

İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNCESİNDE NEFS

BÜŞRA YÜRÜK TOPAL

**YÜKSEK LİSANS
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. FATİH AYDIN**

DÜZCE, 2024

T.C.
DÜZCE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İHVÂN-I SÂFÂ DÜŞÜNCESİNDE NEFS

Büşra Yürük Topal tarafından hazırlanan tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından Düzce Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Fatih Aydın

Düzce Üniversitesi

Jüri Üyeleri

Doç. Dr. Fatih Aydın

Düzce Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Fatih Demirci

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Doç. Dr. Tuğba Torun

Düzce Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 31/10/2024

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi bu tez çalışmasıyla elde edilmeyen bütün bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi ve bu kaynakları da kaynaklar listesine aldığımı, yine bu tezin çalışılması ve yazımı sırasında patent ve telif haklarını ihlal edici bir davranışımın olmadığını beyan ederim.

31 Ekim 2024

Büşra YÜRÜK TOPAL



TEŐEKKÜR

Bu çalışmayı yazabilmem için gerekli Őartları hazırlayarak önüme koyan, imkânları müsait kılan Yüce Allah'a sonsuz Őükürler olsun. Çalıőmamın tamamlanmasında destek ve danışmanlığını esirgemeyen, yanıőlarıma titizlikle zaman ayıran değerli danışman hocam Doç. Dr. Fatih Aydın'a teőekkür ederim. Bu çalıőmaya niyetlenmemde ve çalışma süresi boyunca yardım ve desteğini esirgemeyen eőime Őükranlarımı sunarım. Son olarak dostum Sümeyra Ökdem'e bütün yardım ve destekleri için teőekkürü borç bilirim. Çalıőmamın konusuna uygun olacak Şekilde nefsimin yetkinleşmesini ve idrâkini daha sonrada başka nefslere dokunacak ve ilham edecek bir hayatı yüce Allah'tan niyâz ederim.

Ekim 2024

Büşra YÜRÜK TOPAL

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
1. GİRİŞ	1
1.1. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI	1
1.2. ÇALIŞMANIN METODU, KAPSAMI VE SINIRLARI	2
1.3. LİTERATÜR	4
2. ONTOLOJİK YÖNÜYLE NEFS	7
2.1. İSLAM FELSEFİ GELENEĞİNDE NEFSİN VARLIĞI	7
2.2. İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNCESİNDE NEFSİN VARLIĞI.....	12
2.2.1. Nefsin Varlığına Dair Deliller	14
2.2.2. Nefsin Mahiyeti	17
2.2.2.1. Nefsin Cevherliği	18
2.2.2.2. Nefsin Bilkuvve Olması	21
2.2.3. Nefs ve Beden İlişkisi	23
2.2.3.1. Bedenin Oluşumu	27
2.2.3.2. Nefsin Bedenden Önce Yaratılması.....	30
2.2.4. İnsanî Nefsin Bekâsı.....	33
3. NEFSİN GÜÇLERİNİN BİLGİ DEĞERİ.....	39
3.1. BİTKİSEL NEFİS	40
3.2. HAYVANİ NEFS	42
3.2.1. Hayvanî Nefsin Dış İdrak Güçleri	43
3.2.2. Hayvanî Nefsin İç İdrak Güçleri (Havas-ı Zahiri).....	46
3.2.2.1. Ortak Duyu (Hissü'l-Müşterek)	47
3.2.2.2. Hayal Gücü (El-Kuvvetü'l-Muhayyile)	47
3.2.2.3. Vehim Gücü.....	48
3.2.2.4. Müfekkire Gücü.....	49
3.2.2.5. Hâfıza Gücü	49
3.3. İNSANİ NEFİS	49
3.3.1. Bilme Gücü (Allâme)	51
3.3.2. Yapma Gücü (Fa'âle).....	52
3.4. NÂTIK NEFS VE AKIL İLİŞKİSİ.....	53
3.5. AKLIN DERECELERİ.....	54
3.5.1. Küllî Akıl.....	54
3.5.2. Doğal Akıl (Ġarîzî).....	55
3.5.3. Kazanılmış (Mükteseb) Akıl.....	56
3.6. NÂTIK NEFSİN VAHİY İLE İLİŞKİSİ.....	57
4. SONUÇ	60
5. KAYNAKLAR.....	63
ÖZGEÇMİŞ	67

ÖZET

İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNÇESİNDE NEFS

Büşra YÜRÜK TOPAL

Düzce Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Doç. Dr. Fatih AYDIN

Ekim 2024, 66 sayfa

Bu çalışma, İhvân-ı Safâ topluluğunun nefis anlayışına dair düşüncelerini analiz etmektedir. İhvân, IV/X. Yüzyıl içerisinde Basra'da faaliyet göstermiş bir topluluktur. Dönemlerindeki siyasi ve sosyal kargaşadan kendilerini uzak tutarak gizlilik faaliyeti içerisinde ve cemaat şuuruyla felsefeyle uğraşmışlardır. Yazdıkları risâleler, eklektik olmanın yanı sıra ansiklopedik nitelik taşımaktadır. İslâm dünyasının hem doğusunda hem de batısında adından söz ettiren risâleler, döneminin entelektüel düzeyini yansıması açısından da önem teşkil etmektedir. İhvân, esinlendiği Yunan filozoflarının ya da felsefe akımlarının özellikle Pisagorculuk ve Yeni Eflâtunculuğun kendilerinden sonra ya da yaşadıkları dönemde daha yakından tanınmalarına öncülük etmiştir. İhvân topluluğunun bilgiye verdiği kıymet ve bu uğurda hangi zümreden gelirse gelsin dışlamaksızın risâlelerde zikretmeleri, onların ilk İslâm hümanistleri olarak nitelenmesine vesile olmuştur. İhvân topluluğunun nefis anlayışını anlamak, topluluğun; ahlâk, kozmoloji, epistemoloji ve metafizik alanlarındaki düşüncelerine de eğilmek demektir. Toplam elli iki risâlesiyle pek çok felsefi disiplini çatısı altına alan İhvân, bu disiplinlerin anlaşılmasında ve okunmasında tarihi bir rol üstlenmiştir. Başta risâlelerin kendisine sadık kalarak daha sonra da ikincil kaynaklara başvurarak nefis teorisini özellikle insanî nefsi ve onun bilgiyle ilişkisini incelemek tezimizin ana maksadını oluşturmaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümünde nefsin varlığı, mâhiyeti, bedenle ilişkisi, bedenden önce yaratılması ve ölümden sonraki durumu gibi hususları inceledik. Nefsin künyesini çıkardığımız bu bölüm nefis, akıl ve bilgi üçlüsünü adlandırmamıza yardımcı olacaktır. Son bölüm olan nefsin epistemolojik boyutu başlığında, nefsin türleri dediğimiz bitkisel hayvanî ve insanî nefsin hem biyolojik olarak gelişim seyri hem de idrâk noktasındaki süreçleri ele alındı. Çalışmamızın asıl ayırt edici tarafı olan “nefsin epistemolojik boyutu” bölümünde nefsin bilgi karşısındaki konumu incelenmiştir. İnsanın bilgi kaynağının akıl, duyu veya vahiy sebeplerinden hangisi olduğu ve bu sebeplerde nefsin nasıl rol oynadığı son bölümdeki amacımızı oluşturmuştur. Nefs gibi geniş ve soyut bir konunun tüm incelikleriyle kuşatılması bu çalışmayı aşsa da İhvân'ın insanî nefis konusundaki çizgisini ve insanî nefsin bilgi ile ilişkisini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Sözcükler: İslam Felsefesi, İhvân-ı Safâ, Nefs, Ontoloji, Bilgi.

ABSTRACT

THE SOUL IN THE THOUGHT OF THE IKHWAN SAFÂ

Büşra YÜRÜK TOPAL

Düzce University
Graduate School, Department of Philosophy and Religious Sciences
Master's Thesis

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Fatih AYDIN

October 2024, 66 pages

This study analyzes Ikhwan al-Sâfâ's understanding of the soul. The Ikhwan were a community that lived in Basra in the IV/Xth century. They distanced themselves from the political and social turmoil of their time they engaged in philosophy in secrecy and with a communal mentality. Their treatises, which made a name for themselves in the east and West of the İslamic World, reflect the intellectual level of the period the Ikhwan, pioneered the recognition of the greek philosophers and philosophical movements it was inspired by, especially pythagoreanism and neoplatonism, after themselves and in the period in which they lived. The value that the Ikhwan placed on knowledge and the fact that they mentioned it in their treatises without excluding anyone from whatever community they came from. Led them to be known as the first islâmic humanists understanding the ikhwan understanding of the nafs means to understand the community's thoughts in the fields of ethics, cosmology epistemology and metaphysics with a total of 52 treatises. The main purpose of this thesis is to examine the theory of the nafs, especially the human nafs and its relation to knowledge, by being faithful to the treatises themselves and then consulting secondary sources. In the second part of our study, we examined the existence of the soul, its nature, its relationship with the body, its creation before the body, and its state after death. This section, in which we have defined the nafs, will help us to name the triad of nafs, intellect and knowledge. In the last chapter, the epistemological dimension of the soul, both the biological development pf the plant, animal and human souls, which we call the types of the soul, and their processes at the point of cognition were discussed. The epistemological dimension of the soul, which is the main distinguishing aspect of our study, examines the position of the soul in the face of knowledge. Which of reason, sense or revelation is the source of human knowledge and how the soul plays a role in these causes is our aim in the last chapter. Although it is beyond the scope of this study to encompass all the subtleties of such a broad and abstract subject as the soul, we have tried to reveal the Ikhwan's line on the human soul and its relation ship with knowledge.

Keywords: Ikhwan Sâfâ, Nafs, Philosophy, Information, Human Nafs

1. GİRİŞ

1.1. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Evrendeki tüm varlıklardan farklı bir yeri olan insanın gerçekliği nedir? Tüm canlılar gibi insanda doğup büyüdükten sonra yokluğa mı karışır? İnsanın yetkinliğinde beden konumu nedir? Beden, insanın varlığında nereye kadar insana eşlik eder? İnsan dış dünyayı idrak ederken beş duyu nasıl bir sistemle çalışır? Beş duyunun dışında bilgiyi işleyen iç idrak faaliyetlerinin işleyiş mekanizması nasıldır? Bilgi ve nefsin ilişkisi var mıdır? Bu sorular, nefsin mahiyetinin aydınlatılmasıyla gün yüzüne çıkacak meselelerdir. Nefs konusu; soyut ve disiplinler arası bir konu olduğu için hem daha geniş bir araştırmaya hem de nefse dair her fikri dikkate almaya ihtiyaç duymaktadır.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde nefis adlı bu tez çalışmasının ayırt edici yönü nefsin bilgi ile ilişkisinin açıklanmasıdır. Nefsin bilgi ile ilişkisini anlamak için önce nefsin var olup olmadığını şayet varsa ne olduğunu ve varlığının nereden başlayıp nereye ulaşacağını belirlemek gerekir. Bütün bunlara dair İhvân'ın duruşunu öğrendikten sonra nefsin bilgi açısından rolünü, nefis ve akıl ilişkisini, nefsin türlerinde gerçekleşen idrak aşamalarını ve vahyî bilginin nefisle ilişkisini belirleyebiliriz. İhvân'ın nefis anlayışı genellikle tasavvufi açıdan incelenmiştir. Ancak nefsin bilgiyle ilişkisi ihmal edilmiştir. İhvân'ın nefis ve bilgi ilişkisini anlamak için nefsi daha yakından tanımak zorunludur. Bu sebeple, çalışmamızda nefsin ne olduğu, mahiyeti ve zaman yönünden değeri öncelikli olarak ele alınmıştır. İhvân'a yönelik farklı çalışmalarda bu saydığımız konular yani nefsin ontolojik yönü ele alınmış olsa da nefsin bilgi açısından değeri ele alınmamıştır. İhvân'da nefsin bedenle ilişkisi ya da nefsin tasavvufi yönü akademik çalışmalara konu olduğu halde insanî nefsin bilgi açısından değeri tüm yönleriyle incelenememiştir.

İhvân'ın elli iki risâlesinde bağımsız başlıklar ve bölümlerde nefse dair detaylı anlatıma yer vermesi, bu düşünür grubunun felsefi sistemlerini inşa ederken nefse ne derece önem verdiklerini göstermektedir. Nefse verilen bu önemi ortaya koymak ve onu yakından tanımak önce insanın kendisini sonra âlemi daha sonra da ilahi hakikati anlamaya fayda sağlayacaktır.

1.2. ÇALIŞMANIN METODU, KAPSAMI VE SINIRLARI

Felsefe tarihinde önemli bir mevki edinen filozofların çoğu nefis teorisi üzerinde durmuştur. Çünkü filozoflar, bu dünyanın dışındaki varlık alanına insanı bağlayabilecek tek ilkenin nefis olduğunu kabul etmişlerdir. Sadece metafizik âlem değil cisimler âleminde de nefsin incelenmesi filozoflar nezdinde önemli bir uğraştır. Zira insan, evvela kendi adını yaşadığı âlemde koymak ister. Bu istek, “ben kimim” sorusuyla akıl sahibi herkesi fitri bir meraka sürükler. İnsanın kimliğini maddesinde değil de nefsinde ya da ruhunda arayan filozoflar, onun varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Nefsin kabulü, sonrasında onun mahiyeti ve ilişki içinde olduğu durumların analizini gerektirmiştir. Nefsi inceleyen her filozof kendisini ahlâkın, biyolojinin, evrenin ve metafiziğin sahasında söz söylerken bulmuştur. Çünkü ahlâki bir yaşantının temin edilmesi nefsin sınır konulmamış kuvvelerini susturulup nâtik nefsin konuşurulmasıyla mümkündür. Metafizik âlemlerle kurulacak her türlü bağın gerçekleşmesi de nefsin yetkinleştirilmesiyle mümkündür. Nefsin âlemdeki konumu, bedene önceliği ya da bedenle birlikteliği ve âlemdeki hiyerarşinin yorumlanması âleme bütüncül ve sistematik bakmayı gerektirmektedir. İlişkinin bu derece çeşitliliği, nefis konusunun disiplinler arası bir çalışma olmasını sağlamaktadır.

İslâm felsefesi tarihi kaynaklarını incelediğimizde İhvân-ı Safâ ekolü hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Bunun sebebi topluluğun gizliliği prensip edinmesi ve haklarında günümüze yeterince belge ulaşamamasıdır. Günümüze ulaşan elli iki risâle ise bütüncül bir bakışla kuşatılarak herhangi bir çalışmanın konusu olamamıştır. İhvân’ın ansiklopedik çerçevedeki risâleleri kuşatıcı bir bakışla incelenmeyi hak etmektedir. Çünkü bütün ilimler birbiriyle irtibatlıdır. Âlem ise içindekilerle birlikte bir bütündür. İhvân, âleme bir bütün olarak bakmış ve ilmi disiplinleri matematik ve müzik dâhil hepsini aynı bütünün parçaları olarak incelemiştir. Dolayısıyla parçacı bir zihniyetle İhvân ekolünün görüşlerini incelemek onun mesajının anlaşılmasını zorlaştırır. Sadece 52 risâle ile tanımak zorunda kaldığımız İhvân’ı bütüncül şekilde inceleme zorluğunun da farkındayız. Ancak bütün disiplinlere kapı açacak olan nefis ilkesi, risâlelere karşı küllî bir bakışı kısmen sağlamaktadır.

İhvân-ı Safâ’nın nefse dair görüşlerini ele alırken betimleyici ve analitik bir yöntem tercih edilecektir. Ayrıca İhvân’ın çağdaşı ya da selefi konumundaki filozofların görüşleriyle de yer yer karşılaştırmalar yapılacaktır. İhvân’ın nefis teorisine dair görüşlerini ve nefsin

bilgiyle ilişkisini tam anlamıyla ortaya çıkarmak tezimizin amacı olduğu için risâlelerde nefse dair tüm detayları titizlikle incelemeye çalışacağız. Risâlelerde kapalı veya tezat gibi görülen ifadelerin sadece muğlaklığını ve hangi yorumu kastetmiş olabileceğini belirtmekle yetineceğiz. Çünkü bu muğlaklığı ortadan kaldıracak risâleler dışında belge bulunmamaktadır.

İhvân'ın eklektik bir yapı arz eden risâleleri, pek çok ismin ilhamıyla oluşturulmuştur. Eserlerde kısmen de olsa bu isimler zikredilerek bu ekolün fikirlerine kaynaklık eden düşünürlere doğrudan işaret edilmiştir. Biz de İhvân'ın nefis düşüncesini ele alırken İslam ve Yunan filozoflarının konuya dair görüşlerine yeri geldikçe atıflar yapacağız.

Nefsin ontolojik boyutunu ele aldığımız ilk bölümde, ayrı başlıklar halinde bu isim ve ekolleri incelerken tezin ikinci ve üçüncü bölümünde sadece konunun akışı içerisinde vereceğiz. İkinci bölümde nefsin ontolojik boyutu çerçevesinde nefsin varlığı, mahiyeti, bedenle ilişkisi ve kıdemi gibi hususları ele alacağız. Bu bölümdeki konular sonraki bölümlerde geçecek olan nefsin epistemik boyutu, dış ve iç idrak faaliyeti, nâtik nefis gibi nefsin farklı boyutlarını daha belirgin kılmaya yardımcı olacaktır. Zira nefsin ontolojik boyutu kozmolojik, epistemolojik ve ahlâki yönleriyle iç içedir.

Üçüncü bölümde insanda bulunan üç nefis gücünü bilgi ile irtibatlı şekilde işleyeceğiz. Bu güçler, hayvan ve bitkilerle insanı ortak kılmaktadır. İnsani nefsi ayırt edici yönüyle, hayvanî nefsi idrak faaliyetindeki işleyişiyle ve bitkisel nefsi tüm güçleriyle bu bölümde belirgin kılmaya çalışacağız. Bu bölümlerde İslam filozofları içerisinde nefsin güçlerini sistematik tarzda ele alan İbn Sînâ'yla karşılaştırmalar yapılacaktır. Hayvanî nefsin dış idrak gücü olan beş duyunun ve iç idrak güçlerinin (ortak duyu, vehim, hayal, hafıza, müfekkire) bilgi açısından tek tek incelenmesi hedeflenmektedir. Hayvanî nefsten sonra nâtik nefsin bilme ve yapma gücü epistemik açıdan bu bölümün konusudur. İhvân, bilgi noktasında kimi yerde nefis kimi yerde ise akıl ifadesini kullanmıştır. Bu sebeple aklın bilgi noktasında nefis ile ilişkisi önem taşımaktadır. Nefis ve akıl ilişkisine yönelik risâlelerdeki detaylar da burada zikredilecektir. İhvân'ın akıl olarak nitelediği içgüdüsel, kazanılmış ve küllî akılda bu bölümde yerini alacaktır. Metodu ve kaynağı itibarıyla hissî bilgiden ayrılan vahyî bilginin nefisle münasebeti, nefsin epistemik konumu açısından incelenmeyi hak etmektedir. Bu sebeple son başlık vahyî bilginin nefisle olan ilişkisidir.

İkinci bölümü oluşturan nefsin ontolojik boyutu, hem nefsi tanımak ve tanımlamak hem de nefsin bilgi ile ilişkisini anlamak için önemlidir. Nefsin epistemolojik boyutu ise aklın,

duyunun ve vahyin bilgiyi kazanmada nasıl rol oynadığı; nefsin akıl, duyu ve vahiy karşısında nerede yer aldığı gibi hususlar açısından kıymet taşır.

Nefs konusu, pek çok disiplini ilgilendiren geniş bir konudur. Bu sebeple İhvân'ın ele aldığı tüm disiplinlere ipucu sağlayacak olan nefsin epistemolojik ve ontolojik boyutu bu çalışmanın alanı olarak seçilmiştir. Risâlelerde nefsin eskatolojik, ahlâki ve tasavvufî boyutuna yönelik her türlü bilgi incelenmeye muhtaç durmaktadır. Ancak biz nefsi ontolojik, biyolojik ve epistemik yönleriyle incelemeyi tercih ettik.

1.3. LİTERATÜR

İhvân-ı Safâ topluluğu, toplumdaki insanları bilinçlendirmeyi hedef edinmiş akademik ve epistemik bir cemaattir. Kendilerinden sonra batıda ve doğuda ciddi etkileri olmuştur. Müslümanların Yeni Eflatunculuğu ve Yeni Pisagorculuğu tanınmasında önemli rol oynadılar. İhvân'ın risâleleri, X. Yüzyılda Ebü'l-Kâsım Mesleme el-Mecrîtî tarafından İspanya'ya taşınmıştır.¹ Ortaçağ Latin skolastisizmini etkileyen İspanya filozoflarının yetişmesinde bu risâlelerin ciddi etkisi olmuştur. Böyle güçlü etkileri olan bu topluluk için Batı ve Ortadoğu'da ciddi çalışmalar yapıldı. Ancak ülkemizde topluluğun risâlelerine dair yapılan incelemeler tatmin edici düzeye ulaşmamıştır. Bilinen en eski çalışmalar, Yusuf Ziya'nın çevirdiği ve İbnü'l-Kıftî'ye (ö. 646) ait olan “İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ” adlı eserdeki İhvân-ı Safâ bölümüdür.² Risâleler dışında topluluğa ait eldeki bilgiler de İhvân'ın görüşlerine muhalif niteliğindeki tenkit vesikalarından ibarettir. Bu belgeleri yine İbnü'l- Kıftî'nin eserinde görmek mümkündür.³ İhvân-ı Safâ'ya yönelik diğer bir çalışma İzmirli İsmail Hakkı'nın Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde yaptığı derslerdir. Bu çalışma daha sonra taş basımıyla üç nüsha şeklinde yayımlanmıştır.⁴ İzmirli İsmail Hakkı'nın İhvân'ın tekâmül nazariyesi bilinen eski çalışmalardandır.⁵ İhvân'a yönelik çalışmaların tarihine inildiğinde İhvân'da bilgi konusunu 1992'de ele alan İsmail Yakıt karşımıza çıkar. Yakıt genellikle İhvân'ın

¹ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 17 Temmuz 2024

² Mevlüt Uyanık, “İhvân-ı Safâ”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Şubat 2004), 180.

³ Uyanık, “ İhvân-ı Safâ”, 179.

⁴ Uyanık, “ İhvân-ı Safâ”, 181.

⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, nşr. İbrahim Hilmi Çığraçan (İstanbul: 1949).

görüşlerini epistemik açıdan ele almıştır.⁶ Son yıllarda İhvân'a yönelik yapılan çalışma sayısında artış söz konusudur.

İhvân-ı Safâ' ya yönelik Yüksek Lisans düzeyinde; Abdullah Çakar'ın *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Dil ve Mantık* (2001), Mayide Öztosun'un *İhvân-ı Safâ'da Tevil* (2006), Betim Truçi'nin *İhvân-ı Safâ'nın Ahlak Anlayışı* (2008), Haris Macic'in *İhvân-ı Safâ'da Zâhir ve Bâtın* (2011), Ömer Faruk Görücü'nün *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Nübüvvet Meselesi* (2017), Gülistan Aktaş'ın *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâkî Açından Mizaç Kavramı* (2019), Abdullah Zorbacı'nın *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri* (2020), Özkan Kerimoğlu'nun *Farabi ve İhvân-ı Safâ'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı* (2020), Nusret Taş'ın *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (2021) gibi çalışmaları sıralayabiliriz. İhvân-ı Safâ nübüvvet, siyaset, tasavvuf ve bilgi açılarından çalışılmış bir topluluktur. Ancak İhvân'ın nefis anlayışına yönelik mevcut iki çalışma bulunmaktadır. Bunlardan biri Şehriban Akın'ın *İhvân-ı Safâ'da Ruh ve Beden İlişkisi* (2020) diğeri ise Abdurrahim Meçin'in *İhvân'ı Safâ'da Nefs Tezkiyesi* isimli çalışmadır (2018). Çalışmalardan biri bedenle irtibatlı iken diğeri ise nefsin salt tasavvufi boyutuna yöneliktir. Bizim çalışmamızda ise nefsin ontolojik boyutunu yani varlığını, mahiyetini, nefsin kıdem ve bekâsını ele aldıktan sonra nefsin epistemik boyutunu incelenmektedir. Nefsin varlığı, mahiyeti güçleri ve nefsin bilgi edinme sürecindeki konumu bizim çalışmamızın ayırt edici noktasıdır.

Çalışmamızda yararlandığımız en temel kaynak İhvân-ı Safâ'nın kendi risâleleridir.⁷ Toplam 4 cilt olarak yayımlanmış ve 52 risâleden oluşan bu eserin ilk cildinde 14 başlık bulunmaktadır. Daha çok matematik ve geometriye dair konulara yer verilen bu ciltte pratik sanatlar, coğrafya, astroloji ve ahlak konularına değinilmiştir. 12 risâlenin yer aldığı ikinci ciltte ise doğa bilimleri, tabiat, beden oluşumu gibi bölümler bulunmaktadır. 16 risâlenin bulunduğu üçüncü ciltte ise ölüm, nefis, akıl, mezhepler ve dinlere yönelik açıklamalar mevcuttur. 10 bölümün bulunduğu son ciltte ise dini yasalar ve siyasete dair konulara değinilmiştir. Çalışmamızda yukarıda zikredilen kaynakların yanında İhvân'ı farklı açılardan ele alan çalışmalardan da yararlanılmıştır. Bunlardan Ayşe Arife Soylu'nun *İhvân-ı Safâ'da Varlık ve Bilgi Açısından Akıl* (2022), Nusret

⁶ İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992).

⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's- safâ' ve hullanü'l-vefâ*, tsh. Hayreddin ez-Zirikli (Almanya: İslâmî ve Arapça İlimler Tarihi Enstitüsü, 1999); İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).

Taş'ın *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Akıl ve Vahiy İlişkisi* (2021), İsmail Yakıt'ın *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi* (1992), Mahmut Meçin'in *İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması* (2014), İsmail Hakkı İzmirli'nin *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi* başvurduğumuz çalışmalar arasındadır. Tezin konusu olan nefis, her ne kadar doğrudan İhvân topluluğunu ele alsada İhvân'ın eklektik ve ansiklopedik özelliği İslâm ve Yunan filozoflarına değinmeyi gerekli kılmıştır. Bu sebeple nefsi kapsamlı şekilde ele alan İbn Sînâ başta olmak üzere İbn Miskeveyh ve Kindî başvuru kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Bunlardan İbn Sînâ'nın *Ahvâlu'n-Nefs'i*, Ali Durusoy'un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Ömer Mahir Alper'in *İbn Sînâ* isimli eseri, İbn Miskeveyh'in *Nefs ve Akıl Risâlesi*, Kindî'nin *Felsefî Risâleleri*, Aristoteles'in *Ruh Üzerine'si*, Platon'un *Phaidon'u* örnek olarak verilebilir.

2. ONTOLOJİK YÖNÜYLE NEFS

İnsan üzerine söylenecek her söz ve yolu insana çıkacak her türlü entelektüel faaliyet için nefsin varlığının kabul edilmiş ya da ispatlanmış olması gerekir. Onun varlığının kesin delillerle ortaya konulması onu tanıma ve tanımlama adımlarını beraberinde getirecektir. Varlığı ispatlanmamış bir şey üzerine konuşmak, onun özelliklerini ve mahiyetini araştırmak beyhude bir çabadır. Bu yüzden nefsin varlığının ispatlanması ona dair söylenecek her söz için dayanak teşkil edecektir. İnsanlığın eski dönemlerinden beri nefsin ne olduğu, varlığının ispatı gibi soru ve sorunlar, insanların zihnini meşgul etmiştir. Çünkü bu konu, insanın kendi mutluluğuna, kendiyile tanışmasına, kendini dünyada adlandırmasına kadar pek çok önemli kapının anahtarı konumundadır. Bu öneme binaen nefsin varlığının ispatlanması pek çok kadim filozofun zihnini meşgul etmiştir. Temelde İhvân-ı Sâfâ topluluğunun nefsin varlığına dair yaklaşımlarını ele alırken bir ayağımızı da Antik dönem filozofları ve onlardan esinlenmiş filozofların yer aldığı İslam medeniyetinde sabit kılacağız. Çünkü risâleler, salt İhvân üyelerinin görüşü olmayıp eklektik bir karakter taşımaktadır.

2.1. İSLAM FELSEFİ GELENEĞİNDE NEFSİN VARLIĞI

Tutarlı bir yaşayış, doğru bilginin elde edilmesi ve gerçek mutluluğun kazanılması için nefsin varlığı ve nefsin yönlendiriciliği zorunlu görünmektedir. Nefsin epistemoloji ve ahlâk alanında önemli olmasının yanı sıra insanın kendilik arayışı, varoluş bilinci gibi meselelerdeki soru işaretlerine cevap pozisyonunda olması da, nefsi önemli kılmaktadır. İnsan, kendinde nefis adıyla taşıdığı bu hakikatin mahiyetini anlamadan başka şeylerin bilgisini talep ederse İhvân-ı Safâ'ya göre kendisi açken başkasını doyuran kişinin durumu gibi olur.⁸ İslam filozofları nezdinde nefsi önemli kılan pek çok sebep bulunmaktadır. Ancak nefsi en önemli kılan sebep, kutsî alanla kurulacak her türlü ilişkiye muhatap olmaya değer varlık alanının nefis olmasıdır. İnsan bedeni yapısı itibarıyla maddi, bileşik, bozuluşa tabi olduğu için soyut, basit, ezeli, ebedi ve akıl olma özelliğine sahip varlıklarla ilişki kuramaz. Nefis, soyut ve manevi bir varlık olduğu için

⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil* 2/318; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/261.

ezeli ve salt akıl özelliğine sahip varlıklarla ittisal edebilir. Böyle bir ilişkinin kurulması, hakiki bilginin elde edilmesi, insanı dünyada yaşayabileceği en yüce mutluluğa taşır.

Çeşitli dinler ve felsefi doktrinler insanın epistemik arayışında, ontolojik konumunun belirlemesinde, metafizik alanla kuracağı ilişkide nefsin varlığı, mahiyeti ve özelliklerine dair soruşturma çabası içinde olmuştur. İslam felsefesinin sınırları içinde değerlendirecek olursak filozofların nefse dair söyledikleri her söz metafizik, epistemoloji, ontoloji gibi alanlardan hangisine ya da hangilerine ağırlık verdiği göre şekillenmiştir. Bu şekillenmeyi, İslam inancıyla paralel bir teori ortaya koyma endişesi de izlemiştir. İslam filozoflarının görüşlerinin şekillenmesinde farklı medeniyetlerden yapılan tercümelere rolü, inkâr edilmemektedir. Nefs konusunun da bu etkilenmelerden nasibini aldığı görülmektedir. Bu sebeple İslam medeniyetindeki nefis algısını ve bu algının İhvân-ı Safâ düşüncesine etkisini daha iyi anlamak için tercümelere konu olan filozofların nefis hakkındaki düşüncelerine değinilmesi önem arz etmektedir.

Nefse dair değerlendirmeler tarihsel olarak çok eskilere uzansa da felsefi bir mesele olarak ilk defa Antik Yunan filozofları tarafından yapılmıştır. Sokrates (M.Ö.399), Platon(M.Ö.348) , Aristoteles(M.Ö.322) ve Yeni Eflatuncu Plotinus(M.S.270) gibi isimler, kendilerinden sonraki nefis teorilerine ilham oldular. Platon'un hocası Sokrates, kendinden önceki doğa filozoflarından ruh anlayışıyla ayrılmıştır. Sokrates'in psukhe dediği ruh, akılla özdeştir. İnsanın hakikati psukhe olup, beden araç konumundadır.⁹ Sokrates, ruha ilk defa müstakil olarak vurgu yapmakla beraber onu daha çok akli boyutuyla ele almıştır. Sokrates'in psukhe anlayışı insan hayatının sorgulanması, ruhun eğitimi ve erdemli bir hayatın ölçüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon, hocası Sokrates gibi nefsin bağımsız varlığını, nefsin akli yapısını kabul etmekle beraber nefsin üç parçalı yapısına ve nefsin asıl yerinin idealar âlemi olduğuna yaptığı vurguyla Sokrates'ten ayrılır. Platon aynı zamanda ruhun ölümden sonraki varlığını kabul eder ve onun ebediyetini savunur. Hatta ona göre ruhların dünyadaki halleri, insanların ölümden sonraki akıbetlerini belirleyecek bir ilkedir.¹⁰ Nefs, bedenlerden önce yaratılmış; beden, nefsin kullanımına sunulmuştur. Platon, yaşayan insanların ölümlerden doğduğunu, ölenlerin ruhlarının hades'e gittiğini¹¹ ve yaşama yeniden dönmek için beklediklerini savunur. Platon, nefsin ölümsüzlüğünü ve varlığını onun özelliklerine bakarak ispat

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 38.

¹⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 56.

¹¹ Platon, *Phaidon*, 63.

etmeye çalışır. Bu özelliklerden olan nefsin hareket ettirici olmasını Platon, Phaidros eserinde nefsin varlığına kanıt olarak sunar.¹² Kendisinden önceki doğa filozoflarını ve Platonu ele aldıkları nefis anlayışları itibariyle eleştiren Aristo'nun nefis algısı, fiziksel dünyanın içiyle sınırlıdır. Aristo, ayrı bir varlık alanında yer edinmiş ruh anlayışına örneğin idealar gibi ya da salt maddeye indirgenmiş, yalnız şu diye gösterilebilen bir ruh anlayışına karşıdır. Aristo, ruhu töz olarak kabul ettikten sonra tözün de üç anlamı olduğunu kabul eder. Birincisi madde, ikincisi form, üçüncüsü de bu ikisinin bileşimidir.¹³ Aristo nefsi, canlılık özelliği bulunan doğal cismin yetkinliği (entelekheia) olarak kabul eder. Bu yetkinlik, kuvve halindeki ya da potansiyel haldeki şeyi ortaya çıkaran bilfiil haline getiren özelliktir. Aristo'nun nefis diye işaret ettiği şey yetkinlik vasfına sahip, maddeyle iç içe olan, maddeden ayrılamayan hatta maddeyle birlikte son bulan varlıktır.

İslam medeniyeti içinde şekillenen düşünce akımlarından Meşşâiler, Aristo çizgisinde gelişen bir nefis anlayışına sahip olsalar da keskin şekilde nefsin bedenden bağımsız varlık olduğunu vurgulayarak Aristo'nun nefis anlayışından farklı bir teori ortaya koymuşlardır. Aristo'nun madde ve form şeklinde yaklaştığı nefis ve beden birbirinden hiçbir surette ayrılamaz şeklinde anlaşılmalı ya da bu konuda net bir çıkarım yapılamamaktadır. İslam filozoflarının genel nefis anlayışları da İslam inancı merkezli olduğu için nefsin bedenden sonra da varlığını devam ettirdiği anlayışına yer veren Platon'un görüşü bu anlamda tercih edilmiştir. Ancak nefsin güçleri, tanımı, mahiyeti noktasında Aristo, İslam filozoflarına esin olmuştur. Meşşâiler hayvan ve bitkilerin nefslerinin bedenlerine bitişik, insan ve gök cisimlerinin nefslerinin ise bedenden bağımsız olduğunu savunurlar. Ölümden sonra ise haşrin ruhani olduğunu savunurlar.

Meşşâî felsefenin yetersizliğinden şikâyetle doğan İşrâk felsefesi ise nefsin bedenle birlikte varlık kazandığını savunur. Bu savunma İşrâkîleri, Platondan uzaklaştırıp Meşşâiler'e yaklaştırmaktadır. İşrâkî felsefe, evreni nurlar hiyerarşisine dayanan bir teoriyle açıklar. İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdî (ö.1191), “insan bedenini idare eden nura, “komutan nur” adını verir.”¹⁴ “İnsan türünün ilkesi olan kâhir nurun, kendi karanlığını idrak etmesinden bir beden; nurunu idrak etmesinden de insan nefsi meydana

¹² Mustafa Kaya, “Plato's Theory of the Soul”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 15/1 (18 Haziran 2013), 176.

¹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y.Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), 87.

¹⁴ M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2016), 415.

gelir.”¹⁵Sühreverdi'nin insan nefsinin meydana gelişi bakımından açıklaması nur metafiziğine dayansa da nefsin bedenden ayrı bir varlığını kabulü söz konusudur.

İslam medeniyetindeki bazı ekoller, nefsin bağımsız varlığını, onun ölümden sonra varlığını koruyacağını kabul etmemiştir: Dehriler, var olanın aslında madde olduğunu, maddeden tamamen bağımsız bir ruh anlayışının bulunmadığını savunur. Maddenin dağılıp son bulmasıyla ruhlar da yok olur. İslam filozoflarının genel nefis görüşlerinden ayrılan bir başka ekol Tabîyyûn felsefesidir. Ebû Bekir er-Râzî'nin(ö.925) temsil ettiği felsefeye göre Tanrı'nın âlemi yaratması yönünde karar vermesine sebep olan küllî nefsin maddeyle temas etmesi sonucu bireysel nefisler meydana gelmiştir. Ferdi nefisler ise ezeli olmayıp ölümden sonra tekrar küllî nefse dönerler. Küllî nefse dönüncüye kadar nefislerin bedene hapsi söz konusudur. Nefsin bu mahkûmiyete sabretmesi gerekir. Söz konusu akımlar içerisinde, İslam filozoflarının nefis anlayışının genellikle Meşşâîlik ekseninde şekillendiği kabul edilir.

İslam filozoflarının nefis teorilerinde genellikle nefsin bağımsız bir varlığının kabulü söz konusuyken nefsin mahiyeti, neliği, çeşitleri, güçleri, işlevi gibi detaylarda farklılıklar mevcuttur. İslam filozofları içerisinde ilk akla gelen filozoflardan Kindî(ö.ykl.866) İbn Sînâ(ö.1037), İhvân-ı Safâ topluluğu (964-967), Fârâbî (ö.951) ve İbn Rüşd'ün(ö.1198) nefse yönelik temel tezlerinde nefsin bilkuvve yapısına ve nefsin öznesi olarak organik ve doğal cisme yaptıkları vurgu ortaktır. Bu filozofların nefis teorilerinin detayları küçük eklemelerle birbirine benzemektedir. Çünkü hepsi bir şekilde Aristo ve Platondan etkilenmiştir. İslam filozofları, nefsin bedenden bağımsız konumunu kabul etmiş, materyalistlerin iddiası olan insan et, kan, kemikten müteşekkildir ve onun başka bir gerçekliği yoktur anlayışına karşı çıkmışlardır.

İslam medeniyetinde ilk filozof olarak anılan Kindî, İslam düşünce tarihinde nefsin mahiyet ve işlevini, nefsin arınmasını, nefsin ölümden sonraki durumunu irdeleyen ilk filozoftur.¹⁶ Kindî, nefsi cisimden bağımsız manevi bir cevher, şerefli, yetkin, ışığı yüce yaratıcıdan gelen bir¹⁷ varlık şeklinde kabul etmektedir. Filozof, nefsin cisimden bağımsızlığını, öfke ve arzu gücüyle temellendirmektedir. İnsandaki öfke gücü, insanı saldırganlığa ve şiddete meylettirirken düşünen nefis, insanı bu noktada dizginlemekte ve itidale davet etmektedir. Bir diğer güç olan arzu gücü, insanı olur olmadık her şeye karşı

¹⁵ Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 415.

¹⁶ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 90.

¹⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 244.

iştahlandırıp açgözlü varlık haline getirmektedir. Arzu gücünün bu aşırılığına yine düşünen nefis engel olup onu eğitir. Kindî, nefsin bu üç gücünden şunu çıkartmaktadır: Engel olan ile engel olunan farklı şeylerdir. Düşünen nefis, hep engel olup hem de engel olduğu şeyle aynı olursa kendi kendisinin zıttı olur. Bu ise mantıkla çelişir. Demek ki nefis, cisimden bağımsız manevi bir cevherdir. Kindî düşünen nefsi, arzu ve öfke gücünden ayırırken yeni bir şey ortaya koymaktadır. Öfke ve arzu gücü, Kindî'ye kadar birçok filozof nezdinde nefsin güçleriyken Kindî ile bedene ait güçler olarak kabul edilmiştir.¹⁸

İbn Sînâ'nın nefsin bağımsızlığını ortaya koyarken genellikle akli idrak ile duysal idrakin farklı şeyler olduğu gerçeğine dayanmıştır. Akli idrak, özü itibariyle soyut olduğu için madde özelliği taşıyan bedende nasıl faaliyet gösterecektir? İnsan, akli idrak sayesinde nesnelere suretlerini madde ve madde özelliği taşıyan şeylerden soyutlayarak bilgi elde eder. Duyusal idrak güçleri, maddi organlarla idrak ettikleri için soyutlama işlemini yapamazlar. Akıl gücünün bu idraki, ona sahip olan şeyin cisimsel olmayan bir cevher olduğunu gösterir.¹⁹ Akli idrakin nefsin varlığına delil olması sadece bu açıyla sınırlı değildir. İnsan, şeyleri akli idrak seviyesinde biliyorsa kendi varlığını da bilebilir. Bir şeyin başkasını akli idrak seviyesinde bilme "imkan"ının zımnında kendi varlığını da aynı seviyede "bilme imkanı" mevcuttur.²⁰

İbn Sînâ, cisimlerden sâdır olan fiillerin de nefsin varlığına kanıt olduğunu düşünür. Cisimlerdeki büyüme, gelişme, hareket etme gibi birtakım özelliklerin sebebi cisimlerin kendisi değil onlardaki başka bir ilkenin varlığıdır. Biz cisimlerden çıkan fiillere bakarak nefsin varlığına ulaşırız.

İbn Sînâ'nın nefse verdiği önemi ve nefsin varlığına dair ileri sürdüğü delilleri, insanın hakikate yönelik arayışında önce kendini tanıması gerektiği şeklinde yorumlayabiliriz. İnsanın kendini tanıma serüveninde çoğunlukla alışkanlıklar, doğru bir idraki engelleyebilir. Bir kimsenin giydiği elbiseye alışarak onu vücudunun bir parçası zannettiği gibi nefis de alışkanlığın etkisiyle vücudun bir cüz'ü zannedilir. "Elbiselerimizi çıkarıp atma alışkanlığımız olduğu halde, uzuvlarımızı bırakıp onlardan ayrılma alışkanlığımız yoktur. Bu sebepten uzuvlarımızı varlığımızın birer parçası imiş gibi

¹⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 244.

¹⁹ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İsam, 2018), 94.

²⁰ Ali Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 51.

zannetmemiz, elbiselerimizi varlığımızın birer parçası zannetmemizden daha güçlüdür.”²¹

İslâm felsefi geleneğinde nefis, bazı filozoflar tarafından ferdi nefis bağlamında ele alınırken bazıları ise ona, kozmolojik anlamlar yüklemiştir. İhvân-ı Safâ'nın ve Ebubekir Râzi'nin küllî nefis anlayışı, bu konuda örnek olarak verilebilir. Ebubekir Râzi, evrenin oluşumunu açıklarken insanî nefislerin varlığından önce küllî nefsin konumuna dikkat çeker. Âlemin yaratılışını mantıklı bir zemine oturtmak isteyen Râzi, Tanrı'nın iradesini harekete geçirecek ilke olarak nefsi işaret etmiştir. Tanrı, insanı yaratıp ona ferdi nefsleri yüklemiştir. Bu ferdi nefslere, akıllı barındırmaktadır. Ferdi nefslerdeki akıl, insana bu âleme ait olmadığı, görevinin hikmet ve ahlâk olduğu şeklinde kılavuzluk etmektedir.²² Râzi, bireysel nefislerin ahlâki anlamda korunmasına ve ebedi âleme yönelik kurtuluşa yönelik reçeteler sunar.

2.2. İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNCESİNDE NEFSİN VARLIĞI

İhvân-ı Safâ felsefesinde insanın varlık yapısı, âlemin anlaşılması için temel basamaktır. Görünen âlemin yanında metafizik alanın kavranabilmesi de insandan yola çıkmayı gerektirir. Çünkü metafiziğe giden yol fizikten işe başlamayı gerektirir.²³ Görünen fiziki âlemin en küçük kopyası ise insandır.²⁴ Bu yüzden hakikate varacak her türlü bilgiye vâkıf olmak isteyen herkes kendi nefisinden başlamak zorundadır. Nefsin idraki, insana bu dünyada kendini nasıl konumlandıracağına haritasını sunarken bir yandan da kişiye maddesi dışında ilgilenmesi ve eğitmesi gereken başka bir varlık alanına da sahip olduğunun şuurunu hissettirir. Nefsin varlığının bilgisinden haberdar olanlar bu sorumluluğu taşır ve hisseder. Nefsin varlığı hakkında bilgi sahibi olmayanlar, bilmeyenler ya da varlığını inkâr edenler, düşünce ufku açısından hem fiziksel dünyanın sınırları dışına çıkamamakta hem de tikelden küllîye gidecek yani insandan evrene uzanacak olan bütüncül ve sistematik bakışı yakalayamamaktadırlar. Nefs, bu denli önemli olduğu için İhvân, risâlelerin bağımsız bölümlerinde, farklı konu başlıkları altında nefse yer vermiştir. Çünkü İhvân için nefis, eğitilip temizlenmesi için tezkiyeye tâbi kılınan, cenin halinden ölüme kadar oluşum serüvenine konu olan, ölümden sonraki

²¹ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 54.

²² Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 123.

²³ Bayram Ali Çetinkaya, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, ahlâk ve kelâmın sentezi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 280.

²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/8; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/323.

süreçlere muhatap edilen, insanın entelektüel, zihinsel etkinliklerinin öznesi, bedeni yöneten bir lider ve daha birçok işleve sahip ilkedir.

Nefsini bilmeden, kendi varlığını ve varoluşunu anlamlandırmadan başka şeylerin bilgisine talip olmak sonuçsuz bir girişim ve mantıksız bir hamledir. İhvân, böylesi bir anlayışın tutarsızlığını tıpkı kendisi hasta olan birinin başkalarını tedavi etmesine, herkesi yedirip doyuran kişinin aç kalmasına, herkese yol gösterirken kendi evinin yolunu bulamayan kişinin durumuna benzetmektedir.²⁵ İhvân için nefsin bilinmesi bu kadar önemli iken onun varlığının idrak edilmesi ilmin ve aklın gereğidir. Nefsin varlığını inkâr edenler onun beden üzerindeki etkilerini fark edemeyenlerdir. Bu insanlar, insanın gerçekleştirmiş olduğu tüm sanat ve zanaatları oluş ve bozuluşa tabi olan bedenin yaptığını zannederler.

İhvân topluluğunun yaşadığı dönemde belli iddialarla gündemi meşgul eden gruplar vardı. Bu gruplardan biri olan materyalistler (cismaniyyûn), madde ve ruhun ayrılığını kabul etmeyen, metafiziği ve metafizikle ilgili şeyleri reddeden bir topluluktur.²⁶ İhvân dönemindeki diğer bir grup düalistlerdir. Düalistler, âlemde nur ve zulmet veya iyilik kötülük gibi iki ana ilkenin varlığını savunmakla beraber²⁷ insanında birbirine indirgenemeyecek iki eşit ilkedен yani madde ve bedenden oluştuğunu savunurlar. Ne madde ne de ruh üstündür. İkisi de farklı tabiatta olmalarına rağmen aynı anda var olmuşlardır. İhvân'ın fikirlerine itirazlar yönelttiği bir diğer grup spiritüalistlerdir. Düzenin ve idarenin yegâne kaynağını ruh olarak kabul eden spiritüalistler²⁸, insanın asıl gerçeğinin, kendisini yönetenin ruh olduğunu, ruhtan başka bir şeyin bulunmadığını savunurlar. İnsanın bedeni onun kılıfı ve elbisesidir.²⁹ İhvân, bu görüşlerin hepsine karşı bazen Kurân ayetlerine dayanarak nakli deliller ile bazen akli delillerle nefsin bağımsız varlığını, bedenin nefsin taşıyıcısı olduğunu ve nefsin kurtuluşunu sağlaması açısından önemini ispat etmeye çalışmıştır.³⁰

İhvân, nefis konusunu bazen matematiğe dair pratik sanatlar bahsinde bazen ilahi ve dini nasrlara ait bölümde ele alırken, bazen de nefse yönelik bağımsız başlıklar halinde incelemiştir.

²⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/318; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/261.

²⁶ Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 30 Ekim 2023).

²⁷ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 17 Temmuz 2024).

²⁸ Neşet Toku, *Türkiye'de Spiritüalist Felsefe* (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012), 42.

²⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/346; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/303

³⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/284; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/237

İhvân, çoğunlukla bedenın geçiciliğine yönelik vurgularla ve insana ait fiillerin gerçek anlamda faili olmayı hak edecek gücün nefis olduğunu öne çıkararak nefsin varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken yer yer Kuran-ı Kerim'in nefse yönelik hitap ve söylemlerini ise tezlerine dayanak kılmıştır. Düşünen her ilim sahibini, akli deliller ile iman edenleri ise nakli deliller ile nefsin müstakil varlığını kabul etmeye davet etmişlerdir. Nefse yönelik bu üç farklı yaklaşıma cevap verecek şekilde olsa gerek İhvân, risâlelerde önce nefsin yapısını irdelemiş, daha sonra bedeni maddi yönüyle ayrıca ele alıp onun gelişim serüvenini, duyu organlarına kadar oluşumunu incelemiştir.

2.2.1. Nefsin Varlığına Dair Deliller

İhvân, insanı yöneten asıl failin nefis olduğunu ispatlamak için Kuranı Kerim'den hem ayeti hem de ondaki gramer yapısını delil getirir. Kuran-ı Kerim'de nefse yönelik atıfların müennes, beden kavramının geçtiği yerlerin ise müzekker kabul edilmesini örnek gösterir.³¹ Bu ayırım nefsin bedenden farklı bir gerçekliği olduğunu bize söylemektedir. İkisi de müzekker ya da müennes kabul edilmediğine göre aynı cins olmadığı birinin diğerinin parçası da olmadığı vurgulanmaktadır. Çünkü müennesin parçasına da müzekkerin parçasına da aynı şekilde hitap edilirdi.

İhvân tarafından Kuran-ı Kerim'deki birçok ayet, nefsin bağımsız gerçekliğini vurguladığı şeklinde yorumlanmıştır. “ey huzura eren nefis! O senden, sen ondan hoşnut olarak rabbine dön.”³² “nefse ve onu düzgün bir şekilde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını ilham edene and olsun ki nefsinı arındıran kurtuluşa ermiş ve onu kirleten kimse de ziyana uğramıştır.”³³ “Herkesin nefsi için mücadele ederek geleceği günü düşün.”³⁴ Bunlar ve birçok ayet, nefsi muhatap olarak almış ve ona, ölüm sonrasına yönelik yaptırımların sorumluluğunu yüklemiştir. Bu ayetlerde beden ve ruhtan oluşan insana hitap edilirken, ey insan değil onun sadece nefis yönüne seslenilmiştir. Ayrıca ayetlerden, bedenın insan için kalıcı bir gerçekliği olmadığını çıkarabiliriz.

İnsanın hayatı boyunca gerçekleştirdiği tüm eylemler ve mükemmel işler, et, kan, kemik gibi bileşimlerden ibaret olan bedenın gücünü aşmaktadır. Çünkü bunları beden yapsaydı, ölümden hemen sonra beden bütünlüğü, varlığını koruduğu halde insan, cansız nesne

³¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/237; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/278.

³² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), *Fecr*, 89/27-30.

³³ Şems, 91/7-10.

³⁴ Nahl, 16-111.

haline gelmezdi. İhvân, insana ait fiilleri inceleyen her akıl sahibinin, bedeni altı yönde hareket ettiren, erdemleri gerçekleştirmeyi mümkün kılan, yetenekleri sergilemeyi sağlayan, meslekler ve sanatlarla yaşamı idâme ettiren farklı bir gücün varlığını anlayacağını söyler. Ölümle birlikte nefis, bedeni kullanmaya son verir tıpkı uyanık iken beş duyuyu kullanan nefsin, uyuduğunda onu kullanmayı terk etmesi gibi.³⁵

İhvân, insanların ölümlerine ağlayışlarının gerçek sebebinin, nefsin bedeni terk etmesi olduğunu söyler. Zira beden, onların yanındadır. Hatta insanlar, bedenin bütünlüğünü korumak isteseler çürümesini engelleyecek birtakım engellere başvururlar. Sarısabır, kâfur, bal gibi şeyler bu çürümeyi geciktirecek sebeplerdir.³⁶ Ama insanlar bu tarz çözümlere başvurmak yerine sadece ağlamak ve üzülmeyi tercih etmektedir. O halde ölen, bedenmiş gibi gözükse de gerçek anlamda bedeni ve hayatı terk eden nefstir.

İnsanların duyu organlarını kullanmadan bir konu etrafında düşünmesi, zihni bir mukayeseye dalması, düşünme faaliyeti sırasında hareket etmemesi dahi nefsin varlığına kanıttır. Çünkü insan bu faaliyetler sırasında bedensel hiçbir organa dayanmamasına rağmen zihinsel bir fiil gerçekleştirmektedir. Bu ise bedenden ayrı bir gerçekliğin varlığına delildir. Düşünme faaliyeti sırasında nefis, bedeni kullanmayı bıraksa bile İhvân, görmenin gözle, duymanın kulakla, koklamanın burunla olmasını inkâr etmez.³⁷ Ancak nefis, bütün bu organları araç şeklinde kullanarak düşünme eylemini gerçekleştirir. Nefsin düşünme faaliyeti sırasında organların varlığı, alet olmaktan ibarettir. İhvân'ın felsefesinde madde, araç işlevinden ibaret gibi anlaşılmaktadır. Maddenin araç olmaktan çıkıp, eşyanın hakikati konusunda fail olduğu anlayışı Aristo'da mevcuttur. Aristo'nun, entelektüel düzeydeki zihinsel fenomenlerin bile madde içeren sistemler olduğunu söylemesi³⁸, maddeyi özne olarak hiçbir şekilde kenarda bırakmadığını göstermektedir. Genellikle İslam filozofları, maddeyi ruhun yetkinleşmesine hizmet edecek araç şeklinde yorumlamaktadır. Bu anlayış Pisagor(ö.495) ve Eflatun gibi kadim felsefenin temsilcilerinde de vardır. Ölüm hali gerçekleşinceye kadar bedene tahammül etmek. Nefsin ayna gibi berrak ve temiz olup ilahi nura muhatap olması için bedenin doğru kullanılması zorunludur.³⁹

³⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/219; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/195.

³⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/145; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/73.

³⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/145; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/73.

³⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 215.

³⁹ *Kindî, Felsefî risâleler*, 246.

İhvân'a göre nefsin varlığının bir başka kanıtı ise bedenlen zayıf, engelli, uzuvlarında eksiklik olan bazı insanların fiziksel olarak tam ve sağlıklı olan kişilere göre bazen daha akıllı ve ferasetli olmalarıdır. Nefsin bağımsız bir varlığı olmasaydı insanların yetkinliğini değerlendirmede bedenler tek ölçüt olurdu. Bu durum sadece insan için değil hayvanlar için de geçerlidir. Çünkü hayvanlarında nefsleri vardır. Bazı hayvanlar, yaratılış bakımından cılız ve zayıf olmasına rağmen iri ve görkemli hayvanlara göre daha çalışkan, zeki ve kurnaz olabilmektedirler. Hayvan ve insanlardaki bu durumu açıklayan tek şey, onların nefslerinin varlığı ve bu nefsleri ne kadar yetkinleştirdikleridir.

Hayvanlara insan, insanlara da hayvan dememize engel olan şey insandaki düşünen nefsin varlığıdır. İnsanlar, bedenlerinin mizacındaki denge ve karışımın oranı bakımından birbirinden ayrılıyorken onların tümüne insan diyoruz. İhvân, insanlardaki bedensel bütün farklılıklara rağmen onlara insan dememize sebep olan faktör konusunda düşünen nefse işaret eder. İbn Sinâ gibi İhvân-ı Safâ'da hayvanların nefslerinin var olduğunu söyler.⁴⁰ Ancak onların nefsleri bedenleriyle bütündür. O halde İhvân, insanı hayvandan ayırırken nefsin varlığı noktasında değil nefsteki akıl noktasında ayırmaktadır.

İnsanların ürünleri, eserleri hatta insanın organları dahi birer cisim vasfını taşımaktadır. Cisim ise özü itibariyle hareket etmeyen yapıdadır. İnsan yaşamındaki faaliyetlerin gerçekleşmesi için cisimlerin hareket ettirilmesi gereklidir. Özü durağan olan cisimlere hareket kuvvetini verecek olan şey bağımsız bir nefsin varlığıdır. Aslına bakılırsa cisim ve cisimlere ait özelliklerin nefsin varlığı açısından incelenmesi sadece İhvân'a özgü değildir. Örneğin Plotinus, "mekânda bulunan cisme, hareketi sağlayan şey mekândır"⁴¹ kuralını yani cisim ve mekân ilişkisini nefis ve beden ilişkisinde kullanır. Fiziksel kanunlardan hareketle yapılan çıkarımların nefis ve beden ilişkisine tatbik edilmesiyle çıkan sonuç, nefsin bedenle aynı şey olmadığı şeklinde kanaat uyandırmaktadır. Çünkü mekânın cisme verdiği hareketi, beden, nefse sağlayamıyor. Ancak nefis, bedeni hareket ettirici işleve sahip gibi görünmektedir. Yine fiziksel kanunlara göre iki cisim bir araya geldiğinde mevcut miktarlarında büyüme söz konusuken ayrıldıklarında ise küçülme hâsıl olur. Nefis ve beden ilişkisine bu kanunu tatbik ettiğimizde ölümle birlikte nefis, bedeni terk ettiği için söz konusu kanuna göre küçülme olması gerekir. Ancak nefsten ayrılmış olan ceset, küçülmek yerine şişmekte ve bulunduğu tabuta bile sığmamaktadır.

⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/4; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/374.

⁴¹ Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 57.

Dolayısıyla nefslerin bedenlerle birleşmesinde de hacimsel bir büyüme söz konusu olmamaktadır. Kadim gelenekten İhvân'a gelinceye kadar soyut bir cevher olan nefsin anlaşılması, fizikten hareketle olmuştur. Fiziki kanunlara tatbik edilmiş nefis teorileri, nefsin bedenden bağımsızlığını vurgulamaktadır.

İhvân-ı Safâ, nefsin varlığını bedihi gördüğü için bu konuya dair akli argümânlar veya mantıki çıkarımlar sıralamaktan ziyade insan fiilleri ve yapısına sık sık göndermede bulunur. Cisimlerin özellikleri ve insan fiillerindeki mükemmellik nefsin varlığı için en büyük kanıttır. İhvân için akli faaliyetlerin, zihinsel işlemlerin varlığı da insanın fiillerindeki kaynağın cisimsel bir şey olmadığını göstermektedir.

2.2.2. Nefsin Mahiyeti

Nefsin varlığını kanıtlama çabasında olan filozoflar nefsin mahiyeti hakkında görüşlere yer vermiştir. Mahiyete yönelik araştırma nefsin varlığına yönelik arayıştan daha çetin ve kapsamlı gözükmetedir. Zor ve meşakkatli görünen bu bilginin elde edilmesi İhvân-ı Sâfa'nın felsefesinde insanın kendini gerçekleştirme için son derece önemlidir. Mahiyet; cevher, araz, soyut, cisim, maddi, manevi, latif, bölünebilirlik, bütünlük, basitlik gibi durumları nefsin içerip içermemesidir. İhvân'ın bu konudaki duruşu İslâm filozoflarının görüşlerine paralel şekildedir. İhvân, nefsin soyut, basit ve cevher olduğunu kabul ederek nefsin cisimden bağımsızlığına ve nefsin akli suretleri taşıma eğiliminde olacak şekilde soyut olmasına vurgu yapar. Nefsin parçalara ayrılabilmesi İhvân için nefsin soyutluğuna hâlel getireceğinden nefsin basit olması daha savunulasıdır.

Nefsin mahiyeti, fonksiyonu ve gerçek durumuna yönelik bilgiler İhvân için kıyamet, ahiret, mead gibi konuların bilgisinden önce gelmektedir. Yani nefsin bilgisi tam anlamıyla kuşatılmadan uhrevi hayata yönelik ilim elde edilemez. Yeniden dirilme, kabirlerden çıkma, ödül ve ceza gibi ölüm sonrasına yönelik bilgiler kişinin farkındalığını artırıp nefis cevherinin olgunlaştırılmasına ortam hazırlar. İhvân, nefsin mahiyetinin bilinmesini en çok kişinin nefsini güzelleştirip ebedi âlemini kurtarması için istemektedir. Nefsin mahiyetine vâkıf olan kişi, nefsin bilgisinden sonraki basamak olan ahiret, ölüm sonrası, melekler âlemi gibi kutsi alana yönelik sırlara ve ilimlere de vakıf olacağından dünyaya olan arzusundan uzaklaşıp ebedi yolculuğuna yönelik hazırlık yapar.

“Buna göre, nefsin tanımayan, zatını, nefis ve ceset arasında ne fark olduğunu bilmeyen her insan, sonunun nereye varacağını ve ahiretin gerçek mahiyetini unutarak gayretini, cesedin durumunu düzeltmeye ve bedenini yaşama zevki, dünya nimetlerinden yararlanma

ve dünyada ebedi kalma gibi faydalarını sağlamaya yöneltecektir. İnsan, nefsinin ve onun cevherinin gerçek mahiyetini tanıdığı zaman genelde onun gayreti, nefsinin durumuyla, düşüncesi de durumunu düzeltmeyle, öldükten sonra durumunun nasıl olacağıyla, varacağı son durumu kesin olarak bilmeyeyle, dünyadan ahirete doğru yapacağı yolculuğa hazırlanmayla, ahiret için azık edinmeyle, hayırlı işlere koşmayla, tövbeyle, şerden, çirkin şeylerden ve günahlardan kaçınmayla alakalı olur.”⁴²

2.2.2.1. Nefsin Cevherliği

Nefsin mahiyetinin basit-bileşik, soyut-cismani, manevi-nurani-şeffaf, cevher-araz olması açısından pek çok pencere açılabilir. Nefsin cevher olması da mahiyet araştırmalarında ele alınan bir husustur. Nefsin cevher olup olmaması başta nefsin müstakil varlığını ve bu varlığa bağlı gerçekleşen insanın epistemolojik, ontolojik ve metafiziksel varoluşunu etkilemektedir. Çünkü araz, varlığı ve devamlılığı zorunlu olmayandır. Araz, gelip geçici bir hal olduğu için nefsin araz olması onun kendisine dayandığı bir cevheri gerekli kılar. “Bir araz mutlaka bir cevherde veya kendisi bir cevhere bağlı başka bir arazda bulunur. Çünkü arazın dayanağı cevherdir.”⁴³ Nefsin araz olması ve arazı ayakta tutan başka bir cevherin varlığı, insan hayatında nefsin müstakil varlığıyla açıklanan pek çok şeyi askıda bırakacaktır.

Nefsin cevher olduğunu hatta manevi bir cevher olduğunu ortaya koymaya çalışan filozofların birçoğu nefsin maddeden ayrılan yönlerini ileri sürerek bu konuya eğilmişlerdir. Başta İbn Sinâ olmak üzere nefsin varlığı bölümünde de zikredilen pek çok filozof, duyuşal idrak ile akli idrak gibi farklardan, nefsin yapısıyla beden yapısının kıyaslanması gibi karşılaştırmalardan yola çıkarak nefsin manevi bir cevher olduğunu ileri sürmüştür. İhvân-ı Sâfa topluluğu aynı metotlardan hareketle nefsin nurani, ruhani bir cevher olduğunu savunur.⁴⁴ İhvân, semavi ve ruhani olan cevherin varlığını kanıtlamaya çalışırken genellikle nefsin varlığını kanıtlamıştır. Aslında nefsin varlığını kanıtlama ile nefis cevherinin yapısının kanıtlanıp incelenmesi ayrımı bazı filozoflarda birbirine karıştırılabilmektedir. Yani nefsin varlığına yönelik bilgi ile mahiyet bilgisi birbirinin yerine kullanılabilir. Bu noktaya eleştiri getiren Ebü'l- Berekât el-Bâğdâdî'ye (ö. 1166) göre, insan nefsinin yönelik bilgi sadece “istidlal ve bilgi yolu”⁴⁵ ile

⁴² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/278; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/236.

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023).

⁴⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/197; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/176.

⁴⁵ Ersan Türkmen, “Ebü'l-Berekât El-Bâğdâdî'nin Felsefesinde Nefsin Varlığı, Tanımı ve Cevherliği”, *Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (Aralık 2019), 253.

elde edilmektedir. Bu iki yol ise bizi sadece nefsin varlığına götürür. Bağdâdî, nefsin cevher ve araz olmasına yönelik mevcut delillerden başka yöntemlere başvurmamız gerektiğini savunur. Bağdâdî'nin nefsin araz olmadığına yönelik delil teklifi ise fiil temelli bir kanıttır: Sınırlı olan insan bedeninin sınırsız olan gök âlemini, gökler âlemindeki ilkeleri idrak etmesi nefis sayesinde gerçekleştiği için nefsin araz olmadığını göstermektedir. İnsanın küllî manaları idrak edebilmesi gibi idrak durumları da Bağdâdî için nefsin cevherliğini kanıtlamaktadır.⁴⁶

Bağdâdî'nin eleştirdiği husus İhvân'ın risâlelerinde de söz konusudur. İhvân'ın risâlelerinde nefsin cevher oluşuna dair ileri sürülen deliller, nefsin varlığına dair delillerle bütünlük arz etmektedir. Risâlelerde nefsin cevher olduğunun vurgusu ve bu cevherin özellikleri “zâtı gereği diri olan, bil-kuvve bilici, ruhani ve manevi bir cevher” şeklinde ifade edilmiştir. Ancak onun cevherliğini kanıtlayacak yeteri kadar delile vurgu yapılmamıştır. Daha çok nefsin varlığı üzerinden onun cevher olmasına vurgu söz konusudur. İhvân, cevherin varlığına kanıt olarak pek delil ileri sürmese de nefsin bir cevher olarak özelliklerini belirtmektedir. Nefsi cevher yapan, araz olmaktan çıkartan şey onun hareket ettiren ve yöneten vasfıdır. Nefsin yöneten ve yönlendiren yönü Aristo dâhil pek çok filozofun özellikle İslam filozoflarının nâtık nefis adıyla üzerinde durduğu bir konudur. İhvân da nefsi, cevher yapması açısından bu özellikler üzerinde durmaktadır.⁴⁷ Hareket ettirici, yönetici, fiilleri ortaya çıkarıcı özellikleriyle cevher olduğu söylenen nefsin söz konusu bu özellikleri ölü bir beden ve yaşayan insan arasında yapılan karşılaştırmayla bile anlaşılmasına açık gibi durmaktadır. İhvân, nefsin cevher olarak “ruhani, basit, saf, yalın”⁴⁸ özelliklerini de vurgulamaktadır. Ancak risâlelerdeki nefsin cevherliğine yönelik tüm ifadeler, nefsin cevher olması açısından değil de nefsin varlığı açısından yorumlanmaya müsait gibi durmaktadır. Risâlelerdeki bu durum Bağdâdî'nin meşşâî filozoflarına getirdiği yukarıdaki eleştirinin özelliğini taşımaktadır. İhvân, kısıtlı da olsa nefsin bizzat cevher olduğunu, araz olmadığını birtakım burhani öncüllerle sıralamaktadır. Risâlelerde nefsin cevherliğinin çıkış noktası, hareket yasağıdır.⁴⁹ İhvân'a göre bilinç ve iradenin bulunduğu yerde cevher ilkesinin bulunması gerekir. Bilinç ve irade yoksa mekanik, doğal, tabii bir işleyiş söz konusudur. İnsan bedeni gibi cisimlerin, bazen durgun bazen hareketli olması yani duruma ve şartlara bağlı

⁴⁶ Türkmen, “Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Felsefesinde Nefsin Varlığı, Tanımı ve Cevherliği”, 253.

⁴⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/239; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/146.

⁴⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/239; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/146.

⁴⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/357; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/317.

olarak hareket ve sukûn'a sahip olması onları yönlendiren nefsin cevherliğine işarettir. O halde cevher, kontrollü harekete sahipse cevherdir; değilse arazdır. Kontrollü ve ihtiyârî fiilleri gerçekleştiren nefsin yapısı, cevher özelliği taşımaktadır. İhvân, nefsin varlığını ve cevher oluşunu şu öncüllerle izah etmektedir:

- Bütün cisimlerin yönleri vardır; bu, aklın önsellerinden olan tümel olumlu doğru bir öncüdür.
- Cismin aynı anda bütün yönlere hareket etmesi imkânsızdır; bu, aklın önsellerinden olan tümel olumsuz doğru bir öncüdür.
- Bütün cisimlerin bir yöne değil de başka bir yöne hareket etmesi onları hareket ettiren bir nedenden dolayıdır; bu aklın önsellerinden olan tümel olumlu doğru bir öncüdür.”⁵⁰

İhvân, fiziksel bir kanundan hareketle kurduğu bu öncüllerde nefsin pek çok özelliği içerisinde onun irade ve hareket yönüne vurgu yapmaktadır. Şayet nefis, herhangi bir cisim gibi olsaydı onun hareket yönü, onu yönlendiren bir ilke olmadığı için tek bir yönde gerçekleşirdi. Çünkü cismin tabiatı bunu gerektirir. Ancak nefis cevherinin sahip olduğu akıl, irade, hareket, hayat, canlılık gibi özellikler ona sahip olan beden tek bir yöne değil istediği her yöne hareketini sağlamaktadır. Bu öncüller bedeni yönlendiren ayrı bir ilkenin varlığını dile getirmektedir.

İhvân'ın, başta nefis anlayışı olmak üzere pek çok öğretisi, kozmik unsur ve tabiat faktörüyle ilintili gözükmektedir. Nefsin cevherliği ile dört unsur arasında yaptığı kıyas bu ilintiye örnek verilebilir.⁵¹ Cevher niteliğine sahip olan madde (heyûla), her tür sureti, durumu ve şekli kabule müsait olduğu için tatlı suyun, toprağın, havanın, ışık ve nurun cevherleri birbirinden farklıdır. Suyun cevheri toprağa göre daha latif olduğu için tat ve renkleri kabulde topraktan daha hızlıdır. Havanın cevheri suyun cevherinden daha latif olduğu için ses ve kokuyu kabulde sudan daha hızlı olarak kabule hazırdır. Işık ve nur ise havadan daha latif olduğu için renk ve şekiller onda daha hızlı belirginleşir. Heyûla gibi bir cevherden müteşekkil olan bu unsurlar böyle ise cisimsiz cevher olan nefsin cevheri yapısı bu unsurlardan daha latif ve ruhanidir. Böyle olmasının kanıtı ise su, toprak, hava

⁵⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/357; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/317.

⁵¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/120; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* 3/94.

ve ışığın şeyleri kabulü birbirinden farklı oranlarda olmasına rağmen nefis, akledilir olan her şeyin suretini kabul edebilmektedir.⁵²

Nefis, insan hayatında gerçekleştireceği işleri beden aracılığıyla, bedene ait organlarla, duyuların sunduğu verilerle gerçekleştirmektedir. Ancak nefsin beden olmadan, organlara ve duyulara hiç başvurmadan kendi içine dönerek yaptığı idrak ya da düşünme faaliyeti vardır. İnsanın çok derin manaları irdeleme ya da ilmi bir problemi düşünme yoluyla yaptığı zihni itikâf, nefsin cevher olduğuna işaret etmektedir. İhvân, bu düşünme eyleminin sonuç verebilmesi için cisimsel organ ve hareketleri durdurmak gerektiğini savunur. Çünkü eylemi yapacak olan nefis cevheri, müstakil ve bağımsız olan varlığına dönük bir işi gerçekleştirecektir,⁵³ arazlar onun bu eylemini engelleyebilir.

2.2.2.2. Nefsin Bilkuvve Olması

Aristoteles'in "yaşama gücüne sahip doğal bir cismin ilk yetkinliği" ya da "organik cismin ilk yetkinliği"⁵⁴ şeklinde tanımladığı nefis algısındaki kuvvelik ya da potansiyellik vurgusu İhvân'ın nefis tanımlamasına ve algısını da etkilediği düşünülebilir. Zira İhvân'a göre nefis, kendini tamamlamak, varoluş gayesi olan kemâl seviyesine ulaşmak zorundadır. Bütün bunları yapabilmesi için kendisinden derece olarak altta bulunan cisme yönelmesi gerekmektedir. Bedenlerden önce gerçekleşen bu süreçte nefis, kendisinde potansiyel (bilkuvve) olarak bulunan, şeylere şekil ve suret verme, hikmet ve sanatı gerçekleştirme gibi eylemleri bilfiil hale getirmelidir. Nefsin kendisinde bulunan bilkuvve özellikleri bilfiil hale getirmesi ancak cisme yönelmesiyle gerçekleşecektir. Nefis, bedenlerle birleşmeden önce hikmeti ve güzeli bilmekteydi. Ancak bu bilgi tıpkı Aristo'nun ilk yetkinlik diye vurguladığı eyleme dönüşmeyen bir bilgi seviyesiydi. Ancak Aristo'nun bilkuvve kabul ettiği şey ile İhvân'ın bilkuvve vurgusu birbirinden farklıdır. Aristo, madde ve form olarak kabul ettiği insan bedenini bilkuvve olarak kabul ederken İhvân, bedenlerden önce varlığını kabul ettiği nefislerin bedenlerle birleşmeden önce potansiyel anlamdaki bilgisine ve kendisinde hayır ve güzellikler barındırıcı olmasına hizmet eden bilkuvvelik öğretisi⁵⁵ni savunur. İhvân için nefsin bilkuvvelikten sıyrılması demek nefsin bedenle birleşmesi ve bedeninin imkânlarından istifade ederek kendindeki bilgileri eyleme dönüştürmesi demektir. Bilkuvvelikten çıkmaya çalışan nefse duyuların

⁵² Zeynelabidin Hüseyini, *Esiruddin Ebheri'nin Nefis Anlayışı* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 24.

⁵³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/145; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/73.

⁵⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 89.

⁵⁵ Muhittin Macit (ed.), *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs* (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 39.

getireceği veriler, ilim ve irfan yolunda onun bilfiilleşmesini sağlayacaktır. İhvân, bilkuvelik kavramını hem nefsin cisimlerle buluşmadan önceki durumu için hem de nefsin bilkuve şeytan ve bilkuve melek olmasını barındırması yönünde kullanır.⁵⁶

Genellikle filozoflar nefsin potansiyellik barındıran, yetkinleşmeye muhtaç olan yapısına dikkat çekerler. Nefsin tamamlanmasına yani kendini gerçekleştirmesine yönelik vurguyu Aristo, cismin yetkinleşmesini gerçekleştirmesi bakımından “entelekheia”⁵⁷ tabirini kullanır. Aristo’nun “entelekheia”sı İbn Sînâ’da kemâl kavramıyla karşılık bulur. Aristo’nun yetkinlikten ya da bilkuvelikten kastına muhatap kılınan nefis, doğal ve organik cisimleri kapsayan geniş anlamda bir nefstir. Mesela ağacın çiçeklenmesi olayı Aristo’nun bahsettiği yetkinliğe konu olmaya müsaittir. Ancak İhvân için nefsin bilkuve olması daha çok nâtik nefis bağlamında kullanılır. İhvân, insanın hem melek hem şeytan olmak gibi iki durumu da nefsin bilkuve olarak barındırdığını kabul eder. Nefsin bilkuvelikten bilfiillığe geçişi hatta bilfiil melekleşmesi doğru bir yolun talibi olmakla mümkündür.

“ Kardeşim! Bil ki, senin nefsin potansiyel olarak (bilkuve) melektir. Eğer peygamberlerin ve ilahi şeriat sahiplerinin yolundan gidersen ve onların kitaplarında anlatılan ve şeriat kanunlarında farz kılınan tavsiyeleri yerine getirirsen bilfiil melek olursun. Senin nefsin aynı şekilde bilkuve şeytandır. Eğer kötülerin ve kâfirlerin yolundan gidersen bir gün bilfiil şeytan olabilirsin.”⁵⁸

İhvân’a göre nefsin bilkuveliği fiile geçmemiş bilgidir. Bundan dolayı risâlelerde nefsin bilkuvelikten bilfiillığe geçişi eğitim, bilgi ve riyazet gibi kavramlarla ilişkilendirilmektedir. Nefis, öğrendikçe potansiyel olmaktan uzaklaşır. İhvân bu konudaki görüşlerine Eflâtun’un “bilgi hatırlamadır” sözünü dayanak kılar.⁵⁹ Eflâtun’un bu söz ile nefsin bilkuve olarak zaten bilgiye sahip olduğunu o bilgiyi hatırlayınca kadar yani bilfiil hale gelinceye kadar öğretilmesi gerektiğini kastettiğini düşünür.

“Nefse gelince; o, cisim olmayan bir cevherdir. Zatı gereği diridir. Bilkuve bilicidir.”⁶⁰

Nefsin bilkuvelikten çıkmasını bilgi ile ilişkili gören İhvân’ın felsefesinde bilgiyi elde etme derecesine göre nefsin derecesi vardır. Çocukların nefsi henüz tam anlamıyla

⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/94; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/96.

⁵⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 89.

⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/94; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/96.

⁵⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/393; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/344.

⁶⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/5; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/373.

olgunlaşmadığı için onların nefsleri bilkuvve olarak âkil iken yetişkin insanların nefsleri bilfiil âkildir. Akıllı olmak nefsin âlim olmasına yönelik potansiyel taşıır. Hakiki âlimlerin nefsleri ise bilfiil âlimdir. Âlimlerin nefsleri ise bilge olmanın bilkuvveligini taşıır. Filozofların nefsleri bilge olmayı gerçekleştirdiği için bilfiil bilgedir. Bazı bilgelerin nefsleri bilkuvve meleklik tabiatı taşıır. Bu sıralamanın nihayeti melek olma ile son bulur. Melek olmak demek bilkuvvelikten bilfilliğe tam anlamıyla geçişi gerçekleştirmek demektir.⁶¹

2.2.3. Nefs ve Beden İlişkisi

Nefsin müstakil varlığı her ne kadar türlerin gelişimi ve yetkinleşmesi için önemli olsa da nefis, beden denilen maddi yapı olmadan varlık sahasında yer edinmiyor. Maddenin birinci ve ikinci yetkinliğini elde edebilmesi nefis ile olan varlığına bağlıdır. Bitki, hayvan ve insan bedenleri varlığa gelme ve kendini tür olarak gerçekleştirme eylemini nefis sayesinde elde etmektedir.⁶² Aristo ve onun İslam dünyasındaki takipçileri bu görüşü kabul etmektedir. Ancak insanın diğer canlı türlerinden ayrılan nâtik nefsi ya da sahip olduğu akıl, ondaki soyut nefsin içeriğini ve bedenle ilişkisini açıklamayı zorlaştırmaktadır. Çünkü diğer nefis türlerinden üstün olan nâtik nefsin bedenle ilişkisinin, bedenden sonraki durumunun aydınlatılması bitkisel ve hayvanî nefse göre daha soyut ve zor görünmektedir.

İhvân-ı Safâ topluluğu dâhil pek çok filozof, insandaki nâtik nefsin varlığını çeşitli delillerle ispatladıktan sonra soyut nefis cevherini bedenın yöneticisi; bedeni ise onun aleti ve hizmetçisi olarak konumlandırmıştır. Cüzi nefslerin cüzi bedenlerle birleştirilip yaratılmasının en büyük sebebi, nefslerin kendisinde kuvve halinde taşıdığı hayır ve güzellikleri fiil alanına çıkarmak ve kutsi alanın muhatabı olmaktır. Risâlelerde nefslerin bilkuvve melek iken bilfiil melek olabileceği söylenirken burada nefsin terfisi bedenın aracılığıyla gerçekleşecektir. Duyuların aktardığı bilgiler, nefis sahasında işlenir. Bu işlemden doğru, yanlış, iyi ve kötünün tahlili yapılır. Nefs, bedenın ve bedene ait güçlerin varlığı sayesinde kanunlara uymaktan, sanat ve zanaat icra etmeye kadar hayatın her aşamasında bedenden istifade eder. Bedendeki bir organın eksik ve hasta olması nefsin yetkinliğini, nefsin dünya hayatından elde edeceği istifadeyi olumsuz etkileyecektir. Canlıların yaşam süresi boyunca nefslerini yetkinleştirmesi bu açılardan önemli olduğu

⁶¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/63; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/50.

⁶² Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 134.

için bu yetkinleşmeye basamak kılınan bedenın sağlık ve tamliğı da aynı ehemmiyete sahiptir. Bedenin önemine binaen olacak ki bu dünya hayatında canlı nefslerinin maruz kaldığı acı, ağrı ve elemeler sayesinde nefsler, bu acıyı uzaklaştırarak bedenın sağlığını korur. Canlıların acıktığında uzun süre yemek yememesi halinde nefslerde acı, yanma, huzursuzluk hali gerçekleşir. Bu şikâyetler, canlının bedene lazım olan yiyecek temin etmesi için onu harekete geçirmeye zorlar. Şayet bu şikâyetleri nefsler hissetmeseydi uzun süre yemek yemekten alıkonulan bedenler ölürdü. İhvân, bedene ilişen ağrı ve acılardaki hikmete ya da bedenın sağlık ve tamliğının nefis için önemli olduğuna dair pek çok örnek vermektedir. Bunlardan biri de uykusu esnasındaki insanın durumudur:

“Eğer beden için bozucu olan şeylerden kaynaklanan acılar nefse ilişmeseydi; mesela, insan derin bir uykuya daldığı zaman ellerini ve ayaklarını uzatsa böylece elleri ve ayakları yakınında bulunan bir ateşe girse ve yansa, bu durumda insan uykusundan uyanıncaya kadar bu ateşini hissetmezdi. Böylece o, elsiz ve ayaksız kalırdı ve hayatı boyunca yürüyecek ayaklardan ve işlerini yapacak ellerden yoksun kalırdı. İşte bu kıyasa göre diğer canlıların nefslerinin durumu da bu şekildedir. Zira eğer bedenler için bozucu olan şeylerden kaynaklanan acılar bu canlıların da nefslerine ilişmeseydi, nefsleri onları ihmal eder ve onları afetlere ve tehlikelere maruz kalmış bir şekilde terk ederlerdi.”⁶³

Bedenin kendisinin maruz kalacağı afet ve acılara karşı koyacak gücü bulunmamaktadır. İşte bu sebeple nefsler, acı ve afetlere duyarlı yaratılmıştır. Nefsin bedene ilişecek sıkıntıyı hissedip koruması ölüm gelinceye ve nefis yetkinleşinceye kadar önemlidir. Nefslerin bedene olan ihtiyacı bedenlerle birleşmeden önce hissedilmektedir. Kozmolojiyle bağlantılı olan cüz’i nefsler, cüz’i cisimlerle birleşmeden önce âlemin nefsi olan küllî nefse ait bir güç iken tek başına ferdiyetini kazanmaktan aciz konumdaydı. Cüz’i nefsin, âlemin nefsi olan küllî nefsten taşıp kendisindeki suretleri ya da faziletleri fiil alanına taşıması için kendisine araç olmaya yarayacak maddeye ilişmesi zorunludur. Bu birleşmenin gerçekleşmesi için sadece nefsin hazır olması değil bedenlere ait mizaçların uygun karışım oranını tamamlaması gerekmektedir. Mizaçlardaki karışım her canlıda farklı bir terkipte oluşmaktadır. Geniş diyebileceğimiz mizaç yelpazesinde madenler, mizaç kategorisinde kabul edilmese de bitki, hayvan ve insan arasında farklı oranlarda karışımlar söz konusudur. Bu karışımın en seyreltilmiş hali insanda gerçekleşmektedir. ⁶⁴ Dört unsurun oranı varlık skalasında “insan” denilmeye müsait

⁶³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/74; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/62.

⁶⁴ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 133.

olacak kadar yeterli seviyeye ulaştığında insan bedenleri, küllî nefsten taşıp kendisiyle birleşecek bir cüz'i nefse hazır demektir. İhvân, insanın oluşumunu spermin rahme düşmesiyle başlatırken bu aşamada küllî nefsin ve dört unsurun söz konusu olduğu birden fazla faktörü işaret eder:

“Erkeklerin kanının özü olan insan spermi, vücudun boşluklarına dağılmış olan kan hücrelerinde dağıldıktan sonra, cinsel birleşme hareketi sırasında yerinden hareket ederek idrar yolunda toplandığında, idrar yolundan da çıkar ve rahme dökülerek orada yerleştiğinde, işte o vakit ve o saat büyüyen cisimlere geçişli (sarı) olan bitkisel nefsin güçlerinden bir güç ona bitişir. Bu kuvvet aynı zamanda, dört ana unsurun hepsine geçişli olan tabii nefsin kuvvetlerinden bir kuvvettir. Yine o, âlemde var olan bütün cisimlere geçişli olan feleki küllî nefsten yayılan bir güçtür.”⁶⁵

Nefslerin ferdiyet kazanması, kendisindeki suretleri fiil haline getirmesi, küllî nefsten kopup tekil nesnelere uğraşabilmesi gibi faydaların yanı sıra hayır ve güzellik yurdunu kazanmayı hak edebilmesi bedenle kuracağı sağlam bir ilişkiye bağlı kılınmıştır. Nefsin bedensiz varlığa gelemeyeceğini, fiillerini gerçekleştiremeyeceğini savunan İbn Sînâ, bedensiz bir nefsin âtil halde kalacağını savunur. Varlıklar dünyasında ise hiçbir şey âtil olarak yaratılmadığı için nefsin fiillerini gerçekleştireceği bir bedene sahip olması zorunludur.⁶⁶Varlıklar dünyasında sadece madenler ve unsurlar aletsiz, aracısız olarak işlevini icra etmektedir.⁶⁷ Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki bedeninin nefisle birlikte yaratılması nefsin fitratı için zorunluluk taşırken hem de bu birliktelikte hem nefsin hem bedeninin menfaati söz konusudur. Ancak bu menfaatte beden araç, bozulup dağılmaya mahkûm ve ebedi olmayan konumundadır. İbn Sînâ'nın bedene yönelik bakış açısı, İhvân'ın beden algısına göre daha değerlidir. İhvân, bedeni neredeyse kıymetsiz ve önemsiz olarak takdim etme aşamasına kadar gelmektedir. Bunun sebebi İhvân'ın risâlelerin başından sonuna kadar ahiret hayatına verdiği önemle ilgili olabilir. İbn Sînâ belki de takipçisi olduğu Aristo'nun nefis ve bedene aynı değer ölçüsünde yaklaşmasından ötürü İhvân gibi sürekli bedeninin aşağı ve kıymetsiz yönüne vurgu yapmamıştır. Ancak maddeciler ve Aristo hariç çoğu filozof bedeninin geçiciliğine, yok oluşuna dayanarak nefsin üstünlüğünü öne çıkarmıştır.

⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/356; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/293.

⁶⁶ Ebû Alî İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (İstanbul: Elis Yayınları, 2019), 101.

⁶⁷Hüseyini, *Esiruddin Ebheri'nin Nefs Anlayışı*, 44.

İhvân, nefslerin kemâli için bedeni bir basamak gibi kabul etmektedir. Nefsler, beden olmadan hayır ve güzellik yurdunu kazanacak işler yapamıyor. Ancak nefslerin yetkinlik kazanıp ilahi âlemin bir üyesi olabilmesinde bedenlerin nefsleri engelleyici bir rolü de bulunmaktadır. Bedene ait tüm organlar daha da önemlisi duyuvarın nefse sunacağı tüm veriler, nefsin tikel ve küllî anlamda işlemler yapmasını, çeşitli sebepler arasında bağlantı kurmasını ve daha pek çok şeyin olanağını sağlamaktadır. Ancak beden, nefslerin kendisiyle meşguliyetini gereğinden fazla üzerine çekiyor; nefsler, bedenin istek ve arzularını karşılamak için yaşamaya başlıyorsa bu noktada nefsler varoluş amacını kaybetmektedir. Bu durumu İhvân, “nefsin cismani şehvetlere ve bedene ait lezzetlere yöneldiğinde bunlardan dolayı nefsin ölümü ve ahiretin hüsrana uğraması söz konusudur.”⁶⁸ sözleriyle dile getirir. İhvân, bedeni bir gemiye nefsi ise gemiciye benzettiği⁶⁹ analogisinde insanın karaya çıkana kadar gemiyi idare ettiği gibi bedeni idare etmesine teşbih yapar.

Nefsin bedenle olan birliği, nefsin bedenden sonra ne olacağı gibi eskatolojik problemleri, nefsin şayet varsa var olduğunun nasıl anlaşılacağı ya da onun mahiyeti gibi ontolojik sorunları, nefsin insanın bilişsel süreçleri noktasındaki fonksiyonu gibi epistemolojik olmak üzere pek çok problem, filozofların gündemine taşınmıştır. Pek çok filozof, nefsin manevi bir cevher olduğunu kabul etmekle birlikte nefs-beden birlikteliğindeki problemlerden biri olarak nefis gibi manevi bir varlığın maddi niteliği haiz olan bedeni nasıl yöneteceği problemini tartışmışlardır. Bu ilişkide nefis ile beden arasındaki köprüyü hangi organ ya da varlık sağlamaktadır? Bu ilişkiyi izah için bazı filozoflar, dört unsurdan biri olan sıcaklığın tabiatına başvurmuşlardır. İbn Sînâ'nın ruh diye işaret ettiği varlık, kendisinde taşıdığı sıcaklığın baskın karakteriyle kalp ve beden arasında aracı rolü oynamaktadır. Kalp, nefsin bütün güçlerinin kaynağıdır. Kalpten beyine geçen güç, tüm bedene yayılır ve organların görevlerini yapmalarını sağlar. Bedenle bu güçler arasındaki ilişkiyi sıcak yapıdaki ruh sağlamaktadır. Söz konusu ruh kalpte bulunduğu hayvanî ruh, beyne intikal ettiğinde insanî ruh (insanî nefis), ciğerde ise tabii ruh adını almaktadır.⁷⁰ İbn Sînâ, soyut nefsin maddeyi yönetme rolünü buradaki insanî nefisle mümkün kılmaktadır. Beden ile nefis arasında kurulan bu ilişkide bedendeki en önemli organ kalptir. İhvân, kalbin bu rolünü bedendeki üstünlüğünü kabul etmektedir. Kalpteki sıcaklık, kalbin tabiatında baskın olan hararet unsuru, bütün bedene yayılır. Bedendeki

⁶⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/169; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/132.

⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/61; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/48.

⁷⁰ Hüseyini, *Esiruddin Ebherî'nin Nefs Anlayışı*, 45.

işleyiş ve düzenin sebebi bu hararet unsurudur. Bedendeki organlara sirayet eden kalpteki sıcaklık unsuru, bütün bedeni etkilemektedir. Pisagor gibi nefsin sıcak ve kuru tabiatta olduğunu zikreden İhvân'ın⁷¹ görüşü İbn Sînâ'nın beden ve beden güçleri arasına yerleştirdiği ruh anlayışıyla aynı paralelde gibi gözükmektedir. Nefsin ve kalbin tabiatı sıcaklık unsurunda birleşmektedir. Kalpteki sıcaklık unsuru istenen seviyeye ulaştığında nefsi kabul etmeye hazır olmaktadır. Ancak mekânı kalp olan nefis, İbn Sînâ'nın bahsettiği hayvanî nefstir. Çünkü İhvân'ın, nefsteki sıcaklığın sönmesiyle hayvanî nefsin vücuttan ayrılacağını söylemesi İbn Sînâ'nın tabii, hayvanî ve insanî nefis kategorisiyle benzeşmektedir. İhvân nâtik, hayvanî ve bitkisel olarak ayırdığı nefis kategorisinde bedeni yöneten güç olarak nâtik nefsi kabul etmiştir. O halde nefsin bedeni yönetme faaliyetinde kalpteki sıcaklığın itidali önemlidir. Bu sıcaklık sayesinde beyne ve bütün organlara güç ve fiillerin yayılması ile beyinde kalpte ve ciğerde farklı farklı nefisler ortaya çıkmaktadır. Beyinde yer edinen nefis, nâtik nefis adını alıp bedeni yönetme işlemini üstlenmektedir.

2.2.3.1. Bedenin Oluşumu

İhvân-ı Safâ, insandaki nâtik nefsin ve diğer nefis türlerinin oluşum ve seyrine yer vermekle kalmamış insanın nefisle beraber diğer gerçeği olan bedeni de çeşitli analogilerle ve detaylı tahlillerle anlatmaya çalışmıştır. İhvân, risâlelerinde bedenin oluşumuna yönelik ayrıca başlıklar ve bölümler açmış olsa da her fırsatta bedeni, nefis ya da ruh karşısında önemsiz olarak takdim etmiştir. Mesela nefis ve bedene dair yaptığı tüm analogilerinde nefis, hiçbir şeyin sonucunu düşünmeyerek acele ile hareket eden cahil, düşmanlığını gizleyen gizli bir hain, aşırı vesvese ilham eden şeytan, güneş ile insanın arasına giren bulut, omuzlarda taşınan tabutun içindeki ölü, Tanrı bilgisine asla sahip olamayacak bir kâfir gibidir.⁷² Bu ifadelerle anılan bedenin bir önemi varsa o da usta bir sanatkârın malzeme ve dükkânı olmadan işini yapamayacağı gibi beden olmadan nefsin hiçbir şekilde yetkinleşememesidir. Nefsi önemli yapan ise küllî nefis ve yüce yaratıcı ile olan bağlantısıdır. Yaratıcının meleklere Âdem'e secde emrini vermesindeki sebep Âdem'deki topraktan müteşekkil olan madde yapısı değil kendisinden Âdem'e üflediği ruh sebebiyledir.⁷³ Topraktan, basit bir meniden, pis bir spermden oluşan maddi beden ise bozulup son bulmayla mukadderdir. Karanlığın, âtil olmanın, cansızlığın, hissizliğin niteliklerini haiz beden, tek başına hiçbir anlam ifade etmeyip herhangi bir nesneden

⁷¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/438; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/292.

⁷² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/288; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/248.

⁷³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/56; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/236.

farksız konumdadır. Onun belirli bir yaşam süresi içerisinde aktif edilmesi, hareket ve duyum kazandırılması sadece nefsin ilahi anlamda yükselişine basamak olması içindir. Bu anlamda amacını gerçekleştiren nefsin, bedenin hiçbir organıyla ya da bedenin sağlıklı olup olmamasıyla alakası kalmamıştır.

“ Onun başlangıcı pis bir sperm, sonu kötü kokan bir ceset, bu iki durumun arası ise pislikle doludur. Nefs ise sürekli bedeni temizleme, yıkama, arındırma, tedavi etme, ayıplarını örtme; sıcak, soğuk, açlık, susuzluk, çarpma, darbe alma ve sayısı bilinmeyen arızî sıkıntılardan onu koruma üzeredir.”⁷⁴

İhvân-ı Safâ, Pisagor felsefesindeki gibi insan bedenini incelerken bedendeki organ, kemik, duyu vb. yapıları, sayısal değerlerle ve bu sayıları da doğada karşılığı olacak şekilde açıklamaya çalışmıştır. Risâlelerde gerek gökyüzünde gerek yeryüzündeki pek çok oluşum hem sayı hem de nitelik bakımından insan bedeniyle kıyaslanarak sunulmuştur. İnsanın beyni doğada madene, eti toprağa, saçı bitkilere, sesi yıldırıma, ağlaması yağmura, üzülmesi geceye, karın boşluğu denize kıyas yapılmıştır. Bedendeki kanın bütün vücuda dağılabilmesi için yaratılan damar sayısı ile felekteki burçların basamak sayısı ve senedeki gün sayısı, üç yüz altmış sayısını karşılayacak şekilde eşit yaratılmıştır. Küpün altı yüzeyiyle insanın hareket edebileceği yön sayısının aynı kılınması, küpün ilk sayısı ile müzik oranlarının ve insandaki mizaç sayısının aynı olması gibi eşitlikler doğa ve insan arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin ya da insanın âlemin küçük bir örneği olması şeklindeki düşüncenin örnekleri olarak verilmiştir. İnsan bedenini bu bedenin dışındaki her şeyle ilişkilendirerek ve bunu da sayı mantığı içerisinde sunmak Pisagor temelli bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımı kabul eden İhvân, aynı mantıkla insan bedenini incelerken bu düşüncelerin kaynağı olan Pisagorcu filozofları işaret etmiştir:

“ Buna kıyas edilerek sayıldığında ve düşünüldüğünde her organın sayısının mevcutlardan bir türün sayısına uygun olduğu görülür. Anlattıklarımızdan hareketle Pisagorcu filozofların görüşünün anlamının, mevcutların sayısının tabiatına göre olduğu anlaşılır. Bu, aziz olan ve bilen takdiridir.”⁷⁵

İhvân, insanın gerçeğini ele alırken bir gözünü insana diğer gözünü âlemin tamamına çevirmiştir. İhvân'ın bu tavrı, insanı küçük âlem olarak görmesinden gelmektedir.

⁷⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/65; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/52.

⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/61; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/152.

Yeryüzü ve gökyüzü ile ilinti içerisinde incelenen insan bedenindeki her bir organ, eklem, kas ve daha nice maddenin kozmolojik düzende bir karşılığı bulunmaktadır. İhvân, insan bedeninin oluşumunu feleklerin yapısıyla ilişkilendirmiştir: İnsanın dokuz cevheri (kemik, ilik, kan, et, damar, sinir, cilt, saç, tırnak), feleklerinde dokuz tabakası; feleklerin on iki burcu, insanında on iki deliği (göz, kulak, burun, meme, göbek, ağız, ön ve arka delik) bulunmaktadır. Astrolojik temalar olan yıldız, felek ve burçlar ile insan arasında kemiyet bakımından ilişki kurulduğu gibi insan karakterindeki keyfiyet açısından da bir bağlantı söz konusudur. Yıldızların insan maddesi, karakteri ve ahlâkı üzerinde doğrudan etkisi bulunmaktadır. Mesela Zuhâl yıldızının ayrıca Ay ve Zühre'nin tesirine giren mizaçlarda şehvi nefsin tabiatı kendini görmektedir. İnsanın dünyaya geldiği an Merih ve Zühre'nin tesirine açıksa o kişide cinsel birleşme arzusu daha baskın olur.

“Nasıl ki burçların altısı güneyde ve altısı kuzeyde ise aynı şekilde nitelik ve nicelik olarak bunlara benzer olarak insan bedenindeki deliklerin altısı sağ ve altısı sol tarafındadır. Nasıl ki gökyüzünde feleklerin ve kâinatın hükümlerini icra eden yedi seyyar yıldız varsa, insan vücudunda da, bedeninin yararına olan faal yedi kuvvet bulunmaktadır.”⁷⁶

Tarihte pek çok filozof, insan bedenini ahlât-ı erbaa (dört unsur) ile açıklamaktadır. İhvân'ın dört unsur, mizaçların oluşumu, mizaçlardaki dengenin itidali ile sağlıklı bir vücut arasında ilişki olması gibi teorileri, Aristo, Galen(ö.200), Cabir b. Hayyân(ö.815), İbn Sînâ gibi pek çok ismin öne sürdüğü görüşlerdi. Bu görüşlerin hemen hemen aynı olacak şekilde İhvân, bedeninin hammaddesini dört unsurun (ateş, hava, su, toprak) karışımından oluşan kan, balgam, safra ve sevda ile açıklamaktadır. Dört unsurun soğukluk, sıcaklık, yaşlık ve kuruluk gibi tabiatları da vardır. İnsan vücudundaki her organın oluşum ve yapısı farklıdır. Yapısı ve oluşumu farklı olan bu organların karışımları da birbirinden ayrılmaktadır. Mesela kan ve iliğin mizacındaki karışımın oranı ve bunlardaki baskın olan unsur farklıdır. İnsanın mizacını, yapısını doğrudan etkileyen bu unsurların karışımı yani kan, balgam, safra ve sevdanın bileşimi, doğru oranda gerçekleşirse beden mükemmel şeklini bulur, organlar düzgün ve vücut sağlıklı olur. Mizacı şekillendiren bu terkinin, insan bedeninde dengesizce bulunması hastalıklara kapı açar ve ahlâki sapmalara sebebiyet verebilir. Âlemden bulunan türlerin mizaç dengesi farklıdır. Bu türler arasında en mutedil dengeye sahip olan insandır. Bazı türlerin mizacında sıcaklık, bazılarında kuruluk, bazılarında soğukluk, bazılarında ise rutubet

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/10; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/324.

daha baskındır. Bunun sebebi astrolojiyle de bağlantılı olan canlıların doğduğu mevsim ya da gün, ateşin baskın olduğu burçlara denk gelirse canlının bedeninde sıcaklık tabiatı ve safra, suyun hâkim olduğu burç ve yıldızlara denk gelenlerin mizacında ise ıslaklık ve balgam, toprak tabiatlı burçların hâkim olduğu dönemde doğanlarda kuruluk ve karasafra baskın olur. Sabit olan yıldızların döneminde dünyaya gelenlerin mizacı itidal üzeredir. O halde insanda bu dört nitelik yani kan, balgam, safra ve sevda aynı oranda olursa mutedilliği elde eder. Bu tabiatların doğru terkibi sadece insanın beden yapısını değil insanın ahlâk ve karakterini de şekillendirmektedir. İhvân'ın bu görüşleri Câbir b. Hayyân'ın şu ifadelerle aktardığı düşünce ile benzerlik arz etmektedir. “Mizaçlar arasındaki fizyolojik dengenin mevcudiyeti sağlığın, bu dengenin bozulması ise hastalığın sebebidir.”⁷⁷

2.2.3.2. Nefsin Bedenden Önce Yaratılması

Nefsin bedenle ilişkisi, pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Bu problemlerden biri de nefsin bedenle ilişkisinin zaman bakımından adını koymaktır. Zaman anlamında kriter olarak insan bedeni kabul edilmektedir. Buna göre nefis, bedenden önce var mıdır, beden ölümünden sonra nefsin durumu ne olacak? gibi sorular, nefsin ezeli ve ebedi olup olmadığına yönelik ana sorunları oluşturmaktadır. Diğer felsefi meselelerde olduğu gibi bu konuda da Aristoteles ve Platon'un etkisi hissedilmektedir. Platon, ruhların bedenlerden önce var olduğuna, ruhun ezelden varoluşuna inanır.⁷⁸ Aristoteles ise ruhun tanımayı ve anlamayı sağlayan ve sadece insanda bulunan akıl kısmının ezeli ve ebedi olmasını mümkün görürken bütün canlılardaki beslenme, büyüme, üreme, hareket ve idrak özelliklerini gerçekleştiren ruhun, maddeyle birlikte sonradan olduğunu kabul eder.⁷⁹ İslam filozofları genel olarak bu düşünceler ekseninde iki gruba ayrılmıştır. Nefsin hâdis olduğunu savunanlar kadîm olduğunu iddia edenlere göre daha fazla bir oran teşkil etmektedir.⁸⁰ Gâzâlî dâhil kelâmcılar ve İslâm filozoflarının neredeyse tamamına yakını nefsin bedenle aynı anda yaratıldığını savunmaktadır.⁸¹ Nefsin hâdis olması gerektiğini savunan özellikle kelâmcıların başlıca nedeni Allah'ın ezelden beri tek olması gerektiğine yönelik düşünceyle örtüşmek, nefsin sonradan yaratıldığını söyleyen dini naslarla çelişmemek içindir. Nefsin hâdis olması gerektiğini savunanlar kendi içerisinde üçe

⁷⁷ İlhan Kutluer, “Câlinûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 17 Temmuz 2024).

⁷⁸ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015),43.

⁷⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 187,188,189.

⁸⁰ Hüseyini, *Esiruddin Ebheri'nin Nefs Anlayışı*, 15.

⁸¹ Hayri Kaplan, *İslâm Düşünürlerine göre Ruh Ve Nefs* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 83.

ayrılmaktadır: nefsin bedenden bir süre önce yaratıldığını savunanlar, nefsin bedenden bir müddet sonra yaratıldığını düşünen İbn Kayyim(ö.1350)⁸² iken nefsin bedenden ne önce ne sonra onunla birlikte yaratıldığını savunan İbn Sînâ, Fârâbî ve Gazâlî gibi isimlerdir.⁸³

İbn Sînâ, nefsin daha önce değil de bedenle birlikte var olduğunu savunur⁸⁴, İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, varoluşu sudur ve feyz gibi teorilerle yorumlayan meşşâî geleneğe mensup olmasıyla da açıklanabilir. Nefslerin meydana gelmesi bu düşünce geleneğine göre faal akıl kaynağı ile mümkün olmaktadır. Faal akıldan nefsin gelmesi için belli şartların gerçekleşmesi gerekir: Bedenler, uygun mizaç oranına ulaşırsa ya da “insan” türü olarak adlandırılacak şekilde dört unsurun terkiibini yakalarsa, faal akıldan kendisini yönetecek bir nefsi hak eder. Nefs, faal akıldan çıkan manevi bir cevher iken beden tabii unsurların uygun karışımı ve gök cisimlerinin çeşitli hareketlerinin tesiriyle meydana gelen maddi bir cevherdir. Her iki cevher arasında görünüşe göre eşit bir ilişki bulunsa da İbn Sînâ, bu ilişkinin sebep ve sebepli şekilde anlaşılmasına karşıdır.⁸⁵ Ancak bu ilişkide beden, nefsin fail sebebi yani nefsi, faal akıldan çıkartan fail sebebi gibi kabul edilmese de yine de nefsin bireyselleşerek varlığa gelmesi bedenler sayesinde gözükmemektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre nefslerin bir bedenle ilişkiye girmeden önce bireysel varlığı söz konusu değildir. Bedenlerle birlikte nefsler meydana gelmektedir. Nefslerin bireysel olarak ezeli varlığından ya da bedenlerden bir süre önce varlık bulmasından söz edilemez. Nefsin kendini kemâle erdirecek şekilde bedene muhtaçlığı söz konusudur çünkü başta İbn Sînâ olmak üzere meşşâî filozofların nefis tanımlamalarında nefis, bedenin yetkinliği olarak tarif edilmiştir. Nefslere “cins” olarak aynı mahiyeti ve özelliği taşımaktadır.⁸⁶ Değişiklik ve farklılık nefsi kabul eden bedenler sayesinde mümkün olur. Nefslerin bedenlerle birleşmeden önce ferdi varlığı söz konusu olsa ya da nefslere her açıdan mükemmel olsaydı bedenle birlikte olmaya ihtiyacı olmazdı. Beden sayesinde bireysel varlık kazanan nefslere, bedenin ortadan kalkmasıyla bozulmamakta bilakis bu bireyselliğini ebediyete taşımaktadır. Ezeli olmayan nefslere, bedeni kullanarak ebedi olma vasfına ulaşmaktadır.

⁸⁷ İbn Sînâ, nefslerin bedenlerden sonra varlığını devam ettireceği görüşüyle Aristo düşüncesinden ayrılır. Aristo'nun form olarak sunduğu nefis, İbn Sînâ için hem form hem

⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 246.

⁸³ Hüseyini, *Esiruddin Ebherî'nin Nefs Anlayışı*, 65-66.

⁸⁴ Alper, *İbn Sînâ*, 92.

⁸⁵ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 103.

⁸⁶ Kaplan, *İslâm Düşünürlerine göre Ruh Ve Nefs*, 86.

⁸⁷ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 105.

kemâl özelliği taşımaktadır. Kemâl özelliği bulunan nefsin hem maddeyle bulunan bir yanı hem de maddeden bağımsız bir tarafı vardır. Aristo, nefslerin bedenlerle yok olacağını ileri sürerken nefsi, beden formu ya da bedenle aynı seviyede gördüğü için bu sonuca varmış gözükmektedir. İbn Sînâ, nefsi, form açısından kabul ederken onun formdan daha genel ve bedenden bağımsız kemâl vasfıyla da ölümsüz olacağını düşünmüştür.

İhvân-ı Sâfâ, meşşâi gelenekteki gibi bütün varlıkları taşıma, feyiz kavramlarıyla açıklamayı tercih ederken insan nefslerinin bedenlere ilişmeden önce küllî bir nefse bitişik, tek parça olduğunu savunmasıyla Plotinus ve Ebû Bekir er-Râzî ile aynı çizgide hareket etmiştir.⁸⁸ İnsan nefsinin bedenlere ilişmeden önce bireyselliğini kabul etmeyen İhvân, nefslerin, küllî bir nefse bitişik olduğunu savunur.⁸⁹ İhvân'ın bu küllî nefis anlayışı pek çok İslam filozofunun karşı çıktığı bir konudur. Başta İbn Sînâ, nefslerin bedene girmeden önce sayı bakımından tek olmasını imkânsız kabul eder. Çünkü iki beden meydana geldiğinde her iki bedende de iki tane nefis meydana gelecektir. Bu iki nefis ya tek bir nefsin parçası olur (bu durum bölünemeyen küllî nefsin bilkuvve bölünmesi demek olur) ya da sayı olarak tek olan küllî nefis iki bedene girer. Her iki durum da mantığa aykırıdır.⁹⁰ İbn Sînâ, tek bir nefsten çıkan insanî nefslerin bireyselleşmesi durumunda farklı bedenlerdeki bütün nefslerin aynı olma ihtimalini de dile getirerek küllî nefis anlayışına karşı çıkar.⁹¹ Küllî nefis anlayışına yapılan itirazların temel sebebi, cisim olmayan, madde niteliği taşımayan nefsin yapısında çoğalma, parçalara ayrılma gibi durumların ortaya çıkmasıdır. Bu ise başta Meşşâi felsefedeki daha sonra İslâm felsefi geleneğinde fizik sınırları içinde incelenen nefis anlayışına aykırıdır. Çünkü Meşşâiler için nefis, soyut, basit ve üç boyutlu olmayandır. Bu özelliklere sahip nefis anlayışı İhvân'da da bulunmasına rağmen İhvân, insanî nefslerin küllî nefsten koparak meydana geldiğini savunmaktan geri durmamıştır. İhvân, nefslerin bireysel olmasa da küllî olarak bedenden önce varlığını kabul ederek Meşşâi gelenekten ayrılmaktadır. İbn Sînâ'nın küllî nefis anlayışına dair yaptığı eleştirilere risâlelerden cevap niteliğinde bir sonuç çıkaramamaktayız. İnsan nefslerinin bedene ilişikten sonra bireyselleşerek birbirinden farklı huy ve mizaçları kabule yatkın olacak şekilde farklılaşmasına dair net bir çıkarıma

⁸⁸Ömer Ali Yıldırım, "Ebû'l Berekât El-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", *Bilimname Dergisi* 2019/39, 187, 195.

⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/236; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/209.

⁹⁰Yıldırım, "Ebû'l Berekât El-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", 194.

⁹¹Yıldırım, "Ebû'l Berekât El-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", 194

ulaşmasak dahi İhvân, farklı huy ve mizaçları kabule yatkın olanın cüzî nefsler değil küllî nefsin özelliği olduğunu belirtir.⁹²

İhvân, yaratıcıdan taşan ilk varlık olarak ilk akıl ya da küllî akla işaret eder. Küllî nefis ise küllî akıldan taşan varlıktır. İhvân, küllî nefsi kendisinde suretlerin bulunduğu⁹³ varlık olarak işaret eder. İnsan nefsleri, küllî nefsten kopmuş ve onun güçlerinden biridir. Küllî nefis, üç boyutlu cisimle birleşmeden önce ruhâni âlemde, nurâni bir mekânda ilk akıldan kendisine taşacak feyzi bekler halde durmaktadır. Faal akıldan feyzin gelmesiyle nefsler uygun bedenlerle birleşmektedir. Faal akla verilen bu görev Fârâbî ve İbn Sînâ'da da bulunmaktadır. Ancak faal akıldan bedenlere ilişen cüzî nefsler, Meşşâi geleneğinde bedenlerin hazır olduğu anda gerçekleşmektedir. Yani nefis ve beden aynı anda yaratılmaktadır. İhvân ise bedenlerden önce küllî de olsa kendisine ilk akıldan akacak feyzi, iyilikleri ve erdemleri bekleyen nefis anlayışını kabul etmektedir. İhvân'ın küllî nefis, küllî akıl diye işaret ettiği bu varlıklar yaratıcının "ol" demesiyle yaratılmıştır⁹⁴. İhvân, yaratıcının tekliğine hâlel getirmeksizin her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu söylerken diğer yandan sudûr teorisinin temel düşünceleriyle örtüşen bir âlem anlayışını savunmaktadır. Nefslerin kıdemi konusuna dair İhvân'ın temel düşüncelerine baktığımızda hem Meşşâilerin faal akıl teorisi, faal akıldan taşma yoluyla bedenlere ilişen nefis anlayışı, hem Ebu Bekir er-Râzî'nin küllî nefis anlayışı hem de Platon gibi nefslerin bedenlerden önce mevcut olduğuna yönelik düşüncelerin savunulduğunu görürüz. İhvân'ın bütün bu düşünceleri, kendi felsefî sistemlerinde savunmasını onların eklektik sistemleriyle açıklamak mümkündür.

2.2.4. İnsanî Nefsin Bekâsı

Nefsin bedenle olan başlangıcı hakkındaki farklı görüşler, ölümden sonraki durumu hakkında da söz konusudur. Nefsin ölümden sonra bozuluşa uğramayacağı, yok olmayacağına dair neredeyse bütün filozof ve kelamcılarının mutabakatı vardır. Ruhun yok olmayacağı görüşü pek çok düşünür tarafından kabul görmüş olsa da asıl ihtilaf bu ebediliğin keyfiyeti noktasındadır. Ruhun ebediliğini savunan felsefî ekollerin ya da bedenle birlikte diriliş çerçevesinde ruhun ebediliğini savunan kelamcılarının, bu savunmada hareket noktaları temel felsefî tezleriyle uyumlu olacak bir teori ortaya koymaktır. Mesela insan nefsini, bedenden ayırarak onun manevi ve basit bir cevher

⁹² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/236; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/209.

⁹³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/135; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/193.

⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/330; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/288.

olduğunu söyleyen meşşâiler⁹⁵, bedenden farklılığına vurgu yaparak nefsin beden gibi yok olamayacağını savunurlar. Nefsin ölümden sonraki durumuna yönelik farklı bakış açılarının olması beraberinde berzah, ba's (yeniden diriliş), mead, cennet ve cehennem gibi İslam inancına yönelik ahiret süreçlerinde de farklı cevapları ortaya çıkarmaktadır. İhvân, ba's, mead, kıyamet, berzah gibi yeniden diriliş ve sonraki süreçlere ayrıca önem vermektedir.

Pek çok felsefi meselede olduğu gibi bu konunun temel taşlarını Yunan filozoflarının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Yunan düşüncesi geleneği içinde Sokrates, Platon ve Plotinus, bedenden sonra nefsin ölümsüz olduğunu savunan isimlerdendir. İslam toplumunda Dehriyeler olarak anılan Materyalistler ise bedenle birlikte nefsinde öldüğünü savunur. Galen ise bu konuda şüpheleri olduğu için çekimser kalmıştır.⁹⁶ Aristoteles, aktif ve pasif diye ikiye ayırdığı aklın aktif kısmının yani etkin akıl tarafının ölümsüz olacağını, nefsin aktiflik derecesi arttıkça ölümsüzlüğünün de artacağını söylese de⁹⁷ genel olarak Aristo'nun buradaki vurgusunun ferdi bir nefis mi ya da insanlığı kasteden bir nefis mi olduğu açıkça anlaşılammıştır.⁹⁸ Genel olarak Aristo, madde ve form şeklindeki insan bedeninin ve nefsinin beraber meydana gelip birlikte yok olduğu yönündeki düşüncesiyle anlaşılmiş bir filozoftur. İslam filozofları, çoğunlukla Aristo ekseninde hareket etse de İslam inancının etkisiyle nefsin bekasını savunan grupta yer almışlardır. İbn Rüşd'e göre, nefse ait bazı fonksiyonlar bedene bağlı olarak ortaya çıksa da onun varlığı cisme bağlı değildir.⁹⁹ Ona göre, bedene ait olan idrak güçlerinin ve nefsin akıl dışındaki idrak güçlerinin hepsi devre dışı kalsa bile nefste bulunan akıl gücü ile nefis ölümsüzdür. İbn Sînâ, nefsin yalın halde olup, bozuluşa uğramasının mümkün olmadığını dolayısıyla onun ebedi oluşunu şöyle temellendirir: "Varlığın iki hali vardır: Zorunlu ve mümkün. Maddenin varlık alanına çıkışı suret ile mümkündür. Yani madde ancak suret ile bilfiil hale gelebilmektedir. Aksi halde o bilkuvve vardır ki bu durum onun suret ile bilfiil, maddesiyle bilkuvve olduğunu gösterir. Maddi olan şeyler birleşik olduğundan oluş ve bozuluşa dâhildir. Ancak suret için bu durum söz konusu değildir. Basit olan nefis için oluş ve bozulmuş söz konusu edilemeyeceğine göre nefis, beden

⁹⁵ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 170.

⁹⁶ Zeynelabidin Hüseyini, "Esiruddin Ebheri'nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (2018), 732.

⁹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 193.

⁹⁸ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî Ve İbn Rüşd'de Eskatoloji* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007). 31.

⁹⁹ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî Ve İbn Rüşd'de Eskatoloji.*, 333.

fesadıyla yok olmaz.”¹⁰⁰ Ezeli ebedi bir nefis anlayışıyla bilinen Ebubekir er-Râzi, diğer İslâm filozoflarından, ezeli ilke olarak kabul ettiği küllî nefis anlayışıyla ayrılmaktadır. Râzi kozmolojisindeki küllî nefsin madde ile kurmak istediği ilişki âlemde kaosa sebep olmuştur. Tanrı daha sonra insanı yaratıp onda bireysel nefsleri (akıl) uyandırmıştır.¹⁰¹ İnsani nefsler, kaosu sonlandırıp düzenin kurulmasında yol gösterici ve kurtarıcı olmuştur. Küllî nefsin maddeyle temas etmesi bireysel nefsleri meydana getirmektedir.¹⁰² O halde bireysel nefsler, ezeli ilkelerden sayılmamaktadır. Çünkü bireysel nefslerin ortaya çıkması küllî nefsin maddeyle birleşmesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Râzi felsefesinde bireysel nefslerin ezeli değil ancak bedenlerden önce yaratılmış olduğu görülür. Ezeli olmayan bu nefsler, bedeninin ölümüyle birlikte küllî nefse dönerler. Bu bireysel insanî nefsler, bedenlerden önce yüce bir âlemin üyesi iken bedeninin ölümünden sonra da ilahi âleme geri dönecektir.

İhvân’ın nefsin ölümünden sonraki durumuna yönelik düşüncelerinde buraya kadar ismini zikrettiğimiz filozofların düşünceleriyle yer yer benzerlikler bulunmaktadır. İhvân, bedenlerin ölümüyle nefslerin varlığının devamını kabul etse de cesetlerin dünyada ölmesiyle bir daha dirilmeyeceğini, yok olup gittiğini kabul etmez. İhvân, ahiret hayatında meşşâiler gibi mükâfat ve ödül yaşayacak olanın cesetler değil nefsler olacağını, ahiretin ruhlar âlemi olacağını¹⁰³ savunurken diğer taraftan hesaba çekilme ve yeniden diriliş sürecinde nefslerin cesetlere geri döneceğini söyler.¹⁰⁴ İhvân diriliş, hesap ve mead gibi ahiret süreçlerini “ Kıyamet, (kabirde) cesetten uzaklaşan ve ayrılan nefsin (cesetle birleşerek) kabrinden kalkmasıdır”¹⁰⁵ şeklinde ifade ettiği gibi cesetlerin bilfiil yaşayacağını kabul eder. İhvân’ın yeniden diriliş sürecinde cesetlerin dirilişini kabul etmesini delil getirdiği ayetlere bakılırsa İslam inancının yönlendirdiği açıktır. İhvân felsefesinde bedensel dirilişi ve bedenle ruhun ölümünden sonra ebedi hayatta beraber olarak varlığını sürdürmeyi daha çok günahkâr ve kötü amele sahip kişilere hasredildiği iması vardır.¹⁰⁶ Bu anlayış filozofların nezdinde kabul görmüş bir düşünce olan maddenin eksiklik ve zayıflık barındırması ve tam olarak yetkinleşmeye, gerçek mutluluğu yakalamaya engel olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden olmalı ki İhvân, maddeyle

¹⁰⁰ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî Ve İbn Rüşd’de Eskatoloji*.,105.

¹⁰¹ Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 123

¹⁰² Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 123.

¹⁰³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/283; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/247.

¹⁰⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/284; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/180.

¹⁰⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/370; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/324.

¹⁰⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/370; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/324.

yani cesetle dirilmeyi ve cesetle hesaba çekilmeyi hatta cehennem ehlinin cesediyle cezalandırılmasını günahkârlara müstehak olarak görmüştür. Cehennem cisimler âlemi cennet ise ruhlar âlemi¹⁰⁷ olarak kabul edildiği için cennetin sakinleri buradan ruhsal olarak nasiplenecektir. Bu yaklaşımı diğer Meşşâî filozoflarda da görmek mümkündür. Mesela Fârâbî, bazı cahil ve yetkinleşmemiş nefslerin yok olacağını, diğer bütün nefslerin derecelerine göre ebedilikten pay alacağını düşünür.¹⁰⁸ Bunun yanında Meşşâîler'in nefsin özelliklerine, mahiyetine dayanarak nefsin ölümsüz olduğuna yönelik kanıtları onların bedenlerin yeniden dirilişi imkânsız görmesine neden olduğu söylenebilir. İbn Sînâ ve Fârâbî tamamen ruhi mükâfat ve ceza anlayışına sahip gibi görünse de İbn Sînâ, bu konu hakkında felsefi yöntemin kesin bir çıkarım yapamayacağını, dini metinlerin ise bedenle dirilişi açıkça ifade ettiğini kabul eder.¹⁰⁹ İhvân, ne tam anlamıyla bedensel bir dirilişi ne de salt ruhsal bir ahiret hayatını savunmaktadır. Ancak risâlelerden bedenle dirilişin ve bedensel bir sürecin muhatabının müminlerden ziyade (sadece hesap anında bütün insanlığın cesetle dirileceğini belirtirken) daha çok günahkâr bir zümreye yönelik olduğunu anlamaktayız. Ayrıca İhvân, ceza çekecek olan cehennem ehlinin cezasının hem ruhi hem bedensel bir ceza olacağını vurgulamaktadır:

“Allah'ın dostları ve salih kullarından olan müminlerin nefsleri, ölümden sonra onun vasıtasıyla rahatlık ve huzur içinde kıyamet gününe kadar felekler sahasına yükseltilir. Onların bedenleri yayıldığında hesaba çekilmek ve iyiliğe iyilikle, kötülüğe bağışlamayla karşılık verilmek üzere onlara geri gönderilir. Kâfirlerin, fâsıkların, günahkârların ve kötülerin nefsleri ise kıyamet gününe kadar azap ve acı çekerek, üzülen ve korkarak körlük ve cehaleti içinde kalır. Sonra hesaba çekilmek ve yaptıklarına karşılık verilmek üzere çıkarıldıkları bedenlere döndürülürler.”¹¹⁰

“Sonra bilmiş ol ki, cehennemden birçok tabakası vardır. Bunlar farklı heva ve hevesler ve üst üste yığılmış cehaletlerdir ki, nefsler onların içinde hapsedilmiş ve onlarla beraber durdurulmuştur.”

İhvân'ın bedensel bir dirilişi kabul etmesinde yönlendirici sebep herkesin hak ettiği karşılığı tam anlamıyla yaşaması içindir. Bedenle birlikte yaşanan dünya hayatındaki işlerin karşılığının yine aynı şekilde bedenle ödenmesi gerekmektedir: “Ruhlar onlara geri dönünce cesetler canlılık kazanır, bu bedenler dirilir, harekete geçer ve donmuş bir

¹⁰⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/324; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/320.

¹⁰⁸ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 175.

¹⁰⁹ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 172.

¹¹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/284; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/180.

vaziyet aldıktan sonra duyumsamaya başlarlar. Sonra bir yerde toplanır (haşr), hesaba çekilir ve ceza/mükâfat görürler. Çünkü yeniden dirilişin amacı ceza ve mükâfattır.”¹¹¹

İhvân metafiziğinde merkezi yer edinen küllî nefis, yeryüzündeki pek çok olayın failidir. Küllî nefsin gücü ve yardım aldığı varlık ilk akıldır. İhvân'ın sudur şeması şeklinde inşa ettiği kozmoloji ve ontoloji anlayışında basit nefslerin ilintili olduğu küllî nefis, cüz'î nefslerin kaynağıdır. Bütün cüzî nefslerin bedenler doğmadan önce küllî nefisle bütün ve tek parça bulunduğunu yukarıda belirtmiştik. İhvân, ölümden sonra da cüzî nefslerin en sonunda küllî nefisle birleşeceğini savunmaktadır.

İhvân'ın ölümden sonrasına dair bireysel bir hesap gününü ve fertlerin bireysel olarak karşılığını göreceği mükâfat ve ceza anını içeren düşünceleri söz konusu iken bütün nefslerin küllî nefisle birleşmesi noktası anlaşılmaya kapalı gibi durmaktadır. İhvân, ahiret nedir? Sorusuna “tikel nefslerin küllî nefse dönmesidir”¹¹², “haşr, cüzî nefslerin küllî nefse birleşmesidir”¹¹³ derken aynı zamanda sevap, ödül nedir? Sorusunu “her nefsin bedenden ayrıldıktan sonra rahat, sevinç bulduğu şeydir”¹¹⁴ diyerek ayrı ayrı nefslerin yaşayacağı bir mutluluğa gönderme yapmaktadır.

İhvân, bütün nefslerin cesetlerden ayrıldıktan sonra kendisine döneceği küllî nefsin varlığını da faal akla bağlamaktadır. Faal akıl, Tanrıdan gelen feyz ve nur ile küllî nefsi olgunlaştırmaya çalışan bir ilkedir. Faal akıl, küllî nefse güzellik ve faziletleri akıtır. Küllî nefis ise faal akıldan aldığı bu güç ile yeryüzündeki cisimlerin suret vericisi olmaktadır. Küllî nefsin yeryüzündeki cisimleri yönlendirici ve cisimlerin üzerinde tasarrufta bulunan vasfı vardır. Küllî nefis pek çok işleve sahip gibi görünse de İhvân onu tek bir nefis olarak kabul etmektedir. İnsanî nefis, küllî haldeki bu nefsin bir gücüdür.¹¹⁵

İhvân, insan nefslerini hem ahirette hem de bedenlerden önce varlığına inandığı küllî bir nefis anlayışına dayandırmaktadır. Onlar insanın başlangıç ve sonunda tek tek bireylerin değil “mutlak insan”¹¹⁶ dediği küllî bir varlığın geçerli olduğunu kabul eder. İnsandaki farklılıkları, yetenekleri, farklı becerileri gerçekleştirme eğilimini, değişik tabiatları işte bu mutlak insan düşüncesiyle bağdaştırmaya çalışır. İhvân, tek tek nefslerin, cüzî nefslerin, farklılıkları, farklı maharet ve yetenekleri kendinde toplamaya gücü

¹¹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/289; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/247.

¹¹² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/370; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/324.

¹¹³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/370; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/324.

¹¹⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/365; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/320.

¹¹⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/136; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/194

¹¹⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/236; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/209.

yetmeyeceğini belki de düşündüğü için insandaki bu güzelliklerin varlığını küllî nefse yüklemektedir. İnsanın dünyaya gelmesinden dünyadaki işlerini yapabilmesine kadar hatta ölümden sonra insanların kendisine döneceği küllî nefis, bireysel nefislerin varlık nedenidir diyebiliriz. Risâlelerde ahirette yaşanacak olan bu birleşmenin sonrasına ya da nefislerin bu birleşmeyle beraber nasıl mükâfat ve ceza göreceğine dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. İhvân ile paralel bir küllî nefis düşüncesine sahip olan Ebu Bekir er Râzi'nin düşünce yapısında da Küllî nefisle bireysel nefisler arasındaki iletişim ve ikisinin birlikteliği konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır.¹¹⁷ İhvân felsefesinde nefislerin ezeli olduğu rahatlıkla söylenebileceği gibi ancak bireysellik ve küllîlik anlamında ahiret hayatında bir kapalılık söz konusudur. İnsani nefislerin ezeli olmasını da kendisine değil ait olduğu küllî nefsin ezeli ilke olmasına bağlayabiliriz. Yeniden diriliş ve kabirlerden kalkış esnasında cesetlere yapılan vurguyu, nefislerin nihayetinde küllî nefisle birleşmesi ile ya da haşır aşamasında küllî nefisle yaşanacak olan ittisalle bağdaştırmak elimizdeki verilerle mümkün gözükmemektedir.

İhvân'ın küllî de olsa ezeli ve ebedi bir nefis düşüncesine sahip olmasını risâlelerin büyük çoğunluğunda vurguladığı nefislerin olgunlaşması ve kendini gerçekleştirme düşüncesinde arayabiliriz. Oluş ve bozuluş âleminin tamamlayıcısı küllî nefis iken, onun eksikliği de faal akıl ile tamamlanır. Âlemdeki hiyerarşinin, ilk varlık olarak kabul edilen faal aklın, küllî nefsin ve diğer ilkelerin nihai olarak hedeflediği şey, insanî nefislerin kendini gerçekleştirme ve yüce ruhanilerin seviyesine yükselmesi diyebiliriz. Eğer yok olup gidecek bir insanî nefis varsa bütün bu süreçlerin anlamsızlığı göze batmaktadır. Bu yüzden olmalı ki İhvân, insanî nefislerin ittisal edeceği küllî nefisle birlikte ezeli ve ebedi olacağını savunmaktadır.

¹¹⁷ Turgut Akyüz, *EbüBekir Zekeriyâ Râzi'nin Metafizîği* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 161.

3. NEFSİN GÜÇLERİNİN BİLGİ DEĞERİ

Nefsin güçleri konusunda İslam filozoflarının görüşlerinin genellikle uyumlu olduğu görülür. Filozofların neredeyse tamamı Aristoteles'ten İslam medeniyetine yansıyan bitkisel, hayvanî ve insanî nefis düşüncesine sahiptir. İhvân, kendisinden önceki geleneği bozmadan nefsin parçalarını bitkisel, hayvanî ve insanî olarak taksim etmiştir. Platon'un, şehvet, öfke ve akıl olarak gösterdiği nefsin güçleri, Aristo da tabiat felsefesiyle oluşturulmuş şekilde hayvanî, bitkisel ve insanî olarak kabul edilmişti. İslam filozofları nefsin güçleri konusunu ele alma noktasında ahlâk felsefesinde Platon'a yaslanmaktadır. Bu yaklaşımın örneklerini Kindî, İbn Miskeveyh ve Ebu Bekir er Râzî de görmek mümkündür.

İhvân'a göre bitki, hayvan ve insanın, bulunduğu türe göre ayrı bir nefsi bulunmaktadır. Bu türlerin kendi sınıflarına ait olan nefsi almaları, bedenlerinin uygun mizaç oranına sahip olmasıyla alakalıdır. Ay altı âlemde bu mizaç oranının en mükemmel şekli insan türünde gerçekleşmektedir. Yeryüzünde madenlerden başlayıp bitki ve hayvanlarla devam eden varlık kategorisinin en üstünde insan en altında ise madenler bulunmaktadır. İhvân, madenlerin dâhil bitki, hayvan ve insan türlerinin kendilerine özgü nefsleri olduğunu kabul eder. Bu nefslerden bitkilerin nefsi, başta bitkilerin sonra diğer canlıların devamlılığını sağlamaktadır. Bitkisel nefis, türlerin devamlılığını sağlarken insan türünün epistemik boyutuna doğrudan bir katkı sağlamamaktadır. İhvân, ulaşılabilir bilginin sınırlarını çizirken piramidin en altına bitkisel nefsi en tepeye ise kutsî nefsi yerleştirmektedir.¹¹⁸ Bitkisel nefsin altına ve kutsî alanının üzerine nefsleri ilâhi boyut kazanmış hâkimler bile kolay kolay vakıf olamamaktadır. Bitkisel nefis, en rahat ve kolay vâkıf olunacak nefis türü olarak anlaşılmaktadır. Onun bilgi değerinin en aşağıda olması kuşkusuz ilâhi bir boyutu olmayıp salt biyolojik formata sahip olmasıdır. Bitkisel nefis, insanın idrâk yolculuğunda sadece insanın yaşamsal devamlılığına katkıda bulunabilir. Herhangi bir bilginin işlenmesinde, ayıklanmasında ve üretilmesinde onun payı yoktur.

¹¹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/240; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/213

Spermin rahme yerleşip tutunmasının dördüncü ayında canlıya yerleşen hayvanî nefis, hem bitkisel nefsin üreme işini gerçekleştirmesi için türler arasındaki cinsel istek duygusunu barındırır hem de nâlık nefsin bilgiyi işleme ve üretmesi için dışardan ve içeriden malzeme getirir. Hayvanî nefsin insanın bilgiyi almasından daha sonra işleyerek üretmesine kadar her aşamada fail rolü vardır. Çünkü duyular, hareket yeteneği, irade, bilgiyi depolama ve vehim gibi tüm yetiler bu nefsin sahasındadır.¹¹⁹

İnsani nefis, düşünmenin ve temyiz gücünün kaynağı olarak kabul edilir.¹²⁰ İnsan, bu nefis ile tüm türlerden ayrılır. Bilginin anlam kazandığı yer nâlık nefstir. Kendisinde vahyin muhataplığını, kutsî bilgiye erişim potansiyelini ve meleklerle benzeme bilkuvveligini barındıran nâlık nefstir. Duyusal, günlük ve basit bilgilerin işlem yeri hayvanî nefis iken ilahi ve derin bilginin idrak alanı nâlık nefstir. Bu nefis güçleri yelpazesinde her sınıf bir üstündeki güce hizmetkâr kılınmıştır. Hizmet edilen ve edeni belirleyen ise bilginin kazanılmasında ve üretilmesinde fail olmak ya da fail olana yakın olmaktır.

İhvân, nefsin üç gücü olan hayvanî, insanî ve bitkisel nefislerin varlığının nefsin bölünmezliğine aykırı olmadığı kanaatindedir. Bu üç parça nefsin farklı parçaları değil nefste gerçekleşen fiilleri anlatmak için seçilmiş isimlerdir. Mesela nefsin, vücutta beslenme ve büyümeyi sağlayan yönüne bitkisel nefis, duyu ve hareket gerçekleştiren işlevine hayvanî nefis, düşünme ve akıl yürüten tarafına insanî nefis denilmektedir. Bunlar ayrı parçalar değil öz olarak tektir.¹²¹

3.1. BİTKİSEL NEFİS

Bitkisel nefis, bedeni besleyen ve büyüten güçtür. İhvân, sadece besleme ve büyütmesi açısından değil bitkisel nefse ait her biri ayrı bir görev icra eden yedi tane eylem ileri sürmektedir. Bunlardan biri beslenme gücüdür.¹²² Besleyen, nefis; beslenen, bitkisel nefsin kendisinde bulunduğu cisim; beslenilen ise gıdadır.¹²³ Bu güç sayesinde cisimler ve bedenlerin eksilen yerlerine ihtiyaçları olan gıdalar temin edilir. Böylece cismin devamlılığı sağlanmış olur. Zaten bitkisel nefsin varlık sebebi cismin devamlılığını ve üremesini sağlamaktır. Besleyen gücün gerçekleşmesi için alınacak gıdaların işlenmesi

¹¹⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/325; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/266.

¹²⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/325; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/266.

¹²¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/325; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/266.

¹²² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/195; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/156.

¹²³ Macit, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, 54.

gerekmektedir. Bu gıdalar bitkisel nefsin diğer etkin gücü olan “sindirim gücü”¹²⁴ tarafından işlenip uygun hale getirilir. Dört unsurun terkihiyle oluşan besinler, besin olarak alınmadan önce onlardaki sıvılar bitkisel nefsin çekici gücüyle emilir. Cisim için gerekli olan bu sıvı çekildikten sonra akıp gitmemesi için bitkisel nefsin diğer gücü olan tutucu güç tarafından kabzedilir. Bu aşamadan sonra sindirim gücü görevi üstlenmektedir. Alınan sıvı, vücudun hazmedeceği şekilde sindirim gücü tarafından işleme tabi tutulur. Sindirimin yeri cisimde belli bir mekânda olduğu için sindirilen gıdaları vücudun çeşitli noktalarına, gıdaya ihtiyaç duyan noktalara taşıma işlemi gerekir. Organlara ihtiyaçları olan sindirilmiş besinleri taşıyacak güç, bitkisel nefsin “itici gücüdür”¹²⁵. İşlendikten sonra bu besinin vücudu beslemesi için ayrı bir güce ihtiyacı vardır. Besleyici güç sayesinde cisimlerden alınan gıdalar, bedeni besler ve güçlendirir. Besleyici güç, kendi kendine büyüme ve çoğalma işlemini yapamadığı için bununda bitkisel nefsin başka bir gücü olan “büyüten gücüne” ihtiyacı vardır. Çünkü büyüme gücü olmasa organlar orantısız şekilde uzun veya kısa olur ortaya absürt bir cisim yapısı çıkabilirdi. Organların uygun orana sahip şekilde büyümesi büyüten güç sayesinde gerçekleşiyor. Beslenip büyüyen güce son olarak “şekillendirici gücün” dokunuşu yapılır. İhvân’ın saydığı bu yedi etkin güç, şayet İbn Rüşd’ün de dediği gibi “kendinden üremeyen ve hastalıklı olmayan her canlının”¹²⁶ yaşamsal devamlılığını, üremesini ve güçlenmesini sağlamaktadır.

İhvân, üreme gücünü yedi etkin güç içerisinde saymasa da risâlelerin farklı yerlerinde üreme gücünün varlığını bitkisel nefis bağlamında ele almaktadır. İhvân’ın üreme gücünü ayrıca ele almamasının nedeni belki de bitkisel nefsin varlık sebebinin zaten üreme ve nesil devamlılığı olmasından ötürüdür. Bu güçlerin varlığı İbn Sînâ’nın nefis anlayışında da aynı şekilde kabul edilmiş. İbn Sînâ, üreme gücünü bitkisel nefsin gücü olarak ayrıca ele almıştır¹²⁷.

Besleyici, çekici, itici, tutucu, sindirici, büyütücü ve şekillendirici olmak üzere yedi faaliyeti bulunan bitkisel nefsin, hayvanî ve nâtik nefse idrak yönünden etkisi yoktur. İhvân’ın bitkisel nefse özgü olarak altı yönü bilme ve bilince sahip olma ifadeleri¹²⁸ bulunmaktadır. Buradaki altı yönü bilme ifadesinden, bitkilerdeki aşağı, yukarı, sağa,

¹²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/188; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/156.

¹²⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/195; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/156.

¹²⁶ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*. 56.

¹²⁷ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri.*, 115.

¹²⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/242; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/214

sola, öne ve geriye doğru büyüme, küçülme, artma ve azalmayı kastettiğini anlıyoruz. Çünkü bu nefste bilişsel anlamda bir işlem söz konusu değildir.

Bitkisel nefis, derecesi itibariyle hayvanî nefsin altında yer almaktadır. Onu hayvanî nefsin altında kılan sebep, kendisinin bir üstü olan hayvanî nefste bulunan duyu ve hareketin onda bulunmamasıdır. Hayvanî nefis ise hem bitkisel nefse sahiptir hem de hayvanî nefis olarak bitkisel nefsten ayırt edici yönleri bulunmaktadır. Bu türlerin âlemdeki hiyerarşisine istinaden İhvân, bitkisel nefsleri, hayvanî nefslerin besini ve hayvanların cesetlerinin maddesi olarak kabul eder¹²⁹.

3.2. HAYVANİ NEFS

Bitkisel nefis düzeyinin üstünde hayvanî nefis yer almaktadır. İhvân, hayvanî nefsin insanda ilk fiilini, insanı anne karnından dünyaya taşıyan hareketin faili olarak göstermekle kabul eder.¹³⁰ İhvân, hayvanî nefsin insana üflendiği vakti ise ceninin dördüncü ayı kabul eder¹³¹. İnsanda düşünen nefis olmadan yalnız hayvanî ve bitkisel nefsin olduğu zaman insanın dört yaşına kadar sürmektedir. Bu yaştan sonra üçüncü güç olan insanî nefis eklenir.¹³² Hayvanî nefis, hayvanlarla insanlar arasında ortak olan bir güçtür. Hayvanlar beslenme, büyüme ve üreme bakımından bitkilerle ortak iken onlarda bulunan hareket ve algılama özelliği hayvanları bitki mertebesinin üzerine çıkarmaktadır. Söz konusu hareket, iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığıyla organ hareketini sağlamaktadır.¹³³ İhvân'ın hayvanî nefse yaptığı vurgu, istediğini yapan, istediği doğrultuda hareket eden olmasıdır.¹³⁴ Hareket özelliği bitkilerde büyüme, genişleme, uzama ve kısalma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak bitkilerdeki bu hareket, iradeli kabul edilmediği için bitkilerde hayvanî nefis yoktur. Hayvanî nefste hareketler, iradeyle gerçekleşmektedir. Ayrıca hayvanî nefslerin acı ve lezzet hissi varken bitkilerde bu his yoktur. İhvân, hayvanî nefslerin en gözde özelliğinin onların kendilerini tehlikeden koruyup, düşmanlarını ezerek varlığını devam ettirebilme hali olduğunu ileri sürer.¹³⁵ İnsan ise hem hayvan hem bitki hem de insan türüne özgü güçlerin hepsini haiz olmakla en üstündür. Aristo, his, tahayyül, şevk ve hareketin faili olarak hayvanî nefsi kabul

¹²⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/338; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/301.

¹³⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/196; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/157.

¹³¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/358; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/295.

¹³² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/196; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/157.

¹³³ Alper, *İbn Sînâ*, 91.

¹³⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/228; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/204.

¹³⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/271; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/226.

eder.¹³⁶ İhvân ise bu gücün kuvvelerini, mekânsal hareketler, esnek mafsallar, herhangi bir şeyi gerçekleştirmeye yönelik altı yöne iradeli intikal kabiliyeti, simge ve sesleri duyularla idrak, amaç ve menfaat noktasında bir şeylerin vehmedilmesi veya tahayyül edilmesi, dostunu ve düşmanını tanıma fırsatı veren hatırlama ve hafıza gücü, zararlıyı def etme ve kaçınma gücü olarak sıralamaktadır.¹³⁷ İhvân'ın saydığı bu özellikler, beş duyardan ibaret olan dış idrak ile iç idrak güçleri denilen vehim, hayal, hatırlama, ortak duyu güçlerinden oluşmaktadır. Bu isimler kimi filozoflarda isim bakımından değişse de mesela hayal gücüne mütehayyile denilmiş olsa da ya da sayısına ekleme ve çıkarma yapılmış olsa da nefsin dış ve iç idrak güçleri, filozofların hemfikir olduğu bir konudur. Hayvanî nefsin insana sunduğu bu kuvveler, yaşamsal faaliyeti açısından insanın ölümüne kadar ona eşlik etmektedir. Hayvanî nefsin canlılar için sağladığı olanaklar ve özellikler her canlıda aynı derecede bulunmamaktadır. Mesela bu konuya dair hayvan mertebesinin en aşağısında bulunan salyangozu örnek veren İhvân, onun tek duyu organına sahip canlı olmasıyla, hayvanî nefis bakımından en aşağıda ve neredeyse bitkisel nefsin derecesinde kabul edecektir. Bu sebeple gerek hayvanî gerek bitkisel nefse sahip canlıların bunlara sahip olması yetkinlik bakımından farklılaşmaktadır.

3.2.1. Hayvanî Nefsin Dış İdrak Güçleri

Hayvanî nefsin dış idrak güçleri beş duyardur. Duyuların algıladığı şeyler, cisimlerin arazları, maddenin ya da heyulanın aldığı suretlerdir. Yani duyuların konu olarak yöneldiği şeyler, cisimlerdeki ya da maddedeki suretler, şekillerdir. Duyular, hem maddedeki suretleri algılar hem de onların duyularından etkilenir.¹³⁸ Duyuların maddedeki suretleri algılaması duyu organları aracılığıyla gerçekleşmektedir. Duyular ile gelen veriler, nefsin özünde kalmaktadır. Dış dünyaya ait bilgilerin insanın iç idrakine ya da nefse konu olabilmesi için bu bilgileri taşıyacak duyu güçlerine ihtiyaç vardır. Dış idrak güçleri, görünenleri algılamada aktif iken görünmeyenler iç idrak güçleri sayesinde yorumlanmaktadır.¹³⁹ Cismin görüntüsü gözün alanından kaybolduktan sonra ona dair bilgi ve görüntü iç idrak güçleri sayesinde saklanmakta ve işlenmektedir. Dış idrak güçleri, beş duyu organı olan görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularıdır. Ait oldukları görevin dışına çıkamayan dış duyu güçlerinin sınırlı işlevleri bulunmaktadır.

¹³⁶ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 120.

¹³⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/242; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/214.

¹³⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/372; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/329.

¹³⁹ Fahreddin Er-Râzi çev. Hüsnü Aydeniz, *Kitâbu'n Nefs ve'r- Ruh ve Şerhu Kuvvâhumâ* (Elis Yayınları, 2019). 86.

İhvân, buna örnek olarak görme gücünün sesi ve yiyeceği algılayamayacağını ancak renkleri idrak edebileceğini söyler.¹⁴⁰ Duyuların getirdiği bilgilerin kalitesi duyuların sayısına ve sağlığına göre her canlıda değişebilmektedir. Bazı hayvanlardaki duyu gücü ve sayısı insana göre daha donanımlıdır. Bu itibarla İhvân, insanın duyu güçleriyle övünmesinin anlamsız olacağı kanaatindedir. Mesela iyi bir atın, gece karanlığında uzaktan gelenin ayak sesini duyabilmesi ya da devenin uzun bacak ve boynuna rağmen gece vaktinde insanın göremeyeceği yerleri görüp geçebilmesi, duyu verilerinin her türde aynı olmadığını göstermektedir. Bu duruma göre İhvân, duyuların varlığı değil sağlığı ve kullanım kalitesinin bilgi kaynağı olmada asıl ölçüt olduğunu vurgular. Duyu organlarının idrak edip diğer idrak güçlerine taşıyacağı suretlerin yanlış algılanması daha sonraki bilgi işlem sırasında yanlış sonuçların çıkarılmasına neden olacaktır. Duyu verileri her ne kadar duyu alanının dışına çıkamasa da tümel ve hakiki bilgilere ulaşmada duyular ilk basamaktır. Hiç kimse tikel ve sıradan şeylerin bilgisini öğrenmeden üstün nitelikteki bilgilerin kapısına dayanamaz. Dolayısıyla İhvân nezdinde insanın ilk yetkinliği ve fiilleri beş duyu gücü sayesinde kazanılmaktadır.¹⁴¹ İhvân, dış idrak güçlerini bir şehirdeki toplayıcılar ve ithalatçılara benzetmektedir. Beş duyu, canlılardaki bilgi, hayal ve vehimleri ithalatçılar gibi canlının kendisi için üretir ya da topladığını ona sunar. Filozoflar, dış idrak güçlerinin kendileri maddi olduğu ve maddi bir organla idrak faaliyetini gerçekleştirdiği için onu sadece tikel şeylerin idrakinden sorumlu kılarlar.

Dış idrak güçlerinden dört tanesi belli bir konumu varken dokunma duyusu geniş bir yüzeye sahip olup canlıların bütün bedenine yayılmıştır. İhvân, bu duyunun yerini hem bütün beden hem de damarlar olarak belirler.¹⁴² Dokunma duyusu, canlıların hayatta kalabilmesi için önemli bir güçtür. Canlı, kendi bedenine, mizacına uygun olan yaşam ortamını ve besini dokunma duyusuyla test ettikten sonra tercih etmektedir. Dokunma duyusu, bedene yayılmaksızın sadece bir bölümünde olsa dokunma duyusu olmayan bölgeye gelecek zararı nefis idrak edemeyecektir.¹⁴³ İhvân, dokunma duyusunun objesinde test ettiği özellikleri sıcak, soğuk, yumuşak, sert olarak sayar. İbn Sînâ ise bu nitelikleri yapışkanlık-kayganlık, düzlük-pürüzlülük, hafiflik-ağırılık gibi daha detaylıca sıralamaktadır.¹⁴⁴ İhvân, canlıların kendi vücuduna uygun olacak şekilde bunlardan uygun olanını seçerek cesedin devamlılığının korunduğunu savunur. Mesela dokunma

¹⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/358; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/286.

¹⁴¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/280; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/173.

¹⁴² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/328; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/268.

¹⁴³ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 119.

¹⁴⁴ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 120.

gücü, canlıların cesetlerinin, öldürücü derecede soğuk veya sıcağa maruz kalmaması için cesede uygun ısıyı sağlar. Vücudunda yanık olan birine giydirilecek kıyafetin aşırı sıcak olması o kişi için eziyet ve acıya dönüşebilir. Kıyafetin ısısını dokunarak test ettikten sonra onu giydirebiliriz. İhvân, dokunma duyusunun çalışma prensibini şöyle anlatmaktadır: Beden, başka bir şeyle karşılaştığında karşılaştığı şeyin mizacı ya ondan daha soğuk ya daha sıcak ya da onunla eşit olur¹⁴⁵. (İhvân bu örneği diğer katılık, yumuşaklık, gevşeklik gibi niteliklerle de ifade etmektedir). Söz konusu üç durum içerisinde eğer bedenle karşılaşılan şeyin ısısı bedenle aynı ise bedene hiçbir etki etmez. Ancak bedenden daha soğuk ya da sıcak ise beden onun ısısına göre şekillenecektir. Yani beden mizacının algıladığı şeylerin nitelikleri, dokunma gücünün algı durumunu belirlemektedir.

Dış idrak güçlerinin bir diğeri işitme gücüdür. İhvân, işitme gücünü açıklamadan önce seslerin mahiyetine yönelik bilgilere yer verir. İşitilecek olan sesleri, canlılara ait olan ve olmayan şeklinde,¹⁴⁶ canlılara ait sesleri de mantıki olan ve olmayan olarak ayırır. Mantıki olanlar söz ve hecelerden müteşekkil iken mantıki olmayanlar insan dışındaki canlıların çıkardığı manasız seslerdir. Sesleri, ince ve hafif mizacı sebebiyle hava taşımaktadır. İhvân, iki şeyin birbirine çarpmasından oluşan havanın her tarafa yayıldığını söyler. Bu hava hareketinden dairevi bir şekil meydana gelmektedir. İhvân, seslerin mekânı olarak sadece havayı gösterirken İbn Sînâ, hava ile birlikte suyu da sesin meydana gelebileceği alan olarak zikreder.

Beş duyu gücünden görme duyusunun yeri olan gözler, İhvân tarafından cesedin aynaları olarak teşbih edilir. Görme duyusu, en şerefli duyudur.¹⁴⁷ İhvân, görülecek şeyleri ve görmenin nasıl şekillendiğini detaylıca anlatır. Göz bebeklerinin yapısı şeffaftır. Kornea, göz bebeklerini örten perde olarak ifade edilir. Kornea, gördüğü cisimlerdeki renklerin kalıplarını kendisine almaktadır. Korneanın aldığı kalıplarla birlikte görme gücünde devreye girer. Işık, şeffaf şeylere yansıdığı zaman yansıdığı cisimlerin rengini taşımaktadır. Buna şahit olan canlıların gözüne bu durum ilişir. Böylece canlının göz bebeklerinde ışık hareket etmeye başlar. Görme gücünün idrak edeceği etki alanına giren

¹⁴⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/342; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/281.

¹⁴⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/344; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/282.

¹⁴⁷ Eyyüp Kurt, *İhvân-ı Safâ'da Varlık ve Bilgi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans, 2019), 52.

nitelikler ışık, karanlık, renk, yüzey, cisimler, şekiller, boyut, hareket, durgunluk ve konumdur.¹⁴⁸

Tat alma duyusu, tadı alınacak gıdalarla tadı alan dilin mizacı arasındaki ilişkiye göre şekillenmektedir. Bu duyu da tıpkı dokunma duyusu gibi şeylerle doğrudan temasta bulunmakta ve dokunma duyusu gibi hayati önem taşımaktadır. Çünkü canlının bedenini ayakta tutacak, yaşamsal varlığını devam ettirecek besini alabilmesi için yiyeceklere karşı ilgi ve iştahının olması gerekmektedir. Tat alma duyusunun faaliyete geçmesi için sadece besinlerle temas etmesi yeterli değildir. İhvân, dildeki yaşlığın tadı alınan besinin yaşlığıyla karışmasıyla tat alma duyusunun aktifleştiğini söyler. Dildeki mizaç, tadına bakılan yiyeceğin mizacına göre değerlendirilir. Besin tatlı ise dilde tatlı olur, ekşi ise dil ekşi olur. İhvân, dokuz çeşit tat algısı sayar: dilin mizacına uygun olan tat, dilin mizacına aykırı olan acılık, tuzluluk, yağlılık, ekşilik, keskinlik, burukluk, tatlılık ve tatsızlık.¹⁴⁹

İhvân, koku duyusunu anlatmadan önce kokuların ayrımını güzel ve çirkin olarak belirler.¹⁵⁰ Bu kokuları koklayacak olan canlıların akciğerleri, kalpte bulunan ısıyı, harareti sürekli tazelemek için ortamın havasını burun deliği ve geniz yoluyla içine çeker. Çekilen havanın kokusu güzel ise insan bundan hoşnut olur, kötü ise ızdırap duyar.

Duyuların varlığı, nefsin bilgi üretmesi ya da bilgiye ulaşması için zorunludur. Duyular doğrudan bilişsel bir işlem gerçekleştirirse de bu işlemlerin üretildiği ve idrak edildiği nefse yardımcı olmaktadır. Gâzzâli'nin uzun bir arayış ve tefekkürü nihayetinde "duyulara yönelik bilginin asla doğru olmadığı" kanısı¹⁵¹, İhvân için geçerli değildir. Duyuların bu önemine binaen İhvân, risâlelerin bazı yerlerinde duyular olmadan hakiki bilgiye, fiziki dünya bilinmeden gerçekliğe ulaşamayacağını¹⁵² ifade etmesinden dolayı sensualist olmakla itham edilmiştir.

3.2.2. Hayvanî Nefsin İç İdrak Güçleri (Havas-ı Zahiri)

İç idrak güçleri beynin farklı merkezlerinde yer edinmiş çeşitli görevlere sahip güçlerdir. Bunların işlerlik kazanabilmesi beş duyu organının getireceği bilgi ve malumata bağlıdır. Beş duyunun getirdiği veri, iç idrak güçleri tarafından nefse iletilir. Nefse getirilen bu veriler farklı seviyelerden geçer. İç idrak güçlerinin bazıları, algılananların suretlerini

¹⁴⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/345; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/283.

¹⁴⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/342; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/281.

¹⁵⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/342; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/281.

¹⁵¹ İmam Gazâli, *El-Munkiz Mine'd-Dalâl* (Çağdaş Yayınları, 2020),7.

¹⁵² Ayşe Arife Soylu, *İhvân-ı Safâ' da Varlık Ve Bilgi Açısından Akıl* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022),79.

elde ederken bazıları ise suretlerden anlam çıkartmaktadır. Yani iç idrak güçleri bilgi üretme noktasında kendi içerisinde alt-üst ilişkisine sahiptir. İç idrak güçlerinin en üstünü, duylara işlem sırası olarak en uzak olan ve soyut/akli bir bilgiyi idrak kapasitesine sahip olandır. İç idrak güçlerinin işlem sırasından geçmiş bir bilgi nefsin mahallinde idrak edilmeye hazır demektir.

3.2.2.1. Ortak Duyu (*Hissü'l-Müşterek*)

Bu güçlerden ilki ortak duydur. İhvân, bu gücün merkezi olarak beyinde herhangi bir yeri belirtmemiştir. Hayal gücünün yeri olarak “beynin ön lobunu işaret etmektedir.”¹⁵³Burası İbn Sînâ'nın ortak duyu dediği yerdir. Bu yüzden ortak duyu gücünün beynin ön kısmında olabileceğini düşünebiliriz. İhvân, ortak duyunun beş duydudan gelen bilgileri beynin ön lobunda bulunan hayal gücüne aktardığını söyler¹⁵⁴. Beş duyunun ilk toplandığı merkez görevi gören ortak duyu, algıladığı ve anladığı şeyi tek bir formata sokarak hayal gücüne iletmektedir. İhvân, ortak duyu “salt ruhani¹⁵⁵” olarak niteler. Çünkü ortak duyu, kendisine veri getiren duyların cismani yapısına sahip değildir. İdrak yolundaki ilk ruhani basamaktır.

3.2.2.2. Hayal Gücü (*El-Kuvvetü'l-Muhayyile*)

İhvân, hayal gücüne ayrıca önem vermektedir. Bu konuya dair risâlelerde zaman zaman bölüm başlıkları açmış bazen de sadece değinmekle iktifa etmiştir. Onlara göre hayal ya da mütehayyile gücü, beynin ön lobunda yer edinmiş güçtür. Ortak duyunun algıladığı şeyler hayal gücüne ulaşmaktadır. İhvân, ortak duyuya ait özellikleri bazen hayal gücü için de kullanmıştır. Mesela hayal gücünü bilgilerin geldiği, beş duyunun malzemelerinin biriktiği yer diye işaret etmesi ortak duyu bize anımsatmaktadır. Ortak duyu ile hayal gücünün tek güç gibi gösterilmesi İbn Sînâ'da da görülmektedir.¹⁵⁶ Hayal gücü, iç idrak güçleri içerisinde penceresi en çok olan güçtür. Çünkü o, hem kendisinden sonraki güçlerden olan müfekkire, hatırlama, hafıza gibi güçlerle ile hem de kendinden bir önceki aşamayı ifade eden ortak duyuyla ilişki içerisinde. İhvân, beş duyunun algılamadığı hiçbir şeyin hayal gücünde olamayacağını söyleyerek bu gücün ortak duyu ve dış güçlerle olan güçlü bağımlı olduğunu vurgulamaktadır. İhvân, hayal gücünü yaptığı iş bakımından diğer güçlerden farklı bir yere koyar. Çünkü hayal gücü, İhvân'ın deyimiyle “büyüleyici ve

¹⁵³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/328; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/268.

¹⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/137; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/134.

¹⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/6; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/20

¹⁵⁶ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 135.

zarif işler”¹⁵⁷ yapmaktadır. Onu büyüleyici kılan sebep, duyu organlarına konu olan şeyler, duyu organlarının muhatabı olmaktan uzaklaşınca ya da şeyler ortadan kaybolduğunda hayal gücünün onları hayal etmeye devam edebilmesi, onların resimlerini kaydetmesidir. Yine İhvân, bilgilerin saklanması için hatırlama veya hafıza gücüne iletilmesi açısından hayal gücünün kendinden sonraki güçlerle bağı noktasında önemini vurgular. Zira hayal gücü topladığı verileri düşünmesi, irdelemesi ve anlamlarına bakması için müfekkire gücüne gönderir. Bununla birlikte hayal gücünün niteliği herkeste aynı değildir. İhvân, bu gücün bazen çocuklarda daha mükemmel işlediğini söyler¹⁵⁸. Zira çocuklar, söylenenleri yetişkinlerden daha güzel zihninde canlandırabilir. İhvân edip ve ressam gibi sanat erbabında da bu gücün yetkin olduğunu dile getirir.

3.2.2.3. Vehim Gücü

Nefsin iç idrak güçlerinden bir diğeri de vehim gücüdür. Bu güç, İbn Sînâ’da beynin orta yeri olarak belirlenerek cismin suretini çıkararak dış duylardan farklı olarak manayı çıkartan güç olduğu ifade edilir.¹⁵⁹ Bir başka düşünür İbn Miskeveyh, vehim gücünün duyumsanamayan şeyleri tevehhüm edememesinden dolayı itibarının az olduğunu ima eder.¹⁶⁰ İhvân-ı Safâ, vehim gücünü incelerken bu gücün çıktılarının yanılma payı olmasından dolayı pek de güvenilmeyecek bir güç olduğunu sıkça vurgular. Zira vehim gücünün çalışma mekanizması duyu organlarına bağlıdır. Bununla birlikte vehim gücü, hakikatte payı bulunmayan ve gerçek olmayan şeyleri hayal eden güç olarak lanse edilir. Çünkü vehim gücü, hayvanî nefsin bir gücüdür. Vehim gücüne duysal ve tikel bilgiler karışabilir. Bu sebeple metafizik alana dair bilgi üzerinde vehim gücünün etkisi yoktur. O sadece tikel ve duysal alana ait bilgiler için başat rol oynayabilir. İhvân, vehim gücünün gerçeklik payı olmayan şeyleri söyleme potansiyeline dikkat çeker¹⁶¹. Bu gücün bir hakikat olarak itibara layık olması için onun burhani bir kanıtla ya da duyu güçleriyle desteklenmesini şart koşar. Zira kanıtı olmayan bir iddianın doğruluğu ve yanlılığı hakkında konuşmak amaçsızdır.¹⁶²

¹⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/386; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/338.

¹⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/388; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/340.

¹⁵⁹ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 157.

¹⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Nefs ve Akıl Risalesi*, çev. Muhammet Ali Koca (Albaraka Yayınları, 2022), 42.

¹⁶¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/24; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/31.

¹⁶² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/24; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/31.

3.2.2.4. Müfekkire Gücü

İç idrak güçlerinden düşünme (müfekkire) gücü, akli nefisle irtibatlı olsa da onun iç duyularla bir alışverişi söz konusudur. İhvân, müfekkire gücünü krala benzetir. Diğer güçler ona hizmet eder. Çünkü diğer güçler düşünme gücünün yönergeleriyle hareket etmektedir. Bu gücün yeri beynin orta kısmıdır. Hayal gücü kendisine gelen bilgileri düşünme gücüne aktarmaktadır. Düşünme gücü, gelen bütün duyuşsal verileri ayıklar, kategorize eder, resmini kaydeder. Ardından bunları koruyacak olan koruyucu güce gönderir. Düşünme gücü, cisimleri maddelerinden soyutlayarak, onların suretleriyle idrak faaliyetini gerçekleştirerek suretlerin ve manaların arasını ayırıp birleştirme işlemini yapar. Bu güç, akıl tarafından kullanılınca müfekkire gücü adını almakla birlikte mütehayyile ile aynı işi yapmaktadır.¹⁶³

3.2.2.5. Hâfıza Gücü

Bütün bu süreçlerden geçerek oluşacak bir yargı ya da bilginin işe yaraması için bu verileri, iç idrak güçlerinden hafıza gücünün, koruması gerekmektedir. Depo, arşiv işlevlerini gören hafıza gücünün yeri beynin en arkasıdır. Bu güç, müfekkire gücünün üzerinde işlediği bilgileri, kaydettiği görüntüleri ondan alarak hatırlanması gereken zamana kadar saklar.

3.3. İNSANİ NEFİS

Nâtık nefis, insandaki nefis hiyerarşisinde mükemmelliği ifade eden seviyedir. Düşünen nefsin ya da diğer adıyla nâtık nefsin insanda ortaya çıkması, nefساني yetilerin bir sıra düzeni içerisinde var olmasının en son aşamasını teşkil eder.¹⁶⁴ Nâtık nefis, bitkisel ve hayvanî nefsi doğruya ve güzele yönlendirici bir role sahiptir. Bu nefis, filozoflar nezdinde insanın kendi bilincine varmasının ve kendi benliğini hissetmesinin failidir. Düşünen nefisler, eşyanın hakikatini anlama ve kavramada insana idrak kazandırmaktadır. Bu nefis, insanın kutsi alanla kuracağı ilişkide (meşşâi filozoflarının deyimiyle ittisalde) insanın rehberidir. İnsan için düşünüldüğünde hayvanî ve bitkisel nefsin varlığı ve yetkinliği düşünen nefse bağlıdır denilebilir. Çünkü bitkisel nefsin sağlayacağı üreme ve beslenme, hayvanî nefsin verdiği idrak ve hareket nâtık nefsin kendini gerçekleştirme içindir. Bu yüzden söz konusu iki nefis çeşidi, nâtık nefse itaat etmek zorundadır. Ebu Bekir Razi,

¹⁶³ Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, 179.

¹⁶⁴ Kaya, İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, 162.

nâtık nefsin ya da akıl cevherinin öfke ve şehvet güçleri üzerinde otorite kurmasıyla insanın her türlü mutluluğa ulaşacağını savunmaktadır.¹⁶⁵ Öfke ve şehvet güçleri, bitkisel ve hayvanî nefsin psikoloji ve ahlâki açıdan yansımalarıdır.

Nefs-i nâtıkanın hayvanî ve bitkisel nefis gibi bedene bağlı bir nefis çeşidi olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konuda Fârâbî, insanî nefis dediği nâtık nefsin iki güce kaynaklık ettiğini savunur: Bunlardan biri organlar vasıtasıyla gerçekleştirilen fiilleri mümkün kılan güç, diğeri ise akli güçtür.¹⁶⁶ Yani hem bitkisel ve hayvanî nefis gibi bedenle ilintili hem de onlardan bağımsız olan soyut cevher akılla bağlantılıdır. Kindî, arzu ve öfke gücü diye ifade ettiği güçlerden düşünen nefsi ayrı tutmaktadır. Düşünen nefsin arzu ve öfke dediğimiz güçlere engel olmasından dolayı engel olan ile olunan farklı olduğu için düşünen nefsin bedenle ilişkili olmayacağını savunur.¹⁶⁷ İhvân ise, nefis-i nâtıkayı bedenle ilintili, cismani hazların ve isteklerin faili olarak gördüğü bitkisel ve hayvanî nefsten ayrı tutarak neredeyse kutsal bir nazarla yaklaşmaktadır. Aynı zamanda onu cisimsel herhangi bir şeyle ilintili görmemektedir. İhvân, nâtık nefsin bilkuvve melek olduğunu söylerken diğer iki nefsin bilkuvve şeytan olduğunu dile getirir. Nâtık nefis, İhvân için kutsaldır. İhvân, nâtık nefsi doğru düşüncenin, temiz yaşamın, melek gibi varlıklardan bir varlık olabilmenin ve güzelliğin sebebi olarak görür.¹⁶⁸

İhvân, nâtık nefsin meskeninin beyin olduğunu ve fiillerinin damarlar yoluyla bedene aktığını iddia eder¹⁶⁹. Bununla birlikte nâtık nefis, soyut ve ilahi yönü olan bir güçtür. İhvân, nâtık nefsin bilkuvve melek iken bilfiil melek olmaya müsait bir tarafı olduğuna inanmaktadır. Nâtık nefsin diğer iki nefis çeşidinden farklı olduğunu ve bileşeninde hayvan ve bitkilerden oluşmuş hiçbir etkenin bulunmadığını ileri sürer. Ona bedene karışmış hiçbir unsur ilişmez.¹⁷⁰ Düşünen nefsleri diğer iki nefis çeşidinden ayırt ettiren sebep onun hakikati idrak zevkini yaşamadaki rolüdür. Bu rolü bütün filozoflar nâtık nefse layık görmektedir. Lezzet ve sevinci yaşayacak, ebedi saadete kavuşma hazzını idrak edecek nefis nâtık nefstir. Ölümden sonra bedenle diriliş anlayışına nazaran ruhsal bir ahiret hayatı teorisini savunan filozoflar için nâtık nefis, oldukça önemlidir. İhvân da bu filozoflar arasında yer alır. Çünkü ölümden sonra her türlü ödül ve mükâfatın lezzetini cisimler değil nâtık nefis idrak edecektir. Elemlerin ve hazzın idraki, ruhsal bir saadet ve

¹⁶⁵ Aygün Akyol, “Ebu Bekir Razi Ve Üç Temel Erdem”, *Hitit Üniversitesi* 5 (2015). 9.

¹⁶⁶ Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 163.

¹⁶⁷ Kindî, *Felsefî risâleler*, 244.

¹⁶⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/287; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/249.

¹⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/325; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/266.

¹⁷⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/372; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/304.

huzur nâtık nefslerin hakkı olacaktır. Bu sebeple dünya da ölümle beraber kalacak olan hayvanî ve bitkisel nefse göre düşünen nefis iki dünya için de önemlidir. Zira İhvân pek çok filozof gibi bu dünyada eşyanın hakikatlerini öğrenmede, doğru ve yanlış ayırt etmede nâtık nefsin rolünü vurgular. İhvân, nâtık nefsi bazen küllî nefis olarak kullanmakta olup bu nefsi Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görmektedir.¹⁷¹ Nefs-i nâtika, Âdem'in nefesine meleklerin ona secde etmesi üzerine yerleştirilmiştir. İhvân, meleklerin secde etmesindeki üstünlüğü Âdem'deki nâtık nefse yüklemiş gözükmektedir. Hayvanî nefslere ise düşünen nefse itaat edecek şekilde düşünen nefisle varlık kazanmış ve onunla büyüüp gelişmektedir.

İhvân-ı Safâ'ya göre nâtık nefis; temizliği, ahlakı ve insanın dünya ve ahiretini yetkinleştirecek hakiki bilgiyi içermektedir. İlahi bir içeriğe ve akılsal bir boyuta sahip olmasından dolayı cisimle ilintili olması reddedilmiştir. İnsanın diğer güçlerini yönlendirici işlevi olan nâtık nefis, insandaki tüm dış ve iç idrak güçlerini kendisine alet olarak kullanabilir. Doğru düşünme, güzeli tercih etme, herhangi bir sanat icra etme gibi insanı diğer canlılardan ayıran her iş, nâtık nefis sayesinde gerçekleşir.

3.3.1. Bilme Gücü (Allâme)

İhvân, nefsin entelektüel cephesi olan bilme gücünü suretleri şekillendirmekle görevli olarak tanıtır¹⁷². Ancak bilinebilir olan yani hayvanî nefsin idrak güçlerine konu olabilecek şeyler nâtık nefsin bilme gücü ile maddelerinden soyutlanabilmektedir. Maddesinden uzaklaştırılarak suret haliyle kalan şeyler, nâtık nefste tekrar şekillendirilmektedir. Maddeden ayrıldıktan sonra soyut ve akllık kazanan şeyler, bu aşamadan sonra nâtık nefsin malzemesi olabilir. Madde barındıran bir şeyi nefsin kavraması zorlaşır bu sebeple onu maddeden ayırmak için belli bilişsel işlemlerden geçirir. Bu işlemler hayvanî nefsin iç ve dış idrak güçlerinde gerçekleşen süreçlerdir. Nefsin kendisi soyut ve akli olduğu için onun idrak sahasına taşınmış bilginde tümel, soyut ve akli olmasını ister.

Bilme gücü, insanların yaşına ve eğitim durumuna göre bilkuvvelik ve bilfiillik barındırmaktadır. Mesela ehliyet dersi almamış kimse için trafik ışıkları suret olarak bilkuvve durumunda bir bilgidir. Bu eğitimden sonra trafik ışıkları bilfiil olur. Bilme

¹⁷¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/62; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/236.

¹⁷² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/221; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/199.

gücünü etkileyen diğer etken çocukluk ve olgunluktur. Çocukların bilme gücünün bilfiil olabilmesi zamana ve eğitime muhtaçtır.¹⁷³

Duyulurların şekillerini idrak ederek cins, tür ve zât ayrımını yapan daha sonra onları cevher ve araz olarak ortaya çıkaran nâtik nefsin bilme gücüdür. Bu işlem bilme gücünün soyut ve en yetkin işlemlerinden biridir. Bilme gücü daha alt düzeydeki işlerin de failidir: Mesela bir bütünden parça koparıldıktan sonra parçanın bütünden küçük olduğunu bilmektir.

3.3.2. Yapma Gücü (Fa'âle)

İhvân, nefsin faaliyet sahası olan yapma gücünü “zihindeki suretlerin maddeye nakşedilmesi” olarak tanıtır.¹⁷⁴ Maddeye nakşetme ifadesi bir eylemi ya da sanatı ifade etmektedir. Zihindeki surete uygunluk bilme gücüne uygunluktur. Bilme gücünün idrak edip ulaştığı suret yapma gücü tarafından sanata çevrilir. Mesela bilme gücünün kontrolünde ve onun yönlendirmesiyle çalışan yapma gücü, beden gerçekleştirdiği tüm işlerin sahibidir. İhvân, “insanın ellerinde hayranlık uyandıran sanatları yapmasını”¹⁷⁵ nâtik nefsin yapma gücünün büyüleyici işi olarak tanımlar. Diğer canlıların ellerinde olmayan ustalıklar insanın ellerine sunulmuştur. İnsanın elleriyle sanat yapması nâtik nefsin güçleriyle alakalıdır. İhvân, yapma gücünün, sayısını sadece yaratıcının bildiği pek çok işi olduğunu vurgular¹⁷⁶ ve bazen detaylı örnekler verir: Bilme gücü, konuşmanın akıcı bir cisim olmasından dolayı havada kalmadığını gördüğünde başka bir yol bulur ve yapma gücünden yardım alır. Yapma gücü yazınsal harfleri kalemle işler, yazılı kitap haline gelinceye kadar sayfaları bir araya getirir.¹⁷⁷ Böylece eskilerin söyledikleri unutulup gitmeyip geleceğe miras kalsın. İşte bu eylem, tüm sanatlarda olduğu gibi bilme ve yapma gücünün ortaklaşa eylemidir.

Yapma gücü, bilme gücüne göre daha aşağı seviyede kalmaktadır. Çünkü onun bedenle ilişkisi bulunmaktadır. Hatta doğrudan beden muhatabıdır. Bilme gücü ise insan nefsinin tümel, hakiki ve maddesiz içeriğe sahip gücüdür.

¹⁷³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/221; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/199.

¹⁷⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/221; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/199.

¹⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/383; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/336.

¹⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/239; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/196.

¹⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/239; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/196.

3.4. NÂTIK NEFS VE AKIL İLİŞKİSİ

İhvân-ı Safâ'da nâtık nefis ve akıl ilişkisine bakmak için önce hangi akıl sorusunu cevaplamak gerekir. Çünkü İhvân'ın felsefesinde küllî akıl, nâtık nefis olarak ifade edilen insanî akıl, mükteseb (kazanılmış) akıl ve garîzî akıl şeklinde farklı isimlendirmeler bulunmaktadır. Bu akılların en kapsayıcı olanı küllî akıl, İslam filozoflarının faal akıl dediği evrensel varlıktır. İhvân'ın küllî akla göre daha özel olarak konumlandığı akıl, tikel mahiyetteki insanî akıldır. Bu akıl, hem insanî nefsin hem de küllî nefsin bir gücüdür.¹⁷⁸ Bu aklın fonksiyonları tefekkür, düşünme, konuşma, ayırıştırma ve sanat/zanaat yapabilecek kabiliyetlerdir.¹⁷⁹ İnsanî akıl nefsin bir gücüdür. Birçok yerde nâtık nefis olarak geçen akıl, bu akıldır. Nefsin gücü olan bu akıl, insanın bilgi konusunda asıl şubesidir ve konumu itibarıyla kritik bir noktadadır. Çünkü hem küllî nefsin bir gücüdür hem de nefsin hayvanî ve bitkisel yönleri üzerinde otoritesi bulunmaktadır. Nâtık nefis olarak isimlendirilen bu aklın insandaki varlığı başlangıçta bilkuvve kabul edilmektedir. Rahimlerde varlık kazanan ceninin dünyaya gelene kadar insanî akıl yönünden bir faaliyeti yoktur. Yani ceninde insanî akıl bu aşamada var ancak aktif değildir. Nâtık nefsin fiil haline gelmesi, işlemeye başlaması duyulurlara yönelik idrak faaliyetine başlamasıyla mümkün olur. Yani duyu alanına hitap eden bir şeyler üzerinde inceleme, ayırt etme, akıl yürütme, hüküm verme, faydalı ve zararlıyı ayırma¹⁸⁰ gibi işlemler yapılırsa bu nâtık nefsin fiil haline geldiğinin göstergesidir. İhvân, insanî nefisle insanî akli eserlerinde yer yer birlikte kullanmaktadır. Nâtık nefis yani akıl, bilkuvve bilici, diri, tabiatı gereği faal olandır.¹⁸¹ Cüz'i nefisler, insandaki biliş sürecini belirleyen aklın kendisidir. Bu gücün faal hale gelmesi için beş duyuyu alet olarak kullanıp şeyler üzerinde muhakeme ve tefekkür gerçekleşmelidir. İnsanî nefis/akıl/nâtık nefis, küllî nefsin bir gücüdür. İhvân'da anlaşılması güçlük doğuran husus, risâlelerin bazı yerlerinde nefsin bir gücü olan ve düşünme gücü denilen müfekkire ile aklın çoğu zaman aynı anlamda kullanılmasıdır.¹⁸² Risâlelerin bazı kısımlarında akıl, nefis-i nâtikâ'nın kendisi olarak kullanılırken,¹⁸³ bazı yerlerde nefse kılavuzluk eden olarak tanıtılır.¹⁸⁴ Mesela İhvân,

¹⁷⁸ Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*, 44.

¹⁷⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/221; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/187.

¹⁸⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/427; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/368.

¹⁸¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/427; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/368.

¹⁸² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/227; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/187.

¹⁸³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/394; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/345.

¹⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/330; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/288.

nâtık nefsin insanda dört yaşına geldiğinde¹⁸⁵ bilfiil yani faaliyette olduğunu söylemekte iken on beş yaşına ulaşıldığında¹⁸⁶ aynı nâtık nefsin akıl gücüne sahip olacağını ifade eder. Dolayısıyla risâlelerde akıl haddizatında nâtık nefsin kuvvesi iken ergenlikle fiil haline gelen güç olarak da görüldüğü gibi nâtık nefsten ayrı kişinin on beş yaşında nefsinde uyanan farklı bir güç olarak da görülmektedir. Buradan hareketle nâtık nefsin akılla ilişkisi noktasında kesin bir şey söylemek mümkün görünmese de nâtık nefsin akılla bir şekilde ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu ilişkinin kuvvetle muhtemel olan tarafı aklın nâtık nefsin kendisi olduğudur.

Nefs-i nâtika, eşyadaki hakikatleri kavrama yeridir. Eşyanın hakikatini kavrayan bu nefis, ebedi olarak var olacaktır. Gerçek bilgiyi elde etme gücüne sahip olan nâtık nefsin ya da aklın bu bilgiyle beraber hakiki mutluluğu da yaşama hakkı vardır. Gerçek mutluluk, nâtık nefsin hakkıdır. İnsandaki bilgi ve işlem mekanizmasını belirleyen nâtık nefis, araç olarak kullandığı duylara göre üstün bir konumda iken küllî akıl denilen feyzin ve hikmetin kaynağına göre ise hem aşağıdadır hem de küllî nefis aracılığıyla küllî aklın sayesinde varlığa gelmiştir.

3.5. AKLIN DERECELERİ

İhvân, aklın tasnifini sudur teorisi merkezinde şekillendirmiştir. Yaratıcıdan sonra ve yaratıcıdan taşarak varlık bulan küllî akıl kendisinden sonraki ferdi akılların sebebidir. Yaratıcı ile diğer akıllar arasında köprü olan asıl akıl küllî akıldır. Daha sonra ferdi akıl seviyesindeki nâtık nefis/akıl gelmektedir. Ferdi akıllar ise yetkinliğine göre mükteseb (kazanılmış) akıl olabilir. Akılların kıymetini yetkinlikleri belirlemektedir. Bu yetkinlik ise kutsi olana yaklaştıkça artmaktadır.

3.5.1. Küllî Akıl

Akıllardan en kapsayıcı olanı küllî akıl, İslam filozoflarının faal akıl dediği varlıktır. Küllî akıl, yaratıcının nurunun taşmasıyla meydana gelen ilk varlıktır. O, tanrının feyzinin, nurunu ve ışığını taşımaktadır.¹⁸⁷ Küllî akıl, kendisinden sonra gelen küllî nefsin varlığına ve küllî nefsin de sebep olacağı varlıklara aracı konumundadır. Tanrı doğrudan onlara varlık vermemiş ancak faal aklın feyzini aracı kılmıştır. Küllî akıl, her şeyin kendisi

¹⁸⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/364; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/299.

¹⁸⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/318; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/275.

¹⁸⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/197; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/158.

sayesinde bilfiil hale geçtiği bir varlıktır. Her şeyin suretini kendisinde bulunduran küllî akıl,¹⁸⁸ hakikate yönelik bilgilerin tanrıdan sonraki sahibi olarak gösterebiliriz. İhvân'ın küllî akla atfettiği nitelikler, yüce yaratıcının varlık âlemiyle ilgili hafızası/zihni olarak yorumlanmaya müsait durmaktadır.¹⁸⁹ İhvân'ın şu ifadeleri bu yargıyı desteklemektedir; “Tıpkı âlimin aklında bilinenlerin suretlerinin olması gibi küllî akıl'da bilinenlerin suretleri mevcuttur.”¹⁹⁰ Faal akıl tanrıdan sonraki varlıklar içerisinde en yetkin ve tam olandır. Faal aklın feyz ve ışığını doğrudan alan varlık küllî nefstir. O halde en sağlam bilgiyi kendisinde bulunduran küllî akıl iken daha sonra tikel nefslerin sebebi olan küllî nefstir.

3.5.2. Doğal Akıl (Ġarîzî)

İhvân, bu küllî akıldan sonra insanlardaki ferdi akıllara yönelik ikinci bir ayrıma gider: Doğal akıl (Ġarîzî) ve mükteseb akıl. Doğal akıl, her insanın doğuştan sahip olduğu bir akıl gibi anlaşılmaktadır. İhvân, bu akli “insanda duyulur nesnelere üzerinde tefekkürde bulunmasından sonra ortaya çıkan akıl”¹⁹¹ şeklinde tarif eder. İhvân, doğal akli içgüdüsel bir akıl olarak tanıtır. Doğal aklın bilebileceği şeyler sınırlıdır. Bu akıl, her insanın bilgi bakımından eşit olduğu asgari seviyeyi ifade etmek için kullanılabilir. Mesela doğal akıl; dört unsuru, feleklerin sayısını, semavi cisimleri, nefsin halleri gibi ilim ehline ait meseleleri bilemez. Doğal akıl ve onun insanî nefse ya da küllî nefse olan ilişkisine yönelik risâlelerden çıkarım yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Ancak insanın doğuştan itibaren sahip olduğu doğal akıl, yukarıda da bahsettiğimiz dört yaşında faal olmaya başlayan nâtık nefs/akılla aynı anlama gelmektedir. Bu sebeple nâtık nefse ya da aklın küllî nefse ilişkisi nasılsa doğal aklında ilişkisi aynıdır. Bilgilerini ve feyzini küllî akıldan alan küllî nefse, kendindeki ışığı, feyzi nâtık nefse/akla akıtır. Doğal akıl için aynı şeyleri söylemek mümkün gözükmemektedir. Nâtık nefsin gelişmesi için gerekli olan inceleme, ayırt etme, düşünme faaliyeti doğal akıl içinde gereklidir. Bu kadar benzerliğe rağmen risâlelerde nâtık nefse/akıl ve doğal akıl ayrı ayrı tanıtılmış. Herkesin doğal akla fitraten sahip olmasına rağmen akıl seviyeleri arasındaki farklılığı doğuran şey ise mükteseb akıl noktasındaki farklılıktır.

¹⁸⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/197; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/158.

¹⁸⁹ Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (Kdy Akademi, 2021). 36.

¹⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/239; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/196

¹⁹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/4; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/374.

3.5.3. Kazanılmış (Mükteseb) Akıl

Doğal akıl, herkesin duyular yoluyla elde ettiği basit ve yaşamsal bilgileri temin etmektedir. Kazanılmış akıl ise bu akıl seviyesinin üzerine çıkmayı ifade eder. Akıldaki bu yükseliş için akıl sahibinin belli bir eğitim ve öğretime ihtiyacı vardır. Alınan eğitim ile beraber duyulur şeylere yönelik daha derin bir tefekkür, kıyas temelli akıl yürütme faaliyeti ve hikmetli bir bakış gereklidir. Bu şartlar olgunlaştığında kişi, akıl bakımından mevcut akılların üzerine yükselmektedir. İhvân, insanların âlemin sanat eseri olduğunu bilmesinin doğal akıl seviyesinde bir bilgi olduğunu ifade eder¹⁹². Ancak âlemdeki cüz ve parça ilişkisini, âlemdeki hangi şeyin, ne zaman, nasıl ve niçin ortaya çıktığını mükteseb akıl bilir. İhvân, mükteseb aklın işleyiş tarzının kıyas ve kanıta dayalı bir çıkarım olduğunu ifade eder.¹⁹³ Bu akıl, İbn Sînâ'nın vahyî bilgiyi almaya hazır hale gelmiş olan nazari aklın faal akılla ittisal ettiğini söylediği akıldır¹⁹⁴. İbn Sînâ, bu akıl için müstefâd ibaresini kullanır. İhvân'daki mükteseb akılla aynı seviyeye tekabül etmektedir. İhvân için bilfiil olma aşamasını ifade eden bu aklın vahyî bilgiyi almada da kısmen rolü vardır. İhvân, vahyi alacak kişiyi Allah'ın belirlediğini, vahyin Allah'ın bir bağıışı olduğunu söylemektedir¹⁹⁵. Ancak vahyî bilgiyi alacak kişinin mükteseb akıl seviyesinde yani kıyas ve öncüllere dayalı burhan metoduyla tefekkürde bulunma özelliğinin de olması gerekmektedir. Daha çok filozoflarda ve peygamberlerde görünen mükteseb akıl seviyesi, insandaki bilgi seviyesinin en üstününü ifade eder. Bu akıl türü küllî nefisle irtibatı risâlelerde doğrudan ele alınmamıştır. Mükteseb akıl, insanî nefsin/ nâtık nefsin, doğal akıl seviyesinden yükselerek vahiy bilgisinin ve hikmet ışığının kendisine akmasına hazır olduğu bir aşamadır.

Özetle ifade edecek olursak İhvân, bilginin kaynağı noktasında akla yönelik bir sıralama yapmaktadır. Temel ve doğuştan gördüğü doğal akıl, nâtık nefsin en düşük seviyesi gibi anlaşılmaktadır. Çünkü doğal akıl, tıpkı nâtık nefsin gibi insanda doğuştan beri bulunup ancak duyulur nesnelere üzerinde düşünmeyle faaliyete geçmektedir. O halde bu akıl, düşünen nefsin en basit seviyesi olup duyulara ve duyulurlara bağlıdır. Bu aklın üstü mükteseb akıldır. Mükteseb akıl bilgelere, filozoflara has bir akıl seviyesidir. Bu akılların bilgi noktasında nefisle ilişkisini nâtık nefsin aracılığıyla kurabiliriz. Doğal akıl, nâtık nefsin en basit ve en ilkel hali olarak anlaşılmaktadır. Mükteseb akıl ise nâtık nefsin en yetkin

¹⁹² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/4; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/374.

¹⁹³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/289; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/248.

¹⁹⁴ Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 38.

¹⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/318; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/248.

ve tamam olmuş hali şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla insanın bilgi durumu, nâtık nefsin derecesine göre kalite kazanmaktadır.

3.6. NÂTIK NEFSİN VAHIY İLE İLİŞKİSİ

İhvân, vahyî bilgiyi mahiyetini açıklamamakla birlikte akli ve burhani yol içerisinde görür.¹⁹⁶ Vahyin kaynağının Allah olduğunu kabul eder. Allah aynı zamanda feyzin, nurun, hakikatin ve hikmetin kaynağıdır. Bilgiler ondan aşağıya doğru çeşitli varlıklar aracılığıyla taşmaktadır. Vahyin taşıyıcısı meleklerdir. Ancak meleklerin sayısı ve niteliği konusunda kapalılık söz konusudur.¹⁹⁷ Mesela İhvân, hem Cebrail vasıtasıyla gelmiş bir vahiy şeklini savunur,¹⁹⁸ hem de vahyi taşıyan grubu ifade ederken “melekler”¹⁹⁹ ibaresini kullanır. Vahyi doğrudan kabul edecek nefis ise peygamberlere aittir. İhvân, vahyin kesbi olamayacağını farkında olup bunu savunurken vahyin bilgisini akli bilgi edinme yollarına eklemektedir. Peygamber olacak nefslerin vahyi kabul etmeye uygun ve yetkin bir nefse sahip olması gerekmektedir.

Vahyî bilgi, hem bilgi kaynağı yönünden hem de nefisle ilişki açısından akıl ve duyulara göre daha önemli bir yer teşkil etmektedir. İhvân, vahyin bilgisini en üstün bilgi derecesinde görmektedir. Bunun böyle olduğunu İhvân’ın peygamberlere verdiği önem ve onlara uymanın gerekliliğine yönelik vurgusundan anlıyoruz: “Peygamberler de nefslerin doktorları, doğruyu bulmanın ve yaşam yolunun sebebidirler. Kim ki onların emrettiklerinden sapar, koydukları ve açıkladıklarından ayrılırsa, kesinlikle sapıtır ve en doğru yoldan çıkar.”²⁰⁰ Vahyin bilgisini getiren peygamberler ve onların vahiy içerikli sözleri, hem filozoflardan hem de akıl ve duyunun temin ettiği bilgilerden daha yüce ve yol gösterici kabul edilmektedir.

İhvân, vahyin bilgisini duyulardan uzak şekilde tanımlarken bu bilginin akılla ilişkisi tam açıklanmamıştır. İhvân’da vahyin tanımı; “duyulardan uzak olan işleri, insan nefsini bir yönelme ve yükümlülük olmadan yererek haber vermektir.”²⁰¹ Nefsin buradaki anlamı kapalı durmaktadır. Bu tanımdaki nefis, gazabi ve shevi nefis gibi durmaktadır. Shevi ve

¹⁹⁶ Mahmut Meçin, “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim Ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 432.

¹⁹⁷ Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Risalelerinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.), 67.

¹⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/49; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/411.

¹⁹⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/423; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/365.

²⁰⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/378; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/308.

²⁰¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/377; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/72.

gazabi nefse yönelmiş kişinin vahyî bilgiyi alamayacağını anlayabiliriz. Doğrudan nefis, vahyi almada muhatap kabul edilmiştir. Ancak bu nefis, yetkinleşmiş nâtik nefslerdir.

İhvân, vahyi nefslerin üç şekilde alacağını kabul eder. Birincisi uykuda nefsin kabul ettiği bilgilerdir. Uyku esnasında duyular devre dışıdır. Uyku esnasında vahyin alınması rüya olarak adlandırılır. Rüya olayını ise nefsin müfekkire gücüyle ilişkilendirmektedir.²⁰² İhvân, sadık rüyayı nübüvvetin kırk altı bölümünden biri olarak sayar.²⁰³ Ancak rüya, kaynağı bakımında altı tanedir: karmakarışık düşler ve nefsin konuşmaları, beden karışımının dengesizliğinden doğan şeyler, astrolojinin gerekleri bakımından meydana gelen olaylar, şeytanın vesveseleri, meleklerden gelen ilham ve Allah'tan gelen vahiy²⁰⁴ İnsanın rüya içeriğini oluşturan bu hallerin hepsi insan nefsinde yaşanmaktadır. Çünkü İhvân, rüyanın yaşanabilmesi için duyuların edilgen hale gelmesi ve nefsin tefekkür gücü sayesinde hissedilir şeylerin görüntüsünün, nefsin zatında tasavvur edilmesi şartını ileri sürer.²⁰⁵ İhvân, rüyaların nefste gerçekleşmesinden yola çıkarak nefsin varlığını kanıtlamaktadır. İkinci vahiy alış şekli ise duyuların ve organların pasif halde olduğu ancak insanın uyanık olduğu anda gelen vahiydir. Duyuların ve organların durgun olması nefis cevherinin kendi özüne dönmesi olarak okunabilir. Üçüncü vahiy alış şekli şöyle ifade edilir: “Ya bir kişiyi görmeden işaretlerle sürekli bir sesi dinlemektir ya da bir kişiyi görmeden konuşmayı dinlemektir.”²⁰⁶ Her üç şekilde de vahyi alacak nefsin maddeden uzaklaşarak kendi nefesine yönelmesi gerektiği anlamını çıkarabiliriz. Çünkü üçüncü vahyi alış şeklinde bile dinleme, duyu organıyla gerçekleşse de peygamberin dinleme faaliyeti, işitme organıyla duyulur bir şeyi dinlemek gibi değildir. Bu dinlemeye nâtik nefsin eşliği söz konusu olmalıdır. Her ne kadar peygamberlerin vahyi alış şekillerinin detaylıca incelenmesi bizim çalışmamızın hedefi olmasa da genel olarak İhvân, vahyin geliş şeklinin nefisle irtibatı noktasında olduğuna işaret etmektedir.²⁰⁷

Vahye konu olan bilgi, niteliği bakımından küllî özellikte kabul edilmektedir. Akli bir feyiz ve küllî bir destek olan vahiy bilgisinin alınabilmesi nefsin durumuna göre belirlenmektedir. İhvân, peygamberliğin her ne kadar kesbi olmadığını söylemiş olsa da Allah'ın tercih edeceği kulun, peygamberlik görevini almaya akli, fiziksel ve ruhsal

²⁰² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/145; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/73.

²⁰³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/178; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/99.

²⁰⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/156; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/85.

²⁰⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/145; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/73.

²⁰⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/377; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/72.

²⁰⁷ İhvân-ı Safâ'da vahyin detaylıca incelenmesi için bkz. *Nusret Taş, İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Akıl-Vahiy İlişkisi*.

yatkınlık açısından nefsinin hazır olması gereklidir. Ayrıca kişinin doğum anındaki astrolojik durum, yaşam tarzı, nefsinin arındırılmış olması gibi pek çok etken nübüvvet için hazır bulunuşluğu sağlayan sebeplerdir. Bunlara tek tek baktığımızda peygamber nefslerinin saflığı ve iyiliği vahiy almada ilk basamaktır. İhvân'ın nefis hiyerarşisinde insanî nefsler, nebevi nefis, hikemi nefis gibi farklı kategorilere ayrılmaktaydı. İnsani nefslerin üzerindeki meleki nefsler, insanî nefslerin ulaşmak istediği yetkinlik derecesini ifade etmektedir. Temiz bir yaşantıyı ilke edinenler, ahlâk ve doğruluk ilkesi üzerine yaşayanlar, beden ve dünyanın taleplerine karşı tok gözlü olanlar meleki nefis mertebesine ulaşabilmektedir. Hatta bu yaşantıya sahip kişilerin fiilleri, meleklerin fiillerine benzetilir. Böylesi bir kişinin nefsi, meleklerden gelecek bilgileri, ilhamı, vahiy kabul etmeye yatkın kabul edilmektedir.²⁰⁸ Peygamber olacak kişiye gelecek vahiy içerikli bilgilerin tikel ve hissî içerik cinsinden bilgiler olmaması onların idrakini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple küllî nitelikteki vahyin ya da ilahî feyzin anlaşılması ve idrak edilmesi için nefsin buna hazırlanması gerekir. Nefsi hazırlayacak olan nefsin tezkiyesi ve nefsin riyazetidir. İhvân, peygamberlerin vahiy alabilmesini, onların nefis cevherliğindeki saflık ve onların ruhlarının meleklerin ruhlarıyla aynı cinsten olması sebebiyle olduğunu söyler.²⁰⁹

Nübüvveteye layık olmada nefis cevherinin saflığı kadar kişinin doğum anındaki mevcut astrolojik konumu önemlidir. Yeryüzü, güneşin etkisindeyken doğan çocuklar, peygamber olabilmektedir. “Güneş, Jüpiter'in haddinde olur, ikisinin tabiatı karışır ve güçleri birleşirse doğan kişi, eğer Allah onun tamamlanmasını ve kemale ermesini takdir etmişse, benliği melek ve peygamberlik hasletlerinin hepsini kabule yatkın hale gelir ki, o hasletler de insanî erdemler, meleki ahlâk, rabbani marifetler ve ilahi ilimler gibi özelliklerdir. Eğer (bu çocuğun) doğumu, büyük buluşma (kıran) burcuna veya büyük buluşmaya tabi olana veyahut devirlerden birinin başlama sırasında onun kazıklarından birine denk gelirse, doğan kişi bu devirde gönderilmiş peygamber veya bu zamanda insanlara önder olur.”²¹⁰ Doğum anı bu şartlara rastlayan kişinin nefsi, vahiy almaya uygun yetkinliği elde edebilir ancak kesinlikle peygamber olur diyemeyiz. Çünkü İhvân için asıl şart Allah'ın peygamber olacak kişiyi seçmesidir.

²⁰⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/171; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/92.

²⁰⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/31; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/17.

²¹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/372; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/304.

4. SONUÇ

İslam düşünce geleneğinde nefis, hem fiziki hem de metafizik âlemlerle irtibatlıdır. Nefsin sahip olduğu akıl, insanın faal akılla ittisaline vesile olmakta ve insanı kutsi alanın muhatabı haline getirmektedir. Nefsin, büyümesi, gelişmesi, üremesi ve daha pek çok güçleri ise onu ay altı âlemin üyesi kılmaktadır. İki âlemin de merkezinde bulunan nefis İslâm filozofları nezdinde birçok ilmi disiplinin (ahlâk, epistemoloji, kozmoloji) anahtarı olmuştur.

Risâlelerinde her konuya değinmeye gayret gösteren İhvân'ın nefis anlayışı, diğer konuları anlamak için anahtar konumundadır. Çünkü nefis ahlâkın kazanılması için terbiye edilmesi gereken dürtü, bilginin elde edilmesi için ilimleri tahsil edip yetkinleşmesi gereken potansiyel bilici güç, gerçek saadet ve mutluluğu yaşayarak ya da bedbaht olarak küllî nefisle ittisal eden küllî nefsin gücüdür.

Nefsin bilgisini yanlış anlayan ya da onu idrakten aciz olan kişilerin gafletine vurgu yapan İhvân, nefsin var olduğuna ve onun idrakinin anlaşılmasına dönük pek çok kanıt ileri sürmüştür. Bu kanıtlar, İhvân döneminde yaşayıp nefis konusuna yönelik inkâr mekanizmasını kullanan maddeci filozoflara yöneliktir.²¹¹ İhvân'ın nefsin varlığına yönelik kanıtları, çoğunlukla hissî idrake dayanan yani herkesin anlayabileceği türdendir. İhvân, ölümden sonra cesetlerin durumu ya da tefekkür anındaki insanın hiçbir hareket ve duyuya başvurmadan zihinsel bir eylem yapabilmesi gibi örneklerle nefsin varlığını ispatlamıştır. Nefsin varlığını anlaşılır argümanlarla kanıtlayan İhvân, onun mahiyeti noktasında daha soyut tanımlama ve öncüllere başvurur. Risâlelerde sık sık nefsin bilkuvveligine, onun pek çok şeyi kabul etmeye hazır ve özü gereği canlı olan mahiyetine vurgu yapılmaktadır. İhvân'ın nefse yönelik teorisini tam anlamıyla ifade eden kavram aslında bilkuvveliktir. Risâlelerde ele alınan nefis, ister kozmolojik düzlemde isterse tikel alanda olsun bilkuvvelikten bilfiillige doğru bir gelişmeyle incelenmiştir. Örneğin âlemin nefsi denilen küllî nefsin bilkuvve olduğu evre faal aklın kendisine feyiz vermeden önceki dönemdir. Faal aklın küllî nefse verdiği feyiz ile küllî nefis, bilfiil hale gelip ay altına etki eder. Tikel nefisler ise anne karnında bilkuvve olup temyiz çağına ulaştığında bilfiil hale

211

gelebilmektedir. İhvân sisteminde nefislerin kendilerini gerçekleştirmeleri ya da ait oldukları türe yönelik görevleri icra edebilmeleri için önce bilfiil olmaları gerekmektedir. Risâlelerde tikel nefisler, dünyada bitişik oldukları bedenlerden tamamen bağımsız kabul edilmemiştir. Nefsin bedenle birlikteliği, öncesi ve sonrası birtakım çelişkiler doğuracak şekilde ele alınmıştır. Bedenlerin ölümden sonra nefisle birlikte olup olmadığına yönelik iki farklı çıkarım söz konusudur. Hesap gününde cesetlerin kabirlerden kalkıp hesaba çekileceği anlayışına yer veren İhvân, ruhi bir mükafat ve ceza anlayışını da savunmaktadır. Bu farklılığı risâlelerin bölümlerini konunun uzmanı olan farklı kişilerin yazmasıyla açıklamakta mümkündür. Nefsin bedenle birleşmeden önce bireyselliği ise söz konusu değildir. Küllî nefse yerleşmiş haldeki nefislerin tikelleşmesi, bedenlerin hazır olmasıyla gerçekleşmektedir. Tikel nefisler, bedenlere ilişmeden önce ve bedeninin yok olmasından sonra küllî nefse ait gibi gözükmektedir. Tikel nefislerin küllî nefis olmadan bireysel rol aldığı yer, oluş ve bozuluş âlemidir. Bu âlemde nefisler, bedenleri alet olarak kullanıp kendini gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

İslâm felsefe geleneğine pek çok konu açısından sadık kalan İhvân, nefsin güçlerini de çağdaş ve selefi olan filozoflar gibi ele almaktadır. İhvân bitkisel, hayvanî ve insanî şeklindeki klasik nefis taksimini biyolojik yönden detaylıca anlatmaktadır. Bu durum onların bitki, insan ve hayvan anatomisine olan vukûfîyetini göstermektedir. İhvân, canlıların gelişimini; bitkilerin yedi etkin gücüyle gerçekleştirdiği faaliyetler, hayvanın dış ve iç idrakıyla bitkiden ayrılan yönleri, insanın ise bütün bunlara sahip olmakla beraber diğerlerinden ayrılan akli potansiyeli üzerine kurgulamıştır.

Çalışmamızın son bölümü olan “epistemolojik açıdan nefis” kısmı, bilgiye konu olması açısından nefsin durumunu içermektedir. Nefsin bilginin kaynağı olup olmaması için önce hangi nefis sorusunun belirgin olması gerekir. Çünkü risâlelerde ele alınan birden fazla nefis bulunmaktadır. Bizim amacımız kozmik bir bilginin elde edilmesi ya da ay üstündeki epistemik bilginin irdelenmesi olmadığı için küllî nefsi ya da melekî nefsi bu konuda irdeleme gereği duymadık. Bu sebeple insandaki basit hissî bilgilerden başlayarak hakikate varan bilgi düzeyine erişinceye kadar etkin olan nâtık nefis, insandaki bilginin asıl failidir. İhvân, nâtık nefsi kimi yerde akılla aynı manada kimi yerde ayrı anlamda kullanmıştır. Nâtık nefis, anne karnından başlayarak potansiyelliğini korurken ne zamanki duyulurlar üzerinde tefekkür ve çıkarım yaparsa o zaman fiil halini alır. Nâtık nefsin ya da aklın İhvân için iki türü vardır. Bunlardan birincisi kazanılmış akıldır ki bu akıl belli

bir tefekkür, inceleme ve idrak faaliyeti sonunda insanın ulaştığı akıl aşamasıdır. Diğeri ise doğal akıl dediğimiz herkesin doğuştan sahip olduğu akıl durumudur.

Sonuç olarak İhvân topluluğunun nefis anlayışı geleneğe göre şekillenmiştir. İhvân, nâtık nefse dair yeni bir şey söylemese de bilgi noktasında nâtık nefsin yerini belirginleştirmiştir. Bilgi, hayvanî ve nâtık nefis ile aklın ortak ürünüdür. Bu ürünün işlem sırasında somuttan soyuta bir dizi işlem gerçekleşir. İhvân, her ne kadar madde olması itibarıyla geçici olsa da duylara ve bedene bilginin başladığı ilk basamak olmaları hasebiyle gerekli itibarı gösterir. Risâleler de kapalı olan nokta akıl ve nefsin kimi yerde ayrı kimi yerde aynı anlamda kullanılmasıdır. Risâlelerin genel ifadelerinden yetkinleşmiş bir nâtık nefsin, akılla aynı anlamda olduğu çıkarılabilir. nâtık nefis, insanda bulunan her şeyin aslında kendisine hizmet ettiği ve onun bilgi elde etmesi için madde niteliğindeki her şeyin ona malzeme sunduğu yönetim merkezidir. İnsanın kendisinin elde etmeyip yaratıcıdan verilen vahyin bilgisi bile insanî nefsin muhatabı olmaktadır. Vahyi alan yetinin duylar değil nefis olduğunu savunan İhvân, bu bilgiyi alabilmek içinde nefsin yeterli donanım, yetkinlik ve temizlikte olmasını şart koşar. Vahyî bilginin varlığı için nâtık nefis yeterli iken basit ve gündelik yaşamın ya da sanat ve zanaat icra edecek şekilde hayata dönük bilgilerin elde edilmesi hayvanî nefsin iç ve dış idrak gücü ile nâtık nefsin varlığına bağlıdır. Bu şekilde İhvân, bilginin kaynağını nâtık nefis/akıl olarak kabul etmektedir. Duylar, nâtık nefse malzeme taşıyan güçlerdir. Vahyî bilgi ise yaratıcı kaynaklı olup nâtık nefsin idrakine konu olmaktadır. Ancak her nefsin değil.

5. KAYNAKLAR

Akyol, Aygün. “Ebu Bekir Razi ve Üç Temel Erdem”. *Adam Akademi Dergisi* 5/2, (2015), 20.

Akyüz, Turgut. *Ebû Bekir Zekeriyâ Râzî'nin Metafiziği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: İsam, 2018.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Gurur Sev ve Ömer Aygün. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2011.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2007.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. Say Yayınları, 2. Basım, 2022.

Çapku, Ahmet. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Çetinkaya, Bayram Ali. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.

Durusoy, Ali. *İbn Sîna Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.

Ebû Alî İbn Sînâ. *Ahvâlu'n- Nefs*. çev. İsmail Hanoğlu. İstanbul: Elis Yayınları, 1. Basım, 2019.

El-Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitâbu'r-Rûh*. çev. Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2007.

Er-Râzî, Fahreddin. *Kitâbu'n Nefs ve'r- Ruh ve Şerhu Kuvvâhumâ*. çev. Hüsnü Aydeniz. Elis Yayınları, 2019.

- Gürsoy, Adnan. “İbn Sînâ’nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2, (2014).
- Hakkı, İzmirli İsmail. *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm’da Tekâmül Nazariyesi*. nşr. İbrahim Hilmi Çığraçan. İstanbul: 1949.
- Hüseyin, Zeynelabidin. *Esiruddin Ebherî’nin Nefs Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İbn Miskeveyh. *Nefs ve Akıl Risalesi*. çev. Muhammet Ali Koca. Albaraka Yayınları, 2. Basım, 2022.
- İhvân-ı Safâ. *Er-Risâletü’l-câmia’*. Tsh. Hayreddin ez-Zirikli. Almanya: İslâmi ve Arapça İlimler Tarihi Enstitüsü, 1999.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. çev. Komisyon. 5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İmam Gazâlî. *El-Munkîz Mine’-d- Dalâl*. Çağdaş Kitap Yayınları, 2020, 7.
- Kaplan, Hayri. *İslâm Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Kaya, M. Cüneyt. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Kaya, Mahmut (ed.). *Felsefe Risâleleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kaya, Mustafa. “Plato’s Theory of the Soul”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/1, (2013), 176.
- Kindî. *Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kurt, Eyyüp. *İhvân-ı Safâ’da Varlık ve Bilgi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Kutluer, İlhan. “Câlinûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Câlinûs>.
- Kutluer, İlhan. “İlmü’n-Nefs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/İlmü'n-Nefs>.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. çev. Muhittin Macit. (İstanbul: Litera Yayınları, 2007).
- Meçin, Mahmut. “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014), 432.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Timaious*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Seneviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 17 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seneviyye>.
- Soylu, Ayşe Arife. *İhvân-ı Sâfâ’da Varlık ve Bilgi Açısından Akıl*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Taş, Nusret. *İhvân-ı Safâ Risalelerinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Taş, Nusret. *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. Kdy Akademi Yayınları, 2021.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. Klasik Yayınları, 2. Basım. 2018.
- Toku, Neşet. *Türkiye’de Spiritüalist Felsefe*. Kum Saati Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 30 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/materyalizm>.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Sînâ Şifa Kitabı/ Tıp Kanunu, Felsefe Meseleleri, Müzik/ Fikir Mimarları Dizisi*. Say Yayınları, 1. Basım, 2013.

- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Türkmen, Ersan. “Ebû'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Felsefesinde Nefsin Varlığı, Tanımı ve Cevherliği”. *Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 253.
- Uyanık, Mevlüt. “İhvân-ı Safâ”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (Şubat 2004), 180.
- Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 30 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/resailu-ihvanis-safa>.
- Yakıt, İsmail. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz>.
- Yıldırım, Ömer Ali. “Ebû'l Berekât El-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi, İslam Düşüncesinde Nefislerin Bireyselleşmesi Problemi”. *Bilimname Dergisi*, 39/187 (2019), 16.
- Zeynelabidin, Hüseyini. “Esîruddin Ebherî'nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/21 (2018), 732.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Büşra Yürük Topal

Yabancı Dili : Arapça

ÖĞRENİM DURUMU

Derece	Alan	Okul/Üniversite	Mezuniyet Yılı
Y. Lisans		Düzce Üniversitesi	2024
Lisans		Sakarya Üniversitesi	2018
Lise		Tuzla Anadolu İmam Hatip Lisesi	2013

YAYINLAR

Tezden Çıkan Yayın

Büşra Yürük Topal, “İhvân-ı Safâ’da Nefsin Mahiyeti ve Eğilimi”, **Iksad 12. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi**, ed. Hasan Çiftçi- Hasan Şahin (Gaziantep: Gap Zirvesi, 2024).