maddi ve manevi bütün mevcudâta dair bilgilerin kazanılması şeklinde tanımlamaktadır. Bu çerçevede müellif, akıl yetisi bulunmayan varlıkların ilminden de söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre ilmin yegâne vasıtası akıldır.⁹⁰

1.5. Ahlâk

İslam felsefesinde ahlâk kavramına ilişkin açıklamalar genel olarak Antik Yunan felsefesinin etkileriyle şekillenmiştir. Bunun yanı sıra İslam filozofları ahlâk anlayışlarında ayet ve hadisleri de temel referans olarak kabul etmişlerdir. İslam ahlâk felsefesinin sistemli halini Fârâbî'nin eserlerinde kazandığı görülmektedir.⁹¹

Etimolojik olarak “*nefiste yerleşik olan yatkınlıklar*”⁹² tanımlanan ahlâk, “*huy, seciye, mizâç*”⁹³ anlamlarına gelen hulk ve halk kavramlarına dayanır.⁹⁴ Hulk kavramı insanın içsel yönünü ifade ederken; halk kavramı dışsal yani fiziksel özelliklerini

⁸⁵ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 254.

⁸⁶ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2020, s. 391.

⁸⁷ Hatice Toksöz, “Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rifâtü'l-fünûn ve menâkibü'l-musannifin Adlı eserinde Felsefî İlimler Algısı”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, C. 42, S. 42, 2013, s. 182.

⁸⁸ Kutluer, “İlim”, s. 110.

⁸⁹ Gazzâlî, *İlâhî Saadet Mizânü'l Amel*, s. 144-145.

⁹⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 72.

⁹¹ Mehmet S. Aydın, “Ahlâk”, *DİA*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 10-11.

⁹² Aydın, “Ahlâk”, s. 10.

⁹³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 8.

⁹⁴ Aydın, “Ahlâk”, s. 10.

açıklamaktadır.⁹⁵ Yunanca karşılığı “*karakter, âdet olan veya alışıldık hayat tarzı*”⁹⁶ ve töre-ahlâk anlamlarına gelen “*ethos*”⁹⁷, İngilizce karşılığı “*morality*” ve Fransızca karşılığı “*moralité*” olan ahlâk, huy anlamına gelmekte ve mutlak iyiliğin karşılığı olarak; yapılan davranışın veya ilke edinilen kuralların toplamı şeklinde de tarif edilmektedir.⁹⁸ Ahlâk kavramı bir başka tanımda ise “*kişiler veya gruplarca benimsenen eylem kurallarının tamamı*” şeklinde açıklanmaktadır.⁹⁹ Ahlâk kavramı yerine bazı kaynaklarda “iyi nedir?” sorusunu kendine ödev edinen ve bu doğrultuda araştırma ve incelemeler yapan felsefe dalı anlamında “*etik*” kelimeside kullanılmaktadır.¹⁰⁰

Nefiste yerleşik olan yatkınlıklar aracılığı ile insanda meydana gelen bütün eylemler, düşüncenin ve iradenin etkisi olmadan kolaylıkla ortaya çıkmaktadır. İradesiz bir şekilde meydana gelen bu eylemlerin iyi olması durumunda fazilet; kötü olması durumunda ise reziletler oluşmaktadır.¹⁰¹ Gazzâlî düşüncesinde ahlâk “*nefiste yerleşmiş şekil ve hey’et*” olarak ifade edilmekte ve bu şekil sayesinde insanda oluşan bütün faaliyetin kolaylıkla ve düşünmeye ihtiyaç olmaksızın meydana gelmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Meydana gelen bu fiillerin akıl ve dini hükümler doğrultusunda kabul edilen ve övülen bir fiil olması durumunda güzel ahlâk nitelenmesi yapılırken karşıt durumu kötü/çirkin huy olarak açıklanmaktadır.¹⁰²

Ali İrfan Eğribozî de İslam ahlâk düşünürleri gibi, ahlâk kelimesini hulk ve halk sözcüklerinin ayırımına dikkat çekerek açıklamaktadır. Ona göre hulk ve çoğulu olan ahlâk kelimesi insanın batınî yönünü oluştururken, halk insanın zâhiri yani bedeni yönünü ifade etmektedir. Eğribozî, halkın sûretinin göz ile hulkun sûretinin ise karakterle bağlantılı olarak basiret ile idrâk edilebildiğini belirtmektedir.¹⁰³

Eğribozî, ahlâk kavramını açıklamadan önce insanın hayatını idame ettirmesi ve rahata ermesi için gerekli olan üç kuvvesinin olduğunu açıklar. Bunlardan ilki, mahsûsât ve ma’kulâtın idrâkini sağlayan kuvve-i müdrike (akıl); ikincisi nefsâni zevklerin

⁹⁵ Hatice Toksöz-Ayşe Şakar, “Gazzâlî’ye Göre Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü”, s.218.219.

⁹⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 120.

⁹⁷ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 6.

⁹⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 17.

⁹⁹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 6.

¹⁰⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yayın, İstanbul, 1998, s. 74.

¹⁰¹ Aydın, “Ahlâk”, s. 10.

¹⁰² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid’-d-Dîn*, C. 3, s. 125.

¹⁰³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 76-77; krş. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid’-d-Dîn*, C. 3, s. 125.

meydana gelmesini sağlayan kuvve-i celbiye (şehvânî güç); üçüncüsü ise nefiste meydana gelen kötülük ve çirkinliğin reddedildiği kuvve-i gadabiyedir (gazabi güç).¹⁰⁴ Ayrıca müellif, bu üç kuvvenin tamamlayıcısı konumunda olan iki kuvvetten bahsetmektedir ki bunlar ma'îşet ve ibadettir. İnsanın bu iki kuvvetle her fiil ve halini icra edeceğini belirten Eğribozî'ye göre insan yaratılışı itibarıyla ne sırf mutluluk üzere ne de bahtsızlık (mutsuzluk) üzere yaratılmıştır. Ancak insan her ikisine de meyilli olarak yaratılmış olmakla birlikte mutluluk ve bahtsızlık arasında tercih eden bir konuma sahiptir. Bu bağlamda insanın ancak hüsn-i rafiki yönü yani güzel ahlâka olan yakınlığı nefesine mani olup iyi işler yaptırır ise insan yetkinliği (kemâl) kazanıp mutluluğa ulaşabilecektir. Aynı zamanda insan kötü işler yapıp iyi ahlâkı reddeder ise kendisinin zulme ve azaba maruz kalmasına sebep olabilir.¹⁰⁵ Eğribozî'nin ahlâk ile ilgili görüşleri ileride daha detaylı şekilde ele alınacağından burada kısa anlatımla iktifa edilmiştir.

Genel çerçevede insan organizması ile ilintili olan ruh, akıl, ilim ve ahlâk gibi kavramların etimolojik tahlilleri, bazı filozofların ve çalışmamızın müellifi olan Eğribozî'nin görüşlerini verdiğimiz bu bölümden de anlaşılacağı gibi insan organizması etraflıca ele alınması gereken bir kavramdır. Eğribozî'nin kaleme aldığı eserlerin hemen hepsinde insan kavramını detaylı olarak açıklama gayreti, onun insanın bilgisine ne kadar önem verdiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Eğribozî'nin insan anlayışı maddî ve manevî yönü itibarıyla çalışmanın ilerleyen kısımlarında geniş olarak işlenecektir.

¹⁰⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 76.

¹⁰⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 80.

2.BÖLÜM

İNSANIN MADDÎ VE RUHÎ YAPISI

İslam düşüncesi literatüründe insan genel ölçüde maddî ve ruhî olmak üzere iki yönüyle incelenmektedir. Ali İrfan Eğribozî de *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî, İlm-i Ahvâl-i Ruh* gibi eserlerinde insanın maddî ve ruhî şeklinde iki yönü olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle çalışmanın bu bölümünde Eğribozî'nin insanın maddî ve ruhî yapısına dair görüşleri önde gelen İslam filozoflarının görüşleriyle mukayeseli olarak iki kısımda ele alınacaktır.

2.1. İnsanın Maddî Yapısı

Yaratılan tüm varlıklar içerisinde eşref-i mahlûkat olarak nitelenen insan, nefis ve beden bütünü olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁶ Söz konusu bu varlıklar arasında akıl sahibi olması sebebiyle diğer varlıklardan farklı konumda bulunan insan, kelime itibarıyla kökleri Arapça “ins” kelimesinden türetilmiş, kelime anlamı beşer ve insan topluluğu manasına geldiğini daha önce açıklamıştık.¹⁰⁷ Bu tanım doğrultusunda anlaşılmaktadır ki insan yapısı itibarıyla medeni ve sosyal bir varlık özelliği taşımaktadır. Nitekim insana nispet edilen bu cana yakın olma ve ünsiyet kurma durumu, aksi durumda insanın tek başına varlığını devam ettirip ettiremeyeceği hususunda bir ölçü niteliğindedir. Bu görüşü savunan filozofların başında gelen Fârâbî düşüncesinde söz konusu bu ünsiyetin gerekliliği “*özel bir hâl*” şeklinde ifade edilmekte ve insan bir organizma olarak tasvir edilmektedir.¹⁰⁸ Bu tasvir, erdemli şehir ve temel unsuru olan erdemli insan telakkisi için yetkinlik bakımından keyfiyetten ziyade zorunluluk olarak da anlaşılabilir.¹⁰⁹ Nitekim Fârâbî düşüncesinde insan mutluluğa ancak erdemli bir şehirde ulaşabilmektedir. Söz konusu bu erdemli şehrin temelini oluşturan insanların da toplumdaki rolünün asıl anlamını kazanması, öncelikle sağlıklı bir bedene sahip olmasına bağlıdır.¹¹⁰

¹⁰⁶ Toksöz, “*İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*”, s. 112.

¹⁰⁷ Kutluer, “İnsan”, s. 321.

¹⁰⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 185-186; Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, s. 16.

¹⁰⁹ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, C. 12, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 153.

¹¹⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 188.

Ali İrfan Eğribozî, insanı maddî ve manevî yönleriyle detaylı şekilde ele almıştır. O, her şeyden önce insanın yapması gereken şeyin kendini tanıma ve bilmesi olduğunu söylemektedir. Ayrıca Eğribozî'ye göre insanda kazanılan ilim, ahlâk ve vicdan gibi hasletlerin temelini insanın kendisini tanıması oluşturmaktadır. Müellif, insanın maddi yönünü insan organizmasından hareketle ele aldığı için çalışmanın bu kısmında onun insanın maddi yapısı konusundaki yaklaşımı incelenecektir.

2.1.1. İnsan Organizması

İnsan organizmasının mahiyetinin tam olarak bilinebilmesi, onu oluşturan temel unsurların belirginleştirilmesiyle mümkündür. Bu doğrultuda insan, oluşum itibarıyla biyopsişik bir yapıya sahiptir ki, bunlar “*bios*” ve “*psyche*”dir. Bir başka ifadeyle insan, beden ve ruhun bütünlüğüdür. Fakat söz konusu bu bütünlükten kasıt bir eklenti olarak toplam değil birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir bütünlüktür.¹¹¹

İnsanın beden bütünlüğü Kur’ân-ı Kerîm’de bazı tasvirlerle anlatılmıştır. Bu anlatımların temelinde ise bazı düşünörlere göre insanın böbürlenerek kibre kapılması ve yaratıcısından yüz çevirmesinin önüne geçmek, yani ona nereden geldiğini hatırlatmak gibi düşünceler bulunmaktadır. Nitekim insanın ilk yaratılışı canlıktan uzak olan toprağa dayanmaktadır. Sonraki merhalelerde ise insanın yaratılışının “...önemsiz bir su...”¹¹² olarak nitelenmesi onun aslında ruhu olmadan zikredilmeye değer bir varlık olmadığını vurgulamaktadır.¹¹³

Cismani yapısının tasavvurundan sonra Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bir başka tasavvur da “...ona ruhumdan üfledim...”¹¹⁴ mealindeki ayettir. Söz konusu bu ayet ile insan bedeninin başlangıçta toprak ile devamında ise önemsiz bir su ile mevcut varlığının aslında hatırı sayılır bir değerinin olmadığı, ruh ile değer ve ta’zîm edilmek istendiğı anlaşılmaktadır. Nitekim bu ayet ontolojik bir olgu olarak anlaşılmamalıdır. Zira Hıristiyanlık inancındaki Hz. İsa’ya nispet edilen “*Tanrı’nın ruhu veya Tanrı’nın*

¹¹¹ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 346-347.

¹¹² Mürselat Sûresi, 77/20.

¹¹³ Kutluer, “İnsan”, s. 321.

¹¹⁴ el-Hicr Sûresi, 15/29.

oğlu” kabulüne benzer bir şekilde anlaşılması ve bu özelliklerin Hz. İsa’ya nispet edilmesiyle meydana gelen bir yanılığdır.¹¹⁵

Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinin girişinde insanın maddi yapısı hakkında bilgi verir. Öyle ki insan vücudundaki her bir uzvun bilgisinin kendisinde önceden var olduğunu belirtir. O, kendi vücudu ile ilgili tek tek elini, ayağını, başını ve bütün uzuvlarını parmaklarıyla muayene ettiğini ve bu muayene sonucunda vücudunda oluşan hislerini açıklar. Elini herhangi bir uzvunun üzerine koyduğunda bütün vücudunun etkilendiğini ve elini kaldırdığında ise bu etkinin kaybolduğunu söyler. Zira o, eli ile hissettiği bu etkiyi dış duyu gücünün etkisi olarak nitelendirir. Eğribozî, insanın hislerine ilişkin bir başka örnekte de masum bir çocuğun feryadı esnasındaki duyguları inceler. Şöyle ki küçük bir çocuğun ağlamasının, her ne kadar dış duyu güçleri olmasa da insan üzerinde bir etki bıraktığını söyler. Bu etki ise çocuğun ağlaması ile kişinin üzülmeye veya gülmesiyle de mütebessim olması şeklinde tezahür eder. Müellif, birisinin hakkı olmadan kendini takdir edince öfkelenildiğini, sevindirirse de müteşekkik olduğunu belirtir. Devamında ise bazı kokuların kendisini nefret ettirdiğini ve kalbinde sıkıntı oluşturduğunu hatta azap içinde bıraktığını, bazı güzel kokuların ise kendisini celbettiğini ve hoşuna gittiğini; derununda mütelezziz ve memnun olduğunu ifade eder. Dolayısıyla müellif mezkûr eserinin ilk kısmında insan organizmasını onun beş dış duyularının işlevlerinden birtakım örnekler vererek açıklar.¹¹⁶ Müellif, insan organizmasını ele alırken hayatında tecrübe edindiği başka örneklere de şu şekilde yer verir:

“Bazen bu hâle kitâb mütâla‘a eder iken de tesâdüf eylerim, Meselâ beş-on sahîfenin mütâla‘ından müstefid olduktan sonra bilâ-ihyâr dalmış bulunurum, fakat yine okurum. O kara satırları bir bir gözden geçiririm, hatta telaffuz bile ederim. Lâkin bu hâlâtımın hiç birine vâkıf bulunmam. İşte böylece devâm etmekte iken bilmem nasıl olur da birden bire kendime gelirim. Bakarım ki sahîfe elli olmuş, buna inanamayacağım gelir. (Ben yirminci sahîfede idim, ne vakit buraya geldim?) diye kendi kendime söylenmeye başlarım. Ve yirminci sahîfeden ellinci sahîfeye kadar olan mütâla‘âtımın mündericâtına vâkıf olmaya çalışırım. Birkaç sahîfe çevirir, gözden tekrar geçiririm. Bir türlü mümkün olmaz. Nihâyet bıraktığım yerden, yani yirminci sahîfeden i‘tibâren tekrar okumaya başlarım ve bu sefer okuduklarıma vâkıf olunca: (Vay, buralarda neler varmış. Buralarını ben okudum ha!) diye kendi kendime hayret ederim.İşte

¹¹⁵ Kutluer, “İnsan”,s. 321

¹¹⁶ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 9.

bütün bu ahvâl-i garîbeyi anlayışımın pîş-i muhâkemesine havâle ettiğim vakitte bana diyor ki: Senin derûn-ı vücûdunda bir şey var. Öyle bir şey ki büsbütün vücûdunun gayrıdır. Ma‘a hâzâ beraberdir, hatta sen hayâtta buldukça vücûdundan gayr-i müfârıktır. Ancak ba‘de'l-mevt ayrılır.”¹¹⁷

Bu pasajdaki anlatılan durumu “garip olay” olarak nitelendiren Eğribozî insanın manevi derinliklerinde bir şeyin varlığını kavrar ve bu şeyin de vücuttan ayrı bir şey olduğunu düşündüğünü belirtir. Söz konusu bu şeyin vücutla beraber olduğunu ve vücut hayatta kaldıkça onunla birlikte var olacağını ve ondan ayrılamayacağını, ancak ölüm sonrası ayrılabilceğini de şöyle açıklar:¹¹⁸

“Nitekim görmüyor musun ölümden bu garip ve acayip hale şahit olunuyor mu? Vücut o vücut olduğu halde eski hallerinin hiç birinden eser yok, bir şekilde sen de bu vücudun o vücut olduğuna şaşırıyorsun. Mümkün olsa inanmayacak, inkar edeceksin fakat ne çare ki ilm-i yakinin bu inkarına mani bulunuyor. Şu halde şimdi düşün! Şu meyyitten giden nedir? Ruh. Kalan nedir? Vücut. Öyle ise hiç şüphe etme ki sen, vücut ile ruhtan mürekkepsin.”¹¹⁹

Müellif, insan nefsinin varlığını ve ölümünü açıkladıktan sonra bedenden gidenin ruh, kalanın ise vücut (cisim) olduğu ve insanın ruh ve bedenden mürekkep olduğu sonucuna ulaşır. O, ruhun bedenden ayrılmasından sonra mahiyetinin değişmesi nedeniyle insan vücudunun cism-i câmid (cansız cisim) olarak adlandırıldığını söyler. Çünkü ruh bedenden ayrıldıktan sonra vücuttan bir şey eksilmiştir. Bunun sonucunda da beden, ruhun vermiş olduğu canlılık formunu kaybetmiştir.¹²⁰

Ali İrfan Eğribozî’ye göre ruhun mahiyeti hakkında ne kadar uğraşılırsa uğraşılırsın vücudun bilgisine sahip olmak gibi tam anlamıyla ruhun bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Çünkü göz ile görülebildiği için vücudun ve hatta âlemin bilgisini ayne’l-yakin elde etmek mümkündür. Fakat benzer şekilde ruhun mahiyetinin bilgisini elde etmek mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte Eğribozî’ye göre ruhun varlığı inkâr edilemeyecek şekilde kat’idir. Şöyle ki, ölen kişinin ölmeden önce konuşup gülen bir mahiyete sahip iken, ölümden sonra başkalaşır, konuşup gülmez ve duymaz hale

¹¹⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 9-10.

¹¹⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 9.

¹¹⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 9.

¹²⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 10.

gelir. Ancak insanın bu hale gelmesinde kendisinin herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir.¹²¹

Ruhun varlığını “ölüm” örneği ile açıklayan Eğribozî, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “*Sana Ruh’tan soruyorlar, de ki; Ruh rabbimin emrindedir ve size onunla ilgili ilimden az bir şey verilmiştir*”¹²² mealindeki ayete atıf yaparak ruhun mahiyeti hakkında insanın çok az bir bilgisinin olduğunu belirtmektedir. Fakat ona göre bir şeyi bilmemekle onun yokluğuna hüküm olunamaz. Dolayısıyla insan ruhun mahiyetini bilip görmese bile onun varlığı veya yokluğu hakkında görünen etki ve eserleriyle bir fikir sahibi olabilir. Bu noktada Eğribozî, insanın ruhun bilgisini ancak gücü yettiği ölçüde elde edebileceğini söyler.¹²³

İslâm filozoflarının bazılarının geleneksel bir yaklaşım içerisinde ruhun mahiyetinin ne olduğu konusunda Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “*Sana Ruh’tan soruyorlar, de ki; Ruh rabbimin emrindedir ve size onunla ilgili ilimden az bir şey verilmiştir*”¹²⁴ mealindeki ayetten hareketle her ne kadar bazı yorum yapmış olsalar da tam anlamıyla kesin bir şeyler söylemekten imtina ettikleri göze çarpmaktadır. Bazı İslâm filozofları ise ise mezkûr ayetin “...*Size onunla ilgili ilimden az bir şey verilmiştir*” kısmını alıp az verilen ilim ile ruh üzerinde çalışılması gerektiğini düşünmüşler ve ruh hakkında eserler te’lif etmişlerdir.¹²⁵

Eğribozî de yukarıda zikredilen ayetteki anlama dikkat çekerek *İlm-i Ahvâl-i Ruh* kitabının mukaddime kısmında “*Ancak ruhtan bahsetmek caiz mi, değil mi?*”¹²⁶ şeklinde bir sorgulamaya girmektedir. O, ruhun “*cân, nefis, nefis-i nâtika ve kalb*”¹²⁷ gibi sözcüklerle de isimlendirildiğini belirtmektedir. Bu bağlamda müellif “*Tamamı elde edilmeyen şeyin, tamamı terk edilmez*”¹²⁸ hadisini zikretmekte ve ayette geçen “...*az bir şey verilmiştir*” ibaresini ruh konusunu çalışmaya teşvik olarak değerlendirmektedir. Zira Eğribozî, İslam düşünce geleneğinde mezkûr ayetten hareketle ruh hakkında

¹²¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 10.

¹²² İsrâ Suresi, 17/85.

¹²³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 13; a.mlf., *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, s. 37.

¹²⁴ İsrâ Suresi, 15/85.

¹²⁵ A.Vahit İmamoğlu, "Ruh beden ilişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, 1995, s. 348.

¹²⁶ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 4.

¹²⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 14.

¹²⁸ Aclûni, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l Hafa ve müzîlü'l-ilibâs: ammâ iştehere mine'l-ehâdis (ala elsimeti'n-nâs)*, C.2, Beyrut, s. 196, Hadis no:2258.

çalışma yapmanın yasaklanmasının yersiz olduğunu belirtmektedir. Nitekim o, zikredilen hadis doğrultusunda çalışma yapılması gerektiğini düşünerek, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserini yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir.¹²⁹

Düşünürümüze göre, İslam düşünürlerinin ruh meselesinde temkinli davrandıklarını, ancak yine de Gazzâlî gibi bazı bilginlerin yazdıkları eserlerinde ruh konusuna yer verdiklerini belirtmektedir. Bu çekimser tavrı Kur’ân-ı Kerîm ayetleri ile yetinip araştırma ve incelemeye gerek olmadığını savunan selefi düşüncede görmek mümkündür. Nitekim selefi âlimler de ruh kavramını Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği ölçüde bilip kabul etmiş ve teslim olmuşlardır.¹³⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid’-d-Dîn* eserinde kalp kavramını açıklarken kalbi, maddi ve rûhî yönden ele almaktadır. İlk kısım doğrudan maddi olan kalbi açıklarken ikinci kısım ruhânî kalp kısmını oluşturmaktadır. Ona göre rûhânî kalbin hakikatini açıklamak ruhun sırlarını da açıklamayı beraberinde getirmektedir. Ancak düşünüre göre Hz. Peygamber’in bile fikrini açıklamadığı ruh konusunda onun hal ve sıfatları dışında hiç kimsenin ruhun mahiyetinden bahsetmeye hakkı yoktur.¹³¹ Eğribozî, ruhtan bahsetmenin caiz olmadığı görüşünü savunan düşünürlerin bu tutumunun sebebini mevcut geleneğe sıkı sıkıya bağlılıkları olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda İslam âlimlerinin ruh konusundaki bu çekimserliğinin fikrî hayatlarının dini akîdelere olan sorgusuz bağlılığından kaynaklandığını belirtmektedir. Öte yandan Eğribozî ruh meselesine ilişkin delillerin gayet açık ve kesin olduğunu belirtmekte, bu durumu kabul etmeyen iddia sahiplerinin de sonuçta hüsrana uğrayacaklarını dile getirmektedir.¹³²

Müellif, “*Kendine cahilce kötülük edenden başka kim İbrâhim’in getirdiği dini reddeder? Oysa biz gerçekten onu dünyada seçkin kıldık; şüphesiz ki o, ahrette de iyiler arasında yer alacaktır*”¹³³ mealindeki ayette geçen “...İllâ men sefehe nefseh...” kısmını “*ey cehl-i nefsihi felem ya ‘rifu rabbehû*” şeklinde tefsir ederek, bu ayete muhatap olup kayıtsız kalan insanların hayvan derecesinde bulduklarını söyler. Yukarıda zikredilen ayetler ışığında ruh hakkındaki ilim ve araştırmanın gerekliliğini savunan Eğribozî,

¹²⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 4-15.

¹³⁰ Rabia Karakoyun, “Ahmet Hamdi Akseki’nin Rûh ve Bekâ-yı Rûh Adlı Eseri”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2009, s. 36

¹³¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid’-d-Dîn*, C. 3, s. 9.

¹³² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 4-14.

¹³³ Bakara Suresi, 1/130.

Allah'ı bilmek ve onun varlığını tasdik etmenin; tabiri caizse cahillikten kurtuluş şartının insanın kendisini tam anlamıyla bilmesi olduğunu iddia eder.¹³⁴

Eğribozî'nin insanı mahiyeti itibarıyla ele alınırken insan vücudunun organları hakkında da detaylı bilgi verdiği görülmektedir. Nitekim o *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde insanın ruhî niteliklerini, insanın varlığı ve yetkinliği açısından önemli bir organı olan beyni ile ilgili detaylı bilgi vererek açıklamaktadır. Zira o, insanın ay altı âleminin en mükemmel varlığı şeklinde nitelendirilmesine imkân veren aklı, beyin ile birlikte incelemektedir. Bu sebeple müellifin düşüncesinde insanın ve mahiyetinin anlaşılması, beyin ve kalp gibi önemli uzuvların işlevlerinin anlaşılması ile mümkün olabilecektir.

2.1.2. İnsan Organizmasının En Önemli Uzu: Beyin

Ali İrfân Eğribozî insan organizmasında beyni, tablolarla anatomik olarak incelemektedir. Zira müellif, her ne kadar doktor olmasa da tıp ve insan anatomisi hakkında araştırmalar yapan bir düşünürdür. *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde insan organizmasında yer alan beyin ve kalp ile ilgili açıklamalarda Hasan Mazhâr Paşa'nın *Teşrih-i Tavsiî*¹³⁵ kitabından faydalandığını belirtmektedir.¹³⁶ Öte yandan yaşadığı dönem itibarıyla tıp alanında yaşanan gelişmelerden ziyâde klasik yöntemlere bağlı kalması düşünürün yeniliklerin takipçisi olmadığını ve geleneksel düşünceye bağlı kaldığını gösteriyor da denebilir. Burada da Eğribozî'nin mezkûr eserinde yer verdiği üzere beyin ve beynin bölümleri hakkında bilgi verilecektir.

Beyin

İnsanı incelerken beynin anatomik yapısını da ele alan Eğribozî, EK-1'de verilen şekil üzerinde beyni açıklamıştır. Onun beyin ilgili verdiği bilgiler, İbn Sînâ'nın beyin hakkındaki görüşleri ile benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Sînâ düşüncesinde beyin örtü cevheri, muhh ve karıncık şeklindeki küçük boşluklar olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Filozof, beyindeki bu boşlukları ruh ile dolu olduğunu söyler.¹³⁷ Eğribozî'ye göre ise beyin iki kısımdan oluşmaktadır. Her iki kısımda da

¹³⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 17.

¹³⁵ Hasan Mazhar, *İlm-i Teşrih-i Tavsiî: Mebhasü'l-İzâm*, Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019.

¹³⁶ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 25.

¹³⁷ İbn Sînâ, *el-Kânûn Fi't-Tıbb*, C. 3-1, s. 4-5.

muhh (beyin), muhhih (beyincik), mudîk dimâğ (beyin boğazı) ve basala-i sîsâiyye (omurilik soğanı) bulunmaktadır. Her bir kısım da cevher-i sincâbî¹³⁸ ve cevher-i ebyaz¹³⁹ olmak üzere iki cevherden oluşmaktadır. Cevher-i ebyaz beynin dâhili kısmını yani merkezini teşkil etmektedir. Cevher-i ebyaz merkezdir ve hissi tesirler sonucunda iktidar konumundadır. Bu noktada düşünürün cevher-i ebyazı elektrik tellerine benzettiği göze çarpmaktadır. Zira ona göre yapısı itibarıyla düşünürün sisteminde elektrik telleri makamında olan bu cevher, karşılaştığı durumlar karşısında merkezden muhite doğru sevk ve hareket iradesini sağlamaktadır. Eğribozî, cevher-i sincabînin üç-dört milimetre kalınlığında ve beyni çepeçevre saran gri, perde-zar şeklinde bir yapıya sahip olduğunu dile getirmektedir. Cevher-i sincabî düşünürün sisteminde elektrik bataryasına benzetilmektedir. Bu bağlamda akıl ve iradenin tek vasıtası cevher-i sincabîdir. Bu açıklamalarından sonra insan beyninin hacmi ve kapasitesini ele alan müellif, insan beyninin ağırlığının yaklaşık 1800-1900 gram olduğunu ifade etmektedir. Hatta burada düşünür, önceki düşünürlerin beynin büyüklüğü ve aklın genişliği arasında bir bağ kurduklarını dile getirmektedir. Fakat ona göre bu şekilde bir bağın olması mümkün değildir. Zira aklın kapasitesi beyinde bulunan girinti ve çıkıntılarla benzer niteliktedir. Beyinde bulunan girinti ve çıkıntılar ne kadar çok olursa aklın kapasitesi de o oranda genişir.¹⁴⁰

Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* kitabında beyinle ilişkili kavramları ana hatlarıyla şu şekilde incelemektedir:

Muhh: Müellif beynin en büyük kısmı olan muhh kısmını EK-1’de verildiği üzere şekil üstünden açıklar. Muhhun yapısı düz olmayıp ince bağırsağa benzer şekilde girinti ve çıkıntılardan oluşmaktadır. Vazifesi ise beyine ulaşan her türlü duyu ve idrâk hakkında tasavvur ve iradeyi gerçekleştirmesini sağlamaktır. Bu bağlamda cevher-i sincabî-i muhh, insandaki hareket etmek ve kalem kullanmak gibi psikomotor

¹³⁸ Burada cevher-i sincâbî olarak kullanılan kavram sözlükte “boz madde” olarak ifade edilmektedir. Eğribozî düşüncesinde de beyni oluşturan iki kısımdan birisidir. Çalışmada müellifin orijinal kullanımı tercih edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 28; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 138.

¹³⁹ Metinde geçtiği şekliyle cevher-i ebyaz olarak kullanılan kavram müellif Eğribozî’nin tercihinine göre cevher-i beydâ olarak da zikredilmektedir. Sözlük anlamı “beyaz madde” olarak ifade edilen bu kavram Eğribozî düşüncesinde beynin iki kısımdan birisi olarak açıklanmaktadır. Çalışmada müellifin kavrama ilişkin orijinal şeklinin kullanımı uygun görüldü. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 28; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 138.

¹⁴⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 28-30.

yetilerinin yanı sıra hafıza merkezi ve her türlü ruhani faaliyetin merkezi konumundadır.¹⁴¹

Muhih(beyincik): Muhih olarak tabir edilen beyincik ise Eğribozî düşüncesinde muhha benzer bir şekilde olup, cevher-i sincabî ve cevher-i ebyazdan oluşmaktadır. Fakat muhhdan çok küçük bir hacme sahiptir. Ağırlığı ise 135 ila 140 gram aralığındadır. Muhhdaki girinti ve çıkıntılar muhihde bulunmamaktadır ve onun görevi hareket ve iradenin düzenini sağlamaktır.¹⁴²

Mudîk-i Dimâğ(Beyin Boğazı): Mudîk-i Dimâğ veya hadebe-i halkeviyye olarak nitelendirdiği beyin boğaz çıkıntısı ise muhh ile muhihin omurilik soğanı ile bağlantısını sağlayan, muhhun altında ve omurilik soğanının üstünde olan bir kısımdır. Beyin boğazı beynin en dar yeridir ve şekilsel olarak halkaya benzemektedir. Ayrıca müellif, bu uzvun genel olarak hislerin merkezi olarak nitelendiğini ve isimlendirildiğini belirtmektedir.¹⁴³

Basala-i Sisâîyye (Omurilik Soğanı): Eğribozî, omurilik soğanını *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde bir şekil ile (EK-3) açıklamıştır. Ona göre omurilik soğanı, uzunluğu üç santimetre ve genişliği on sekiz milimetre olan; beyin boğazı ile beyinciğin omurilik ile ittisalini sağlayan bir uzvudur. Ense hizasında kafatasından itibaren atlas kemiğine kadar uzanan bu uzuv birçok önemli sinirleri de korumakla mükelleftir. Özellikle kalbin hareketleri, nefes alıp verme, hazım ve sesin merkezi konumundadır. Eğribozî omurilik soğanının başlangıcının beyinciğin arkasından olduğunu, bu sebeple de ukde-i hayat olarak isimlendirildiğini, hatta bu uzvun tahrip olması durumunda insan hayatının sona ereceğini dile getirmektedir.¹⁴⁴

Nühâ'-i Şevkî-Murdar İlik (Omurilik): Eğribozî'nin düşüncesinde insan anatomisinde en önemli uzuvlardan bir diğeri de hiç şüphesiz nühâ'-i şevkî veya murdâr ilik olarak ifade edilen omuriliktir. Nühâ'-i şevkî omurilik soğanına müteakip beyaz ve uzun bir sinir olup, bel kemiğinden kuyruk sokumuna kadar olan kısımdır. Uzunluğu kırk ila ellidört santimetre ve ağırlığı otuz gram civarındadır. Nühâ'-i şevki lif yapısı itibarıyla dâhiliye ve hariciye olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Dâhili lifleri

¹⁴¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 31.

¹⁴² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 33.

¹⁴³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 33-34.

¹⁴⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 34.

kaynağını direk olarak omurilikten alarak cevher-i sincâbiye bağlantıyı sağlarken, harici lifler ise cevher-i sincâbîden başlayarak omurilik soğanı ve beyin boğazından sonra muhha ulaşarak aralarındaki ittisali sağlamaktadır. Bu bağlamda beyin ile omurilik doğrudan irtibatlıdır denilebilir. Omuriliğin yapısı beyne benzer şekilde beyin zarı ile bezenmiştir ve aynı şekilde cevher-i sincâbî ve cevher-i ebyazın birleşimidir. Beyin ile omurilik arasındaki ayırım bu cevherlerin farklı dizilişinden kaynaklanmaktadır ki, beyinde cevher-i ebyaz cevher-i sincâbî ile çevrelenmiş vaziyette iken omurilikte cevher-i sincâbî omuriliğin merkezinde yer almaktadır. Eğribozî, omuriliğin görevini beyinden verilen emir ve iradeyi ilgili organa iletmek şeklinde ifade etmektedir. Bu yönüyle omuriliğin beden ile vücut arasındaki bir iletişim ağı görevi gördüğü söylenebilir. Ayrıca beyin konuşma, görme, işitme gibi vazifeleri kendisi icrâ edebilirken omurilik de sonrasında beyne bilgi vermek kaydıyla yutkunmak ve dilin hareketi gibi bazı vazifeleri yerine getirmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki bütün irade ve seçim, başında veya sonunda muhakkak beyne bağlı gerçekleşmektedir.¹⁴⁵

Müellif Ali İrfan Eğribozî, insan organizmasının en önemli uzuvlarından olan beyin, omurilik ve omurilik soğanını detaylı bir şekilde el almış ve işlevlerini açıklamıştır. Bu bağlamda müellifin maddî olarak insanda mevcut olan söz konusu bu uzuvlar ile ruhun idrâk güçlerini ilişkilendirmesi dikkat çekmektedir. Bir başka deyişle düşünür, aslında ruhun idrâk güçleri ile beyinin organları arasında bağ kurarak bir nevi bilgi teorisinin alt yapısını oluşturmuştur. Söz konusu ruhun idrâk güçleri ve uzuvlar arasındaki ilişki çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alınacağından burada yer verilmemiştir.

2.1.3. Kalp

Eğribozî'nin insan organizmasında beyin bahsinden sonra üzerinde önemle durduğu bir diğer uzuv kalptir. İslam düşüncesinde organizmanın canlılık formunun devamını sağlayan ve vücuttaki kan dolaşımını gerçekleştiren uzuv; “*bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek*” anlamlarına gelen kalptir.¹⁴⁶ Eğribozî, her ne kadar, beyin kadar kalbi detaylı incelememiş olsa da ruhun mekânı olduğu hususuna değinmiştir.

¹⁴⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 36-37.

¹⁴⁶ Süleyman Uludağ, “Kalp”, *DİA*, C.24, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, s. 229-230.

Müellif, ruhu açıklarken onun kalp olarak nitelendiğinden bahsetmektedir. Fakat burada bahsedilen kalp ile kastedilen maddî olan et parçası değil, ruhî tabiatlı olan kalptir.¹⁴⁷ Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde kalbe yüklediği anlamlar daha öncesinde İslam düşünürleri tarafından da dile getirilmiştir. Nitekim Fârâbî düşüncesinde kalp vücudun birinci, beyin ise ikinci yöneticisi olarak konumlanmaktadır. Ona göre kalpte doğal bir ruh vardır ve vücudun bütün organları o doğal ruha hizmet etmekle görevlidir.¹⁴⁸ İbn Sînâ ise kalbi açıklarken ruhun mekânı ve ruhun kaynağı olarak nitelemektedir. Yani kalp, hareketleri, içeriği ve kalbi saran kılıfının sağlamlığı gibi unsurlar açısından ruhun mekânıdır.¹⁴⁹ Gazzâlî ise kalbi iki şekilde tanımlamaktadır. Bunlardan biri maddî yönüyle kalp; ikincisi de rabbânî ruh olarak ifade edilen kalptir. Bu bağlamda anlaşılmaktadır ki, düşünür kalpten bahsederken ruha nispetle manevî bir temsil kullanmaktadır.¹⁵⁰

Eğribozî ise kalbi hayatın merkezi olarak kabul etmekle beraber ruhun mahzeni olarak ifade edilmesini reddetmektedir. Ona göre ruhun kalpte olduğunu savunanların kalbi hayatın devamlılığını sağlayan vücudun en önemli uzvu olarak nitelenmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Fakat çeşitli operasyonlar ile kalp vücuttan tamamen ayrılıp kan dolaşımı yapay bir şekilde gerçekleştirildiğinde de canlılık formu yaşamına devam etmektedir.¹⁵¹ Bu bağlamda kalbin ruhun mekânı olduğu görüşünü reddederek ruha sınırlılık koymamış ve ruhun vücudun her yerinde mevcut olduğunu savunmuştur.¹⁵² Dolayısıyla Eğribozî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi klasik İslam düşünürlerinin kalbi ruhun mekânı olduğu görüşlerini reddederek, kalp olmasa da bedenün suni yollarla yaşamına devam edeceğini belirtmekte ve ruhun insan vücudunun her yerinde mevcut olduğunu savunmaktadır.

¹⁴⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 14.

¹⁴⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 148.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, C. 3-1, s.629-630.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid'd-Dîn*, C. 3, s. 9.

¹⁵¹ Eğribozî'nin burada işaret ettiği, kalbin vücuttan çıkarıldığında dahi hayatın devam etmesi durumu, günümüz tıppında kullanılan bir yöntemdir. Zira tıp terminolojisinde “*Ekstrakorporeal Dolaşım*” adı verilen teknik ile insan vücudundan kalp ve akciğerin işlevleri bir cihaz yardımı ile yapay yollardan yerine getirilip kalp ve akciğerin tedavisinin yapıldığı bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aylin Örer-Öztekin Oto, “Dünden Bugüne Kalp Cerrahisi”, *GKDC Dergisi*, S. 7, İstanbul, 1999, s. 6

¹⁵² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 14-15.

2.2.İnsanın Rûhî Yapısı

İnsan,varlığı itibarıyla beden ve ruhun birleşiminden meydana gelen ve kendi varlığının mahiyetini idrâk edebilen bir varlıktır. Yaratılan diğer varlıklardan kendisini ayıran ve varlıkların en şerefli olmasını sağlayan şey ise hiç şüphesiz akıl sahibi bir varlık oluşudur.

Ali İrfan Eğribozî, hemen her kitabında insanın öncelikli olarak yapması gereken şeyin kendisini bilme ve tanınması olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵³ Bu durum da insanın kendi kendini idrâk edebilen bir yapıya sahip olmasını gerektirir ki, bu ancak akıl sayesinde mümkün olmaktadır. Akıl ile ruh ise çoğu zaman birbirine karıştırılan kavramlar olagelmıştır. Nitekim Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* kitabında akıl ve ruh ayrımını keskin bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Zira ona göre ruh zât, akıl ise arazdır, fitrîdir. İlim ve tecrübe gibi sonradan kazanılan şeyler ile artıp azalan şey de akıl değil fikir olarak açıklanmaktadır.¹⁵⁴ Eğribozî insan organizmasının rûhî yapısını onun güçleri ile birlikte detaylı bir şekilde inceler. Nitekim o insan organizmasının rûhî güçlerini duyu ve akıl gücü şeklinde tasnif eder. Duyu güçlerini de dış ve iç duyular şeklinde ikiye ayırır. Bu çerçevede burada Eğribozî'nin bu tasnifi dikkate alınarak önce duyu güçleri ardından akıl gücü incelenecektir.

2.2.1. Duyu Güçleri

İslam düşünce geleneğinde duyu güçlerinin genel olarak nefis teorisi içinde hem insanın organları olarak hem de bilgi edinme kaynağı olarak ele alındığı görülmektedir. Duyu güçleri, Eğribozî'nin söz konusu güçlere dair tasnifleri dikkate alınarak hem insan organizmasının bir uzvu hem de bilgi kaynağı olması açısından incelenecektir.

Duyu kavramı etimolojik olarak, İngilizce “sense”, Osmanlıca “bir şeye mahsus olan kuvvet ve hal, duyu”¹⁵⁵ anlamına gelen “hasse” kavramları ile bilinmektedir. Duyuların, insanın dış dünyaya ait bilgilerin elde edilmesini sağlayan fonksiyonlar

¹⁵³ Eğribozî, *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, s. 13-14.

¹⁵⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 61,62.

¹⁵⁵ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 336.

bütünü olarak ifade edilmesi mümkündür.¹⁵⁶ Başka bir tanımda ise duyu “*dıştan ve içten duyular elde etme yetisi*”¹⁵⁷ olarak tarif edilmektedir.

Kindî, duyu kavramını “*el-hiss*” (duyu) kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre duyu, nefse ait bir fonksiyon olup duyu güçlerinden herhangi birinin kanalıyla dış dünyadaki varlıkların sûretlerinin bilgisini elde etme yoludur. Başka bir ifadeyle beş duyu gücünden elde edilen bilgilerin nihayeti duyu olarak ifade edilmektedir. Kindî'nin düşüncesinde duyu hem nefsin bir gücü hem de bir bilgi kaynağıdır.¹⁵⁸

Ali İrfan Eğribozî, İbn Sînâ gibi, insanın duyu güçlerini iç ve dış duyular olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu çerçevede Eğribozî insanın beş dış duyu organını görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olarak sıralamaktadır. İç duyuları ise ortak duyu (hiss-i müşterek), vehim kuvvesi (kuvve-i vâhime), mütehayyile kuvvesi (kuvve-i mütehayyile), hayal kuvvesi (kuvve-i hayâliyye) ve hafıza kuvvesi (kuvve-i hâfıza) şeklinde tasnif etmektedir.¹⁵⁹ Her ne kadar Ali İrfan Eğribozî, insanın dış ve iç duyularını detaylı ele almamış olsa da duyu güçlerini İbn Sînâ gibi, bilgi kaynağı olarak tasnif etmektedir. Bu sebeple Eğribozî detayına yer vermemesine rağmen duyu güçlerinin önemi dolayısıyla çalışmada başta İbn Sînâ olmak üzere bazı İslam filozoflarının görüşlerinin incelenmesi uygun görülmüştür.

2.2.1.1.Dış Duyular

Dış duyular hem insan organizmasının önemli organları hem de bilgi kaynağıdır. Havâs-ı hamse olarak ifade edilen dış duyu vasıtasıyla nefis, dış dünyadaki sûretleri algılayarak ve bu sûretleri işleyerek yetkinliğini sağlamaktadır. Eğribozî, dış duyulara dair detaylı bilgi vermemekle birlikte ana hatlarıyla dış duyuları zikretmektedir. Bu çerçevede Eğribozî'nin detay vermeden yalnızca isimlerini zikretmiş olduğu dış duyu güçleri çalışmaya temel oluşturmak amacıyla İbn Sînâ'nın görüşleri bağlamında ele alınacaktır.

İbn Sînâ, nefsin idrâk güçlerini hissî ve aklî idrâk olmak üzere iki başlık altında incelemiştir. Söz konusu bölümde üzerinde çalıştığımız konu olan duyu kuvvesi İbn

¹⁵⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 271.

¹⁵⁷ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004, s. 168-169.

¹⁵⁸ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 252.

¹⁵⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 69; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, nşr. ve çev. Mehmet Zahid Tiryaki, TÜBA Yayınları, Ankara, 2021, s. 132-181.

Sînâ'da hissî idrâk güçleri başlığı altında incelenmiştir. Bu bağlamda filozof öncelikle beş duyuyu bir başka deyişle dış idrâk güçlerini açıklamaktadır. Arapça karşılığı “*el-havâssü'l-hamse*” olan dış duyu kuvvelerini *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs* adlı eserinde dokunma duyusu (el-hissü'l-lemsiyye), tat alma duyusu (el-hissü'z-zevkiyye), koku alma duyusu (el-hissü'ş-şemm), işitme duyusu (el-hissü's-sem'iyye) ve son olarak görme duyusu (el-hissü'l-basariyye) şeklinde incelemektedir.¹⁶⁰

Beş duyu organından biri olan dokunma duyusu İbn Sînâ düşüncesinde bedenün tamamına hâkim olan ve beden etinin kendisinde var olan sinirler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Düşünür bedende meydana gelen kuruluk-yaşlık, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık ve pürüzlü-pürüzsüz zıtlığındaki ayırma değinir.¹⁶¹ Filozofa göre dokunma duyusu canlı formun devamlılığını sağlayan ve canlılığın temelini oluşturan duyuların başında gelmektedir. Diğer duyulara kıyasla oldukça önemli bir konumda olan dokunma duyusu hem onların varlığına dolaylı yoldan girmekte hem de canlılık formunu korumak ve devam ettirmek için varlığı zorunlu olan tek duyudur. Örneğin tatma duyusu olmasa da insan yaşamını devam ettirebilirken dokunma duyusunun yokluğu ile yaşamın yokluğu eşit derecededir. Nitekim vücudu çepeçevre sarmasından dolayı vücuda gelecek olan bütün zararlar ilk olarak dokunma duyusu tarafından idrâk edilir ve vücudun korunması sağlanır. Bu yönüyle de dokunma duyusu, insan bedeni için hayatî öneme sahiptir.¹⁶²

Tat alma duyusu ise İbn Sînâ düşüncesinde tıpkı dokunma duyusu gibi temas ile bilgi edinilen bir duyudur. Dil uzvuna yayılmış bir şekilde bulunan sinirlerin idrâk etme yoludur.¹⁶³ Bir şeyin tadını almak için dokunma duyusuna ihtiyaç duyduğunu belirten filozof, canlı formun idamesi ve devamlılığı için tat duyusunun önemli olduğunu vurgular. Fakat dokunma duyusu müstakil olarak tat alma için yeterli değildir. Filozofa göre tat almanın gerçekleşmesi için tükürük bezinin salgılamış olduğu tükürüğe ihtiyacı vardır. Salgılanan tükürük maruz bırakıldığı şey ile karışarak ortak bir karışım oluşturur ve tat duyumu gerçekleştirir. Aynı şekilde söz konusu bu tükürük tatsızlığa ne kadar yakın ise temas edip idrâk ettiği tadın doğruluğu konusunda da o doğrultuda isabetlidir.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 146 vd.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 27.

¹⁶² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 146 vd.; a. mlf., *en-Necât*, s. 147; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 117-122.

¹⁶³ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 27.

Herhangi bir şekilde farklı tat ile karışmış olan tükürük sayesinde duyumlanan tat doğru bir şekilde idrâk edilmemiş; yerine göre acı veya tatlı olarak idrâk edilmiş olabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere dokunma ve tükürük, tat alma duyusunun temelini oluşturmaktadır.¹⁶⁴

Koku alma duyusu İbn Sînâ düşüncesinde beynin ön tarafında konumlandırılmış meme uçlarına benzer çıkıntıdaki sinirler vasıtası ile bilgi elde etme yoludur. Bu duyu kendisinde koklanabilme özelliği olan veya bu mahiyette değişime uğrayan şeylerden elde ettiği bilgileri idrâk etmekle mükelleftir.¹⁶⁵ Bu bağlamda kokular algılanmalarına göre hoş koku ve kerih koku olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu sayede canlılar koklama yolu ile kendisine uygun olan kokuları ve uygun olmayan kokuları daha iyi ayırırken dış dünyadan elde ettiği bilgilerin doğruluğunu daha da arttırmaktadır. Tat alma duyusuna olan desteği de faydalı besinlerin kokusu ve faydasız besinlerin kokusu ile besinlerin daha iyi tanınmasını sağlamak ve sağlıklı beslenmek için tat alma duyusuna yardımcı niteliktedir.¹⁶⁶

İbn Sînâ'ya göre işitme duyusu işitme kanalı üzerindeki sinirler aracılığı ile gerçekleşen bir kuvvedir ve genel çerçevede bu duyu sinirlere ulaşan dalgalar ile sesin mahiyetini idrâk eder.¹⁶⁷ İşitme duyusunu açıklamadan önce ses kavramını açıklamak gerekmektedir. İbn Sînâ sesi “*zâtı kaim bir şey ve varlığı sabit bir mevcut değildir.*”¹⁶⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bir başka ifadeyle ses, dış dünyada kendi başına maddi bir varlığı bulunmayan, edilgen bir sûrette meydana gelen hareketin sonucudur. Bu sonuca müteakip hâsıl olan hareketlilik iç kulakta içi hava dolu olan bir odacığa iletilir. Sinirler ile kaplanmış olan bu odacığa iletilen söz konusu hareket, orada titreşimi meydana getirmektedir ki bunun sonucunda da işitme meydana gelir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki meydana gelen bu hareketlilik sesin kendisi olmayıp ona araz olarak iliştirilen bir şeydir. Hareketlilik ile iletilen bu araz, titreşimler oluşturarak ses formuna dönüşüp sinirler aracılığı ile kavranır ve mahiyeti anlaşılır. Öte yandan sesin meydana gelmesi için muhakkak bir titreşimin olması gerekirken, her titreşimin ses olduğunu söylemek

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs*, s. 158; a. mlf., *en-Necât*, s. 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 122.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlu 'n-Nefs*, s. 27.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs*, s. 160; a. mlf., *en-Necât*, s. 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 124.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu 'n-Nefs*, s. 27.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs*, s. 168.

de doğru değildir. Her ne kadar titreşimin sonucunda işitme meydana gelirse de başka duyu organları ile de titreşimin duyumu mümkündür. Sonuç olarak işitme duyusu da sinirler vasıtasıyla dış dünyadan bilgi edinip bu bilgileri beyne ileten bir fonksiyona sahiptir.¹⁶⁹

İbn Sînâ düşüncesinde görme duyusu, içi boş olan sinirler aracılığı ile düzenlenmektedir ve şeffaf bir ortamda renk sahibi olan şekillerin sûretini idrâk etmekle mükelleftir.¹⁷⁰ Aynı şekilde görme duyusu sadece gözün yapısını incelemekle anlaşılabilir bir duyu olmayıp, gerçekleşmesinde birçok etmene ihtiyaç duyan bir duyudur. İbn Sînâ düşüncesinde görme duyusu açıklanmadan önce ona taalluk eden ışık, ışın ve benzeri birçok unsurun da açıklanması gerekmektedir. Ona göre ışık ateş ve güneş gibi mevcudiyetleri itibarıyla görülen ve kendisinden ışınlar çıkaran kaynakların bir sonucudur. Işın ise söz konusu bu ışıktan kaynaklanarak saçılan ve temas ettiği cisimdeki renkleri ve özellikleri bilkuvve halinden bilfiil hale geçiren şeydir. Bilfiil hale geçen bu renk ve özellik ışınları ise sağlıklı bir gözün görme duyusu ile algılanıp zihinde sûreti oluşturmaktadır. Filozofa göre cisimlerdeki renkler ve özellikler kendi varlıkları itibarıyla var olan şeyler olmayıp, ışık kaynaklı ışınlar vasıtasıyla ortaya çıkan unsurlardır. Öte yandan havanın saydamlığı ve ışın geçirmesi söz konusu bu yetinin işlevini yerine getirmesinde başlıca etmendir. Nitekim eğer ki hava saydam olmasa ve ışık kaynaklı ışınları geçirmeseydi görme duyusundan bahsetmek mümkün olmazdı. Buradan da anlaşıldığı gibi havanın aydınlanması ve kararması kendi rengi olduğu için değil, ışık kaynaklı ışınlarla mahal olup olmamasıyla alakalıdır. Öte yandan filozofa göre görme yetisi sadece sağlıklı gözün o ışınları algılamasıyla bitmemektedir. Zira eğer göz görme konusunda kâfi olsaydı iki ayrı göz olmasından dolayı iki ayrı görüntüden bahsetmek gerekirdi. Bu yüzden gözün algıladığı cisimden gelen ışınlar sinirler aracılığı ile ortak duyuya iletilerek sûretin oluşmasını ve görme fonksiyonunun yerine getirilmesini sağlamaktadır.¹⁷¹ Bu noktada filozofun gözün işlevini yerine getirmesini ortak duyunun işlevini yerine getirmesiyle ilişkilendirdiği görünmektedir. Ancak ortak duyu konusu ileride detaylı işleneceği için bu kadar işaret etmekle yetinilmiştir.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 124.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 26.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 125-128

Filozof, dış duyu güçlerinin kendi üzerine düşen özelliklerinin yanı sıra başka manaları da idrâk ettiğinden söz etmektedir. Nitekim görme duyusu ile bir cisme ait idrâk gerçekleşirken, cismin büyüklük ve küçüklüğü, miktarı ve hareketi gibi niteliklere sahip olup olmadığı da idrâk edilmektedir. Tatma duyusu ile tadılan şeyin içerisindeki çeşitliliğin ayrı ayrı idrâk edilmesi, dokunma duyusuyla bir şeyin yumuşaklık sertlik gibi özelliklerinin yanı sıra kuruluk yaşlık gibi özelliklerinin de idrâk edilmesi bu şekildedir. Müellife göre dış duyu kuvveleri arasında diğerlerine kıyasla işitme ve koklama duyusu idrâkin çeşitlenmesinde daha zayıftır ve isabetsizdir. Öyle ki koku alma duyusu kokunun devamlılığı ile doğrudan ilişkili iken kokunun miktarına göre cismin miktarı hakkında bilgi verebilir, fakat bu tam tersi de olabilir. Aynı şekilde kokunun ortadan kalkması ile burun herhangi bir bilgi elde edemez hale gelmektedir. İşitme duyusu da işittiği sesin miktarına göre işitilenin boyutunu tam anlamıyla idrâk edemez. Fakat sesin çok şiddetli olmasıyla “büyük nesnelere büyük sesler çıkar” şeklinde bilgi verebilir. Fakat bu tam tersi de olabilir. Bu bağlamda filozofa göre işitme ve koklama duyuları diğer duyu güçlerine nazaran idrâk çeşitliliği bağlamında daha zayıf kabul edilmektedir.¹⁷²

Ali İrfân Eğribozî, her ne kadar İbn Sînâ gibi, beş dış duyuyu işlevine dair birtakım bilgiler vermiş olsa da bu duyuların detaylı açıklamalarına yer vermez. O, dış duyu güçlerini sadece bilgi kaynağı olması bakımından inceler. Bu bağlamda o, dış duyuları beş nehir makamında olarak tasvir etmektedir. Ona göre bu duyuların kaynağı bedendir ve duyu kuvvelerinin bağlı olduğu merkez ise beyindir. Eğribozî'nin bu beş nehir diye nitelendirdiği beş duyu organı a'yân-ı hariciyeden yani görülür nesnelere elde ettiği bilgileri önce beyne ulaştırır. Beyne ulaşan bilgiler kuvve-i bâtiniye (iç duyular) süzgecinden geçirildikten sonra ise ruhun tasarrufuna bırakılır. Buradan da anlaşılacağı gibi nefsin bilgisi öncelikle havass-ı hamseye yani beş duyu organına daha sonra kuvve-i bâtineye yani iç duyu güçlerine muhtaçtır.¹⁷³

Eğribozî'nin duyuları anlatırken “beş nehir makamı” metaforunu kullanması dikkat çekmektedir. Nasıl ki nehirlerin birleşimi gölleri ve denizleri oluşturuyorsa, benzer şekilde insanda bulunan her bir duyu dainsandaki bilgi gölünü besleyen nehir

¹⁷² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150; a. mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 294; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 130-131.

¹⁷³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 69.

gibidir. Bu bağlamda müellifin insandaki bilgi gölünün oluşumunu da duyularla açıklaması oldukça dikkat çekicidir. Aslında Eğribozî'nin kullandığı bu metaforun benzerine düşünce tarihimizde bazı düşünürlerin yazdıkları metinlerde rastlamak mümkündür. Nitekim Kindî, âlemin düzenini ve insanın mahiyetini ud enstrümanı üzerinden açıklamaktadır. Kindî düşüncesinde ud enstrümanı dört tele sahiptir ve bu teller doğadaki dört unsura (hava-ateş-su-toprak) benzetilmiştir. Yine aynı şekilde udun dört telini insanın ahlâkî faziletlerini açıklamak için kullanan Kindî, bu faziletleri hikmet, iffet, şecaat ve adalet olarak sıralamaktadır.¹⁷⁴ Fârâbî'nin insan anlayışında da tam ve sağlıklı bir insan bedeni üzerinden erdemli şehri açıklaması bu minvalden bir anlatımdır.¹⁷⁵ Öte yandan yakın dönemde yaşayan Türk düşünürlerinden Ahmedîde (ö. 815/1412-13) benzer metaforlar kullanmıştır. Nitekim Ahmedî, *İskendernâme* eserinde insanı bir şehre benzetmiş, duyuları da o şehrin bekçileri olarak ifade etmiştir.¹⁷⁶

Müellif, insan organizmasındaki duyuları vücudun bütün noktalarını örümcek ağı gibi saran bir yapı şeklinde tasvir eder. Bu çerçevede o, bu yapıyı “sinir” olarak adlandırır ki bu sinir ince, hassas, beyaz ve ince ipliğe benzeyen bir yapıya sahiptir. Eğribozî, yürümek, konuşmak ve hareket etmek gibi hayatın devamlılığı ile doğrudan ilişkili olan bu sınırların herhangi bir zarara maruz kalma durumunda ise hayatın son bulacağını belirtir. Müellif söz konusu bu hayati fonksiyonu sebebiyle sınırlara fikir ve iradenin kaynağı demeyi uygun görmez. Zira ona göre sınırlar ile irade ve fikir arasındaki ilişki kömür ile duman arasındaki ilişkiye benzer niteliktedir. Dolayısıyla sınırların irade ve fikrin kaynağı olarak nitelendirilmesi doğru değildir.¹⁷⁷

Müellifin düşüncesinde sınırlar vasıta aleti olarak nitelenir. Bu sınırlar nesebî ve uzvî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Nesebî sinir, his ve iradenin başlangıcı kabul edilirken dış dünya ile beden arasındaki bağlantıyı kuran ve hikmeti henüz tam olarak anlaşılmayan bir bağıdır. Nesebî sınırlar de kendi içerisinde merkezî ve muhîf olmak üzere ikiye taksim edilmektedir. Merkezî kısmı beyin ile bel kemiğindeki yani bir başka

¹⁷⁴ Hatice Toksöz, “Kindî'nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 54/2, 2018, Ankara, s. 99.

¹⁷⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 188.

¹⁷⁶ Ahmedî, *İskendernâme*, haz. Yaşar Akdoğan-Nalan Kutsal, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 445; Ali Kürşat Turgut, “Ahmedî'nin İnsan Tasavvuru – İskendernâme Örneği-“, *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, C. 2, (ed. Murat Demirkol-Büşra Betül Punar-Kamile Akbal), Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2020, s. 61-63.

¹⁷⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 23.

deyişle omurilikte bulunan sinirlerdir. Söz konusu merkezî diye nitelenmesinin sebebi ise his ve iradenin kaynağı olmasından ötürüdür. Muhîfî sinirler ise merkezî sinirlerden başlayarak vücudun bütün noktalarında bulunan sinirlerdir ve merkezî sinirden çıkan irade ve his sonucunda hareketi meydana getiren sinirlerdir. Eğribozî düşüncesinde muhîfî sinirler de kendi içerisinde iki başlığa ayrılmaktadır ki bunlar hissî ve muharrikîdir. Hissî sinirler dış dünyadaki mevcutlarda hissedilen şeyi beyin merkezine ulaştıran sinirlerdir. Muharrikî sinirler ise hissi sinirlerin ulaştırdığı bilgi sonucunda beyinden çıkan karar ve hareketi tekrar bedene ulaştıran sinirlerdir. Müellif, bu iki siniri ele batan bir diken örneğinden hareketle açıklar. Şöyle ki ele batan dikenin acısını beyne ulaştıran sinir hissi, dikenin elden çıkararak sinir ise muharrikî olarak adlandırılmaktadır. Son olarak bu iki sinirin birleşimi olan muhtelit sinirine de değinen müellife göre bu sinir hem hissi hem de hareketi bünyesinde barındırmaktadır. Söz konusu merkezî ve muhîfî şeklinde adlandırılan bu iki sinirin ortak çalışması neticesinde his, hareket, akıl ve arzu güçleri meydana gelmekte olup, sıcaklık ve kan dolaşımının da etkisi altındadır.¹⁷⁸

Uzû sinirler ise merkezî sinirlerden daha hassas olup, sindirim, teneffüs ve kan dolaşımı gibi işlevlerin yerine getirilmesini sağlayan, insanın şuur ve iradesi olmadan hayatının devamlılığını ve idaresini yerine getiren sinirlerdir. Sindirim, nefes alıp verme ve kan dolaşımı gibi hayati faaliyetlerin yerine getirilmesi belli bir irade ile değil söz konusu bu uzû sinirler sayesinde belli bir düzen doğrultusunda kendiliğinden meydana gelmektedir. Uzû sinirlerde meydana gelecek olası bir problem ancak hastalık anında ortaya çıkmaktadır. Müellife göre şayet uzû sinirlerin idaresi insanın elinde ve seçimleriyle meydana gelmiş olsaydı insanın unutan ve hata yapabilen yapısı dolayısıyla hayatın devamlılığı çok kısa süre içerisinde sona ererdi.¹⁷⁹ Görüldüğü üzere Eğribozî, beş nehir makamı olarak nitelendirdiği beş dış duyu gücünü insan organizmasında beyin ve sinirler ile birlikte anlatmaktadır.

2.2.1.2. İç Duyular

Nefsin iki idrâk kuvvesinden biri olan iç duyular Eğribozî düşüncesinde ortak duyu (hiss-i müşterek), vehim kuvvesi (kuvve-i vâhime), mütehayyile kuvvesi (kuvve-i

¹⁷⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 24-25.

¹⁷⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 25-28.

mütehayyile), hayal kuvvesi (kuvve-i hayâliyye) ve hafıza kuvveti (kuvve-i hâfıza) olmak üzere tasnif edilmiştir.¹⁸⁰ Eğribozî'nin referans aldığı İbn Sînâ ise idrâkı hissî ve aklî idrâk olmak üzere iki şekilde ele almaktadır. Hissî idrâk güçleri daha önce açıklanan ve beş duyu (havass-ı hamse) organı ile elde edilen dış idrâk kuvveleri ve ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), hayâl (kuvvetü'l-hayâliyye), mütehayyile ve düşünme (el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-müfekkire), belleme ve hatırlama (el-kuvvetü'l-vehmiyye ve el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire) şeklindeki iç idrâk güçlerinden meydana gelmektedir.¹⁸¹

Eğribozî'nin görüşlerinin benzerliği olduğunu düşündüğümüz İbn Sînâ'dan önce Fârâbî, insanın ruhî güçlerini farklı bir yöntemle ele almaktadır. Zira Fârâbî, insanda öncelikle onda ortaya çıkan ilk niteliğin beslenme olduğunu belirtmektedir. O, insanın güçlerini beslenme, dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme şeklinde bir sıralama ile ele almaktadır. Bu duyular ise kendi algılarına uygun cisimleri idrâk eder ve elde edilen sûretler ortak duyu gücünde toplanır. Ortak duyu gücünde bir yönetici ve yardımcıları vardır. Yöneticisi kalp olan bu duyu gücünün yardımcıları da beş duyu organıdır ve duyu gücünün uyarıcıları gibidir. Bütün bu sûretler sonucunda yönelme veya ayrılma gücünün kendisinde meydana geldiği arzu gücü meydana gelmektedir. Arzu gücü, kendisinden sonra meydana gelecek mütehayyile gücüne ve akıl (nâtıka) gücüne bitişerek fiil ve düşünceyi meydana getirir. Mütehayyile gücü kalpte bulunmakla beraber dış duyular tarafından elde edilip ortak duyu gücünde depolanan sûretlerden hareketle bir birleştirme ve ayırttırma işlemiyle ilk bilgileri, yani cüz'î bilgileri oluşturur. Son olarak da kendisiyle güzel ile çirkinin ayırt edilebildiği ve ilim elde edilen akletme yani nâtıka gücü gelir. Fârâbî'ye göre akletme gücü, bütün iç ve dış kuvvelerin yöneticilerinin yöneticisi konumundadır.¹⁸²

İbn Sînâ, cismin beş duyunun hepsi tarafından idrâk edilen ortak niteliklerin toplandığı ortak duyu (el-mahsûsâtü'l-müştereke) kuvvesinin varlığına dikkat çekmektedir. Ona göre ortak duyu gücü beynin ön boşluğunda bulunmakta ve beş duyudan elde ettiği bilgilerin toplandığı yani duyumun gerçekleştiği yer konumundadır. Dış duyulardan gelerek toplanan bu veriler neticesinde ise sûretler elde edilmiş olur.

¹⁸⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 68.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.150; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 130-163.

¹⁸² Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 132-140.

Ortak duyunun temelde üç görevi vardır ki bunlar beş duyunun her biri tarafından elde edilen duyuları idrâk etmek, beş duyudan elde ettiği müdrükler sayesinde deney ve tecrübe kazanmak ve son olarak beş duyuya bağlı kalmaksızın elde ettiği deney ve tecrübe doğrultusunda hissî idrâk oluşturmaktır. Sözü geçen hissî idrâkin beş duyuya bağlı kalmaksızın kendi kendine idrâkte bulunması, rüya görme, ilham veya vahiy almada kullanıldığı da belirtilmektedir.¹⁸³

Hayal ve musavvire gücü ise ortak duyunun idrâk ettiği sûretlerin depolanması ve saklanması görevini yerine getirmektedir. Beş duyunun daha önce idrâk ettiği nesnelere sûtretleri, nesnelere kaybolursa bile bu kuvvede saklanıp korunmaktadır. Hayal ve musavvire gücünün ortak duyu ile olan bu ittisâli ile kastedilen, farklı zaman dilimlerinde gerçekleşen idrâkler arasında bağlantı kurmak olarak ifade edilebilir. Ayrıca hayal-musavvire gücü hissi sûtretlerin son mekânıdır, fakat duyunun gerçekleştiği yer olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda ortak duyu ve hayal-musavvire gücü, birinin yokluğunda diğeri de işlevini yitirme durumundadır. Yani bu iki kuvvenin birbirlerinin tamamlayıcısı olduğu da söylenebilir. Hayal-musavvire gücü, ortak duyu ile aynı şekilde beynin ön boşluğunun arka tarafına doğru bir yerde yer almaktadır.¹⁸⁴

Mütehayyile ve müfekkire gücü, İbn Sînâ düşüncesinde genel çerçevede hayal gücünde depolanan sûtretler ile vehim ve düşünme sonucunda elde edilen manaları birleştirip ayıran bir güçtür. Bu birleştirme ve ayrıştırma işlemini yapan kuvvet vehim gücü ise mütehayyile gerçekleşmiş olmaktadır. Öte yandan bahsedilen bu birleştirme ve ayrıştırmayı yapan kuvvet akıl gücü ise müfekkire gerçekleşmiş olur. Mütehayyile gücü, dış gerçeklik şartı aranmaksızın kendisinde bulunan sûtret ve manalara uygun şekilde veya tam tersi şeklinde yeni sûtret ve manalar üreten bir güçtür. Mesela, bir kurdun kuzuyu düşmanı olarak değil de dostu olarak kabul etmesimütehayyile gücü sayesinde gerçekleşen bir idrâktir. Yani mütehayyile gücü sûtret ve manalar arasında bağlantı kuran iki kuvveden birisi olarak ifade edilmektedir.¹⁸⁵

¹⁸³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150; a. mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 294; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 132-135.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150-156; a. mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 296-298; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 135-138.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150; a. mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 298; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 138-141.

Aklın idrâki sonucunda oluşan müfekkire gücü ise aklın dış duyulardan elde edip hayal gücünde sakladığı sûretlerin yine akıl tarafından farklı cüzî manalar idrâk etmesi ve anlam oluşturması şeklinde açıklanabilir. Akıl, bazı durumlarda anlam idrâki sırasında soyutlama (tecrît) yolunu kullanarak idrâk ettiği gibi zatı itibarıyla mücerret olanların idrâki hususunda da doğrudan da ma'kûl olabilmektedir. Söz konusu bu soyutlama, aklın tabiatı itibarıyla yaptığı bir şeydir ve iç idrâk kuvvelerinin hepsi bu soyutlamaya yardım eder. Bu doğrultuda akıl tarafından idrâk edilen bütün anlamlar kuvve-i müfekkire olarak sonuçlanmaktadır.¹⁸⁶

Vehim gücü ise İbn Sînâ'ya göre beynin tamamında bulunmaktadır. Bu güç, beş duyu tarafından idrâk edilen sûretlerdeki cüz'î mânâları idrâk eden bir kuvvedir. Vehim gücü, hem insanlarda hem de hayvanlarda ortak olarak bulunmaktadır. Bu güce örnek olarak, kuzunun kurttan kaçması verilebilir. Kuzu kurdu daha önce hiç görmese bile onun sûretinde vehim kuvvesi aracılığı ile düşmanlığın idrâkine varıp ondan korkar ve kaçır. Her ne kadar kurdun sûreti dış duyular tarafından idrâk edilmiş olsa da ancak kurdun kuzunun düşmanı olduğu anlamı, vehim gücüyle algılanır.¹⁸⁷

Son olarak ise hafıza ve zâkire gücünü açıklayan İbn Sînâ, bu kuvvelerin beynin arka boşluğunda yer aldığını belirtir. Bu güç, vehim gücünün idrâk ettiği cüz'î anlamların depolanması ve gerektiğinde hatırlanmasını sağlayan bir kuvvedir.¹⁸⁸

Eğribozî, bâtinî kuvvelerden ilk olarak hiss-i müşterek (ortak duyu) kuvvesini ele alır. Ortak duyu, beş duyu organı vasıtasıyla elde edilen bilgileri idrâk eden bir kuvvedir. Bu kuvve, elde edilen sûretleri önce hayal gücüne ardından da hafıza gücüne nakletmektedir. Başka bir ifadeyle, bilgilerin işlenmesi ortak duyu gücü tarafından sağlanırken, bu bilgilerin korunması ve hafızaya gönderilmesi hayal gücü tarafından gerçekleştirilmektedir.¹⁸⁹

Vehim gücü (kuvve-i vâhime) ise aynı şekilde bâtinî kuvvelerden biri olup bütün duyulurların ve özellikle görülürler ile ilintili cüzî manaları idrâk eden bir kuvvedir. Cüzî manaları idrâk ettikten sonra da hafıza gücüne nakledilmesini, idrâk edilen

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150; a. mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 298; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 175-176.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 151; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 157-160.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 151-157; a. mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 298-300; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 163-164.

¹⁸⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 69.

sûretlerin hafızada korunması ve saklanmasına imkân verir. Bu bağlamda hafıza gücü, vehim gücünün idrâk ettiklerini ezberleme ve korumasına hizmet eden bir kuvvedir.¹⁹⁰

Mütehayyile (kuvve-i mütehayyile) veya müellifin bir başka ifadesiyle kuvve-i mutasarrufa ise bütün müdrikâtın üstünde konumlanmaktadır. Bu kuvve, ortak duyudan elde edilen ve hayal gücünde toplanan sûretler ile vehim gücünden elde edilen ve hâfıza gücünde toplanan sûretleri birbirleri ile kıyaslayarak tahlil etmektedir. Bu kuvvede doğru ve doğru olmayan şekilde iki özellik bulunmaktadır. Müellife göre bir mimarın daha önceden görmüş olduğu ve hafızasında sûreti bulunan bir binanın tıpatıp aynısını inşâ etmesi söz konusu mütehayyile gücünün doğru olarak nitelenen tasarruf kısmını oluşturmaktadır. Fakat sûreti hafızada bulunan o binanın ölçülerinin ve şeklinin o sûretin aslından farklı şekilde inşâ edilmesi mütehayyile gücünün doğru olmayan şekilde tasarrufudur. Aynı şekilde kurdun düşmanı olan kuzuyu kendi yavrusuymuş gibi emzirmesi, gulyabani ve dev gibi tahayyüller de mütehayyile gücünün doğru olmayan tasarruflarındandır. Genel olarak mütehayyile gücü, bütün keşiflerin, buluşların ve edebi anlamda şairliğin kendisinde meydana geldiği bir kuvve olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda söz konusu bu kuvvenin sınırı kişinin kendi mütehayyile gücünün sınırına bağlı olup soyutlama, delillendirme, ayırt etme ve tamamlama hep söz konusu bu bâtnî kuvvelerin neticesinde meydana gelmektedir.¹⁹¹

Hareket ettiren güç (kuvve-i muharrike) yani irâdî güç ise zâhirî ve bâtnî kuvveler sonucunda beyinde toplanan idrâk edilmiş sûretlerden meydana gelen bütün fiil ve durumların kaynağıdır. Kendi içerisinde celbiyye (şehviyye) ve selbiyye (gadabiyye) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Başka bir ifadeyle yukarıda bahsedilen kuvve-i müdrike başlığı altında dış ve iç kuvveler sûret ve manaların öğrenilmesi ve korunması olarak bilen (kuvve-i âlime) şeklinde nitelenir. İnsanın ilim öğrenmesi âlime kuvvesinin bir işlevidir. İdrak edilen bu bilgiler neticesinde alınan kararın uygulaması, yani amelî boyutu ise âmile güç (kuvve-i âmile) ile gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle insanda meydana gelen ilim, kuvve-i âlimeden, irade ve seçim de kuvve-i âmileden meydana gelmektedir. Müellife göre âlime gücü (kuvve-i âlime) ve âmile gücü (kuvve-i âmile) insanın kâmil insan olması için gerekli olan iki güçtür. Nitekim ifrat ve tefritten uzak bir şekilde itidâl üzere yaşamak,

¹⁹⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 69.

¹⁹¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 70.

bahsedilen iki kuvvenin orta derecede olmasına bağlıdır. Bunun neticesinde kuvve-i âlimenin orta derece olmasına hikmet adı verilirken, kuvve-i âmilenin orta olmasına iffet adı verilmektedir. Müellife göre insanın kâmil insan olması için ilmi olarak hikmete, fiil ve davranış olarak ise iffete yakın olmalıdır. Bunun neticesinde ise insan kâmil insan vasfıyla nitelenir.¹⁹²

Eğribozî düşüncesinde nefsin kuvveleri olarak zâhiri, bâtinî ve muharriki veya irâdî olmak üzere üç yoldan bahsetmemiz mümkündür. Zâhiri yönü itibarıyla beş duyu (havass-ı hamse) tarafından sûretler elde edilmektedir. Bâtinî yönüyle ortak duyu (hiss-i müşterek), vehim kuvvesi (kuvve-i vâhime), mütehayyile kuvvesi (kuvve-i mütehayyile), hayal kuvvesi (kuvve-i hayaliye) ve hafıza kuvvesi (kuvve-i hâfıza) ile idrâk ve sûretlerin depolanması gerçekleşmekte ve insanın ilim elde etmesi meydana gelmiş olmaktadır. Kuvve-i muharrike kısmında ise insanın elde ettiği ilim doğrultusunda faaliyete geçmesi kısmını teşkil etmektedir.¹⁹³ Bütün bu ilmi ve muharriki güçlerin orta seviyede olmaya yakınlığına oranla ise insanın insân-ı kâmil olabileceği açıklanır. Müellifin ele aldığı konuların hemen hepsinde bu bilgilerin, insanın kâmil derecesine ulaşmasındaki etkisini vurgulaması dikkat çekmektedir. Esasen düşünürün insanı oluşturan temel unsurları sırasıyla ele alıp açıklaması, onun nihaî amacını yani insanın kendisini tanıması ve böylece mutluluğa ulaşma gayesini anlatma çabası şeklinde de yorumlanabilir.

2.2.2. Akıl Gücü

Ali İrfan Eğribozî, eşref-i mahlûkat şeklinde nitelendirilerek yaratıldığını söylediği insanın diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğinin akıl gücüne sahip olması olduğunu dile getirmektedir. İnsanın akıl gücü, İslam düşünce geleneğinde “varlığın hakikatini idrâk eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher”¹⁹⁴ şeklinde tanımlanırken; Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde akli ruhun bir kuvvesi olarak nitelendirerek şöyle açıklar;

“Akıl rûhun bir kuvve-i mümtâzesi olup müdrikât-ı zarûriye ve nazariyeyi rûha ta’lîm ve tefhîme vesâtat eyler. Yani rûhun bir kuvve-i mahsûsasıdır ki kâffe-i eşyâ ile

¹⁹² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 71-72.

¹⁹³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 68 vd.

¹⁹⁴ Bolay, “Akıl”, s. 238.

ef'âl ve ahvâl-i zi'l-hayâtın hüsn, kubh, kemâl ve noksânını ve'l-hâsıl keyfiyât ve kemmiyâtını idrâke hâdimdir.”¹⁹⁵

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere Eğribozî, aklın insanı insan yapan yegâne unsur olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insanın yaratılanların en mükemmeli (ekmelü'l-mahlûkât) olarak nitelenmesi akli sayesinde. İnsan akıl gücü sayesinde hem yaşamını devam ettirebilme hem de diğer yaratılan bütün varlıkları etkisi altına alıp kendisini kötülüklerden koruma imkânına sahiptir. Zira müellifin de dile getirdiği gibi, insan için en övülmesi gereken ve faziletli olan şey akıldır. Çünkü akıl, insanı hidayete ulaştırır ve kötülöklere engel olan bir yetidir.¹⁹⁶

Eğribozî, insan organizmasını açıklarken *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde insanın sahip olduğu duyu ve akıl şeklindeki idrâk güçlerini bir tablo halinde vererek açıklamaktadır. Müellifin mezkûr eserinde vermiş olduğu tablo şu şekildedir.¹⁹⁷

Kuvve-i şâmme	Havâss-ı zâhire	Kuvve-i müdrike veyâ idrâkiye	Akıl
Kuvve-i zâ'ika			
Kuvve-i lâmise			
Kuvve-i bâsıra			
Kuvve-i sâmi'a			
	Havâss-ı bâtne		
Hiss-i müşterek			
Kuvve-i vâhime			
Kuvve-i mutasarrıfa veyâ mütelayile			
Kuvve-i hayâliye			
Kuvve-i hâfıza			
	Kuvve-i muharrike veyâ irâdiye		
Kuvve-i celbiye veyâ sheviye			
Kuvve-i selbiye veyâ gazabiye			

Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde vermiş olduğu bu tablo, hem akıl gücünü bütün olarak görme imkânı hem de başlıklar halinde yaptığı açıklamalarla

¹⁹⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 58.

¹⁹⁶ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 59-60.

¹⁹⁷ Müellifin akıl tasniflemesinin orijinal hali Ek-4 te verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için: Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 68.

konuya anlaşılabilirlik sağlamaktadır. Dolayısıyla yukarıda farklı başlıklarla ele alınan insanın idrâk güçleri bu tablo ile daha anlaşılır bir hal almıştır. Ruh ve bedenden müteşekkil olan insanın kendisini diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği olan akıl gücü ve diğer idrâk vasıtaları açıklandıktan sonra geçmişten günümüze sürekli tartışılan bir soru kaçınılmaz olarak akla gelmektedir. Birçok haslet üzere yaratılan insan organizmasının yöneticisi akıl mıdır? Yoksa ruh mudur? Beden ve ruh arasında nasıl bir ittisal vardır? Bir sonraki başlıkta müellifin düşüncesine göre bu soruların cevabını arayacağız.

2.3.Ruh-Beden İlişkisi

İslam düşüncesinde ruh ve ruh-beden ilişkisi meselesi geçmişten günümüze her zaman tartışma konusu olmuştur. Nitekim Ali İrfan Eğribozî de insanın kendisini tam anlamıyla bilmesinin gerekliliğine sıkça vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda o, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde hem insanın ruh ve bedenden oluşan yapısına işaret etmekte hem de ruhun beden üzerinde hâkim bir cevher olduğu hususuna değinmektedir. Ona göre ruhun bilgisine ulaşmak beden bilgisine ulaşmaktan çok daha zordur. Dolayısıyla ruhun bilgisinin maddi anlamda göz ile değil ruha işaret eden başka işaretler ile elde edileceğini belirtmektedir.¹⁹⁸

İslam düşüncesinde ruh kavramının anlamlanması ve şekillenmesi başlangıçta Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlara dayanır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de ruh kelimesi, öncelikle “*Tanrı*”¹⁹⁹ nitelenmesi için kullanıldığı gibi “*Cibrîl*” ismiyle bilinen vahiy meleğinin nitelenmesi olarak “*Rûh*”²⁰⁰, “*Rûhulkudüs*”²⁰¹ ve “*Rûhulemîn*”²⁰² kullanımlarıyla da ifade edilmektedir.²⁰³ Ayrıca İslâm âlimlerinden bazıları Kur'ân'da geçen “*Rûhulkudüs*” kavramının Arapçaya sonradan giren ve Arap şiiirlerinde kullanılan anlamıyla “*manevi: spirit*” manasıyla kullanılmadığı görüşündedirler. Hadislerde ise ruh kavramı ruhlara manasına gelen “*ervah*” şeklinde geçmektedir. Ayrıca ruh kavramının insan için kullanıldığı görülmektedir. Fakat Kur'an ayetlerinde geçen ruh kelimesi

¹⁹⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 15-18.

¹⁹⁹ En'am Suresi, 6/12.

²⁰⁰ el-Kadr Suresi, 97/4.

²⁰¹ Bakara Suresi, 1/87.

²⁰² Şuara Suresi, 26/193-195.

²⁰³ Kutluer, “Ruh”, s. 193.

müstakil olarak insan veya Tanrı yerine geçmemektedir.²⁰⁴ Bazı hadislerde ruh kavramı şu şekilde ifade edilmektedir:

“*Ruhlar toplanmış cemaatler (gibidir). Onlardan birbiriyle (önceden) tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar ayrılırlar.*”²⁰⁵

Bazı hadislerde ise Tanrı’ya izafe edilerek ruh kelimesi “*rûhu’r-rahman*” şeklinde yer almaktadır.²⁰⁶

“*Allah, insanı Rahman sûretinde yarattı.*”²⁰⁷

İslam düşüncesinde her ne kadar ruh ve nefis kavramlarının farklı olduğu şeklinde bazı görüşler olsa da çoğunluk ikisinin de temelde aynı anlamda olduğu noktasında fikir ve ifade birliğindedir.²⁰⁸ Fakat ruh ve nefis kavramlarının tanımlarında kimi düşünürün ruhu kimi düşünürün de nefis kavramını kullandığı görülmektedir.

Kindî, ruh manasında nefsi basit, şerefli ve yetkin; cisimden bağımsız ve ona aykırı olarak tarif eder. Ayrıca o, nefsin cevheri itibarıyla de ilâhi ve ruhânî şeklinde tarif edildiğini belirtir.²⁰⁹ Kindî, *Tarifler Üzerine* risalesinde nefsin “*canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabî bir cismin tamamlanmamış hali*” ve “*bilkuvve canlılığa sahip olan tabî bir cismin ilk yetkinliği*”²¹⁰ şeklinde tanımlarına yer vermekte ve onun kendi kendine hareket edebilen aklî yani manevî bir cevher olduğu hususuna değinmektedir.²¹¹

Fârâbîve İbn Sînâ düşüncesinde ruh kavramının karşılığı olarak nefis kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. İbn Sînâ’ya göre ruh/nefis, “*tabii organik cismin ilk kemâlî*” şeklinde tanımlanmaktadır. Burada kemâl ifadesiyle anlatılmak istenen Aristoteles (ö.

²⁰⁴ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 33.

²⁰⁵ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, Enbiyâ, 2;

Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, Birr, 159.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, Edeb, 19, (4834).

²⁰⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 33.

²⁰⁷ el-Buhârî, İsti'zân, 1; Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, Birr, 115; Cennet, 28.

²⁰⁸ Ömer Türker, “Nefis”, *DİA*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 529.

²⁰⁹ Kindî, “Nefis Üzerine”, s. 378.

²¹⁰ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 250.

²¹¹ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 250.

M.Ö. 384-322) düşüncesindeki “entelekheia”²¹² kavramıdır. Ancak bu kavram, Aristoteles düşüncesindeki kavramın tam karşılığı olarak görülmez. Zira İbn Sînâ düşüncesinde ruh, Aristoteles’in düşüncesinin aksine canlılığın yitirilmesiyle fonksiyonunu kaybeden bir form şeklinde açıklanmamaktadır. Bunun sebebi ise İbn Sînâ’nın düşüncesinde ruh ve beden birbiriyle ayrı cevher olarak tasavvur edilmesidir. Ayrıca İbn Sînâ’ya göre ruh ölümden sonra da varlığını sürdürmektedir.²¹³ İbn Sînâ’nın özellikle uçan adam veya diğer deyişle “havada asılı adam” metaforu tam olarak bu durumu açıklamaktadır. Nitekim filozof, “uçan adam” metaforunu *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs* adlı eserinde şu şekilde zikreder:

“Bizden biri sanki ansızın ve yetkin bir şekilde yaratıldığını vehmetsin. Fakat onun gözü dış şeylerin görülmesine de kapanmış olsun. O, havanın kıvamının, duyumsamaya ihtiyaç duyacak bir şekilde kendisine çarpmadığı bir şekilde havada ya da havai bir boşlukta uçan bir durumda yaratılmış, organları birbirinden ayrılmış, dolayısıyla organları birbiriyle karşılaşmıyor ve birbiri-ne temas etmiyor olsun. Sonra yine bu kimse kendi zatının varlığını ispat edip etmediğini düşünsün. O kimse zati gereği zatını mevcut olarak ispat etme noktasında şüpheye düşmez.”²¹⁴

Bu pasajda da görüldüğü üzere İbn Sînâ’ya göre insan, bütün dış dünya ile bağları kesilse dahi kendi kendinin farkında olup idrâk edebilecek bir yetiye sahiptir. Yani filozofa göre beden ruh için elbise mahiyetindedir.²¹⁵ Filozofun düşüncesinde ruh/nefis, bedenî aletleri kullanmaksızın varlıkları idrâk edebilme imkânına sahiptir.²¹⁶

Gazzâlî ise ruha mekân tayin ederek onun kalbin boşluğunda bulunan latif bir cisim olduğunu belirtmektedir. Ona göre ruh, damarlar aracılığı ile bütün vücuda yayılmaktadır. Ruh kavramını “lamba” metaforu ile açıklayan Gazzâlî’ye göre ruh, odanın köşelerinde dolaştırılan bir lamba olarak tasvir edilmektedir. Odaların köşelerinde dolaştırılan lambadaki ışık, götürüldüğü köşeleri aydınlatmaktadır. Bu metafora göre lambadan çıkan ışık hayatı, lambanın kendisi de ruhu temsil etmektedir.

²¹² Aristoteles düşüncesinde ruh “*bilkuvve hayata sahip doğal cismin biçimidir*” şeklinde tanımlanmaktadır. Yetkin fiil anlamına gelen entelekheia, cismin biçimsel cevheri şeklinde ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 63-65.

²¹³ Kutluer, “Ruh”, s.194.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, s. 72.

²¹⁵ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *DİA*, C. 20, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, s.325-326.

²¹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 56.

Ayrıca Gazzâlî ruhu, bir başka şekilde insanın görülmeyen, idrâk eden ve bilen bir parçası olarak tarif etmektedir.²¹⁷

Ali İrfan Eğribozî, ruhun mahiyeti hakkında insanın kesin bilgilere ulaşmasının mümkün olamayacağı düşüncesindedir. Nitekim o, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.*”²¹⁸ mealindeki ayeti referans alarak, ruhun bilgisinin Allah tarafından insanlara çok az verildiğini, insanın istese de onun bilgisine tam anlamıyla ulaşamayacağını belirtir. Ancak Eğribozî, her ne kadar Allah tarafından ruh hakkındaki bilgi az verilmiş olsa da yine bu konuda çalışmaya herhangi bir engelin olmadığını ve güç yettiği ölçüde ruhu araştırmanın ve mahiyetini incelemenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ona göre ruh, varlığı bakımından kaim, idrâk eden, duyu organı gibi çeşitli aletler ve kuvveler aracılığı ile bedende tasarruf imkânı olan mücerret bir cevher olup, cisim değildir. Ruh, mümkün varlıklar arasında yer alırken mevcudiyeti ebedidir. Ruhun mahiyetini somut olarak görmek mümkün değildir. Ancak ruhun mahiyeti, ortaya koyduğu eserleriyle bilinmektedir. Bu bağlamda ruhun herhangi tayin edilmiş bir mekânı veya yönü yoktur. Öte yandan müellife göre ruhun varlığı ve mahiyeti ayet ve hadisler bağlamında sabittir.²¹⁹

Ruhun mekânı konusunda müellif kalp ve beyin gibi ruha mekân tayin edenleri eleştirmekte ve ruhun herhangi bir mekânının olmadığı görüşünü savunmaktadır. Bu görüşlere sahip olan düşünürlerin, Gazzâlî gibi, özellikle kalp merkezli açıklamalarını ise organların bazılarının olmadığı durumlarda hayatın devam ettiğini fakat kalbin olağan çalışmasında herhangi bir sekteye uğramasıyla canlılığın sona erdiğini bilmelerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Bu yönüyle de kalbi merkeze alıp yapılan açıklamalara kalbin hayatın merkezi olarak ifade edilmesine müellifin itirazı olmayıp ruhun mahzeni şeklindeki kabulün kesinlikle yanlış olduğunu belirtir. Nitekim Eğribozî, yukarıda işaret edildiği gibi, çeşitli alet ve tıbbî yöntemler sayesinde kan dolaşımının devam ettirilerek kalbin tamamen vücuttan çıkarıldığında dahi hayati fonksiyonların devam ettirildiğini; bu yönüyle de kalbin ruhun mekânı olamayacağını

²¹⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid'd-Dîn*, C. 3, s. 10.

²¹⁸ İsrâ Sûresi, 17/85.

²¹⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 18-20.

söyler. Ona göre ruh, vücudun herhangi bir yerinde sınırlı olmayıp bütününde mevcuttur. Yani ruh vücudun herhangi bir yerinden bir başka yerine intikal etmez.²²⁰

Eğribozî, ruh tanımındaki cevher sözcüğüne dikkat çekmektedir. O, ruh sözcüğünün din vetip ilmi çerçevesinde farklı anlamları olduğunu ifade etmektedir. Zira Eğribozî, ruhu “*bi-zâtihi kâ'im ve lâ-yetecezzi*”²²¹ (parçalanamayan ve zatı itibarıyla mevcut olan şey) şeklinde tanımlamaktadır. Daha sonra ise ruhların bedenlerin yaratılması ile birlikte değil de âlem-i ezelde var olduklarını belirtmektedir. Müellif, burada âlem-i ezelden kastettiği şeyin zamanın öncesi olarak değil, yaratılan cisimlerin öncesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre ruhlar bedenlerin ölümü ile de varlıklarını sürdürür mahiyettedir. Dolayısıyla ruhun varlığının beden varlığı ile aynı olmadığını, oluş ve bozuluşa tabi olanın beden olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle de ruhun bedenden ayrıldıktan sonra bedendeki hayati fonksiyonun sona ereceği anlaşılmaktadır. Tıp ilimlerinin ruh tanımlamalarında da ruhun aynı şekilde beden hayati ve faaliyet kaynağı olduğu görüşünü tasdiklediklerini belirten düşünür, onların da tam anlamıyla ruhun manasına erişemedikleri için acziyetlerini dile getirdiklerini belirtmektedir.²²²

Ali İrfan Eğribozî'ye göre ruh ile beden birbirini tamamlayan, ancak birbirinden farklı niteliklere sahip cevherlerdir. Ruhun bilgisinin beden bilgisi gibi göz ile apaçık elde edilemeyeceğini vurgulayan düşünür, onun bilgisinin insanda oluşturduğu etki ve varlığına işaret eden –ruhun bedenden ayrılmasından sonraki beden durumu gibi- haller aracılığı ile elde edilebileceğini ifade etmektedir. Ruh kendi varlığı itibarıyla müdriktir. Ruh bedenden önce yaratılmıştır ve beden ölmesinden sonra da varlığını sürdürecektir. Ruhun beden üzerinde herhangi bir mekânı yoktur, ruh beden her yerindedir.²²³

Sonuç olarak müellifin insan organizmasına dair görüşlerinin Meşşâî geleneğe dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim özellikle duyular konusunda iç ve dış duyuların tanımlanması ve işlevlerinin açıklanması gibi hususlarda, Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer görüşlere sahiptir. Sadece ruhun mekânı ve ruhun yaratılması hususunda mevcut gelenekten farklı görüşe sahip olduğu görülen düşünürün yöntem itibarıyla muteber filozofların yöntemini benimsediği söylenebilir.

²²⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 14-16

²²¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 19.

²²² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 19-20.

²²³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 19-20.

3.BÖLÜM

İNSANIN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE AHLÂKI

İslam düşüncesinde insan ele alınırken üzerinde durulan bir diğer başlık da onun ilmî kişiliği ve ahlâkî yapısıdır. İnsan yaratılışı gereği ilim öğrenmeye elverişli ve iyi ahlâka meyilli olarak nitelenmiştir. Bu bağlamda insanın kendi mahiyetini idrâk etmesi ve güzel/iyi ahlâka ulaşabilmesi ancak ilimle mümkündür. Eğribozî de insanın insana tarif edilmesinde bilginin kaynağı olarak akıl gücünün önemine vurgu yapmaktadır. İnsanda bulunan akıl gücünü ilim tahsili için yegâne vasıta olarak gören müellif, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* kitabında yöntem olarak önce aklı ve aklın kuvvelerini açıklayarak aynı zamanda ilim konusunun alt yapısını oluşturduğu da söylenebilir. Çalışmanın bu bölümünde müellife göre önce insanın ilmi kişiliği ele alınacak, ardından da ahlâka dair görüşleri incelenecektir. Bu çerçevede bu bölümde cevabını aradığımız sorular şu şekilde zikredilebilir: Ruhun beden üzerindeki hâkimiyeti ve bilgi edinme yolları vasıtasıyla insanda ne gibi değişiklikler olmaktadır? İnsan edindiği bilgi üzerinde nasıl tasarruf etmektedir? Bilginin kaynağı nedir? İnsan niçin iyi ahlâk sahibi olmalıdır? İnsanın nihâî amacı nedir?

3.1.İnsanın İlmî Kişiliği

Yaratılan varlıklarının en yetkini konumunda bulunan insan, diğer varlıklardan farklı olarak akıl gücüne sahip bir varlıktır. Bu niteliği sebebiyle yaratılanların en şerefli olarak övgülere mazhar olmuş, diğer yaratılanlar ve melekler arasında seçkin bir konumda bulunmuştur. Yalnız şu unutulmamalıdır ki insanın bu seçkinlik ve biricikliği, insana meleklerden daha faziletli olabilme imkânı sağlamasının yanı sıraaklını kullanmadığı zaman da mertebe olarak hayvandan daha aşağıda olma olasılığını vermektedir.

Ali İrfan Eğribozî'ye göre ilim, maddî ve manevî mevcut olan her şeyin zihin tarafından elde edilmesi şeklinde ifade edilmektedir. Bir başka tanımında ise hakikate yakın olsun olmasın dış duyular aracılığı ile beyinde oluşturulan intibâlar ve idrâkler ilim olarak nitelenmektedir. Ona göre ilmin yegâne vasıtası akıldır. Bu çerçevede müellif, akli eksik olan bazı insanların ilimden mahrum olacağını belirtmekte ve bu

insanların yapmış oldukları fiillerde de herhangi bir sorumlulukları olmadığını ifade etmektedir.²²⁴

Eğribozî, insanı insan yapan yegâne unsurun onun ahlâkî yapısı olduğu düşüncesindedir. Ona göre insanın insanlık vasfını layıkıyla kazanabilmesi ilim ile daha sonrasında ise elde ettiği ilim doğrultusunda kazandığı ahlâkî yapısına bağlıdır. Öte yandan Eğribozî, insanın ebedî mutluluğa ulaşmasının elde ettiği ilim ile mümkün olduğunu belirtmektedir. Düşünüre göre ilim tahsili ve fikrî yapının sağlamlığı, birbirinin lâzım-melzûmu konumunda olup, sadece birisinin elde edilmesi uygun değildir. Bu bağlamda Eğribozî, insanın kemâle ermesi ve ebedi mutluluğa ulaşmasını ilim tahsil etmeye ve fikrî yapının sağlaştırılmasına bağlamaktadır.²²⁵

3.1.1. Bilginin Kaynağı Meselesi

İslam felsefesinde bilgi teorisi, birçok ekolün oluşmasında ve bu ekollerin birbirinden farklı şekillerde düşünce yapılarını sistemleştirmesinde etkili olan temel problemlerden biridir. İslam filozofları, bilginin kaynağının duyu, akıl ve sezgi olduğunu söylemişlerdir. İlk İslam filozofu olan Kindî de dâhil olmak üzere Meşşâî filozoflarının hemen hepsi duyuların bilgi elde etme yolları açısından işlevinden bahsetmişlerdir.²²⁶

En genel anlamda bilme eyleminin bir soyutlama işlevi olduğu söylenebilir. Dış dünyada mevcut olan harici varlıkların sûretleri elde edilip bir takım soyutlamaya tâbi tutularak zihnî konular haline gelmektedir. Beş dış duyu organı tarafından algılanan sûret ortak duyu, tasavvur, hayal, vehim ve hafıza gibi kuvvelerin müşterek çalışması ile zihnî bilgi kazanılmış ve soyutlama işlevi gerçekleşmiş olur.²²⁷ Eğribozî de bilginin kaynağı konusunda duyu kuvvelerini, Meşşâî geleneğe mensup düşünürler gibi ele almaktadır. Ancak o, zihnî süreci his, ihtisâs, intibâ‘ (izlenim), idrâk²²⁸, irade²²⁹ ve

²²⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 72-73.

²²⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 95.

²²⁶ Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, Kindî, *Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 38.

²²⁷ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, C. 6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 160.

²²⁸ Arapça kavuşmak, ulaşmak, anlamak gibi anlamlarındaki “derk” kökünden gelen idrâk kavramı İslâm düşüncesinde gerçeklerin farkında olarak bilgi elde eden duyum gücü veya algılama olarak ifade edilebilir. Detaylı bilgi için bkz. Hayati Hökekleli, “İdrak”, *DİA*, C. 21, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 477.

²²⁹ İrade kavramı sözlükte belirleme gücü, eylemlerin kontrol altında tutulması ve eylemi başlatan yeti olarak ifade edilmektedir. Bir başka tanımında ise hatıra gelen şey olarak tanımlanmakta; bir davranışı

marifet (bilme) şeklinde bir sıralama ile açıklamaktadır. Eğribozî'nin düşüncesinde bilgi ve bilginin kaynağı meselesinde bu kavramlar sıklıkla geçmektedir. Bu sebeple de his ve ihtisâs gibi kavramları müellifin hangi anlamda kullandığının tespit edilmesinin önemli olduğu düşünülmüştür.

His (el-hiss), İslam düşüncesinde duyu anlamına gelmektedir. Nefsin, duyu güçleri vasıtasıyla içten ve dıştan gelensûretleri algılayan ruhî gücü olarak da ifade edilebilir.²³⁰ Eğribozî düşüncesinde ise insanın beş duyu vasıtasıyla dış dünyadan bedene tesir eden etkiye his adı verilmektedir. Müellife göre his, bilmenin yani marifetin başlangıcını oluşturmaktadır.²³¹ Öte yandan müellifin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde his ve ihtisâsı detaylı açıkladığı görülmektedir. Eğribozî, his ve ihtisâs kelimelerini şu şekilde açıklar:

“(His)in Arabiyyede ifti’âl bâbindan tasrîf olunmamasına nazaran hadd-i zâtında galat ve doğrusu (ihtisâs) ise de (ihtisâs) lisânımızın his ettirmek ya’nî derûnu doyurmak ma’nâsında musta’mel ve müte’ârif olmasından ve böyle bir kelimeye şiddetle muhtâc bulunmasından (ihtisâs) tercih edilmiştir.”²³²

Müellif, mezkûr eserinin dipnotunda ihtisâs kelimesinin yanlış manada kullanıldığı hususuna dikkat çekmektedir. Ancak o, ihtisâs kelimesinin farklı anlama gelmesinden dolayı yanlış da olsa ihtisâs kelimesini kullanmayı tercih ettiğini belirtmektedir.

Bilginin kaynaklarından akıl gücünü ruhun bir kuvvesi olarak nitelendiren müellif, onu ruhun hizmetçisi olarak nitelemektedir. Bu bağlamda akıl-ruh ve akıl-fikir ayrımlarını yaparak aklın insan bedenindeki önemini vurgulamaktave insana ait olan aklı “*nûr-u akl*” kavramı ile nitelendirmektedir.²³³

Ali İrfan Eğribozî, eserlerinin hemen hepsinde bilginin kaynağı olarak duyu ve aklı zikretmektedir. Çalışmanın bu kısmında da müellif Ali İrfan Eğribozî'nin düşüncesinde “*insan bilgiyi nasıl elde eder?*”, “*bilginin kaynakları nelerdir*” ve “*elde*

tercih edip gerçekleştirme gücü olarak da kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 264; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 469; Mustafa Çağrırcı-Hayati Hökelekli, “İrade”, *DİA*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 380.

²³⁰ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 252; Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, s. 9.

²³¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 51.

²³² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 46.

²³³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 46-72.

edilen bilgiler akıl tarafından nasıl tasarruf edilir?” soruların cevaplarına yer verilecektir.

3.1.1.1. Bilginin Kaynağı Olarak Duyular

Eğribozî, bilginin temelini oluşturan kuvveleri his, ihtisâs, idrâkat ve irâdât olmak üzere dört kısımda incelemektedir. Söz konusu bu kuvveler de beden her yerine yayılmış olan sinirler aracılığı ile görevlerini yerine getirmektedir. Düşünürü göre bu sinirlerin herhangi bir zarar görmesi durumunda mezkûr kuvveler işlevini yerine getirememekte, hatta insanın ölmesine dahi sebep olmaktadır.

Eğribozî'nin düşüncesinde dış ve iç duyular bilginin kaynağı olarak yer almaktadır. O, beş dış duyunun sinirler aracılığıyla doğrudan beyne bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede beş dış duyu organının beyin ile aracısı konumunda olan hissî sinirler, cevher-i beydâ ve cevher-i sincâbîden oluşan beynin cevher-i beydâ kısmına bağlıdır. Hissî sinirler beş dış duyu organının karşılaştığı sûretler doğrultusunda cevher-i beydâda ihtisâsât ve idrâkin gerçekleşmesini sağlayan araçlardır. Cevher-i beydâda oluşan ihtisâsât ve idrâkâtın sonucunda ise cevher-i beydâ,cevher-i sincâbîde irade ve arzunun meydana gelmesini sağlar. Buradan da anlaşılmaktadır ki, cevher-i sincâbî meydana gelen hareketin merkezi konumunda iken cevher-i beydâ telgraf tellerine benzer şekilde his ve idarenin haberleşme vasıtasıdır.²³⁴

Bilginin kaynağı olan bütün duyular aslında beynin yetkinliğine hizmet eden yardımcı konumdadırlar. Bu sûretle beş dış duyu organından elde edilen bilgiler merkez sinirler vasıtasıyla ihtisâs ve idrâk haline dönüştürülerek beyne iletilir ve böylece bu ihtisâs ve idrâkler beynin tasarrufuna bırakılır. Müellifin düşüncesinde beynin tasarrufu iki yönde gerçekleşmektedir. Birincisi beynin kendisine ulaşan bu ihtisâs ve idrâkler neticesinde önceki idrâkler ile sonraki idrâkler arasında isabetli veya isabetsiz şekilde kendisinde yeni idrâkler ortaya çıkarmaktır. İkincisi ise beyin bir taraftan söz konusu bu hissiyat ve idrâki cevher-i sincâbî'ye nakil ederken bir taraftan da cevher-i sincâbîde meydana gelen karar ve emirleri tekrardan sinirlere iletir. Ancak bu emir ve kararlar sinirlere iletilmeden önce cism-i mahtute adı verilen bir konumdan geçer ve burada intibâ‘ adı verilen mefhum meydana gelmektedir. İntibâ‘ ise genel

²³⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 47-48.

olarak zihinde uyanan izlenim olarak ifade edilmektedir. İntibâ‘ kuvvesi düşünürün yöntemine göre ihtisâs kuvvesi ile mukayeseli olarak açıklandığından dolayı burada daha fazla açıklama yapmayacağız. Sonuç olarak Eğribozî’ye göre bütün bu kuvveler sonucunda beyin, bilgi kesbeder ve düşünme yetisine ulaşır.²³⁵

His kuvvesi dış dünya ile bedenin her türlü etkileşimini sağlayan, dış görülürler ile beynin ittisalini sağlayan kuvve olarak açıklanmaktadır. Müellife göre hissin yani dış duyumun zayıflığı veya yokluğu aynı şekilde aklın ve idrâkin zayıflığını beraberinde getirmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki insanın insân-ı kâmil olmasına yardımcı olan en önemli etmen beş dış duyular neticesinde meydana gelen his kuvvesidir.²³⁶

İhtisâs ise beş dış duyu tarafından elde edilen hissin, beyin tarafından intibâ‘ oluşturulması ve söz konusu oluşturulan bu intibâ‘ ve onunla etkileşimden haberdar olma hali olarak açıklanmaktadır. His ile ihtisâsın farkı ise his nefsin dış âlem ile ilişkisine ait bir kuvve iken ihtisâs nefsin iç yönüne ait kuvvedir. Eğribozî, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Elimizi sıcak bir suya daldırdığımızda hemen o sıcak suyun bir sûreti zihinde canlanmaktadır. Zihinde canlanan bu sûret, dış dünyada ilişkilendirildiği bir gerçeğe dayandırılmaktadır. Yani burada sıcak suyla olan ittisal his olarak nitelenmektedir. Sıcak suyun vermiş olduğu veya genel bir ifadeyle acı ve lezzete ait zihinde belirginleşen bu sûret, dış dünyada var olan bir mevcuda veya herhangi bir şeye dayanmaktadır. Dolayısıyla Eğribozî, zihinde meydana gelen sûretin dış dünyada bir gerçekliliği olduğunu söylemektedir. Başka bir ifadeyle müellif, hem zihinde bir sûreti hem de dış dünyada aslı olan bu hissi, ihtisâs olarak adlandırmaktadır.²³⁷

İdrâk ise sırf zihni olan, aklın muhakemesi sonucunda meydana gelen bir kuvvedir. İdrak kavramını ihtisâs kavramı ile mukayese ederek açıklayan müellife göre her iki kavramda ruhta meydana gelen bir hadise olmakla beraber ihtisâstaki bilgi dış dünyaya bağlı olarak oluşmaktadır. İdrakte ise nefis dış dünyaya bağlı olmayıp zaten ondan elde edilmiş sûret ile münasebet halindedir. İhtisâs daha çok hissî kuvveler ile alakalıdır, fakat idrâk zihinde meydana gelen bir hadisedir. Yani ihtisâs bir tesir şeklinde ifade edilirken idrâk bunun tam tersi fiil şeklinde ifade edilmektedir.²³⁸

²³⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 47-49.

²³⁶ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 51.

²³⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 51-52.

²³⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 53.

Düşünürün sisteminde intibâ‘ kuvvesi, hissin insan beyinde uyandırdığı izlenim şeklinde ifade edilmektedir. Müellif, intibâ‘ kuvvesinin daha iyi anlaşılabilmesi için onu ihtisâs ile mukayese ederek açıklamaktadır. Nitekim intibâ‘ ile ihtisâsın aynı tabiatta olmadığını belirten Eğribozî, bu iki kuvve arasında ayırım yapmaktadır. Eğer ikisi de aynı tabiat ve işleve sahip olsaydı birinin varlığı diğerinin de varlığını beraberinde getirme mecburiyetini ortaya çıkarırdı. Ancak intibâ‘ olduğu durumlarda ihtisâsın olmadığı durumların da meydana gelebileceğini açıklayan müellif, üç şekilde bu durumu ele almaktadır. Birinci durum, zihne ulaşan intibâ‘nın zayıf olması; ikinci durum, sık tekrar ve alışma durumu; üçüncüsü ise zihnimizin yoğun olduğu durumlarda başka şeyleri odağa alamama durumudur.²³⁹

Müellif, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde bilginin aşamaları olarak zikrettiği his, ihtisâs, intibâ, idrâk ve iradeyi koku örneğinden hareketle açıklamaktadır. Bu örneğe göre insanın bir kokuyu tam anlamıyla idrâk edebilmesi için o kokunun taşıyıcısı olan havanın vücuduna bir etkide bulunması gerekir. Kokunun beyne iletilmesinde görevli olan uzuv burun olduğundan, kokunun burun üzerindeki etkisi his olarak açıklanmaktadır. Burunda oluşan bu hissin sinirler vasıtasıyla beyne ulaştırılması sonucu beyinde oluşan şey intibâ‘ kavramı ile izah edilmektedir. İntibâ‘ oluşuktan sonra nefsin bu durumu soyutlama yaparak kokuyu diğer şeylerden ayırıştırıp konumlandırması sonucu nefste bir bilgi oluşmaktadır ki, oluşan bu bilgi de ihtisâs şeklinde ifade edilmektedir. Nefsin kendisinde oluşan bu durumu dış dünyada var olan bir cisme veya bir sebebe bağlama durumu ise idrâk kavramıyla açıklanmaktadır. İnsanın algıladığı kokunun tabiat, mahiyet, çeşitlilik ve niteliklerine göre sınıflandırılması sonucunda ise nefste ma‘rifet meydana gelmektedir. Söz konusu bu kokunun idrâkinden meydana gelen memnuniyet veya memnuniyetsizlik durumu ise irade ile ifade edilmektedir.²⁴⁰ Görüldüğü üzere Eğribozî, beş dış duyu ve iç duyular ile meydana gelen bilginin her bir aşamasını farklı farklı kavramlarla açıklamaktadır.

3.1.1.2. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl

İnsanın bilgi edinme yollarından olan bir diğer kaynak akıldır. İslam düşüncesinde akıl hem ontolojik hem de epistemolojik değeri açısından ele

²³⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 53.

²⁴⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 55-56.

alınmaktadır. Ontolojik olarak akıl, yukarıda geçtiği gibi, ruhun yetkinleşmesi hususunda hizmetçi/alet konumundadır.²⁴¹ Eğribozî'ye göre akıl ilmin yegâne vasıtası olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla insanın tekâmülü ilim ile ilim ise sağlam bir akıl ile mümkün olmaktadır.²⁴²

Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde aklı, önce kavram olarak, daha sonra ise insanın akıl yetisi şeklinde iki başlık altında incelemektedir. Müellif, aklın ruhun bir kuvvesi olduğunu ve insanın bu kuvve ile zaruri ve nazarî bilgileri elde ettiğini belirtir. Ayrıca aklın insan yetisi olarak fitrî ve bir olduğunu dile getirir. Ona göre akıl herhangi bir artma ve azalmaya muhatap değildir.²⁴³ Akıl garîzî²⁴⁴ ve iktisâbî şeklinde ikiye taksim etmenin yanlış olduğunu söyleyen müellife göre akıl, Allah'ın insana verdiği en kutsal şeydir. Bu bağlamda Eğribozî, insanı kâmil derecesine çıkararak gücün akıl değil, müfekkire kuvvesi olduğuna dikkat çeker. Burada aklın işlevi ise insanın yetkinliğe ulaşmasında vasıta olmasıdır.²⁴⁵

Müellif Eğribozî, akıl kavramının birçok anlamı olduğunu ancak bazen yanlış manalarda da kullanıldığını dile getirir. Aklın yanlış anlamlarda kullanımlarına dikkat çekerek bu hususa değinen müellif, ilk olarak akıl ile ruhun ayırımını yapmakta ve akıl ile ruhun farklı anlamlarından bahsetmektedir. Ona göre ruh zât, akıl ise arazdır. Öte yandan düşünür aklın Allah tarafından insanlara verilen fitrî bir şey olduğunu belirtmektedir. Aklın bir ve yüksek, orta ve adî sınıflandırmaya muhatap olduğunu belirten müellif, bu tasnifin ruhu da kapsar şekilde yapılmasının yanlış olduğunu ifade eder. Ayrıca Eğribozî, aklın kapasitesinin kişiden kişiye değiştiğini, hatta insanda var olan aklın potansiyelinin çocukluk çağından itibaren anlaşılabilirliğini ifade eder. Bu bağlamda müellifin çocukların akıl kapasitelerini “*nûr-u akl*” şeklinde nitelendirmesi dikkat çekmektedir. Zira o, kendisinin bazı zamanlarda çocuklara yönelttiği sorulara aldığı cevaba karşılık hayretini gizleyemediğini dile getirmekte ve bu çerçevede

²⁴¹ Bolay, “Akıl”, s. 241.

²⁴² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 72.

²⁴³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 62.

²⁴⁴ İslam düşüncesinde garîze kavramı “*kalpte bulunan ve canlılığı sağlayan doğal bir durum*” olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde geçen garîze kavramının insanın doğuştan gelen hali anlamında olma ihtimali yüksektir. Ayrıntılı bilgi için: Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 254; Hayati Hökelekli, “Şahsiyet”, *DİA*, C. 38, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 297.

²⁴⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 64.

çocuklarda bilgi ve tecrübe yoksunluğundan kaynaklanan bilgisizliğin akılsızlık olarak nitelenmesinin yanlış olduğuna dikkat çekmektedir.²⁴⁶

Akıl ile ruhun aynı şey olmadığı hususunu açıklayan müellif, daha sonra akıl ile fikir kavramları arasındaki ayrıma değinmektedir. Ona göre ilim ve tecrübe seviyesine göre artıp eksilen şey akıl değil fikirdir. Çünkü akıl fitrî bir şey olup artıp eksilmemektedir. Hatta müellif, akli garîzî ve iktisâbî şeklinde ikiye taksim edenlerin fikir ile akli birbirine karıştırdıklarından dolayı bu ayrımı yaptıklarını söylemektedir. Ona göre insanın muhakemeli bir akla ve geniş bir ilme sahip olması onu fikr-i selîm sahibi yapmaktadır. Örneğin, birisine bir konu hakkındaki düşüncesi sorulduğunda ona “*Bu konudaki aklınız nedir?*” diye sorulmayıp “*Bu konudaki fikriniz nedir?*” diye sorulması daha doğrudur. Müellif, bu örnekten hareketle akıl ile fikir kavramlarının farklı manalar içerdiğine dikkat çeker. Öte yandan insanı insan-ı kâmil eden şeyin müfekkire kuvvesi olduğunu ve aklın da söz konusu bu kuvvenin vasıtası ve rehberi olduğunu belirtmektedir.²⁴⁷

Eğribozî, insan bedenindeki her şeyin akla; aklın da tecrübeye muhtaç olduğunu ifade eder. Tecrübesi eksik olan akıl, sınırlı ve başarıya tecrübeli akıldan daha az vakıftır. Eğribozî bir başka açıklamasında ise fikrin aklın cilâsı konumunda olduğunu söyler. Cilâdan yoksun olan akıl ise donuk olarak nitelenmektedir. Bu bağlamda akıl ne kadar kuvvetli olur ise müfekkire kuvvesi de o doğrultuda gelişime ve değişime muhatap olur. Fakat söz konusu bu gelişim ve değişim sonucunda ulaşılabilecek olan aklın kemâli belirli bir zamanı da beraberinde getirmektedir ki, müellife göre kırk kırk beş yaşından önce aklın kemâlinden bahsetmek pek mümkün değildir. Müellif, bu hususu Hz. Peygamber’in nübüvvet vazifesini kırk yaşında almış olmasını örnek göstererek ifade etmektedir.²⁴⁸ Dolayısıyla Eğribozî’nin düşüncesine göre insanın yetkinleşmesi ancak kırk yaşından sonra mümkün olabilmektedir.

Aklın fikre yani cilâyâ muhtaç olduğunu söyledikten sonra aklın söz konusu bu cilâyâ müsait olup olmama durumlarını ele alan müellif, aklın en azından orta bir derece bulunması gerektiğini belirtmektedir. Eğribozî, akli ortalama bir seviyeden aşağı olan kimseler için ilim tahsilinin ve tecrübenin tam anlamıyla faydalı olmayacağını dile

²⁴⁶ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 61.

²⁴⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 62-63.

²⁴⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 64.

getirmektedir. Hatta o, akılı çok ama tecrübesi az gençlerin görüşlerinin akılı orta derece olan kimselere tercih edilebileceğini söylemektedir. Çünkü bu nitelikteki gençlerin görgülerine ilişkin zihinlerinde oluşan intibâ‘, keskin zekâ ve akıllarına bağlıdır. Dolayısıyla her ne kadar tecrübesi az olmuş olsa da keskin bir akıl mevcut durumlar karşısında doğru hisse ve isabetli iyi bir görüşe daha yakındır.²⁴⁹

Eğribozî, akıl-fikir ilişkisini açıklığa kavuşturduktan sonra ikisi arasındaki farka değinir. Ona göre akıl ruhun ilmî kuvvesi iken, fikir ise aklın temyîz eden (seçen, ayıran) gücüdür. Akıl ve hads, dış dünyadaki var olan varlıkların ilkesini herhangi irade ve tercih olmaksızın idrâk eder. Yani bu konuda herhangi bir istek olsun veya olmasın bu nesnelere ilkesini zihne ulaştırır. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Eğribozî’ye göre akıl ve hads, duyulur nesnelere elde edilip kendisine iletilen sûretleri herhangi bir irade ve tercih olmaksızın işleyip idrâk etmekle mükelleftir. Fikir ise tam aksine duyulur nesnelere ilkelerini belirli bir tertip ve düzen ile birlikte idrâk eder. Düşünürce göre aklın kuvve-i fikriyeden yoksunluğu kişiyi daima hatalara ve tehlikelere düşürmektedir. Aynı zamanda müellif, kuvve-i fikriye bakımından zengin olan aklın, belirli bir düzen doğrultusunda doğru yol üzere olacağını, hata ve tehlikeden uzak kalacağını belirtmektedir.²⁵⁰

Müellife göre kuvve-i fikriye, Allah tarafından yalnızca insanlara bahşedilmiştir ve hayvanlarda neredeyse yoktur. Eğribozî, insanın kendisine verilen bu güç ile dış dünyada ve bütün âlemde bulunan varlıklar hakkında bilgiyi elde ettiğini ifade eder. Hatta bu güç ile insan, duyulur nesnelere elde ettiği bilgiler doğrultusunda, yani eserden müessire şeklinde bir kıyas yöntemiyle âlemi inceleyerek Allah’ın varlığı bilgisine ulaşabilir. Bu bağlamda Eğribozî, Hz. İbrahim’in kendisinden sonra gelecek olan Hz. Muhammed’in şeriatini önceden idrâk edip tasdik etmesinin sahip olduğu kuvve-i müfekkiresi sayesinde olduğunu belirtir. Dolayısıyla insan için müfekkire gücünün önemini vurgulayan müellif, bu gücün gelişmesi açısından çocukların eğitimi hususunda özenli davranılması gerektiğini söyler. Zira ona göre insanın zihninde var olan intibâ‘lar çocukluktan itibaren insanın müfekkire gücünü şekillendirmektedir. Bu gücün insanda ileri yaşlarda gelişmesi oldukça zordur. Bu sebeple Eğribozî, insanların çocuk sayılan küçük yaştan itibaren bütün ilimleri tahsil etmesinin önemli olduğunu dile

²⁴⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 64-65.

²⁵⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 65.

getirmektedir. Zira o, insanların elde ettikleri ilimler sayesinde güzel ahlâka sahip olabileceğini düşünmektedir.²⁵¹

İbn Sînâ düşüncesinde hem bilme (âlîme, nazârî) hem de fiil kısmını oluşturan (âmîle) güçlerinin her ikisine de akıl denmektedir.²⁵² Eğribozî de bilgi kaynağı olarak İbn Sînâ ile aynı kavramları kullanarak akli almaktadır. Nitekim ona göre insanın insan-ı kâmil olması, âlîme ve âmîle kuvvelerinin ifrat ve tefritten uzak şekilde orta derecede olmasıyla mümkündür. Düşünüre göre insanın ilim kesb etmesi ve bilmesi kuvve-i âlîme, fiil ve hareketin kaynağı da kuvve-i âmîle olarak ifade edilmektedir. Yani ilim kuvve-i âlîmeden, irade ise kuvve-i âmîleden meydana gelmektedir.²⁵³

Görüldüğü üzere Ali İrfan Eğribozî'ye göre akıl, hem insanı insan yapan yegâne şey hem de insanın yegâne bilgi vasıtasıdır. Dolayısıyla akıl, insanın ilim tahsil etmesini sağlayan ve onu diğer varlıklardan ayıran bir güçtür. Bu bağlamda ruh ve fikir gibi kavramların yerine akıl kelimesinin kullanılmasını doğru bulmayan müellif, akli araz olarak nitелеmekte ve insanın ilim tahsili ve tecrübeyle elde ettiği bilginin akıl değil fikrin ürünü olduğunu da belirtmektedir. Ayrıca Eğribozî'nin insanı insan yapan bir nitelikte olan akli, bir taraftan insanın yegâne bilgi elde etme vasıtası kabul ettiği, diğer taraftan da insanın yetkinleşmesi için tek başına aklın yetersiz olduğunu söyleyerek fikrin de gerekliliğini vurguladığı görülmektedir.

3.1.1.3. İçgüdü (sevkü'-tabî'î)

İçgüdü, İngilizce “*instinct*”, Latince “*instinctus*”, Arapça “*sevki't-tabî'î, insiyak*”²⁵⁴ kavramlarına karşılık gelmekte ve “*canlı organizmanın belirli dış etkenlere karşı gösterdiği tepkiler bütününe, canlı varlığın dış uyaranlar karşısında sergilediği doğal davranış tarzı*”²⁵⁵ olarak tanımlanmaktadır. Bir başka tanımda içgüdü “*eğilim, kendiliğinden düşünülmeden itilme, insanda iradesiz itilme, hareket, ilke olarak akıl dışı*

²⁵¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 66-67.

²⁵² Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 169.

²⁵³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 71.

²⁵⁴ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 98.

²⁵⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 439.

ve ahlak dışı iradesiz hareket”²⁵⁶ ya da “bir türün bütün bireylerinde aynı özellikler gösteren türe özgü bilinçsiz davranış” olarak tanımlanmaktadır.²⁵⁷

İçgüdü, sonradan öğrenilen bir şey değil, doğuştan gelen ve bireye özgü olarak doğuştan var olan bir kuvve olduğu ifade edilmektedir. Bu kuvve, gelişmez bir niteliği sahiptir, fakat eğilimi eğitim ile değiştirilip istendik davranış değişikliği elde edilebilir. Hem hayvanlarda hem de insanın bebeklik döneminde hâkim güç olan içgüdü kuvvesi, kesin bir amaca hizmet eder. Bu kuvvenin üzerinde zekâ ve aklın hiçbir dahli yoktur. Örneğin, yeni doğan bebeğin nefes alıp vermesi, bir aslanın açlığını gidermek için avının peşinde koşması, kuşların yuvalarını yapması ve koyunun kurttan kaçması tamamen doğuştan gelen bir niteliktir. İçgüdü, keyfiyeti veya işlevi hususunda başka bir gücün etkisi altında değildir.²⁵⁸ Bir başka deyişle de içgüdü kuvvesine doğuştan gelen, amaca yönelik eyleme geçme meyli de denebilir. Bu bağlamda yeni doğan bir bebeğin karnı acıktığında annesini emmesi, içgüdü kuvvesiyle gerçekleşen bir eylemdir.²⁵⁹ Genel anlamda içgüdü'nün hayvanın kendisinin veya bir çeşidinin yaşaması için eyleme geçiren bir teşvik olduğu da ifade edilebilir.²⁶⁰

İbn Sînâ'nın idrâk güçlerini dış ve iç idrâk güçleri şeklinde incelediği bilinmektedir. Filozof, iç idrâk güçlerinin içerisinde yer alan içgüdü'yü vehim gücünün kapsamı içinde ele almaktadır. Ona göre vehim gücü, beş duyunun idrâk edemediği cüz'î manaları idrâk eden kuvvedir. Filozof, bu cüz'î manalara koyun-kurt örneğini vermektedir. İbn Sînâ'ya göre bir koyun daha önce hiç karşılaşmasa bile bir kurt gördüğünde onu beş duyu tarafından fark eder. Fakat görmüş olduğu kurdun dış görünüşünün -nefret ve düşmanlık yönüyle- kendisine zarar vereceği çıkarımıyla kurttan kaçıp sahibine ulaşmaya çalışır. Söz konusu bu çaba tam olarak içgüdü'nün anlam olarak karşılığıdır.²⁶¹ Benzer şekilde kurdun kendisinden kaçılması gereken bir varlık olması ve çocuğun kendisine şefkat gösterilmesi gereken bir canlı olduğu düşüncesi içgüdü kavramının farklı yansımalarıdır.²⁶² Ayrıca İbn Sînâ'ya göre insandaki akıl gücü,

²⁵⁶ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 168.

²⁵⁷ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 267.

²⁵⁸ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 267.

²⁵⁹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s.168.

²⁶⁰ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, haz. Nejdet Ertuğ, Aktif Düşünce Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 276.

²⁶¹ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 157.

²⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150.

hayvanlardaki vehim gücüne karşılık gelmektedir. Dolayısıyla hayvanın kendi kendini idrâk etmesi, vehim gücü vasıtasıyla gerçekleşmektedir.²⁶³

İbn Sînâ'nın görüşlerinin bir benzerini de Fahreddin er-Râzî'de (ö.1210) görmek mümkündür. Nitekim Razî de idrâkin zahir ve batın yönlerinden bahseder. O zahirî idrâkin tam olarak kesbedemediği şeyleri bâtinî idrâkin anladığı ve sınıflandırdığını söyler. Bu bağlamda bir kişinin dost veya düşman olduğu yargısı bâtin yani iç idrâk yolları vasıtası ile anlam kazanır. Râzî'nin düşüncesinde bu güç, vehim olarak nitelenmektedir.²⁶⁴

İslam düşüncesinde doğuştan gelen bir kuvve olan içgüdüye “*garîze*” kavramı ile de rastlamak mümkündür. Kelime anlamı itibarıyla yaratılış ve içgüdü gibi eş anlam taşıyan *garîze* kavramı, meleke olarak tanımlanırken, canlının tabiatı gereğince meydana getirdiği eğilim olarak anlamını kazanmış; doğuştan gelen bütün yetenek ve davranışların karşılığı olarak nitelendirilmiştir.²⁶⁵ *Garîze* kavramı ilk İslam filozofu olan Kindî'ye göre mekânı kalp olan, canlılığı sağlamak ve devam ettirme işlevine sahip doğal bir durum olarak açıklanmaktadır.²⁶⁶ Ayrıca Fârâbî düşüncesinde de duyuların merkez üssünün Kindî'ye benzer şekilde kalp olduğunu ve dolaylı yoldan kalbe hizmet eden diğer organlar olduğunu belirtmemiz gerekir.²⁶⁷ Fârâbî'ye göre insanın dünyaya gelmesinden sonra onda ruhun olduğuna işaret eden ilk belirti beslenme yetisidir (el-kuvve el-gâziye). Bu kuvve, canlılık formunu koruyan ve devamlılığını sağlayan bir yapıda olup, kalbin hizmetçisi konumundadır. Nitekim nefes almak, yemek ve üremek gibi bütün eylemler söz konusu bu yetiye dayanmaktadır. Dolayısıyla bu yetiler, hiyerarşik bir düzen ile bedensel işleyişi sağlayan kalbin memurları konumundadır.²⁶⁸

Ali İrfan Eğribozî ise ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olan insanın iki çeşit manevî duruma sahip olduğunu belirtir. Bunlardan biri, aklî melekeler, ikincisi ise

²⁶³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 157.

²⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Kitabu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvvâhumâ*, çev. Hüsnü Aydeniz, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 86.

²⁶⁵ Hökelekli, “Şahsiyet”, s. 297.

²⁶⁶ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 254.

²⁶⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 142-149.

²⁶⁸ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 85-86.

içgüdü veya onun değimiyle ilhamdır.²⁶⁹ Müellife göre içgüdü'nün yeri beyindir. Aynı zamanda içgüdü, hem insan hem de hayvanlarda mevcuttur.²⁷⁰

İçgüdü'nün insan ve hayvanlarda var olduğunu dile getiren Eğribozî, bu kuvveyi manevi bir sürücü olarak nitelendirmektedir. Zira ona göre insanda meydana gelen bütün fiil ve hareket akıl ve tefekkür sonucunda meydana gelmez. Bu çerçevede müellif, insan ve hayvanlarda gerçekleşen bazı fiilleri, tıpkı bir saat veya buhar makinesinin hareket ettirilmesine benzetir. Ona göre içgüdü, insan ve hayvanlarda doğuştan gelen bir yetidir. Nitekim müellif, söz konusu bu kuvvenin işlevinden bahsederken beslenme ve nefes alma gibi bir gerekliliğin olduğu durumlarda meydana geldiğini açıklar. Ali İrfan Eğribozî'nin içgüdü kavramını ifade etmek için İslam filozofları ile benzer örnekler verdiği görülmektedir. Örneğin, karnı aç olan bir kuzunun feryat etmesi ve karnı doyunca susması, arıların peteklerini ve ipek böceklerinin kozalarını örmesi onlarda içgüdü yetisinin varlığının delilidir. Nitekim düşünüre göre hiçbir kuzu açlığını düşünerek ağlamaz veya hiçbir arı düşünerek peteklerini örmez. Eğribozî, zikredilen bu kuvvenin insandaki varlığının hayvandaki varlığından farklı oluşuna dikkat çeker. Zira insandaki içgüdü, onun aklî gelişimi ilerledikçe ve ilim tahsili yaptıkça yerini cüz'î ilme bırakır. Buradan da anlaşılmaktadır ki içgüdü, bütün varlıklarda başlangıçta bireye özgü doğuştan gelen eğilim ve eylemlerden ibarettir.²⁷¹

Ali İrfan Eğribozî, hayvan ve insan ayırt etmeksizin, canlı formların doğdukları zaman periyodu göz önünde bulundurulduğunda onlarda hâkim olan kuvvenin içgüdü kuvvesi olduğunu söylemektedir. Söz konusu içgüdü kuvve ortaklığı, organizmanın ilim tahsiline elverişli olup olmamasına bağlı olarak gelişimle doğru orantılı artmakta veya azalmaktadır. Bu açıklamalar sonucunda hayvanların da geliştiğini açıklayan müellif, hayvanların da ilminin olduğunu fakat insanlara nispetle kısıtlı olduğunu örnekler üzerinden ele almaktadır. Nitekim düşünüre göre yavrusunun yardım çağrısına koşan bir anne ve onu koruma içgüdü'sü, hayvanların da geliştikçe bazı şeylerin bilgisine sahip olduğuna işarettir. Fakat müellif, hayvanlarda az da olsa var olan bu ilmin, onlara da insanlar gibi akıllı tabirini kullanmayı gerektirmediğini ifade etmektedir. Çünkü ona

²⁶⁹ İslam düşüncesinde ilham içmek, birden yutmak anlamlarına gelen Arapça "lehm" köküne dayanmaktadır. Bilginin beş duyu gibi bilgi kaynaklarını kullanmadan doğrudan doğruya insanın zihninde oluşması anlamında kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *DİA*, C. 22, TDV Yayınları, 2000, İstanbul, s. 98.

²⁷⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 38.

²⁷¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 38-39.

göre bu şekilde bir tabir kullanılırsa insan ile hayvan arasında herhangi bir fark kalmaz. Bu bağlamda Eğribozî, Yüce Yaratıcı'nın insanı eşref-i mahlûkât olarak yarattığını ve ona “akıl” yetisini bahsettiğini dile getirmektedir. Yine ona göre Yüce Yaratıcı hayvanlara da hayatlarını idame ettirmeleri ve iaşelerini sağlamak üzere ilim bahsetmiştir. Bu bağlamda düşünür, insan beyninin değişime ve gelişime açık olduğunu, hayvan beyninin ise değişimi ve gelişimi kabul etmeyecek şekilde yaratıldığını belirtmektedir. Öte yandan hayvanlardaki içgüdü kuvvesinin, hayatta kalabilmeleri ve geçimlerini sağlayabilmelerinin yegâne vasıtası olduğuna işaret etmektedir. Zira söz konusu bu kuvvenin olmaması halinde hayvanların yaşamlarıyla ölümleri arasında bir fark olmayacağını söylemektedir.²⁷²

Müellife göre akıl, terbiye, eğitim ve meleke sayesinde gelişimini sağlamaktadır. Terbiye ve eğitim merhalelerinden geçmeyen akıl, sevk-i tabî'î yani içgüdü derecesinde kalır. Bu durumda ise insan ile hayvan beyni arasında herhangi bir fark kalmaz. Müellif, hayvanların akıl seviyelerinin insandan daha düşük seviyede olmasını temelde bir hikmete dayandırmaktadır. Nitekim ona göre eğer hayvanlarda sahip oldukları güçlerin yanında bir de akıl kuvvesi var olsaydı, hayvanlar insanlara değil, insanlar hayvanlara boyun eğen ve itaat eden canlılar olurdu. Bu bağlamda Eğribozî, hayvanların konumunun insanların konumuna nazaran alçakta olmasını bu hikmetin sonucu olarak görmektedir.²⁷³

Yukarıda geçtiği gibi, insan ve hayvanlarda ortak olan içgüdü, her iki varlık için hayatlarının ilk dönemlerinde, yani bebeklik zamanlarında benzer niteliğe sahiptir. Ancak insanın ilerleyen yaşlarında içgüdü yerini akla bırakırken, insan gibi akıl gücüne sahip olmayan hayvanlarda durum farklıdır. Zira hayvanların mükemmeliyeti içgüdü kavramının gelişebileceği en üst seviye ile sınırlıdır.²⁷⁴

Görüldüğü üzere Ali İrfân Eğribozî'ye göre içgüdü, insan ve hayvan ayırt etmeksizin bütün hareketli canlı formlarında olan; ilim, akıl ve tefekkür ürünü olmayan, doğuştan bireye özgü davranış ve meyil olarak nitelenmektedir. İnsan ve hayvanlar arasındaki fark ise hayvanların gelişim ve değişime açık olmadığı için iradelerinin sevk-i't-tabî'î derecesinde kalması olarak ifade edilebilir. Ancak insanın gelişim ve değişime

²⁷² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 40-41. Eğribozî'nin hayvanlarda var olan ilmi akıl ile açıkladığı görülmektedir. Bkz. Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 41

²⁷³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 43.

²⁷⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 49-50.

mevilli ve müsait olması, akıl gücüyle yetkinleşme imkânına sahip olması onu hayvandan ayıran en temel özelliğidir.

3.1.2. Bilgi Çeşitleri

İslam düşüncesinde bilgi/ilim sözcükleri, sözlüklerde ise cehlin karşıtı manasında, “*nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması*”²⁷⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. İslam filozoflarından Kindî düşüncesinde ilim, varlığın hakikatini bilmek olarak; İbn Sînâ’da ise insanda bulunan aklın yanılma olmaksızın bir eşyanın formunu idrâk etmesi şeklinde tanımlanmaktadır.²⁷⁶

Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Rûh* kitabında ilim bahsini, ilimle ilgili olan hikmet, câhil-echel ve ilmin kaynağı olan mevcûdât-ı hâriciye gibi kavramlarla açıklamıştır. Bu bağlamda Eğribozî düşüncesinde ilim, bütün maddi ve manevi mevcutların zihin tarafından kesb edilmesi şeklinde tarif edilmektedir. Zihnin kesbettiği her şey, doğru da olsa yanlış da olsa ilim olarak kabul edilmektedir. Zihinde kastedilenin ise akıl olduğunu belirten müellife göre ilim, ancak akıl sahibi kimseler tarafından doğru veya hatalı tahsil edilebilmektedir. Bu çerçevede müellif, akıl sahibi olmayanların ilimden mahrum olduğu ve bu nitelikleri sebebiyle hayvandan farkı olmadığı düşüncesindedir.²⁷⁷

Müellif, *Rehber-i Ahlâk* eserinde ilmi, “*okuyup yazmayı güzelce tahsil edip her şeyi öğrenmek*”²⁷⁸ olarak tanımlamaktadır. İlim öğrenmeyi ise en kutsal fazilet olarak nitelendirmekte, ilmi de iyiye teşvik edip kötüden alıkoyan ve her iki cihanda da mesut ve bahtiyar olmaya vesile olan şey olarak tarif etmektedir. İlim tahsil edenleri de belirli bir şekilde sınıflandıran müellif, harici mevcutların sûretlerini hatasız şekilde kesb edenlere hakîm, hatalı bir şekilde kesb edenleri ise câhil; hiçbir şey bilmeyenleri ise echel olarak nitelendirmektedir. Müellife göre hikmet, nefsin dış dünyadaki mevcutları ve zihni mevcutların doğru bir şekilde mahiyetinin idrâki olarak tanımlanmaktadır. Cahil ise genel bir ifadeyle beş duyu organından mahrum olan ve bundan dolayı harici ve zihni mevcutların bilgisinin nefiste yokluğu olarak nitelenmektedir. Müellife göre

²⁷⁵ Kutluer, “İlim”, s. 109.

²⁷⁶ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 391.

²⁷⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 72-73.

²⁷⁸ Eğribozî, *Rehber-i Ahlâk*, s. 27.

ilmî kazanımları hatadan tamamıyla arınmış olanlara hakîm, hakikatten çok az uzak olan ve bir kısım hataların olduğu kısma ise âlim denmektedir.²⁷⁹

Eğribozî, dış dünyada var olanları (mevcûdât-ı hâriciye) iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, bazen insanın iradesi dâhilinde veya iradesi olmaksızın meydana gelen olaylardır. İkincisi ise insanın irade ve kudreti bağlamında meydana gelenlerdir. Eğribozî'ye göre ilimde herhangi bir sınır yoktur. Nitekim zamanın ilerlemesiyle keşfedilen birçok icat ile ilmin de ilerlemesi ve gelişmesi söz konusudur. Bu bağlamda müellif, ilmi, zamanın sonuna bağlı sınırsız olarak görmekte ve onu gelişim ve değişime açık bir konumda değerlendirmektedir.²⁸⁰ Nitekim İslam düşüncesinde bilimin temel özellikleri olay (fenomen), kanunlar, tecrübe ve metot, objektiflik (nesnel), akla dayalı, yığılan ilerleyen ve bilimin evrenselliği şeklinde sıralanabilir. Bilimin bu özelliklerin belki de en önemlisi, yığılan-ilerleyen özelliğidir. Nitekim birçok alanda yapılan bilimsel araştırmalar, nihayetinde bütün problemlerin çözülüp tamamlandığı şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bilimin en önemli niteliği, yapılan çalışma ve araştırmaların sürekliliğidir. Bu çerçevede süreklilik, bilimin ilgilendiği konuya bir katkı sağlamasa da onun kullandığı yöntem ve tekniklerin gelişmesini sağlamakta, bilimin ilerlemesi ve gelişmesine yardımcı olmaktadır.²⁸¹

Fârâbî, Aristotelesçi düşüncenin etkisiyle ilimleri nazarî ilimler ve amelî veya felsefî ilimler olmak üzere iki başlık altında incelemiştir. Nazarî ilimleri genel olarak üç başlık altında ele alan filozof, bu ilimleri riyâzî, tabîî ve ilâhiyat olarak belirtmiş, amelî veya felsefî ilimleri ise ahlâk ve siyaset olarak sınıflandırmıştır.²⁸² Fârâbî'nin bir başka eserinde ise ilim tasnifi şu şekildedir: Dil/lisan ilimleri, mantık ilimleri, sayı, hendese ve musiki gibi ilimleri kapsayan talim ilimleri, ilahiyat ilmininin de konu edindiği tabiat ilmi ve fıkıh, kelim gibi ilimleri içeren medeni ilimler.²⁸³

Ali İrfan Eğribozî, ilim tahsiline başlanmadan önce dinî akîdeleri tam anlamıyla fikri yapıya hâkim kılınmasının öneminden bahseder. Özellikle gençlerin bu akîdelere olan bağlılığını ve düşünce yapılarını şekillendirirken gerekli hassasiyeti göstermediklerine değinir. Bundan dolayı gençlerin nebat, hayvanat ve maden bilgisine

²⁷⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 72-74; a. mlf., *Rehber-i Ahlâk*, s. 27.

²⁸⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 74-75.

²⁸¹ İsmail Yakıt- Nejdî Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Tuğra Matbaası, Isparta, 2002, s. 19-21.

²⁸² Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 183.

²⁸³ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 78.

dair aldıkları eğitim, biraz canlıların vücut yapılarına dair bilgiler ve bir miktar da matematik ve astronomi bilgisini kapsar niteliktedir. Bu sebeple onların aldıkları eğitim, tam anlamıyla kendi düşünce yapılarına oturmaz ve sahip oldukları az bilgilerle hayatlarını doğru bir şekilde idame edemezler. Dolayısıyla Eğribozî'ye göre gençler, öncelikle ilâhi kudretin varlığını tam anlamıyla kavrayamazlar.²⁸⁴ Bu bağlamda Eğribozî'nin gençlerin fikri dünyasına dini akîdelerin doğru ve tam bir şekilde yerleştirilmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu görülmektedir. Ona göre doğru bir ilim tahsili yapıldığı takdirde bir insan hangi iş ile meşgul olursa olsun yapmakta olduğu işi adalet ilkesi çerçevesinde yapacaktır. Buradan da anlaşılacağı gibi, Eğribozî'ye göre ilim yoluna girmeden önce İslam akîdelerine uygun kuvvetli bir müfekkire gücünün varlığı gereklidir.²⁸⁵

Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde ilimler tasnifini bir tablo şeklinde sunar. Söz konusu tablo şu şekildedir:²⁸⁶

İlim	Maddi veyâ fennî	Tabî'iyeye = Mevâlîd-i selâse, hikmet, kimya, hey'et gibi			
		Riyâziye = Hesab, hendese, cebir, müsellesât gibi			
		Nazariye	İlm-i lisân		
			İlm-i mantık		
			İlm-i kelâm		
			İlm-i ma'rifet-i nefis veyâ ilm-i ahvâl-i rûh		
		İlm-i İlâhî veyâ ilm-i tevhîd			
Manevî hikmet	veya	Ameliye	İlm-i ahlâk	Zâtî Beytî Beledî	

Bu tabloya göre Eğribozî düşüncesinde ilim, önce maddi veya fennî ve manevî veya hikmet olarak ikiye ayrılmaktadır. Maddî ilimler; mevâlîd-i selâse, hikmet, kimya ve hey'et ilmini içeren tabîî ilimler ve hesap hendese, cebir ve müsellesât ilimlerini kapsayan riyâzî ilimlerden oluşmaktadır. Manevî ilimler ise dil ilmi, mantık ilmi, kelâm ilmi, ilm-i ahvâl-i ruh ve tevhid ilmi kısımlarını içeren nazari ilimler ve ahlâk ilminin konuları olan zatî ahlâk, ev ahlâkı ve şehir ahlâkı kısımlarını içeren amelî ilimler

²⁸⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 4.

²⁸⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 5; krş. Rüya Kılıç, Türkiye'de Modern Psikolojinin Tarihi: 'İlm-i Ahvâl-i Ruh 'İlmü'-Nefs/Ruhiyyat', *Kebikeç Dergisi*, S. 40, Ankara, 2015 s. 31.

²⁸⁶ Söz konusu tablonun orijinal hali Ek. 5'te mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 75.

şeklinde sınıflandırılmıştır.²⁸⁷ Bu tablodan da anlaşıldığı üzere Eğribozî'nin ilim tasnifi hususunda büyük oranda Meşşâî geleneği benimsediği görülmektedir. Fakat içinde yaşadığı dönem itibarıyla çağın yeniliklerinden ziyade eski usülleri devam ettirdiğini söylemek de mümkündür.

3.2.İnsanın Ahlâkî Yapısı

Ali İrfan Eğribozî'ye göre insan yaratılışı itibarıyla hayatta kalabilmek için belli başlı yetilere sahip bir şekilde yaratılmıştır. Dünya'ya gelen her canlının ilk fiili nefes alıp vermek olarak ifade edilmektedir. Hayatını devam ettirebilmek için fitrî olarak beslenme ihtiyacını da karşılayabilecek donanımda yaratılmakta ve bu sayede gelişmektedir.²⁸⁸

İslam düşüncesinde insan maddî ve ruhî yönü olmak üzere iki çerçevede incelenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “*O, insanı alaktan (asılıp tutunan zigottan) yaratmıştır*”²⁸⁹ ve “*Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.*”²⁹⁰ mealindeki ayetler insanın yaratılışının maddî kıymet ve mahiyetini açıklamaktadır. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'de ruh ve beden ilişkisini anlatan ve aslında insana maddî olarak esas değer katan şeyin ruh olduğunu belirten ayetler de vardır. Nitekim “*Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.*”²⁹¹ mealindeki ayet, insanın esas kıymetinin ruh ile olduğunu veruhun önemini vurgulamaktadır.

İslam ahlâk filozofları ise insanın ahlâkî yapısını genel çerçevede tabiî, kesbî veya tecrübe yolu ile elde edilen ahlâk olarak tasnifetmişlerdir. Eğribozî de insanın ahlâkî yönü üzerinde durmuş ve insanı insan eden yegâne şeyin ahlâkî olduğu görüşünü savunarak insanın en kıymetli yönünün ahlâkî olduğunu belirtmiştir.²⁹² Eğribozî'nin düşüncesinde insanın ahlâkî yapısı, ahlâk çeşitleri, ahlâkî müeyyide, vicdân ve ahlâk ile ilintili diğer başlıklar şeklinde ele alınacaktır.

²⁸⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 75.

²⁸⁸ Eğribozî, *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, s. 14.

²⁸⁹ Alak Sûresi, 96/2.

²⁹⁰ Tin Sûresi, 95/4.

²⁹¹ İnsan Sûresi, 76/1.

²⁹² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 96.

3.2.1. Ahlâk Çeşitleri

İslam düşünce geleneğinde insanın gerçek mutluluğa ulaşması ve kemâle ermesinin yolunun güzel ahlâk sahibi olmaktan geçtiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda ahlâk ilmi, ahlâkın kaynağı ve ahlâkın değişip değişmeyeceği gibi konular çerçevesinde ele alınmıştır. İslam ahlâk filozoflarının insanın güzel ahlâka ulaşma amacı doğrultusunda belirli bir görüş etrafında birleşemeseler de ahlâkın kaynağını temelde üç grup altında değerlendirdiklerini söylememiz mümkündür. Bu gruplar ahlâkın doğuştan itibaren tabiî olduğunu savunanlar, ahlâkın tecrübe yolu ile kazanıldığını savunanlar ve ahlâkın tabiî olduğunu yalnız söz konusu ahlâkın değişmeyeceğini savunanlar olarak sıralanabilir.²⁹³ Öncelikle ahlâkın, ahlâk filozofları tarafından tanımlamaları ve ahlâkın kaynağı çerçevesindeki görüşlerinin açıklanmasının; Eğribozî düşüncesinin İslam ahlâk felsefesi literatüründeki yerinin tespitinde faydalı olacağını düşünmekteyiz.

İbn Sînâ düşüncesinde ahlâk, “*Ahlâk (hulk), bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir*”²⁹⁴ şeklinde tarif edilmektedir. İbn Sînâ ahlâk kavramını iki temel üzerinden açıklamıştır. Bunlardan ilki, insanın kendisiyle alakalı olarak dünya hayatında neyin nasıl yapılması gerektiğini açıklayan; kişinin kendisiyle ilgili ilim olmasından ötürü “*ilm-i hod*” olarak nitelenen ve ahlâk ilminde tedbîri’n-nefs olarak belirttiği ahlâk ilmidir. İkincisi ise dünyada yapılan fiillerin sonucunda uhrevi mutluluk açısından dünya hayatında ne ölçüde karşılanacağı hususunu irdeleyen ahlâk ilmidir. Fakat filozofa göre uhrevi mutluluk, insanın yaratılışı itibarıyla bu dünyada tam anlamıyla kavrayıp elde edeceği bir şey değildir.²⁹⁵

İbn Miskeveyh ahlâkı “*nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durum*” olarak tanımlamaktadır. Filozof, tanımda geçen “*durum*” ile tabiî ve kazanılmış ahlâkı kastetmektedir. Tabiî ahlâk ile mizaçtan gelen bir özellik anlaşılmaktadır. İkincisi, yani kazanılmış ahlâk ise belirli eğitim ve tecrübe yolu ile elde edilen ahlâktır ki, bu kısımda ahlâk tanımlamasının dışında düşünme yoluyla ortaya çıkan davranışların tekrürü ile alışkanlık haline gelen ahlâk kastedilmektedir. Ahlâkın

²⁹³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 118-119.

²⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, C. 2, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 176.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, nşr. ve çev. Murat Demirkol, (ed. Gürbüz Deniz), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 133-134; krş. Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ’da Ahlâkî Bilincin Gerçekleşmesi”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2018, s. 172.

bu şekildeki ikili tasnifi, geçmişten günümüze tartışma konusu haline gelmiş, çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim ilk görüşe göre akıl ve iradeyi yok sayan bir ahlâk kazanımı söz konusu iken ikinci görüşe göre – ki İbn Miskeveyh’in görüşü bu yöndedir- sonradan kazanılan, eğitim ve öğretim sayesinde iyiye doğru meyilli bir ahlâk kazanımı söz konusudur.²⁹⁶

Gazzâlî ise ahlâkı tabîî veya fitrî olarak kabul edenlerin aksine, ahlâkın sonradan kazanılan ve güzelleştirilmesi gereken bir şey olduğu görüşündedir. Bu bağlamda o, ahlâkı, yani insanın huyunu güzelleştirmesi ve kötü huylarından arınması gerektiğini belirtmektedir. Düşünürüne göre eğer ahlâk ve huy sonradan kazanılan ve aynı zamanda değiştirilen bir şey olmasaydı geçmişten günümüze gelen bütün güzel ahlâka teşvik edici emir ve yasaklar bir anlam taşımamış olacaktı. Dolayısıyla Gazzâlî, söz konusu emir ve teşvik edici ifadeleri göz önünde bulundurarak ahlâkın değişebileceğini savunmaktadır. Gazzâlî düşüncesinde yaratılanlar iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birinci kısım yaratıldıktan sonra üzerlerinde hiçbir tasarruf olunmayan yıldız ve benzeri varlıklar; ikinci kısım ise bir takım terbiye sonucunda kendisinde bilkuvve var olan potansiyeli kabul eden ve olgunlaşan varlıklardır. Bu sınıflandırmada insan ikinci kategoriye girmektedir. Zira Gazzâlî, uygun şart ve koşullar sağlandığında insanın kendini gerçekleştirebileceğini savunmaktadır. Ona göre ahlâk değişen ve sonradan kazanılan bir niteliktir.²⁹⁷

İslam düşüncesinde ahlâk alanında ilk sistematik eserin müellifi olan Nasîrüddin Tûsî’de ahlâk karakter kavramı ile karşılık bulur. Ona göre karakter (haysiyet) “*akıl ve düşünceye ihtiyaç olmadan, nefsi kolaylıkla faaliyet göstermeye zorlayan fitrî bir melekedir*”²⁹⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu melekenin ise insanda ne kadar bulunacağı iki şekilde ele alınmaktadır ki, bunlardan biri, tabiat diğeri ise âdet yani alışkanlık kazanmadır. Tûsî, karakter tanımlamasını yaparken kendisinden öncekilerin tasniflerine de değinmektedir. Nitekim kadîm bilginler diye nitelediği bazı âlimlere göre karakter tabîî bir şekilde insanda bulunmakta, bazılarına göre de yaşanan ve tecrübe edinilen birtakım olaylar neticesinde kazanılmış bir özellik olarak vardır. Diğer bazı düşünürlere göre karakter tabîî olup değişime müsait değildir, kimi düşünürlere göre ise insan

²⁹⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 49-50.

²⁹⁷ Gazzâlî, *İlâhî Saadet: Mizânü'l Amel*, s. 79-81.

²⁹⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 118.

doğuştan herhangi bir karakterde yaratılmamış, ancak insan istediği karakteri elde edecek şekilde uygun yaratılmıştır. Tûsî, zikredilen bu görüşlerden karakterin sonradan kazanılacağı görüşünü savunmaktadır. Nitekim o, bu görüşünü, çocukların ahlâk kazanımında çevresinin rolü üzerinden değerlendirme yaparak temellendirmektedir. Ona göre çocukların doğuştan karaktere sahip değildir. Çocukların karakteri, yetişme döneminde hangi karakterde bir insanın eğitiminde veya dostluklarında bulunurlarsa onlara uygun şekilde elde ettiği tecrübe doğrultusunda oluşmaktadır. Bu görüş de karakterin sonradan kazanılan bir şey olduğunu açıklar niteliktedir.²⁹⁹

İslam ahlâk düşüncesinin şekillenmesi ve temellendirilmesinde önemli role sahip olan İbn Miskeveyh ve Tûsî'den sonra en önemli düşünür hiç şüphesiz Kınalızâde Ali Çelebi'dir. Kınalızâde, ahlâk alanında telif ettiği *Ahlâk-ı Alâî* kitabında ahlâk ilmini “*insani nefsin huy ve fiillerinden iyi ve güzel ya da kötü ve çirkin olması bakımından bahseden bir ilim*” şeklinde açıklamaktadır.³⁰⁰ Bu bağlamda ahlâk tanımlamaları huy yani alışkanlık kazanma ile ifade edilmektedir. Ona göre huy, insanda meydana gelen fiillerin herhangi bir tefekkür ve düşünce olmaksızın kendiliğinden kolaylıkla çıkmasını sağlayan bir melekedir. Meleke kavramını ruhsal bir durum olarak açıklamaktadır. Ruhsal durumların da hal ve meleke şeklinde ikiye ayrıldığını belirten Kınalızâde, utanma ve gülme gibi anlık olarak belirip kaybolan durumları hâl olarak nitelendirilmektedir. Cömertlik, cesaret gibi meziyetleri ise meleke olarak adlandırmaktadır.³⁰¹

İbn Miskeveyh, Tûsî ve Kınalızâde'nin ahlâkın kaynağı hakkındaki açıklamalara benzer bir açıklamayı Taşköprüzâde'de de görmekteyiz. Nitekim Taşköprüzâde düşüncesinde de insan, doğuştan sırf iyi veya sırf kötü olarak herhangi bir ahlâkî nitelik ile yaratılmamıştır. Fakat insan eğitim ve terbiye ile yeni davranış biçimleri kazanabilme imkânına sahiptir. Bedende hâkim olan huylar mutlak anlamda iyiye veya mutlak anlamda kötüye götürmek zorunda değildir.³⁰²

Eğribozî düşüncesinde ahlâk kavramı huy kavramıyla karşılık bulmaktadır. Huy kavramı da alışkanlık kazanma olarak ifade edilmektedir. Alışmanın ise bir öğrenmeye

²⁹⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 118-122.

³⁰⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 81; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 106.

³⁰¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 81-82.

³⁰² Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum Taşköprüzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 63-64.

ihtiyaç duyduğunu düşünen müellif, ahlâkın iktisâbî yani sonradan kazanılan bir şey olması gerektiğini belirtmektedir. O, ahlâkı tabîî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayıranları eleştirmektedir. Müellif, ahlâkın sonradan kazanılan olduğunu çocuklardan örnek vererek açıklar. Ona göre çocukların ahlâkî bir fiil gerçekleştirmesi beklenmez. Zira çocuklarda ahlâk temyiz çağından itibaren gelişmeye başlar. Bu çerçevede düşünür, çocukların temyiz çağına kadar ahlâkî eğitimi hususunda da “*etme alışsın, yaptırma alıştırsın*” gibi nasihatlerle çocukların iyi ahlâk üzere yetiştirilmesi ve kötülükten uzak tutulması konusunda birtakım nasihatler vermektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki, düşünürün sisteminde ahlâk, insanın sonradan kazandığı bir niteliktir. Ayrıca Eğribozî, insanın fitrî olarak idrâk gücü, muharrike gücü ve bunlara bağlı kuvvelerle yaratıldığını, ilim, lisân, âdet ve ahlâk gibi bütün beşerî durumların ârizî ve kesbî olduğunu belirtmektedir.³⁰³

Ali İrfan Eğribozî’ye göre ahlâk doğuştan gelmeyip sonradan kazanılmaktadır. Ahlâk eğer doğuştan olsaydı, yeni doğan çocukların ahlâklı, yani erdemli davranışlar yapması beklenirdi. Hâlbuki müellife göre insanda şuur ve fikirsiz olarak bir fiil meydana gelmemektedir. Bu çerçevede insanın ahlâkı da müfekkire gücünün kuvvetiyle doğru orantılıdır. Nefsten sâdır olan haller nefsin müfekkire gücünün etkisiyle insanda kolaylıkla meydana gelmektedir. Öte yandan nefsin müfekkire gücünden bağımsız şekilde meydana gelen serbest hal ve faaliyetler de rüsh yani meleke sayesinde. İnsan doğduğu andan itibaren meleke kuvvesi yetkinleşmekte (kesb-i rüsh) ve müfekkire gücünün ölçüsünde hâl ve faaliyeti meydana getirmektedir. Yani insanın bilgi kazanımları gelişinceye kadaridrâk gücü (kuvve-i müdrike) ve hareket ettirici güce (kuvve-i muharrike) sahip olan müfekkire gücü insanda mutlak otorite iken, söz konusu meleke kuvvesi yetkinleştikçe müfekkire gücüne karşı bir otorite haline gelmektedir.³⁰⁴

Ahlâkı dil öğrenimine benzeten müellif, insanın yeni doğduğunda konuşma yetisinden mahrum olarak dünyaya gelmesine benzer şekilde ahlâktan da mahrum olarak dünyaya geldiğini belirtir. Çünkü ona göre bu tür yetilerin gelişmesi, beş dış duyu kuvvesinin gelişimiyle doğru orantılı ilerlemektedir. Zekâ ve buna mukâbil gelişen ağırbaşlılık gibi yetiler ise tıpkı nefes alma ve hazım gibi insanın içsel yönünü oluşturmaktadır. Bu çerçevede Ali İrfan Eğribozî, zekâ, ağırbaşlılık ve kabalık gibi insanın etkisinin olmadığı içsel yönünü oluşturan faktörler ile tembellik ve hareketsizlik

³⁰³ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 85-86.

³⁰⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 78-79.

gibi insanın tercihiyle gerçekleşen dışsal yönünü oluşturan faktörlerin birbirlerine karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim içsel yönü itibarıyla nefes alma ve sindirim gibi işlevlerde insanın herhangi bir tercih ve iradesi yoktur. Buna karşılık tembellik ve hareketsizlik gibi dışsal nitelikler insanın kendi tercih ve iradesi doğrultusunda gerçekleşmektedir.³⁰⁵

Düşünüre göre Allah hiçbir insanı doğuştan belirli bir ahlâkî yapı içinde yaratmamıştır. Fakat insan yaratılışı itibarıyla iyi ahlâk sahibi olma potansiyeline sahiptir. Bunun yanı sıra insan, kötü ahlâk sahibi olmaya meyillidir. Ali İrfan Eğribozî, Allah'ın insana akıl gücü bahsettiğini ve insanın bu güç ile ihtiyacı olan bütün bilgileri elde edebileceğini belirtmektedir. Ayrıca insanda selbi ve celbî gücün bulunduğu dikkat çekmektedir. Müellife göre selbî güç, insanın nefsinin istek ve arzularından kendini uzak tutması olarak ifade edilmektedir. Celbî güç ise insanın nefsinin istek ve arzuları doğrultusunda hareket etmesi olarak açıklanmaktadır. Müellif insanın söz konusu müdrike, selbiye ve celbiye kuvveleri ile donanımlı olarak yaratıldığını belirtmektedir. İnsan da bu kuvvelerden istediği kuvveyi kullanmakta ve istediği şekilde hareket etmekte tercih eden konumundadır. Düşünüre göre insan fiileri konusunda özgür olmalıdır. Zira insan yapıp ettikleri hususunda özgür olmasaydı, sorumlu olduğu ve hesaba çekileceği bir şey olmamış olurdu.³⁰⁶

3.2.2. Ahlâkî İyi ve Kötü

İyi ve kötü kavramları geçmişten günümüze tartışma konusu olan birbirine zıt iki kavramdır. Hüsün-kubuh, hayır-şer gibi kavramlarla da ifade edilen iyi ve kötü kavramları, çalışmanın bu kısmında ahlâki açıdan incelenecektir.

Fârâbî, insanın fiillerinin iyi veya kötü şeklinde nitelendirilmesini ahlâkî yapısına göre olduğunu düşünmekte ve bu bağlamda ahlâkî iyi ve kötü ahlâk olarak sınıflandırmaktadır.³⁰⁷ Fârâbî'ye göre güzel ahlâk zatı itibarıyla değil sonucuna, yani fiile göre vasıflanmaktadır. Bu bağlamda bir iş veya eylem mutluluğa ulaştırıyorsa iyi, güzel ve erdem; mutluluğun önünde engel oluşturuyorsa bu fiil kötü, çirkin ve

³⁰⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 81-82.

³⁰⁶ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 84; a. mlf. *Mufasssal Ahlâk-ı Medeni*, s. 63.

³⁰⁷ Hümeýra Özturan, *Ethostan Ahlâka Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 120.

erdemlilik olarak nitelenmektedir.³⁰⁸ Fârâbî düşüncesinde ahlâkî iyi ve kötü kavramları, fazilet ve rezîlet olarak da adlandırılmaktadır. Fazilet, ikisi de rezîlet olan ifrat ve tefriti ifade eden aşırılık veya noksanlıktan uzak orta olma veya ortaya yakın olma şeklinde ifade edilmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki Fârâbî düşüncesinde itidal üzere olmak fazîletli olmanın en önemli faktörüdür. Buna karşılık itidalden uzaklaşmak ise rezîlet ile sonuçlanmaktadır.³⁰⁹

İbn Miskeveyh düşüncesinde iyilik “amaçlanan son gaye, mutluluk” olarak tanımlanmaktadır. Çünkü filozofun düşüncesine göre “İlk İyilik” Allah’tır. Dolayısıyla her şey arzu gücü ile Allah’a yöneldiği için iyilik son gaye olarak anlam kazanmaktadır. Aynı zamanda iyilik aynı zamanda mutluluk olarak da ifade edilmektedir. Düşünür iyilikleri şu şekilde bölümlemektedir: “Genel olarak iyilik, mecburi durumlarda iyilik, bütün insanlar için her yönden ve her zaman iyilik, bütün insanlar için ve hiçbir yönden iyilik sayılmayan şeyler.”³¹⁰ Kötülüğü ise insanda bulunan huy ile açıklayan filozof, kötülüğün özü itibarıyla kendisinden kaçılan bir şey olduğu görüşündedir. O, kötü huylara sahip olan insanların başta kendisi olmak üzere iyiliklerden ve iyi insanlardan kaçma eğiliminde olduğunu belirtmektedir.³¹¹

İbn Sînâ düşüncesinde iyi ve kötü kavramı ontolojik olarak hayır ve şer şeklinde ele alınmaktadır. Nitekim ona göre “İlk Gerçek” olan Allah bütün iyiliklerin kaynağıdır. O’nun evreni ontolojik ve hayır düzeni çerçevesinde düşünmesinden dolayı evren hayır olarak kendisinden taşmakta ve mutlak hayır meydana gelmektedir. O, varlıklardaki hayır vasfını zâtî özellik olarak görmekte ve şerri sonradan eklenen ârızî bir özellik olarak nitelenmektedir. Ahlâkî iyi ve kötü kavramlarını açıklayan düşünürüne göre şer olarak nitelenenler genel ifadeyle dört şekilde ifade edilmektedir. Bunlar kötü fiiller anlamında şer, kötü huylar anlamında şer, elem ve keder gibi olumsuz duyular anlamında şer ve son olarak bir şeyin yetkinliğini tamamlayamaması anlamında şer olarak sıralanmaktadır. Sözü geçen sıralamanın en sonundaki şer tanımı aslında ilk üç sıradaki şerlerin de kaynağı vasfını taşımaktadır. Nitekim ilk üç şerrin meydana gelmesi insandaki akıl gücünün yetkinliğini tam anlamıyla kazanamaması sonucu meydana gelmektedir. Ahlâkî hayra yani iyiye ulaşma, filozofun düşüncesinde akli hâkim kılıp

³⁰⁸ Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 166.

³⁰⁹ Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 206-208.

³¹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, s. 93-96.

³¹¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, s.171.

nefsin diğer güçlerini aklın kontrolünde tutma ile mümkündür. Ahlâkî iyi, ancak bu yol ile kazanılmaktadır.³¹² Öte yandan ona göre faziletli olma, ifrat ve tefritten uzak orta yollu yani adaletli olmak ile mümkündür. İfrat ve tefritte olan bütün durumlar ise erdemsizlik ve rezilet olarak ifade edilmektedir.³¹³

Gazzâlî düşüncesinde insan ahlâkî değişken bir yapıya sahiptir. Nitekim insandaki boy gibi yaratılışta belirlenen fizyolojik özelliklerin değişmezliği ahlâk için geçerli değildir. Ona göre insanın doğuştan getirdiği kuvvetli veya zayıf nitelikte birtakım tabî özellikleri vardır. Düşünür insanın bu niteliklerinden kötü olanların eğitim, terbiye ve nasihatler ile iyiliğe ve güzelliğe ulaştırılabildiğini belirtir. Ancak Gazzâlî, insanın bazı huylarının alışkanlıkla yapılması ve yanlış olanın makbul görülmesi sebebiyle iyilik ve güzelliğe ulaşmasının da zor olduğunu ifade etmektedir.³¹⁴

Eğribozî düşüncesinde ahlâkî iyi ve kötü kavramı aslında düşünürün hemen bütün eserlerinde üzerinde durduğu bir konudur. Bu bağlamda müellif, iyi ve kötü kavramlarına ilişkin herhangi bir tanım vermeyip, söz konusu kavramları insanın fiilleri üzerinden açıklamaktadır. Nitekim insan kötü huylarını terk edip akıl ile çelişmeyen ve insanlar tarafından da övülen fiil ve eylemler meydana getirirse iyi ahlâk ile yani ahlâk-ı hamîde ile vasıflanmaktadır. Buna karşılık, insan kötü huylarına mağlup olup o doğrultuda fiil ve hareketler gerçekleştirirse güzel ahlâktan uzaklaşmaktadır. Düşünür, faziletlerin iyi ve yaşlı insanların nasihatlerini dinleyip, bu uyarılar dikkate alındığında elde edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca insan güzel ahlâklı insanlarla dostluk ve arkadaşlık yaptığında da zaman içinde fazilet şeklinde nitelenen hasletleri kazanma imkânına sahiptir. Bu bağlamda Eğribozî, faziletlere sahip olan insanların sosyal açıdan itibar kazandığını belirtmektedir. Zira ona göre ahlâk-ı hâmede ile vasıflanan kişi toplum tarafından övgüyle mazhar olur. Buna karşılık ahlâkî kötü olarak ifade edilen reziletlere sahip insan da toplum nezdinde nefret edilen konumundadır. Düşünüre göre bir insanın rezilet içerisinde olması, ölümünden daha kötüdür. Buradan da anlaşılmaktadır ki bir insanın fazileti insan için en önemli unsurdur. O, insanın fazilet ehli olmasını ifrat ve

³¹² İbn Sînâ, “Arş Risalesi: Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine”, çev. Enver Uysal, S. 9, C. 9, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2000, s. 14; krş. Mustafa Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 208.

³¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 204; Fatih Toktaş, “İbn Sînâ’nın “Risâle Fî ‘İlmi’l-Ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, *DEÜİFD*, S. 43, İzmir, 2016, s.48-49.

³¹⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Fâruk Meyân, C.1-2, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 368-369

tefritten uzak, itidâl üzere olmasıyla mümkün görmektedir. Nitekim İnsanı kâmil derecesine ulaştıran da faziletin zıttı olan aşırılıklara kaçmadan, ortada bulunmasıdır.³¹⁵

3.2.3. Ahlâkî Müeyyide

Eğribozî düşüncesinde ahlâkî müeyyide, insanın üzerine yüklenen sorumlulukların yerine getirilip getirilmemesi sonucuna göre ceza veya mükâfata muhatap olma açısından değerlendirilmektedir. Düşünürün insanı maddî ve manevî yapısıyla detaylı bir şekilde ele almasının sebebi ve temelde varmak istediği yer, insanın iyi ahlâk üzere hareket etmesi; yaratıcısının emir ve yasaklarına uyması olarak açıklanabilir. Eğribozî'nin ahlâkî müeyyideyi dinî, kanuni ve sosyal müeyyide olmak üzere üç kısımda incelediği görülmektedir.³¹⁶

Eğribozî, dinî müeyyide kavramını ceza veya mükâfat olarak açıklamaktadır. Cezaya maruz kalma veya mükâfata nail olma durumu ise insan niçin ahlâklı olmalı sorusuna da bir cevap niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda o, insanın yaratılışı itibarıyla selbî kuvvet, celbî kuvvet ve idrâk kuvveti olmak üzere üç haslet üzere yaratıldığını belirtmektedir. Daha sonrasında ise Allah'ın doğru yolu yani kendisinin koyduğu emir ve yasakları da belirttiğini ifade eden Eğribozî, sözü geçen üç kuvveye de yatkınlığı ile yaratılan insanın dilediğini kullanarak fiil icra etmesinde serbest olduğunu ifade etmiştir. Düşünür, insanın meyilli olduğu kuvvenin sonucunda meydana gelen fiile göre sorgulanacağını ve bu sorgulama sonucunda ceza veya mükâfata ulaşacağını belirtmektedir. Müellifin düşüncesine göre gerçekleştirilen fiiller neticesinde insanın ceza veya mükâfat ile muhataplığı kanunî müeyyide kısmını oluşturmaktadır.³¹⁷ Yine aynı şekilde Allah'ın dini emir ve yasaklarını ceza veya mükâfata göre şekillendirdiğini belirten müellif, bu yol ile Allah'ın insanlar üzerindeki tesirinin arttığını, emir ve yasaklarına uyulmasını kolaylaştırdığını belirtmektedir.³¹⁸

Eğribozî, insanı insan yapan şeyin ahlâk olduğu konusuna vurgu yapmaktadır. Nitekim düşünüre göre Allah'a lâyıkiyle ibadet edebilmek yalnızca güzel ahlâk ile

³¹⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 72; a. mlf., *Rehber-i Ahlak*, s. 12-13.

³¹⁶ Çapar, "Ali İrfan Eğribozî'nin Ahlak Anlayışı", s. 37.

³¹⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 84.

³¹⁸ Eğribozî, *Mufassal Ahlâk-ı Medeni*, s. 334.

mümkündür. Aynı şekilde ahlâk insan vücudunun da istediği ve arzuladığı bir gerçeklik olarak karşılık bulurken, ahlâksızlık istenmeyen aykırılık olarak ifade edilmektedir.³¹⁹

Dinî, kanunî ve sosyal müeyyideleri daha çok insandaki sorumluluk bilinci ve üzerine düşen görevi yerine getirip getirmeme çerçevesinde açıklayan Eğribozî, son olarak sosyal müeyyide kavramını insanın sosyal varlık olması sebebiyle toplumdaki rolü ile ilişkili olarak ele alır. Nitekim insan iyi olarak kabul edilen davranışlarıyla ilgili övgü beklentisine girme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda düşünür, insanın ahlâkî olarak kendisini geliştirip hem kendi ruhî mutluluğuna ulaşmak hem de insanlar tarafından sevilen ve takdir edilen bir konumda olmak istediğini belirtmektedir. Bunun tam tersi olması durumunda ise insanın toplum tarafından seilmeyen, dışlanan ve nefret edilen bir kişi olmasının yanı sıra vicdânî açıdan azap içinde olacağını belirtmektedir. Düşünüre göre güzel ahlâk sahibi olan kişiler toplum tarafından doğal olarak takdir görmektedir. Bu çerçevede “*Neden ahlâklı olmalıyız?*” sorusuna da cevap veren Eğribozî, ahlâksızlığın toplum tarafından seilmeyen hatta nefret edilen bir konumda olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede o, ahlâklı olmanın toplum tarafından nasıl kabul gördüğünü de açıklamaktadır. Nitekim ahlâklı olan kişilere karşı toplumun övgü ve hayranlık göstermesi, insanın toplum içinde sosyal müeyyide açısından güzel ahlâkın zorunluluğunu ortaya koymaktadır.³²⁰

Ali İrfan Eğribozî, ahlâkın medeniyet için gerekli olan bir unsur olduğunu belirtmekte ve ahlâksızlığın da vahşet olduğuna dikkat çekmektedir. Zira iyi ahlâk, insanların birbirleri ile iyi ilişki içinde olup medenî bir toplum inşa etmeleri için vazgeçilmez bir unsurdur. Ahlâksızlık, yani kötü ahlâk ise toplumda ayrılığın ve zilletin yegâne kaynağıdır. Aynı zamanda iyi ahlâk Hakk’a gönül vermiş kulların O’na yani yaratıcısına tâbi olmasını ifade etmektedir. Aksi durumda ise insan, sorumluluklarından kaçan ve Allah tarafından belirlenmiş olan yol ve sorumluluğuna itiraz eden konumunda olmaktadır. Müellif, ahlâkî kuralların benimsenmiş olduğu yerlerde nüfus ne kadar fazla olursa olsun insanların refah ve mutluluk içinde yaşayacağını belirtmektedir. Öte yandan ahlâkın benimsenmediği beş haneli bir köyde bile kargaşa ve zilletin meydana geleceğini söylemektedir. Müellife göre devlet ve milletlerin yüceliği ve erdemliliği kazanabilmesi için yegâne vasıta ahlâktır. Bu bağlamda Eğribozî, tarihteki bütün

³¹⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 96.

³²⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 96-97; a. mlf., *Rehber-i Ahlak*, s. 12-13.

milletlerin ve devletlerin sahip olduğu saltanatın ömrünün benimsedikleri ahlâkın üstünlüğü ölçüsünde uzun veya kısa olduğu kanısındadır.³²¹

Genel bir ifadeyle müellif Ali İrfan Eğribozî, insanı insan yapan en önemli şeyin güzel ahlâka sahip olması düşüncesindedir. İnsanın güzel ahlâka sahip olması, insânî niteliği açısından da bir gerekliliktir. Dolayısıyla insan sahip olduğu iyi veya kötü ahlâk açısından mükâfata nail olmakta ya da cezaya maruz kalabilmektedir. Çünkü düşünüre göre insan, yapmış olduğu bütün davranışlarının sonucunda olumlu veya olumsuz hem dini hem kanuni hem de sosyal yönden mutlaka karşılık görecektir.

3.2.4. Vîcdân

İnsan organizması ahlâki yönden ele alınırken ahlâk ile ilişkili olan, akıl ve temyiz gücüne etkisi dolayısıyla değinilmesi gereken bir diğer faktör vîcdandır. Sözlük manası Arapça “*vecd*” kökünün mastar hali olan vîcdan kavramı, genel bir ifadeyle bulmak zenginleşmek ve sevmek manalarına gelmektedir. Terim manası ise “*insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneği*”³²² olarak ifade edilebilir.

Vîcdân kavramı geçmişten günümüze farklı kullanımlarda karşılık bulmuştur. İslam düşüncesindeki vîcdân kavramının ahlâki şuurun bir çıktısı olarak kabulü ve müstakil anlamını kazanması batı kaynaklarından çeviriler ile oluşmuştur denilebilir. Nitekim ahlâki şuurun batı filozoflarının ortaya koyduğu bazı prensipler ile benzerliğinden bahsetmek mümkündür. Sokrat’ın (ö.M.Ö. 399) “*daimonion*” olarak ifade ettiği insanın ahlâki uyarıcısı konumundaki özellik, Skolastik felsefede ilâhi ses olarak karşılık bulmaktadır. Öte yandan Kant’ın (ö. 1804) ahlâk yasası, insânî iradenin oto kontrolü olarak karşımıza çıkar ve Freud’un (ö. 1939) süper egosu ve Piaget’in (ö.1980) ahlâk evreleri de aynı benzerliğe sahiptir.³²³

Vîcdân kavramı Batı felsefesinde insana etkisi yönüyle psikolojik ve ahlâki vîcdân olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Psikolojik vîcdân, organizmanın kendisinde oluşan psikolojik durumların farkında olma anlamında “*şuûr halî*” şeklinde tanımlanırken; ahlâki vîcdân ise eylemlerin niyet bağlamında ahlâkîliğinin denetlenmesi

³²¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s 97-98.

³²² Osman Demir, “Vîcdân”, *DİA*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 100.

³²³ Demir, “Vîcdân”, s. 101.

şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca vicdân hakkında iç bütünlüğün sözcüsü, gerçek benliğin sesi ve iç bütünlüğün koruyucusu şeklinde de tanımlamalara rastlamak mümkündür.³²⁴

İbn Sînâ düşüncesinde insanın amelleri, niyet ile ilişkisi çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu bağlamda bir amelin ahlâklı sayılabilmesi, kişinin niyetiyle ilişkilidir. Düşünür insanları ise “fazilet ehli” ve “kendisini tutan” olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Fazilet ehli, kendi istek ve arzusuna göre iyi fiilleri gerçekleştiren kimselerdir. Kendisini tutan ise iyi fiilleri zorunlu olarak gerçekleştiren insanlardır.³²⁵ Filozofun amel-niyet ilişkisi bağlamında ahlâkı ele alması dikkat çekmektedir. Nitekim insanın ahlâkı olması için hayırlı fiiller meydana getirmesi ve bu fiillerin niyetinin de hayır üzere olması gerekmektedir. Filozofun düşüncesindeki niyet-amel ilişkisi, doğrudan vicdân kavramına atıf olmasa da benzerliğinden bahsedebilir.

İslam düşüncesinde vicdân kavramı Allah tarafından insana ihsân edilen, iyiyi kötüden ve hayrı şerden ayırmaya yarayan yegâne unsur olarak nitelenmesi vicdânın hem kaynağını hem de işlevini göstermektedir. Genel bir ifadeyle açıklayacak olursak vicdân, Allah tarafından insana bahşedilen manevi bir yetenek, ahlâkî bilinç ve şuurdur.³²⁶

Eğribozî düşüncesinde vicdân, insanın bâtinî özelliklerinden birisidir. Müellife göre Allah, âlemi ve bu âlemin içinde var olan bütün varlıkları ve mevcutların en yücesi konumunda bulunan, akıl sahibi olan insanı yaratmıştır. Yaratılan bütün varlıklar ise insanın akıl ve temyiz gücüne bağlı olarak onun kontrol ve hizmetine tahsis edilmiştir. Müellifin düşüncesinde vicdân kavramı bulmak, hakikate ulaşmak gibi anlamlara gelmektedir. Yani vicdân aklın düzeni başka deyişle aklın mahkemesi, divân-ı âlîsidir. Vicdân kuvvesi, akla nüfuz ederek doğru veya yanlışın, iyi veya kötünün kararında isabetli seçimlerin yapılmasını sağlayarak ruhu mutluluğa veya üzüntüye ulaştırmaktadır. Bu seçimler doğrultusunda sonuç ne olursa olsun insan vicdânıyla mutlaka yüzleşmektedir. O yüzden müellife göre insanlara vicdânsız demek doğru kabul

³²⁴ Anar Gafarov, “Vicdan Kavramının Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Düşüncesindeki Temelleri”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2018, s. 232-233.

³²⁵ Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ’nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi’l Birr ve’l-İsm)”, *Diyanet İlmi Dergi*, C. 50, S. 1, Ankara, 2014, s. 239-240; a. mlf., “İbn Sînâ’da Ahlâkî Bilincin Gerçekleşmesi”, s. 173.

³²⁶ Gafarov, “Vicdan Kavramının Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Düşüncesindeki Temelleri”, s. 235-236.

edilmeyip, nefs-i hevâsına mağlup demek daha isabetli bir tabirdir. Öte yandan müellif, insanda bulunan söz konusu akıl ve temyizcin “*nefs-i hevâ ve vicdân-ı safâ*”³²⁷ şeklinde iki önemli gücün etkisi altında olduğunu belirtmektedir. Buradaki nefs-i hevâ insanın düşmanı konumundadır. Nefs-i hevâ, insanda meydana gelen hırçınlık ve çılgınlığın kaynağı olup insandaki bütün olumsuz durumların ortaya çıkmasında etkisi olan yönünü oluşturmaktadır. Nefs-i safâ ise insanın dostu konumundadır. Zira nefs-i safâ insanda meydana gelen yumuşak huyluluk (mülâyimlik) ve ölçülülüğün (mütedillik) yegâne sebebidir. Buradan da anlaşıldığı üzere söz konusu bu iki özellik birbirlerine zıt bir anlam taşımaktadır. İnsan ise bu iki nitelik arasında sürekli kararsız kalmaktadır. Ortaya çıkan fiil, davranış ve olaylar hangi kuvveden kaynaklanarak çıkarsa birinin memnuniyeti, diğercinin ise memnuniyetsizliği olarak sonuçlanmaktadır. Bu bağlamda Eğribozî, insanın doğal olarak dostunu yani sadece vicdân-ı safâsını dinleyerek meydana gelen olaylar neticesinde mutluluğa ulaşabileceğini belirtir. Zira nefs-i hevâsına mağlup olduğu durumlar insanda mutsuzluk ve keder meydana getirmektedir.³²⁸

Nefs-i hevâ ve vicdân-ı safânın insan için önemi ve gerekliliği hususunda değerlendirmeler yapan müellife göre insan, ancak akıl gücü sayesinde nefs-i hevâsını mağlup ederek mutluluğa ulaşır huzurunu sağlamaktadır. Nefs-i hevâ ve nefs-i safâ arasında mücadele veren insan, bu mücadelesi sonucunda Allah tarafından mükâfata nâil olacak veya cezaya maruz kalacaktır. Ancak mücadele edip etmeme konusundaki seçim kişinin iradesine bırakılmıştır. Bu mücadele doğrultusunda insan, yaratılışı itibarıyla meleklerin de üzerine çıkabilecek istidatta yaratılmıştır. Öte yandan eğer ki insan nefs-i hevâdan arınmış bir şekilde yaratılsaydı melek hasletinde olurdu ki bu da

³²⁷ Muteber kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla “*nefs-i safâ/vicdân-ı safâ*” ve “*nefs-i hevâ*” tamlamaları bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ifadelerin Eğribozî’nin orijinal kullanımı olduğunu düşünmekteyiz. Anlam itibarıyla “*hevâ*” kavramı sözlükte “*heves, istek, arzu*” anlamlarına gelmektedir. Nefs-i hevâ olarak ifade edilen kavramın da nefsin istek ve arzuları anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Öte yandan müellifin “*nefs-i safâ*” ile aynı anlamda kullandığı “*vicdân-ı safâ*” kavramına da rastlamaktayız. Safâ kavramı sözlükte “*safalık, berraklık*” gibi anlamlara geldiği göz önünde bulundurulduğunda nefs-i safâ tamlamasının “*nefsin saf hali*” veya “*nefisteki dinginlik*” anlamlarına geldiğini düşünmekteyiz. Vicdân-ı Safâ kullanımı da aynı şekilde “*vicdânın saf ve dingin hali*” anlamlarında kullanılmış olabilir. Çalışmada bu kavramlara tam olarak anlam veremediğimiz için orijinal kullanımlarını tercih ettik. Ayrıntılı bilgi için bkz. Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, s. 359/908; krş. Mustafâ Çağırıcı, “Hevâ”, *DİA*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 274.

³²⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 87-88; a. mlf., *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, s. 54-57.

insanın yaratılışına aykırı bir durumdur. Nitekim insanlar hevalarıyla mücadele ettikleri ölçüde meleklerden daha faziletli olma imkânına sahiptirler.³²⁹

Müellife göre insan, kötü niyetten ve hatalardan uzak kalıp iki cihanda da mutluluğa erişebilmesi için vicdân kuvvesinin hâkim olduğu akıl gücüne muhtaçtır. Akıl yani fikir kuvvesinin vicdân kuvvesi ile olan münasebeti doğrultusunda insanın kemâle ulaşma derecesi artıp eksilmektedir. Zira insandaki temyiz gücü vicdâna bağlı olarak akıl kuvvesine nüfuz etmekte, onu mutluluğa ulaştırmak için mücadele etmektedir. Nitekim insanda meydana gelen merhamet, lütuf, fazilet ve fedâkarlık gibi hasletler ruhun vicdân-ı safâyâ müracat etmesi ve nefs-i hevâsını mağlup etmesiyle meydana gelmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi, insanı kâmil insan derecesine çıkaracak olan kuvve hiç şüphesiz vicdân-ı safâsıdır.³³⁰

Düşünür, vicdân kuvvesinin sadece insanlara mahsus olmadığı, hayvanlarda da belirli oranda mevcut olduğu görüşündedir. Örneğin, binicisi düşen bir atın telaşa düşmesi, bir insana saldıran köpeğin hem saldırdığı kişiden hem de genelleyerek bütün insanlardan korkup kaçması hayvanlarda da az çok vicdân bulunduğunun bir işaretidir. Zira bu hayvanların korkmasının sebebi, duyuları yani akılları sayesinde. Korku hissini hayvanlara veren de vicdân kuvvesi bir başka deyişle kuvve-i temyîzeleridir. Dolayısıyla Eğribozî, hayvanlarda da insanlara nispetle kısıtlı da olsa vicdân bulunmaktadır.³³¹

Müellife göre insanda meydana gelen vicdân-ı safânın kaynağı idrâk gücüdür. Nefs-i hevânın kaynağı ise muharrikî güçtür. Ayrıca idrâk gücünden meydana gelen fiil ve davranışlar vicdânî olarak nitelenmektedir. Muharrikî güçten meydana gelen fiil ve davranışlara ise nefsânî isimlendirmesi yapılmaktadır. İnsan alacağı kararlarda ne kadar vicdân-ı safâsına müracaat ederse aldığı kararlar o doğrultuda isabetli ve hatadan arınmış olur. Düşünüre göre insanda meydana gelen bütün fiil ve davranışlar bu iki kuvvenin etkisiyle meydana gelmektedir.³³²

³²⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 88-90; a. mlf., *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, s. 54-58 .

³³⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 91; a. mlf., *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, s. 56.

³³¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 90-93; a. mlf., *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, s. 57.

³³² Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 94.

3.2.5. Ahlâkın Gayesi

İslam ahlâk düşüncesinde üzerinde durulan bir diğer konu ahlâkın gayesi ve mutluluğa ulaşmanın imkânıdır. Yani gaye, insanın yetkinleşip gerçek anlamda mutluluğa yani es-saadetü'l-kusvâya ulaşması olarak ifade edilebilir. Gaye, İslam düşüncesinde gâiyet kavramının kökü olup, sözlükte “son uç, nihaî nokta, ideal örnek”³³³ anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda gaye, Grekçe’de “tamamlanma, sona ulaşma, erek, amaç” anlamlarında “télos”, İngilizce “completion, end, purpose” şeklinde de kullanıldığı görülmektedir.³³⁴

Fârâbî, düşüncesinde gerçek mutluluğun elde edilmesi hususuna sık sık dikkat çekmektedir. Filozofa göre insan ancak erdemli yöneticilerin olduğu erdemli şehirde gerçek mutluluğa yani es-saadetü'l-kusvâya ulaşabilmektedir. Erdemli bir toplumu ise “insanların mutluluğa ulaşmak için yardımlaştığı toplum” olarak ifade eden filozof, mutluluğa ulaşma konusunda erdem ve yardımlaşmanın önemini vurgulamaktadır.³³⁵ Fârâbî, insanın mutluluğa ulaşmasını yardımlaşma gibi ahlâki erdemlerle mümkün görmektedir. Nitekim düşünür, insanın ahlâkî erdemlerden yoksun bir şehirde gerçek mutluluğa ulaşamayacağı kanısındadır. Buradan da anlaşılıyor ki Fârâbî, ahlâk ve erdemlerin gayesinin insanı mutluluğa ulaştırmak olduğu düşüncesindedir. Benzer şekilde İbn Miskeveyh, insanın gerçek mutluluğu elde etmesini kendisini yetkinleştirmesiyle mümkün görmektedir. Onun için gerçek mutluluk ise Tanrı’ya yakın olmaktır. Nitekim ona göre Tanrıya yakın olmak mutlulukların en yücesidir.³³⁶ Bir diğer ahlâk filozofu Kınalızâde düşüncesinde ise yüksek gaye kavramına rastlamak mümkündür. Ona göre hem dini hem de dünyevi işlerde mutluluğa ulaşma çabası yüksek gaye olarak ifade edilmektedir.³³⁷ Çalışmamızın müellifi Ali İrfân Eğribozî, insanın esas gayesinin gerçek mutluluğa ulaşmak olduğu düşüncesindedir. Gerçek mutluluk ise ilim tahsili ve güzel ahlâka sahip olup yaratıcıya layıkıyla ibadet ederek elde edilmektedir.³³⁸

³³³ İlhan Kutluer, “Gâiyet”, *DİA*, C. 13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 292.

³³⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 369.

³³⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 185-187.

³³⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 59-60.

³³⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 420.

³³⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 95.

Ali İrfan Eğribozî'nin eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla gaye konusunda bir tanım bulunmamaktadır. O, gaye anlayışını, insanın gerçek mutluluğa ulaşması olarak ifade eder. Nitekim Eğribozî'ye göre insanın her iki cihanda da gerçek mutluluğa ulaşma gayesi, temelde iki unsura bağlıdır. Bunlardan birincisi, ilim tahsili, diğeri de nazarî ve amelî hikmetlerdir. İlim tahsili insanın kendini geliştirmesine yardımcı olurken birbirinin lazım-melzûmu konumunda olan nazarî ve amelî hikmetler de insanın kemâline yardımcı olmaktadır. Nazarî ve amelî hikmetten herhangi birinin ihmali insanı hataya sürüklemekte, yetkinliğe ulaşmasına (kemâl), yani gayesinden uzaklaştırmaktadır. Nitekim düşünüre göre cahil olan bir kimse aynı zamanda dengesiz de olursa hayvandan farkı kalmamaktadır. Yine aynı şekilde ilmî olarak derinleşen, fakat iyilik ve erdemlilikten uzak kalan bir kimsenin de şeytandan farkı yoktur. Bu görüşünü Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.*”³³⁹ mealindeki ayetle temellendiren düşünür, insanın layığıyla ibadet ehli olabilmesi ve güzel ahlâka sahip olmasını nazarî ve amelî hikmetlerin ikisinin de bir arada bulundurması gerekliliğine bağlı kılmıştır. Öte yandan Eğribozî, insanın bilgisiz olduğu ölçüde kötü ahlak sahibi olabileceği kanaatindedir.³⁴⁰

Müellife göre insanı insan yapan ahlâkıdır. Bu bağlamda insanın öncelikli gayesi, güzel ahlâk ile ahlâklanmaktır. Çünkü insanın yaratıcısına layığıyla ibadet edebilmesi yalnızca güzel ahlâk ile mümkündür. Bu yüzden insanın ömrü boyunca tahsil edeceği ilim ve geçirdiği ömür karşılığında mükâfata mazhar olabilmesi için güzel ahlâk ile ahlâklanmalıdır. Eğribozî, âlim olan ama ahlâksız olan bir insanı görünüşü güzel fakat kokusu güzel olmayan bir çiçeğe benzetmektedir. Cahil ama ahlâklı bir insan da kokusu güzel fakat görünüşü güzel olmayan bir çiçeğe benzer niteliktedir. İnsanın güzel bir çiçeği koklama isteği ruhunun derinliklerinden gelmektedir. Fakat kendi kokusunun kötülüğü o çiçeğin kokusunu bastırmaktadır. Bu bağlamda insanın kendi kokusunu gidermesi ve arzu ettiği çiçeğin kokusunu alabilmesi için ilim ve irfân ile güzel ahlâkâ erişmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Eğribozî'nin ahlâkı vücudun arzuladığı ve cennetin anahtarı olarak nitelendirdiği; ahlaksızlığı da sevimliden

³³⁹ Nahl Suresi, 16/125.

³⁴⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 95.

uzaklaştıran ve yaratılanlar arasında ayrılık çıkaran bir şey olarak düşündüğü görülmektedir.³⁴¹

Eğribozî, insanın tam anlamıyla insanlık vasfını kazanmasını ilk olarak kendini tanımaya bağlamaktadır. Bundan dolayı insanı uzuvlarından başlayarak onun maddî ve manevî yönünü ele almaktadır. O, insanı insan yapan ikinci vasfının ise güzel ahlâka sahip olması olduğunu belirtmektedir. Güzel ahlâka ulaşmanın ise yalnızca ilim tahsiliyle mümkün olduğunu belirten müellife göre insan, hakiki mana ve vasfını akıl sahibi oluşuyla ve akıl gücüyle bilgileri elde edip, bu bilgi doğrultusunda fiilleri gerçekleştirilmesiyle kazanmaktadır. İnsanın iki cihanda da mutluluğa ulaşması ise güzel ahlâk ile mümkündür.

³⁴¹ Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 96.

SONUÇ

Bu çalışmada geç dönem Osmanlı düşünürlerinden Ali İrfan Eğribozî'nin insan anlayışı ortaya konulmuştur. İnsanın maddî ve manevî yapısı, ilmî ve ahlâkî kişiliği müellifin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* ve *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî* gibi eserleri çerçevesinde ele alınmıştır. Eğribozî'nin eserlerinde insan organizmasını ele alış ve ilim tasnifi, özellikle epistemoloji alanında insanın manevî yönü hususunda Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesini referans aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilim tasnifi ve ruh-beden ilişkisi bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Öte yandan insanın kendisini tanıması hususundaki gerekliliği açıklarken Gazzâlî'ye doğrudan atıf yaptığı da göze çarpmaktadır. Ahlâk alanında ise İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* ve Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* kitabından faydalandığı görülmektedir.

Ali İrfan Eğribozî, yaşadığı dönemde gençlerin terbiyesine ve onların fikri yapılarına dini akaidin yerleşmesi hususuna önem vermiştir. Telif ettiği *İlm-i Ahvâl-i Ruh* kitabında da öncelikle insanın kendini bilmesi gerektiğine vurgu yaparak insanı anatomik olarak incelemiştir. İnsanın ruh ve bedenden mürekkep olduğunu belirtmiştir. Ruhun mahiyetini ayet ve hadislerden birtakım referanslarla bilgiler vermiştir. Bu bağlamda Eğribozî, İbn Sînâ gibi, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu dile getirmektedir.

Eğribozî, insanın beynini, beyincik, omurilik ve omurilik soğanı gibi, her bir kısmı ile ilgili şekiller vererek açıklamıştır. Bu bağlamda düşünürün, sınırları insanın idrâk güçleriyle ilişkili olarak ele alması dikkat çekmektedir. İnsanın idrâk güçlerini duyu ve akıl şeklinde iki kısımda ele almıştır. Duyu güçlerini de iki kısma ayırmakta dış duyuları, görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma olarak; iç duyuları da ortak duyu, vehim, mütehayyile, hafıza ve hatırlama şeklinde sıralamaktadır. Müellif, insanın akıl gücünü de nazarî ve amelî akıl olarak tasnif etmektedir. Bu bağlamda Eğribozî'nin insanın yegâne bilgi vasıtası olarak akıl gücünü kabul etmiş olması dikkat çekmektedir. Bununla birlikte insanın duyu ve akıl gücü konularında İbn Sînâ ile benzer görüşleri ortaya koyması onun Meşşâî felsefe geleneği ile olan irtibatını gözler önüne sermektedir.

Eğribozî, insanı insan yapan özelliğinin elde ettiği ilim ve bu ilim sayesinde kazandığı güzel ahlâkı olduğu düşüncesindedir. Ona göre güzel ahlâka ulaştırmayan ilim insanın ruhuna azap ve acı vermektedir. Müellif, insanın gerçek mutluluğa ulaşmasının ahlâkî fiiller sayesinde olduğunu ifade etmiştir. Hatta o, toplumun mutluluğunu da o toplumu oluşturan insanların ahlâkî erdemlere sahip olmasıyla mümkün olduğu görüşündedir. Nitekim ona göre ahlâksız insanlardan oluşan bir toplumda her türlü kargaşa ve ayrışmaların olması kaçınılmazdır. Toplumda uyumlu bir birey olmak için müellifin önem verdiği bir diğer husus insanda bulunan vicdandır. O, insan için vicdan kavramını, bir divân-ı âlî ve bir mahkeme-i temyiz olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla ona göre vicdan, din gibi bir ahlâkî yaptırım rolü üstlenmiştir.

Ali İrfan Eğribozî, yaşadığı dönemi çok iyi gözlemleyen ve toplumda cereyan eden durumları çok iyi analiz eden iyi bir eğitimci ve pedagog vafına sahiptir. Aynı zamanda yüzyıllardır süregelen Osmanlı saltanatının ve eğitim sisteminin çöküşü ve içinde bulunduğu dönem periyodunda meydana gelen savaş ve aşırı yozlaşma hengâmesinde gelecek nesillerin ıslahı ve dini akaidin inşası için olanca gayretiyle çaba göstermiş iyi bir ahlâk felsefecisi konumundadır. Öte yandan telif ettiği eserlerinde, meseleleri ele alış yöntemi ve hikâyeci anlatım tekniği, onun eğitimdeki kendine özgü başarının bir delili niteliğindedir. Zira eserlerinde farklı yönleriyle insanı ele alması ve insanın bireysel varlığını ve yetkinliğini gerçekleştirilmesine yönelik önerileri takdire şayandır. Ayrıca Eğribozî'nin görüşlerini ortaya koyarken İslam düşüncesine mensup önde gelen düşünürlerin görüşlerine atıf yapması, onun aynı zamanda geçmiş ile gelecek arasında kültürel bağ kurup, köprü görevi üstlendiğinin kanıtıdır.

Çalışmalarının hemen hepsinde ayet ve hadis kaynaklarına sıkça başvuran düşünürün muhafazakâr kişiliği de göze çarpmaktadır. İnsanın ruhî ve ahlâki yönü itibarıyla yapmış olduğu açıklamalarda sadece kendi düşüncelerine değil bazı düşünürlerin görüşlerine de müteakdimin, müteahhirin ve hükema şeklinde zikrederek yer vermiştir. Bu bağlamda Eğribozî'nin kendinden önceki düşünürlerin görüşlerini tenkitçi bir üslup ile yorumladığı görülmektedir.

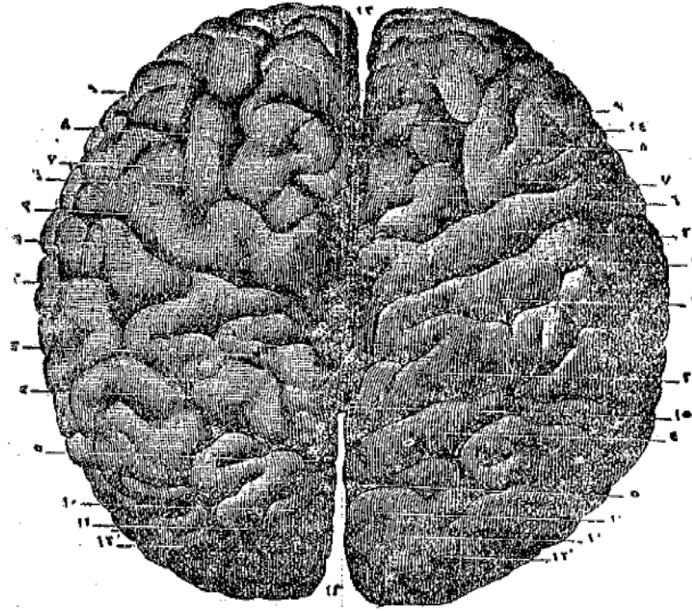
Sonuç olarak, Osmanlı'nın son dönemi ve cumhuriyetin ilk zamanında yaşamış bir âlim ve düşünür olan Ali İrfan Eğribozî, ahlâk, matematik, edebiyat ve mantık gibi

muhtelif alanlarda eser telif etmiş, bu eserlerinde deinsanı ontolojik ve epistemolojik çerçevede ve ahlâkî yönüyle birlikte incelemiştir. Dolayısıyla müellif, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde insanı bir taraftan anatomik, ontolojik ve epistemolojik olarak incelerken, diğer taraftan da ahlâkî kişiliğine dair temel ilkeleri zikretmesi takdire şayandır. Özellikle düşünürün eserlerinde sık sık vurguladığı insanı insan yapan en önemli özelliğinin ahlâkî olduğu konusundaki düşüncesi ve ilme verdiği önem, yüz yıl önce yaşamasına rağmen günümüze ışık tutmaktadır. Bu bağlamda bilim çağında yaşadığımız bu zaman diliminde düşünür ile aynı şuur ve düşünceyi paylaşmak, insanın en önemli faziletlerinden biri olmalı diye düşünmekteyiz.



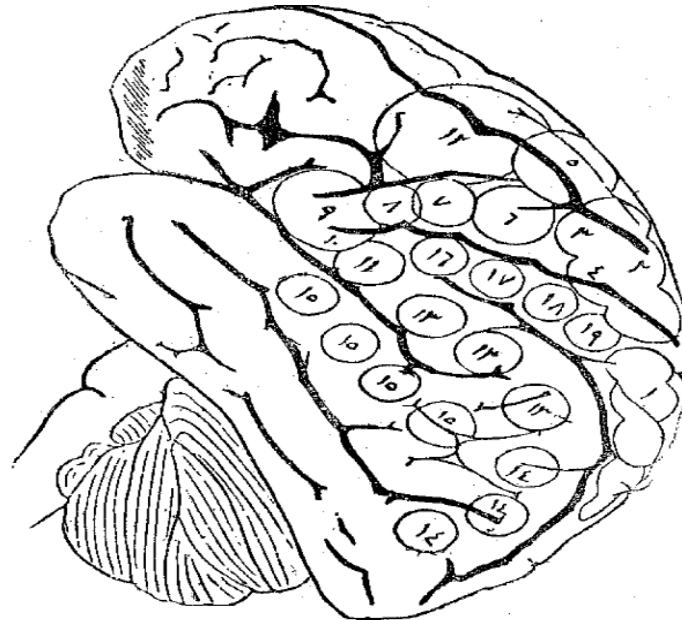
EKLER

Ek. 1



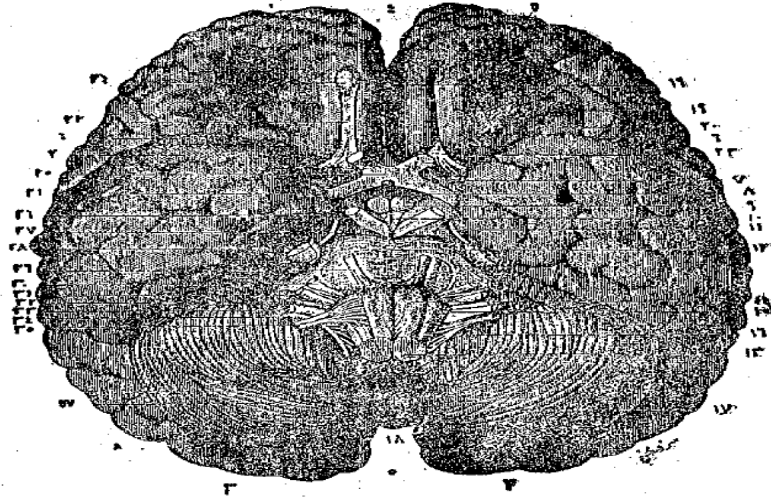
وجه علوی دماغ

Ek. 2



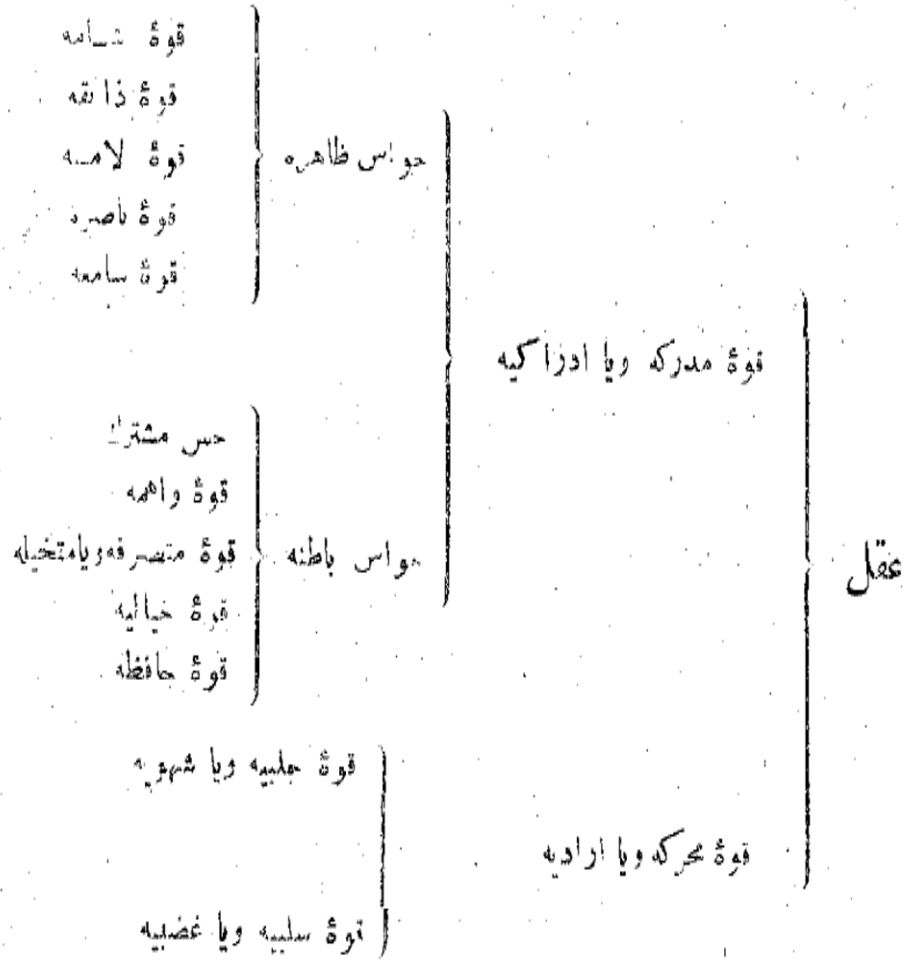
قشر مخده مراکز روحیه فعلیه

Ek. 3



اقسام دماغ

Ek. 4



Ek. 5:

طبیعیہ = مرالید، ثلثہ، حکمت، کیمیا، میٹ کئی

ریاضیہ = حساب، هندسہ، جبر، مثلثات کئی

۱۔ دنیوی ویا فن

۱

علم لسانی

علم منطق

علم کلام

علم معرفت نفس ویا علم احوال روح

علم الہی ویا علم توحید

نظریہ

علم

۲۔ مہربی ویا حکمت

۲

ذاتی

ہستی

بلدی

علم اخلاق

عمایہ

KAYNAKÇA

- Aclûni, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l Hafa ve müzilü'l-ibâs: ammâ iştehere mine'l-ehâdis (ala elsimeti'n-nâs)*, C. 2, Beyrut.
- Ahmedî, *İskendernâme*, haz. Yaşar Akdoğan-Nalan Kutsal, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.
- Akarsu, Bedia, (1998), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul.
- Arıcı, Mustakim, (2016), *İnsan ve Toplum Taşkoprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Aristoteles, (2010), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles,(2001), *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Aydın, Mehmet S.,(1989), “Ahlâk”, *DİA*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul, ss.10-14.
- Aydınlı, Yaşar, (2017), *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Beydilli, Kemal, (2013), “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, *DİA*, C. 43, TDV Yayınları, ss. 430-433.
- Bolay, S. Hayri, (1989), “Akıl”, *DİA*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 238-242.
- Bolay, S.Hayri, (2009), *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel yayınları, İstanbul.
- Bolay, Süleyman Hayri, (2015), *Tanzimat'tanGünümüze Türk Düşünürleri, C. 3: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilimsel ve Felsefî Düşünce Temsilcileri*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, (1992), *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, (1997), *Kitabu't-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul.
- Çağırıcı, Mustafa, (1998), “Hevâ”, *DİA*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul, ss.274-276.
- Çağırıcı, Mustafa, (2016), *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul.

- Çağrı, Mustafa-Hökelekli, Hayati, (2000), “İrade”, *DİA*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 380-384.
- Çapar, Yücel, (2019), Ali İrfan Eğribozî'nin Ahlâk Anlayışı, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya.
- Demir, Osman, (2013), “Vicdân”, *DİA*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 100-102.
- Deniz, Gürbüz, (2014), “İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 50, S. 1, Ankara, ss. 229-244.
- Deniz, Gürbüz, (2018), “İbn Sînâ'da Ahlâkî Bilincin Gerçekleşmesi”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, ss. 169-197.
- Devellioğlu, Ferit,(1993), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitapevi, Ankara.
- Derin, Necmi, (2017), “Klasik Dönem Meşşâî Felsefe-I”, *İslam Felsefesi*, (ed. İsmail Erdoğan-Enver Demirpolat), Lisans Yayıncılık, İstanbul.
- Durusoy, Ali, (1999), “İbn Sînâ”, *DİA*, C. 20, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 322-331.
- Durusoy, Ali, (2012), *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayıncılık, İstanbul.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, (1992), *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, (1992), *Sahîhu Muslim*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1304), *Çocuklara İstifade Tehzib-i Ahlâk ve Malumat-ı Nafia*, A.M. Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1313), *Çocuklara Talim-i Fezail-i Ahlâk*, Mahmutbey Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1313), *Medhal-i Mantık*, Ahenk Matbaası, İzmir.

- Eğribozî, Ali İrfan, (1316), *Mükemmel ve Muvazzah Türkçe ve Fransızca Usul-i Mükaleme*, Ahter Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1317), *el-Mülahhas yahut Teshil-i Tahsil Arabî*, 2.Nüsha, 1.Defter, Ahenk Matbaası, İzmir.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1317), *Makâlât-ı İrfan*, Ahenk Matbaası, İzmir.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1318), *Rehber-i Ahlâk, Mekâtib-i Rüşdiyye ve İdadiyyenin İkinci Senelerinde Tedris Olunmak Üzere...*, A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1324), *Vatanını Seven Okusun*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1326-1328), *Birinci Kıraat*, Şems Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1326-1328), *Üçüncü Kıraat*, Şems Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1327), *Malûmât-ı Diniyye*, 1. Kısım, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1327-1329), *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1328), *Son Elifba-yı Osmanî*, Şems Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1341-1343), *Gonca Gül*, İkdâm Matbaası, İstanbul.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1898), *Şiven Yahud Hâtırât-ı Şebâbım*, Ahenk Matbaası, İzmir.
- Eğribozî, Ali İrfan, (1909), *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, Ruşen Matbaası, İstanbul.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, (2014), *Lugatçe-i Felsefe*, haz. Nejdet Ertuğ, Aktif Düşünce Yayıncılık, Ankara.
- Fârâbî, (2019), *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Fârâbî, (2019), *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara.
- Fârâbî, (2005), *Kitâbü't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul.

- Gafarov, Anar, (2018), “Vicdan Kavramının Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Düşüncesindeki Temelleri”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara ss. 225-277.
- Gazzâlî, (1977), *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Fâruk Meyân, C.1-2, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Gazzâlî, (2002), *İhyâu Ulûmid'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Gazzâlî, (2012), *İlâhî Saadet: Mizânü'l Amel*, çev. Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Gazzâlî, (2006), *Mustasfâ*, trc. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Hançerlioğlu, Orhan, (2010), *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hökekleli, Hayati, (1994), “Duyu”, *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 8-12.
- Hökekleli, Hayati, (2000), “İdrak”, *DİA*, C. 21, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 477-478.
- Hökekleli, Hayati, (2010), “Şahsiyet”, *DİA*, C. 38, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 297-298.
- Huyugüzel, Ö. Faruk, (2000), *İzmir Fikir ve Sanat Adamları(1850-1950)*, Özkan Matbaacılık, Ankara.
- İbn Manzûr, (1990), *Lisânü'l- 'Arab*, C. 12, Dar Sader Yayınları, Beyrut.
- İbn Miskeveyh, (2013), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener ve dğr. Büyüyenay Yayınları, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2000), “Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine”, çev. Enver Uysal, S. 9, C. 9, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, ss. 641-656.
- İbn Sînâ, (2005), *Metafizik*, C. 2, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.

- İbn Sînâ, (2011), el-Adhaviyye fi'l-Meâd, *Felsefe ve Ölüm Ötesi İçinde*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2013), *Tanımlar Kitabı: Kitâbu'l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara.
- İbn Sînâ, (2013), *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2019), *Ahvâlu'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara.
- İbn Sînâ, (2019), *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara.
- İbn Sînâ, (2021), *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, nşr. ve çev. Mehmet Zahid Tiryaki, TÜBA Yayınları, Ankara, 2021.
- İbn Sînâ, (2013), *Dânişnâme-i Alâi*, nşr. ve çev. Murat Demirkol, (ed. Gürbüz Deniz), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- İmamoğlu, A.Vahit, (1995), "Ruh beden ilişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, Erzurum, ss. 345-356.
- Karakoyun, Rabia, (2009), "Ahmet Hamdi Akseki'nin Rûh ve Bekâ-yı Rûh Adlı Eseri", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul.
- Kaya, Mahmut, (1995), "Fârâbî", *DİA*, C. 12, TDV Yayınları, İstanbul, ss.145-162.
- Kaya, Mahmut, (2015), "Kindî ve Felsefesi", Kindî, *Felsefi Risaleler içinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, Rüya, (2015), "Türkiye'de Modern Psikolojinin Tarihi: 'İlm-i Ahvâl-i Ruh 'İlmü'-Nefs/Ruhiyyat", *Kebikeç Dergisi*, S. 40, Ankara, ss. 21-36.
- Kınalızâde, Ali Çelebi, (2020), *Ahlâk-ı Alâi*, sad. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara.
- Kindî, (2015), *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- Koç, Ayşe, (2015), "Ali İrfan Eğribozî", *Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi*, (ed. M. Faruk Bayraktar), Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Korlaelçi, Murtaza, (2002), *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Hece Yayınları, Ankara.

Kur'ân-ı Kerîm.

Kuran, Ercüment, (1992), “Birinci Dünya Savaşı”, *DİA*, C. 6, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 196-200.

Kutluer, İlhan,(1996), “Gâiyet”, *DİA*, C. 13, TDV Yayınları, İstanbul, ss.2 92-295.

Kutluer, İlhan, (2000), “İnsan”, *DİA*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 320-323.

Kutluer, İlhan, (2000), “İlim”, *DİA*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 109-114.

Kutluer, İlhan, (2018), “Ruh”, *DİA*, C. 35, TDV Yayınları, Ankara, ss. 193-197.

Mengüşoğlu, Takiyettin, (2015), *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Oktay, A.Sıdika,(2019), *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Örenç, Ali Fuat, (2012), *Yakınçağ Tarihi (1789-1918)*, Akademi Titiz Yayınları, İstanbul.

Örer, Aylin–Oto, Öztekin, (1999), “Dünden Bugüne Kalp Cerrahisi”, *GKDC Dergisi*, S. 7, İstanbul, 1999, ss. 1-6.

Özturan, Hümeýra, (2020), *Ethostan Ahlâka Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yayınları, İstanbul.

Peters, Francis E., (2004), *Antik Yunan Felsefi Terimler Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Platon, (2007), *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Platon, (2015), *Paidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul.

Platon, (2017), *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul.

er-Râzî, Fahrüddîn, (2019), *Kitabu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvvâhumâ*, çev. Hüsnü Aydeniz, Elis Yayınları, Ankara.

Sözen, Kemal, (1998), “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Isparta, ss. 65-80.

- Sözen, Kemal, (1998), *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, İFAV Yayınları, İstanbul.
- Taylan, Necip, (1992), "Bilgi", *DİA*, C. 6, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 157-161.
- Timuçin, Afşar, (2004), *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul.
- Toksöz, Hatice, (2012), "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", *Milel ve Nihal*, C. 9, İstanbul, ss.105-134.
- Toksöz, Hatice, (2013), "İbn Sînâ'ya Göre Tıp-Felsefe İlişkisi Bağlamında İnsanın Maddî Yapısı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 24, İstanbul, ss. 27-52.
- Toksöz, Hatice, (2013), "Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkibü'l-musannifin Adlı eserinde Felsefî İlimler Algısı", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, C. 42, S. 42, ss. 177-205.
- Toksöz, Hatice, (2016), *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Toksöz, Hatice, (2018), "Kindî'nin Düşünce Sistemine Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 54/2, Ankara, ss. 85-108.
- Toksöz, Hatice-Şakar, Ayşe, (2022), "Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü", *Danışname 5*, Ankara, ss.213-244.
- Toksöz, Hatice-Parlayıcı, Muhammed Sami, "Geç Dönem Osmanlı Âlimlerinden Ali İrfan Eğribozî'nin İlm-i Ahvâl-i Ruh Adlı Kitabı (Transkripsiyon ve Değerlendirme)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), ss. 119-166.
- Toktaş, Fatih, (2016), "İbn Sînâ'nın "Risâle Fî 'İlmi'l-Ahlâk" Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *DEUİFD*, S. 43, İzmir, ss.7-52.
- Tûsî, Nasîrüddîn, (2005), *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Rahim Sultanov, Fecr Yayınları, Ankara.
- Turgut, Ali Kürşat, (2020), "Ahmedî'nin İnsan Tasavvuru –İskendernâme Örneği-", *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, C. 2, (ed. Murat Demirkol-Büşra Betül

- Punar-Kamile Akbal), Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2020, ss. 56-80.
- Türker, Ömer, (2006), “Nefis”, *DİA*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 529-531.
- Türker, Ömer, (2019), “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *İlimleri Sınıflamak İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, (ed. Mustakim Arıcı), Klasik Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman, (2001), “Kalp”, *DİA*, C.24, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 229-232.
- Ülken, Hilmi Ziya, (2013), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Vural, Mehmet, (2020), *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara.
- Yakıt, İsmail - Durak, Nejdet, (2002), *İslâm’da Bilim Tarihi*, Tuğra Matbaası, Isparta, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki, (2000), “İlham”, *DİA*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 98-100.
- Yılmaz, Durmuş, (2004), *Osmanlı’nın Son Yüzyılı Cumhuriyete Giden Yol*, Çizgi Kitabevi, Konya.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı : Muhammed Sami PARLAYICI

Eğitim Durumu:

Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi
Bölümü

Çalışmalar:

Muhammed Sami Parlayıcı, “Ali İrfan Eğribozî Düşüncesinde İnsan-Ahlâk İlişkisi”Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu’nda bildiri sunusu ve özet yayını.

Hatice Toksöz-Muhammed Sami Parlayıcı, “Geç Dönem Osmanlı Âlimlerinden Ali İrfan Eğribozî’nin İlm-i Ahvâl-i Ruh Adlı Kitabı (Transkripsiyon ve Değerlendirme)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), s. 119-166.