

**T.C.**

**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ESÎRÜDDİN EBHERÎ'NİN NEFS ANLAYIŞI**

**ZEYNELABİDİN HÜSEYİNİ**

**2501120187**

**TEZ DANIŞMANI**

**PROF.DR. ÖMER MAHİR ALPER**

**İSTANBUL- 2016**



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS  
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ZEYNELABİDİN HÜSEYİNİ Numarası : 2501120187  
Anabilim Dalı /  
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER  
Tez Savunma Tarihi : 14.06.2016 Saati : 14:00  
Tez Başlığı : "ESİRÜDDİN EBHERİ'NİN NEFS ANLAYIŞI"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,  
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / YETERLİLİĞİ KARAR VERİLMİŞTİR.

| JÜRİ ÜYESİ                      | İMZA | KANAATİ<br>(KABUL / RED / DÜZELTME) |
|---------------------------------|------|-------------------------------------|
| 1- PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER   |      | KABUL                               |
| 2- PROF. DR. RAHİM ACAR         |      | Kabul                               |
| 3- YRD. DOÇ. DR. MÜSTAKİM ARICI |      | Kabul                               |

| YEDEK JÜRİ ÜYESİ             | İMZA | KANAATİ<br>(KABUL / RED / DÜZELTME) |
|------------------------------|------|-------------------------------------|
| 1- DOÇ. DR. GÜRBÜZ DENİZ     |      |                                     |
| 2- YRD. DOÇ. DR. VEYSEL KAYA |      |                                     |

## ÖZ

### ESÎRÜDDİN EBHERÎ'NİN NEFS ANLAYIŞI

#### ZEYNELABİDİN HÜSEYİNİ

Bu çalışma, Esîrüddin Ebherî'nin (ö. 665/1265[?]) nefs anlayışına ilişkin görüşlerini analiz etmektedir. VII/XIII. yüzyıl içerisindeki İslam filozoflarının en velûd ve önemli isimlerinden biri olan Ebherî, İbn Sînâcî felsefenin sonraki dönemlere aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) İbn Sînâcî felsefeye yönelik eleştirilerindeki yaklaşımın etkisinde de kalan Ebherî, nefs konusu bağlamında kendisinden önceki önemli iki ismin görüşlerinden istifade etmiştir. Bununla birlikte onun, bütünüyle İbn Sînâ'yı takip ettiği veya Râzî'nin eleştirilerini, nefs teorisinin merkezine koyan bir düşünür olduğu söylenemez.

Ebherî'nin nefs anlayışına ilişkin görüşlerini tespit etmek, ahlak, bilgi teorisi ve metafizik gibi temel felsefi ilimlerin birbirleriyle olan ilişkisini görebilmek adına önem taşır. **Hidâyetü'l-hikme** ve şerhleriyle birlikte felsefî ilimlerin tedris edilmesinde önemli bir paya sahip olan Ebherî'nin, mezkûr temel eseri dışında bütün felsefî ansiklopedik eserlerini dikkate alarak nefs teorisinin en önemli kısmı olan insanî nefse dair görüşlerini ortaya koyabilmek, tezimizin asıl amacını oluşturur.

Çalışmamızın ilk bölümünde nefsin varlığı, tanımı, mâhiyeti, bedenle olan ilişkisi, hudûs ve kıdemi bakımından insanî nefsi inceledik. İkinci bölümde insanî nefsin güçleri ile bilişsel ve yetkinleşme sürecini ifade eden akıllar teorisini ele aldık. Bu bağlamda insanî nefsin ulaşabileceği son yetkinlik halini ifade eden kutsi akıl ve nübüvvet olgusu arasındaki ilişkiyi değerlendirdik. Son olarak nefsin ölümsüzlüğü, tenâsüh, diriliş ve mutluluk konularını ele alarak Ebherî'nin insanî nefse dair görüşlerini bütüncül bir şekilde ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Ebherî, Nefs, Tenasüh, Diriliş, Mutluluk

## ABSTRACT

### ATHĪR AL-DĪN AL-ABHARĪ'S VIEWS ON THE SOUL

ZEYNELABİDİN HÜSEYİNİ

This work examines Athīr al-Dīn al-Abharī's views on the soul. As one of the most prominent and prolific thinkers of Islamic philosophy during the VII/XIII century, al-Abharī (d. 665/1265[?]) has played an important role in the transmission of Avicennan philosophy to later periods. Being aware of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) criticisms towards Avicennan philosophy, al-Abharī was influenced by both thinkers on the subject of soul. However, he can not be categorized as a thinker who has oriented his theory of soul with respect to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's criticisms, nor as a total follower of Avicenna.

Al-Abharī's views on soul are significant to enlighten the relationship between the principle philosophical sciences such as ethics, epistemology and metaphysics. This study aims to illuminate al-Abharī's views on the human soul through an indepth-analysis of all his philosophical and encyclopedical works, including his renowned work **Hidāyat al-hikmah** and subsequent commentaries to it. In the first chapter of this study, I have analyzed the existence of the soul, its definition and essence as well as its relation with the body and the soul with regards to its temporality or non-temporality. In the second chapter, I have investigated the powers of the human soul and the theory of intellects that reflects the process of perfection and cognition. Concordantly, I have evaluated the relation between the holy intellect, the highest perfection of the human soul, and the phenomenon of prophethood. Lastly, I have demonstrated al-Abharī's views on the soul in a holistic way by analyzing the immortality of the soul, reincarnation, resurrection and happiness.

**Key Words:** Al-Abharī, Soul, Reincarnation, Resurrection, Happiness.

## ÖNSÖZ

Felsefe tarihinde önemli sistem filozoflarının nefis teorisi üzerinde titizlikle durmaları, insanın kendi fiziksel gerçeklik dünyasından sıyrılıp metafizik âlem ile ilişki kurabilmesini nefsin varlığına bağladıkları içindir. Bundan dolayı felsefe tasavvurlarını oluşturan insan, bilgi ve metafizik anlayışları, nefis teorisi üzerine şekillenmiştir. İnsanın bilme ve eyleme gücü bakımından yetkinleşmesi, aynı zamanda bütün felsefî ilimlerin ortak bir amaç içerisinde olmasını sağlar. O halde nefis teorisi, bütün ilimlerin bir şekilde kendisine dayanması hasebiyle insanın varlığı, mâhiyeti, yetkinleşmesi, bilişsel yapısı ve mutluluğu gibi konuların birbirleriyle olan geçişkenliklerinin zeminini oluşturur.

İslam felsefesinin farklı ekollerinin önemli kurucu düşünürlerinden sonra gelmesine rağmen eserleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle haklı bir şöhrete kavuşan Esîrüddin Ebherî'nin felsefî görüşlerinin akademik çalışmalara çok az konu olacak bir ihmal edilmişlik içerisinde olduğu söylenebilir. İşte böyle bir ihmal edilmişliğin bir nebze de olsa ortadan kalkmasına matuf olan tezimiz, onun insanî nefse dair görüşlerini tesbit edip analiz etmeyi amaçlamaktadır. Böylece Ebherî'nin felsefe tasavvurunun şekillenmesinde önemli bir ayağı oluşturan insana dair görüşlerinin açığa çıkması ve diğer metafizik görüşlerinin tespit ve tahlilinde önemli verilere ulaşılması hedeflenmektedir.

Nefsin varlığı ve mâhiyeti, bedenle olan ilişkisi, bilişsel yapısı ve ölümden sonraki âkıbeti, nefis teorisi bağlamında üzerinde durulan en temel konuları oluşturur. Bundan dolayı tezimizin ilk bölümünde Ebherî'nin ontolojik açıdan nefse dair görüşleri analiz edilecektir. Akabinde nefsin güçleri ve yetkinleşme sürecinin bütün süreçleri değerlendirilecektir. Son olarak Ebherî'nin nefsin ölüm sonrası durumuna ilişkin görüşleri ele alınarak varlığa gelişten ölüm sonrasına dek insanî nefsin bütün boyutları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın tamamlanabilmesinde birçok değerli hocalarım ve arkadaşlarımın yardımını oldu. Öncelikle Ebherî ismiyle beni tanıştıran, nefis teorisinin felsefî ilimler

içerisindeki yerini ve önemini dikkatime sunan ve akademik dilin inceliklerinden tezde izlenecek yönleme dek eleştirilerinden müstefid olduğum çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e teşekkür ederim. Tez jürisinde yer alan Prof .Dr. Rahim Acar'a samimi ve yapıcı eleştirilerinden dolayı, Ebherî'nin yazma halindeki eserlerini kendisinden temin ettiğim Prof. Dr. Hüseyin Sarioğlu ve her zaman yardımlarını ve yönlendirmelerini gördüğüm Doç Dr. Mehmet Nesim Doru, Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı ve Arş. Gör. Yasin Apaydın hocalarıma şükran borçluyum. Tezin okunmasında, şekillenmesinde ve değişik vesilelerle yardımlarını gördüğüm arkadaşlarım Ayşe Hilal Akın, İmam Rabbani Çelik, Gürzat Kami, Mehmet Aktaş, Kutlu Okan ve Hasan Korkmaz'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Son olarak ilmî hayatım boyunca her türlü maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Zeynelabidin Hüseyini

Mayıs 2016

İstanbul

## İÇİNDEKİLER

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| ÖZ .....                                         | iii |
| ABSTRACT .....                                   | iv  |
| ÖNSÖZ .....                                      | v   |
| KISALTMALAR LİSTESİ .....                        | x   |
| GİRİŞ .....                                      | 1   |
| 1. Çalışmanın Önemi ve Amacı .....               | 1   |
| 2. Çalışmanın Metodu, Kapsamı ve Sınırları ..... | 6   |
| 3. Literatür .....                               | 9   |

## BİRİNCİ BÖLÜM ONTOLOJİK AÇIDAN İNSANÎ NEFS

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| 1. Nefsin Varlığı .....                 | 13 |
| 2. Nefsin Tanımı .....                  | 22 |
| 3. Nefsin Mâhiyeti .....                | 27 |
| 4. Nefs ve Beden İlişkisi .....         | 38 |
| 5. Nefsin Kıdemi ve Hudûsu Sorunu ..... | 49 |

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**TEORİK VE PRATİK İLMİN KAYNAĞI OLARAK İNSANÎ**  
**NEFS**

|                                                                  |            |
|------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1. İnsanî Nefs ve Güçleri .....</b>                           | <b>59</b>  |
| <b>1.1. Eyleme Gücü .....</b>                                    | <b>65</b>  |
| <b>1.2. Bilme Gücü.....</b>                                      | <b>71</b>  |
| <b>2. Nefsin Epistemolojik Gücü Olan Akıllar .....</b>           | <b>74</b>  |
| <b>2.1. Heyûlânî Akıl.....</b>                                   | <b>75</b>  |
| <b>2.2. Bilmeleke Akıl.....</b>                                  | <b>78</b>  |
| <b>2.3. Bilfiil Akıl .....</b>                                   | <b>80</b>  |
| <b>2.4. Müstefâd Akıl .....</b>                                  | <b>82</b>  |
| <b>2.5. Epistemolojik Açıdan Fa‘âl Akıl Sorunu.....</b>          | <b>84</b>  |
| <b>3. Nübüvvetin Kaynağı Olarak İnsanî Nefs .....</b>            | <b>92</b>  |
| <b>3.1. Kutsî Güç ile Nübüvvet Olgusu Arasındaki İlişki.....</b> | <b>92</b>  |
| <b>3.2. Vahiy ve İlham.....</b>                                  | <b>98</b>  |
| <b>3.3. Mûcize ve Kerâmetin İmkânı.....</b>                      | <b>104</b> |



**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**ÖLÜM SONRASI İNSANÎ NEFS VE MUTLULUĞU**

|                                                      |            |
|------------------------------------------------------|------------|
| <b>1. Nefsin Ölümsüzlüğü .....</b>                   | <b>108</b> |
| <b>2. Tenâsüh Sorunu.....</b>                        | <b>119</b> |
| <b>3. Diriliş ve Ma‘dûmun İadesi Sorunu.....</b>     | <b>126</b> |
| <b>4. Mutluluğun Kaynağı Olarak İnsanî Nefs.....</b> | <b>133</b> |
| <b>SONUÇ .....</b>                                   | <b>146</b> |
| <b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>                            | <b>154</b> |

## KISALTMALAR LİSTESİ

|        |   |                                                   |
|--------|---|---------------------------------------------------|
| a.g.e. | : | Adı geçen eser                                    |
| a.mlf. | : | Aynı müellif                                      |
| bkz.   | : | Bakınız                                           |
| bs.    | : | Baskı                                             |
| C.     | : | Cilt                                              |
| çev.   | : | Çeviren                                           |
| der.   | : | Derleyen                                          |
| DİA    | : | Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi         |
| ed.    | : | Editör                                            |
| h.     | : | Hicri                                             |
| haz.   | : | Hazırlayan                                        |
| İFAV   | : | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı     |
| İSAM   | : | Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi |
| m.ö.   | : | Milattan Önce                                     |
| M.Ü.   | : | Marmara Üniversitesi                              |
| nşr.   | : | Neşreden                                          |
| s.     | : | Sayfa                                             |

sy. : Sayı

TDVY : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

thk. : Tahkik eden

TTK : Türk Tarih Kurumu

U.Ü. : Uludağ Üniversitesi

Yay. : Yayınları/Yayıncılık

YBÜ : Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

y.y. : Yayımcı yok

# GİRİŞ

## 1. Çalışmanın Önemi ve Amacı

İnsan nedir? İnsanı diğer varlıklardan ayırt edip biricikliğini sağlayan özelliği var mı? İnsan, nefis ve bedenden oluşan bir varlık olarak mı görülecek yoksa bedenin veya nefisten birinin merkezi bir konuma sahip olup diğerinin edilgen bir konuma düştüğü bir ilişkiden mi bahsedebiliriz? İnsan, sonradan mı yoksa ezelden beri mi varlığını kazanmıştır? Bilen ve idrak eden bir varlık olarak insanın yetkinleşebileceği en son bir sınırdan söz edilebilir mi? Ölüm olgusunun nefsin ferdiyetinin devam etmesine engel olması veya tenâsüh yoluyla başka bir bedene geçişi sayesinde hayatını sürdürebilmesi olası mıdır? Ölüm sonrası insanın mutluluk ve yetkinleşmesini sağlayan faktörler nedir? İşte bütün bu soru ve sorunlar, İslam felsefesinin bir çok dalını birbiriyle ilişkili bir hale getirmesini sağlayan nefis teorisinin üzerinde yoğunlaştığı ve bir filozofun bütün bu konulardaki duruşunu görebilmemizi sağlayan temel problemlerdir.

Doğa bilimlerinin bir alt kolu olarak Psikoloji'nin (İlmü'n-nefis); insanı merkeze aldığı için konusu bakımından şerefli olması, burhânî deliller temelinde öncüllerini oluşturması ve bilginin imkânı, kaynakları, ittisâl gibi konularda bilgi teorisi ve ahlâk ilminin aksiyomlarını oluşturması, fizik ve metafizik ilimler arasındaki geçişkenliğin ve ilişkinin açıklanmasında da ciddi veriler sunması<sup>1</sup> bize felsefi ilimler arasındaki

---

<sup>1</sup>Atilla Arkan, **İbn Rüşd Psikolojisi**, İstanbul, İz Yay., 2006, s. 70-73. Nefis teorisinin klasik felsefe tasavvurundaki yeri ve önemini göstermek için nefsin bilgisi olmaksızın hiçbir metafizik bilginin elde edilemeyeceği iddiası ileri sürülmüştür. Nitekim Molla Sadrâ (ö.1050/1641), doğa bilimlerinin bir parçasını teşkil eden nefis konusunu, felsefenin anasına benzeterek klasik felsefe tasavvurundaki kritik pozisyonuna dikkat çekmiştir. Öyle ki Tanrı'nın ispatı ve birliğinin ispatından sonra üzerinde durulması gereken en şerefli konu olarak, nefsin bilgisine erişebilmeyi gösterir. O, bütün felsefi ilimleri elde edip sadece nefsin bilgisinden mahrum kalan kimseye kesinlikle hakîm denilemeyeceğini belirtir. Molla Sadrâ, **Şerhü'l-Hidayeti'l-Esîriyye**, thk. Maksûd Muhâmmmed, Tahran, C. I, h. 1393. s. 13.

merkezi yerini ve önemini gösterir. Psikoloji ilminin genel olarak nefis konusunu merkeze alan bir ilim dalı olduğu söylenebilir. İnsanın nasıl bir varlık olduğu, neyi bilebileceğı ve bilişsel yapısının nasıl şekillendiğine ilişkin soruların cevabını, nefis konusuna ilişkin klasik metinlerde rahatlıkla bulabiliriz. İnsanın varlık âlemine gelişinden bilişsel sürecini nasıl tamamlayarak yetkinleştirdiği ve mutluluğa erişebildiğine varıncaya dek bütün bir yetkinlik süreci, nefis teorisinin üzerine şekillendiği zemini oluşturur.

İslam filozofları içerisinde özellikle İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) kendisine tevarüs eden nefis teorisine ilişkin birikimi müstakil kitap ve risalelerinde yoğun bir şekilde ele alarak sistematize etmesi, kendisinden sonra gelen düşünürlerin ondan bağımsız kalmasını imkânsızlaştırmıştır. İslam felsefesinde nefis konusunda bir hayli yekûn tutacak kadar eser yazan İbn Sînâ'nın etkisi göz ardı edilmemelidir. Ancak böyle bir sonuç bizi, İbn Sînâ'dan sonraki filozofların nefis teorisine ilişkin görüşlerinde tamamen İbn Sînâcı oldukları ve hiçbir özgünlüklerinin ve eleştirilerinin olmadığı sonucuna götürmemelidir.

Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî<sup>2</sup>, klasik dönem sonrası İslam felsefesinin en velûd ve etkili olmuş önemli isimlerin başında gelmektedir. Hiç şüphesiz Ebherî'nin önemli bir kaynağı olan ve eserlerinde ciddi bir şekilde kendisinden istifade ettiği İbn Sînâ'dan ve felsefesinden haberdar olması, onu bütünüyle İbn Sînâcılığa indirgemeyi gerektirmemektedir. İbn Sînâ sonrası dönemin önemli simalarını İbn Sînâ felsefesine indirgemek, tamamen gelişen süreci ve yeni

---

<sup>2</sup> Ebherî'nin hayatı ve eserleri önceki çalışmalara konu olduğundan böyle bir başlık açmaya gerek duymadık. Ebherî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için Hüseyin Sarioğlu & AbdulMecid Nusayr, "Esîrüddin Ebherî", **Mevsû'atü a'lâmi'l-ulemî ve'l-üdebâi'l-Arab ve'l-müslimin** içinde, C. I, Beyrut, Dârü'l-Cil, 2005, s. 187-202; Samed Muvahhid, "Esîrüddin Ebherî", Tahran, **Dairetü'l-Maarif Büzürg-i İslamî**, C. VI, h.ş. 1371, s. 586-590; Heidrun Eichner, "al-Abharî Athîr al-Dîn", **The Encyclopaedia of Islam** içinde, ed. Gudrun Kramer & Denis Matringe & John Nawas & Everett Rowson, C.III, Leiden, Brill, 2008, s.11-13; Abdülkuddüs Bingöl, "Ebherî", **DİA**, C.X, İstanbul, TDV, 1994, 75-76; Abdullah Nurânî, "Ahvâl-i Esîrüddin-i Ebherî" **Mantık ve Mebâhis-i Elfâz: mecmu'a-i mutûn ve makâlât-i tahkiki** içinde, ed. Mehdi Muhakkiki & Toshihiko Izutsu, Tahran, Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974, 36-48.

açılımları gözden kaçırmaya neden olacaktır.<sup>3</sup> İbn Sînâ felsefesinde yetkin bir hale bürünen nefis teorisine ilişkin sistematığı ciddi bir şekilde özümseyen Ebherî'nin eserlerinin tamamı bütüncül bir okumaya tabi tutulduğunda, onun, farklı yaklaşım ve sentez arayışı içerisinde olduğu görülecektir.

Ebherî, mantık ilminde *eş-Şeyhu'l-müteahhirîn* lakabıyla bilinir.<sup>4</sup> O, mantık ilminde haklı bir şöhrete kavuşmanın yanında İbn Sînâcı felsefenin sonraki yüzyıllarda takip edilebilir olmasında belirleyici bir rol oynamıştır.<sup>5</sup> Ebherî'nin **Hidâyetü'l-hikme**'si İbn Sînâ'nın ansiklopedik mahiyetteki eserlerinin bir özeti gibidir. İbn Sina felsefesi, klasik skolastik şeklini Ebherî'nin sonraki yüzyıllarda üzerine çokça şerh yazılan bu kapsamlı ders kitabında bulmuştur.<sup>6</sup> Nitekim onun **Hidâyetü'l-hikme** adlı eseri üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin ciddi bir yekûn tutması<sup>7</sup>, İslam düşüncesinin başat bir ismi olduğunu göstermesi açısından somut bir delil oluşturur. Öyle ki Ebherî'nin bu eserinin Osmanlı döneminde medreselerde okutulan bir eser olması hasebiyle önemli bir etki uyandırdığı dile getirilir.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup>Ömer Mahir Alper, "VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, YBÜ Yay., 2014, s. 24-26.

<sup>4</sup>Muhammed Emin el-Üsküdarî, **Hâşiye ale'l-kısmi's-sâni min Şerhi's-Şemsiyye**, Giresun Yazmalar 113, 1b; Mustakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği**, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s. 339.

<sup>5</sup>İbn Sînâ'nın medresedeki felsefi eğitimin şekillenmesindeki rolü için bkz. Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and Sciences in the Islamic East", **Arabic Theology, Arabic Philosophy: from the many to the one**, ed. James E. Montgomery, Leuven, 2006, s. 371-422.

<sup>6</sup>Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam Yay., 2010, s. 141.

<sup>7</sup>Ebherî'nin **Hidayetü'l-Hikme** adlı eserine yapılan şerh ve haşiyelerin geniş bir dökümü için bkz. Abdullah Yormaz, **Mevlânâzâde'nin Hidayetü'l-Hikme Şerhi: Tahkik ve Tahlil**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, 2010, s. 9-21.

<sup>8</sup>Cevdet Kılıç, "İbn Sînâcı Bir Filozof: Esirüddin el-Ebherî ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, YBÜ Yay., 2014, s. 425-440; Abdullah Yormaz, **Ebherî'nin Hidayetü'l-Hikmesi ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003; a.mlf, "Muhaliif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidayetü'l-Hikme", **Divan İlmi Araştırmalar**, sy. 18 (2005/1), s.175-192.

Ebherî'nin dönemin en önemli bilginlerinden Kemaleddîn b. Yunus'tan (ö. 639 /1242) ilim tedris etmesi<sup>9</sup>, Kutbüddîn el-Mısırî'den (ö. 618/1221) İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserini okuması<sup>10</sup>, Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) Ebherî'nin önemli bir eserine şerh yazması<sup>11</sup> ve yazışmalarının olması<sup>12</sup>, cedel ilminin önemli siması Rükneddin el-Amîdî<sup>13</sup> (ö. 615/1218) ve Zeyneddin el-Keşşî<sup>14</sup> (ö.?) gibi önemli isimlerin eserlerine eleştirilerinin olması; Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî<sup>15</sup> (ö. 675/1277), İbn Hallikân<sup>16</sup> (ö. 681/1282) Zekeriyâ Kazvînî<sup>17</sup> (ö.682/1283), Şemsüddin Mahmud b. Muhammed el-İsfahânî<sup>18</sup> (ö. 688/1289) gibi önemli mantık, kültür tarihçisi, coğrafyacı ve fıkıh erbabı kimselere hocalık yapması

---

<sup>9</sup>İbn Hallikân, Ebherî'nin Erbildeki Bedriyye Medresesinde Kemaleddin b. Yunus'tan ilim tedris ettiğini ve ona adeta müdlik yaptığını aktarır. İbn Hallikân, **Vefayâtü'l-A'yan ve enbâu ebnâi'z-zemân**, thk. İhsan Abbas, C. V, Beyrut, Darû Sadr, 1978, s. 313; Ramazan Şeşen, "İbn Yunus, Kemâleddin" **DİA**, C. XX, İstanbul, TDV, 1999, s. 452-453.

<sup>10</sup>İbn Ebî Usaybia, **Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etübâ**, nşr. Nizâr Rıza, Beyrut, 1965, s. 462.

<sup>11</sup>Nasîrüddin Tûsî, **Ta'dilu'l-mi'yâr li-Nakd-i Tenzilu'l-efkâr, Mantık ve Mebahis-i Elfâz: mecmu'a-i mutûn ve makâlât-î tahkiki** içinde, ed. Mehdi Muhakkiki & Toshihiko Izutsu, Tahran, Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974, s. 139-248.

<sup>12</sup>Nasîrüddin Tûsî, **Risâle-i Hâce Tûsî be Esîrüddin Ebherî, Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye** içinde, haz. Abdullah Nuranî, Tahran, h.ş. 1383, s. 273-276.

<sup>13</sup>Ebherî, **el-Kavâdihu'l-cedeliyye**, thk. Şerife Bint Ali B. Süleyman, Riyad, 2004, s. 62; Ebherî'nin Amîdî'ye karşı övgü dolu sözleri için bkz. Zekeriyâ Kazvînî, **Asârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd**, Beyrut, Dâru Sadır, trh., s. 536; Amîdî'nin hayatı için bkz. Ahmet Özel, "Rükneddin Amîdî", **DİA**, C. III, İstanbul, TDV, 1991, s. 56-57.

<sup>14</sup>Keşşî'nin hayatı hakkında pek bilgi sahibi değiliz. Ancak onun Ebherî'nin çağdaşı olduğu söylenebilir. Kendisine atfedilen önemli bir felsefî ansiklopedik eser mevcuttur. Zeyn'ddin el-Keşşî, **Hadâiku'l-hakâik**, Köprülü Kütüphanesi. Fazıl Ahmet Paşa, 864.

<sup>15</sup>Ebherî'nin Kâtibî'nin bilinen tek hocası olduğu zikredilir. Ebherî'nin birçok risâlesinde, Kazvînî'nin eseri istinsâh ettiğine ilişkin kırâat kayıtları mevcuttur. Arıcı, **Fahredden Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği**, s. 43-46.

<sup>16</sup>İbn Hallikân, Ebherî'den Erbil DârülHadisi'nde ilm-i hilaf dersleri almıştır. Abdülkerim Özeydin, "İbn Hallikân" **DİA**, C. XX, İstanbul, TDV, 1999, s. 17-19.

<sup>17</sup>Ünlü coğrafyacı Zekeriyâ Kazvînî (ö.682/1283) Ebherî'nin bilinen en önemli öğrencilerinden biridir. Musul'da iken kendisinden hendese ilmini öğrendiğine dair kayıtlar vardır. Ahmet Haitham al-Rahim, **The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the 11 th to the 14th Centuries AD.**, Yale University, 2009, s. 117.

<sup>18</sup>Ferhat Koca, "İsfahânî, Muhammed b. Mahmud", **DİA**, XXII, İstanbul, TDV, 2000, s. 510-511.

etkisinin sonraki yüzyıllarda da devam etmesini sağlaması açısından önemi haizdir. Ayrıca Ebherî'nin Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi olduğuna dair rivayetler söz konusu olsa<sup>19</sup> da onun Râzî'nin doğrudan değil de ikinci kuşak takipçileri arasında olduğu söylenebilir.<sup>20</sup>

Ebherî'nin eserlerinin çoğunluğunun yazma halinde olması ve İbn Sînâ sonrasına ilişkin literatüre yönelik bir ilgi başlamış olsa da İslam felsefesine ilişkin araştırmaların daha çok klasik dönem üzerinde yoğunlaşması da Ebherî'nin ihmal edilmesinin gerekçeleri olarak zikredilebilir. Kaleme aldığı eserleriyle ve yetiştirdiği önemli öğrencileriyle kendisinden sonraki dönemlerde oldukça etkileyici bir rol oynayan Ebherî'nin felsefî görüşlerinin yeterince akademik çalışmalara konu edilmediği söylenebilir. Onun, **İsâgûcî** ve **Hidâyetü'l-hikme** gibi önemli iki eseriyle genellikle hatırlanması<sup>21</sup>, felsefî eserlerinin bunlardan ibaret olduğu ve felsefe tasavvurunun bütünüyle bu iki eser üzerine şekillendiği anlamına gelmemektedir. Nitekim onun daha çok mantığa dair görüşlerinin akademik çalışmalara konu

---

<sup>19</sup>Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", **DİA**, İstanbul, TDV, 1994, C. XII, s. 89.

<sup>20</sup>Mustakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 26 (2011), s. 14.

<sup>21</sup>Ebherî'nin özellikle bu iki eserin ders kitabı haline gelerek klasikleşmiş iki eser olması sürecine ilişkin bkz. Hüseyin Sarıoğlu, "Klasikleşmiş İki Ders Kitabı: Ebherî'nin İsâgûcî ve Hidâyetü'l-Hikme'si", **İslam ve Klasik** içinde, İstanbul, Klasik Yay., 2008, s. 417-425.



olduğu<sup>22</sup>, metafizik ve doğa bilimlerine ilişkin görüşlerinin ise daha ziyade başlangıç düzeyinde olduğu söylenebilir.<sup>23</sup>

Biz, **Esîrüddin Ebherî'nin Nefs anlayışı** adlı tezimizde, nefis teorisini merkeze alarak Ebherî'nin, insanî nefis konusuna ilişkin görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece Ebherî'nin insanî nefis konusuna ilişkin görüşlerini doğrudan kendi eserlerinden ortaya koyarak ihmal edilmiş önemli bir açığı doldurmayı hedeflemekteyiz. Ebherî'nin insanî nefis ile ilgili görüşlerinin tespit edilmesi, filozof kimliğinin ve felsefe tasavvurunun bir nebze belirginleştirilmesini sağlayacağından önem taşır..

## 2. Çalışmanın Metodu, Kapsamı ve Sınırları

Ebherî'nin insanî nefse ilişkin görüşlerini yazarken betimleyici ve analitik bir yöntem tercih edilecektir. Ayrıca tezimizin tarihsel arka planla ilişkisini belirlemek için de karşılaştırma yöntemine başvurulacaktır. Ebherî'nin bizzat kendi görüşlerini tespit etmek tezimizin en büyük amacı olduğu için bütün eserlerindeki ince farklılıkları açığa çıkarabilene dek okuma ve anlama sürecine tabi kılacağız. Onun hacimli ve hala çoğu yazma halinde olan felsefî ansiklopedik eserlerinin kronolojisini nihai olarak tespit edemediğimiz için birbiriyle çelişik gibi

---

<sup>22</sup>Kamil Kömürcü, **Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı**, Ankara, Ankara, Yayınevi Yay, 2010; a.mlf., **Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi: Ebherî Örneği**, Ankara, Ankara, Yayınevi Yay., 2010; a.mlf., “Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Tarihindeki Yeri” **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, YBÜ Yay., 2014, s.150-164; a.mlf., “Esîrüddin El-Ebherî'nin Kitâbu Beyani'l-Esrar İsimli Eserinin Mantık Bölümü Üzerine Bir İnceleme”, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XV, sy.1, 2011, s. 215-264; a.mlf., “Esîrüddin el-Ebherî'nin Muğalata'ya (Safsata) Bakışı”, **İslami İlimler Dergisi**, (5/2 2010), s. 131-147; a.mlf., “Medreselerde Mantık Eğitimi ve Ebherî Etkisi”, **Felsefe Dünyası**, 2013/1, sy.57, s. 95-112; Ahmet Kayacık, **Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri**, Basılmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996.

<sup>23</sup>Cevdet Kılıç, Ebherî'nin **Hidayetü'l-Hikme** eserinin doğa felsefesi ve metafizik bölümlerinin temel kaynaklarını, İbn Sînâ'nın eserleriyle karşılaştırmalı bir şekilde çalışmıştır. Cevdet Kılıç, “Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları”, **Felsefe Dünyası**, 2006/2, sy. 44, s. 86-132; a.mlf., “Ebherî'nin Hidayetü'l-Hikme'sinde Tabiat Felsefesinin Temel Kavramları”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, 2008, sy.31, s. 61-98.

gözükebilecek görüşlerini, eserlerinin ismini zikrederek birbirinden ayırmaya gayret edeceğiz.

Ebherî'nin kendisinden önceki İslam filozoflarının görüşlerinden yararlandığı ve kendisine tevarüs eden birikiminden beslendiği görülür. Onun özellikle İbn Sînâ, Gazâlî, (ö. 505/1111) Fahreddin er-Râzî ve Sühreverdî (ö. 587/1191) gibi önemli filozofların görüşlerini kaynak olarak kabul ettiği ve onların isimlerine eserlerinde açıkça yer verdiğini görürüz. Ebherî'nin doğrudan kendi görüşlerini ortaya koymak temel hedefimiz olmakla birlikte, onun beslendiği kaynakları, ayrı başlık ve bölümler halinde değil de konunun akışı içerisinde ele alacağız. Özellikle Ebherî'nin kendisinden önceki İslam felsefesi birikiminden farklılaştığı eleştirel görüşlerini vurgulayacağız.

Nefsin ontolojik vechesi, onun varlığı, mâhiyeti, tanımı, bedenle olan ilişkisi ile hudûsu gibi konularda Ebherî'nin düşüncelerini belirgin kılmayı gerektirdiği için ilk bölümü bu konuların ele alınmasına ayıracağız. Hiç şüphesiz ilk bölümde ele alacağımız nefsin ontolojisine dair görüşlerin epistemoloji ve ölüm sonrasına ilişkin konuların şekillenmesinde bir etkiye sahip olduğu muhakkaktır. Özellikle nefsin mâhiyeti, bedenle olan ilişkisi, hudûsu ve kıdeminin; nefsin bilişsel süreci, tenâsüh ve mutluluğu gibi konulardan bağımsız bir şekilde ele alınması mümkün değildir. Bundan dolayı nefsin ontolojik, epistemolojik ve eskatolojik boyutlarının birbirleriyle olan ilişkisini gözardı etmemeye çalışacağız.

İkinci bölümde Ebherî'nin insanî nefsin güçleri ve akıllar teorisi hakkındaki görüşlerini analiz ederek nefsin bilişsel sürecini ele almaya gayret edeceğiz. Bu bağlamda öncelikle insanî nefsin hangi güçlere sahip olduğunu belirterek ayırt edici özelliğini belirginleştirmeye çalışacağız. İnsanî nefsin bilme ve eyleme güçlerinin özelliklerini ortaya koyarak bilgi ve ahlak arasındaki ilişkiye yer vereceğiz. Onun, İbn Sînâcı akıllar teorisinin dörtlü tasnifine çoğu eserinde yer vermesinden dolayı İbn Sînâ'nın metinlerini özellikle bu konu bağlamında dikkate alacağız. İnsanın tümel bilgiyi elde etmesinde, metafizik bir varlık olarak fa'âl aklın etkisinin olup olmadığını ayrı bir başlık halinde tartışacağız. Peygamberin bilişsel sürecinin

zirvesini teşkil eden ve insanın ulaşabileceği son yetkinlik sınırını ifade eden kutsî güç ve nübüvvet olgusu arasındaki ilişkiyi konumuz sınırları çerçevesinde ele alacağız. Son olarak vahiy ve ilham gibi bilgilenme süreçlerini ve mûcize ve kerâmet gibi olağanüstü olayların meydana geliş süreçlerini değerlendirip nefis teorisiyle olan ilişkisine yer vereceğiz. Böylece nefsin epistemolojik vechesini farklı boyutlarıyla Ebherî'nin perspektifinden ortaya koymaya çalışarak ikinci bölümü sonlandıracağız.

Tezimizin üçüncü bölümünde, insanî nefsin ölümsüzlüğü ve mutluluğu konusuyla ilişkili olarak ölümsüzlük, tenâsüh, diriliş olgusunu ve insanın en büyük amacı olan mutluluğu, lezzet ve elem terimleri merkezinde ele almaya çalışacağız. Nefsin ölümsüzlüğün felsefî temellerine ve tenâsühün Ebherî'nin felsefe tasavvurundaki yerine değineceğiz. Özellikle tenâsüh ile ilgili pasajların aynı zamanda mutluluk ile ilgili kısımlarda da yer almasından dolayı ilgili metinlerin tamamını dikkate alarak Ebherî'nin yaklaşımını belirginleştirmeye çalışacağız. Ayrıca cismanî veya ruhanî diriliş tezlerinin Ebherî tarafından nasıl ele alındığına ve bu tezlere dönük eleştirilerine değineceğiz. Son olarak nefsin yetkinleşmesi ile mutluluğu arasındaki korelasyonu dikkate alarak mutluluk mertebelerine ve insanın bedbahtlık içerisine düşmesinin sebeplerine değineceğiz. Böylece nefsin, ontolojik yapısı, bilişsel yetkinlik sürecini ve beden sonrası ölümsüzlüğü ve mutluluğu konularının tamamına yer vererek Ebherî'nin insanî nefis konusundaki görüşlerini elimizdeki veriler ve eserler ışığında ortaya koymaya çalışacağız.

Ebherî'nin nefis teorisine ilişkin bütün görüşlerini ele almak doktora seviyesinde bir çalışmayı gerektirdiğinden dolayı biz, insanî nefis (*nefsi nâtıka*) konusuyla tezimizi sınırlandırdık. O halde felekî, bitkisel ve hayvanî nefse ilişkin konular tezimizin kapsamının dışındadır. Ebherî'nin insan tasavvuruna ilişkin görüşlerini ortaya çıkarabilmek birincil hedefimiz olmakla birlikte insanî nefsin ayırteci özelliklerini serimleyebilmek için diğer yersel nefis türleriyle karşılaştırmalarda bulunduk. Dolayısıyla tezimizde üzerinde yoğunlaştığımız filozof

olan Ebherî ve insanî nefis hakkındaki görüşleri olmak üzere iki açıdan sınırlandırmaya gittik.

Tezimize ilk başladığımızda Ebherî'nin daha çok bilinen ve üzerinde ciddi bir literatürün olduğu **Hidâyetü'l-hikme** ve şerhleri ile konumuzu sınırlandırmıştık. Ancak Ebherî'nin salt bu eserinden hareket ettiğimizde, konumuza ilişkin görüşlerinin bütüncül bir okumasından mahrum kalacağımızı düşündük. Danışman hocamızın uyarıları ve teşvikleri sonucunda Ebherî'nin konumuza ışık tutan yazma halindeki bütün eserlerini dikkate alarak kendi pozisyonunu netleştirmenin daha sağlıklı olacağına karar verdik. Aksi takdirde Ebherî'nin insanî nefis konusuna ilişkin görüşlerini tek bir eserine dayanarak çalışmış olsaydık, muhtemelen diğer eserlerindeki eleştirel analizlerini ve İslam felsefe geleneği içerisindeki tarihsel yerini tam olarak tespit edemeyecektik. Ebherî'nin yazma halindeki bütün eserlerinin tespit edilip konumuzla ilişkili kısımların okunup anlaşılması birincil hedefimiz olduğu için kendisinin beslendiği kaynaklara yer vermekle birlikte etkide bulunduğu isimler üzerinde durmadık.

### 3. Literatür

Ebherî'nin matbu ve yazma halindeki bütün eserlerini dikkate alarak insanî nefis hakkındaki görüşleri tez düzeyinde çalışılmamıştır. Türkçe ve yabancı kaynakları taradığımızda doğrudan konumuzu ilgilendiren bir makale mevcuttur. Abbâs Süleyman'ın **Esirüddîn Ebherî ve mezhebûhu fi'n-nefis** adlı makalesi görebildiğimiz kadarıyla Ebherî'nin nefis teorisine ilişkin ilk çalışma olması hasebiyle önemlidir. Abbâs'ın çalışması bizim için önemli bir kaynak olsa da onun, Ebherî'nin bütün eserlerini görmeyişi ve Ebherî'yi tamamen İbn Sînâcılığa indirgeyen bir tavır içerisinde olması eksik yanlarını oluşturur. Öyle ki o, İbn Sînâcî nefis teorisinin kendisinden sonraki bütün filozof ve kelâmcılar üzerinde hakimiyetini sürdürdüğünü ve Ebherî'nin nefis konusunda hiçbir yenilik getirmeksizin İbn

Sînâ'nın bir taklitçisi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>24</sup> Biz, kesinlikle Abbâs'ın genellemeci ve indirgemeci tavrının doğru olmadığını düşünmekteyiz. Ebherî'nin İbn Sînâcî nefis teorisinden etkilenmekle birlikte bunun kendisini İbn Sînâcılığa indirgeyen bir taklit edici konumunda olmasına yol açmadığı kanaatindeyiz. Nitekim tezimiz içerisinde Ebherî'nin İbn Sînâcî nefis teorisinin temel öncüllerine ciddi itirazlar getirdiğine şahit olacağız.

Tezimizin, İbn Sînâcî nefis teorisinin serencamını ve İslam felsefesinin klasik dönem sonrasına ilişkin sürekliliğini konumuz sınırları içerisinde görebilmeyi sağlaması açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî gibi önde gelen iki İslam filozofundan sonra gelen Ebherî'nin insanî nefis ile ilgili görüşlerinde tamamen kendisine ulaşan birikimi reddetmesi halinde özgünlüğü yakalayabileceği görüşünün kıymeti harbiyesinin olmadığı söylenebilir. Çünkü felsefî birikimin kümülatif bir yapı arz etmesinden dolayı her filozofun kendisine gelen birikimi alımlayarak yeni sentezler inşa edebileceği izahtan varestedir. Biz, özgünlük kaygısına düşmeksizin İslam felsefe mirasını oluşturan birçok ilimde önemli bir birikime sahip olan Ebherî'nin insanî nefis konusuna ilişkin neleri kabul ettiği, reddettiği ve hangi eleştirileri dile getirdiğini tespit etmeye çalışmanın önemli olacağını düşünmekteyiz.

Tezimizin temel kaynaklarını, konumuzu ilgilendiren Ebherî'nin yazma ve matbu bütün felsefî ansiklopedik eserleri oluşturur. Onun insanî nefse ilişkin konulara eserlerinin tamamında yer verdiği söylenebilir. Mantık-fizik-metafizik şeklinde kaleme aldığı, **Beyânü'l-esrâr**, **Telhîsü'l-hakâik**, **el-Metâli**, **Unvânu'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, **Zübdetü'l-esrâr**, ve **Hidâyetü'l-hikme** adlı eserleri ile mantık-metafizik-fizik şeklinde yazdığı **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, **Merâsîdü'l-makâsîd**, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**<sup>25</sup>, **Müntehâ'l-efkâr fî**

---

<sup>24</sup>Abbâs Muhammed Hasan Süleyman, "Esirüddîn Ebherî ve mezhebûhu fî'n-nefs", **Dirâsât fî'l-felsefeti'l-islâmiyye**, İskenderiyye, Dâru'l-mâ'rifeti'l-Câmi'iyye, 2001, s. 232.

<sup>25</sup>Tezimizde Hüseyin Sarioğlu tarafından tahkik edilen nüshayı kullandık. Hüseyin Sarioğlu, **Esirüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik Adlı Eseri**, thk. ve inceleme, İstanbul, Çantay Yay., 2001.

**ibâneti'l-esrâr** ve **Zübdetü'l-hakâik** adlı eserleri bizim en temel kaynaklarımızı oluşturur. Ayrıca **Risâle fî'l-mebde'** ve **'l-me'âd** ve **Risâle fî ilmi'l-kelâm**<sup>26</sup> adlı diğer iki eserinden de tezimiz bağlamında istifade ettik.

Ebherî'nin eserlerini incelemek esas gayemiz olmakla birlikte konumuzla ilişkili bir şekilde kendisinin beslendiği kaynaklara da yeri geldiği zaman başvurduk. İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs, Ahvâlü'n-nefs, El-Mebde' ve'l-meâd**, Gazâlî'nin **Tehâfütü'l-felâsife, Meâricü'l-Kuds fî marifeti derecâtî'n-nefs**, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1142 [?]) **Kitabü'l-Mu'teber fî'l-hikme**, Fahreddin er-Râzî'nin **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî, Me'âlimü Usûlî'd-din** adlı eserlerden, Ebherî'nin arka planını görebilmek ve klasik İslam felsefesinin önemli filozoflarına nazaran yerini tespit etmek için konumuzun akışı içerisinde istifade ettik. Ayrıca Mevlânâzâde (?), Kâdî Mîr el-Meybûdî (ö. 911/1506) ve Molla Sadrâ'nın **Hidâyetü'hikme** şerhleri, tezimizde kullandığımız diğer temel klasik metinleri oluşturmaktadır. Nefs teorisine ilişkin İbn Sînâ, Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî üzerine yapılan tez ve kitaplardan yararlandık. Cemal Recep Seyyidî'nin **Nazâriyyetü'n-nefs beyne İbn Sînâ ve'l-Gazâlî**, Ömer Mahir Alper'in **İbn Sînâ**, Ali Durusoy'un **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Mustakim Arıcı'nın **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği** adlı çalışmalarından bu çerçevede istifade edilmiştir.

Ebherî'nin Râzî ekolünün etkisinde kalan ilk kuşak arasında olduğu ve İbn Sînâcî felsefenin kendisinden sonra etkinliğinin yaygınlaşmasında merkezi bir yerde durduğu muhakkaktır. Yine Râzî dışında kendisinden sonra Şîa dünyasında önemli bir etki ve role sahip olacak olan Tûsî ile yazışmalarının olması ve onun, Ebherî'nin önemli bir eserine şerh yazmış olması, müellifimizin ilmi mûhitlerce dikkate alınması için yeter sebep oluşturur. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere İbn Sînâcî

---

<sup>26</sup>Ebherî'nin bu eseri ilk defa Hüseyin Sarioğlu tarafından tahkik edildi. Hüseyin Sarioğlu, **el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri**, İstanbul, yy, 1995. Ancak daha sonra Ürdün'de ikinci defa eserin tahkiki yapıldı. Biz de tezimizde eserin ikinci defa yapılmış olan tahkikini esas aldık. Ebherî, **Risâle fî ilmi'l-kelâm**, thk. Muhammed Ekrem Ebû Ğuş, Amman, Dâru'n-nûr, 2012.

felsefenin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol yerine getiren Ebherî'nin bu kadar önemli eserlerinin olmasına rağmen üzerine hala yeterince akademik çalışmaların yapıldığından bahsedilemez. Onun daha çok mantık görüşleri üzerinde ikincil çalışmaların önemli bir yekûn tutmasına nazaran felsefî görüşleri hakkındaki çalışmalar yok denecek kadar azdır. Böyle bir durum, onun felsefesini anlamamızı bir açıdan zorlaştırdığı gibi tezimizi insanî nefsle sınırlandırmamızın da bir gerekçesini oluşturdu. Hiç şüphesiz ilk çalışma olması hasebiyle hatadan arî olmayacak olan tezimizin, nefs teorisinin en önemli bileşeni olan insan hakkında bir tasavvura sahip olmamızı sağlamasını ve Ebherî'nin diğer felsefî görüşlerinin çalışılmasına bir ivme kazandırmasını temenni ediyoruz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ONTOLOJİK AÇIDAN İNSANÎ NEFS

Ebherî düşüncesinde insanî nefsin incelenmesi, öncelikle nefsin varlığının ispatı, tanımlanması, mâhiyeti, bedenle olan ilişkisi, hudûs ve kıdemi sorunu gibi konularda düşünürümüzün ontolojik perspektifinin ortaya konulmasını gerektirir. Bu anlamda insanî nefsin varlığı, nasıl bir mâhiyete sahip olduğu, niçin bedenle bir araya geldiğine ilişkin verilen cevaplar, sonraki bölümlerde ele alacağımız insanî nefsin güçleri, ölümden sonraki âkıbeti ve mutluluğuna ilişkin görüşlerini de anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bundan dolayı birinci bölüm, ontolojik bir varlık olarak insanî nefsin ele alınmasına hasredilmiştir.

#### 1. Nefsin Varlığı

Bu başlık altında, nefsin varlığının ispat edilmesinin önemini, konunun bedihî görülüp ispat edilmeye gerek olup olmadığını, ilk olarak bu konunun ele alınmasının nedenini ve Ebherî'nin nefsin varlığının ispat edilmesi için eserlerinde yer verdiği delilleri ele almayı hedeflemekteyiz. İleride üzerinde duracağımız nefsin maddeden ayrık soyut bir cevher olarak kabul edilmesi ile varlığının ispat edilmesi, cevher konusuna; nefsin niteliklerinin bir konuda yer almasından dolayı ise araz kategorisine konumuz bağlamında yer vermeye çalışacağız. Ebherî'nin bu konu bağlamındaki düşüncelerini özellikle netliğe kavuşturmamız birincil hedefimiz olmakla birlikte kendilerinden etkilendiği ölçüde İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî gibi isimlerin görüşleriyle de hangi ölçüde benzeşip ayrıştığını tespit etmeye gayret edeceğiz.

Nefsin varlığı, filozofların zihinlerini meşgul eden en önemli problemlerden biridir. Çünkü Tanrı ve doğa konuları ile birlikte felsefenin üç ana konusundan biri olan insan üzerine yapılan bütün felsefî incelemelerin, nefsin varlığının ispat edilmesine bağlı olduğu söylenebilir. Nefsin varlığının ispat edilip ne olduğuna



ilişkin bir tasavvura sahip olunması, insanın hayat küresinde kendi var oluşunun anlamını bilmesine imkân tanır. İnsanın kendi varlığını bilmesi ve bu bilginin felsefî olarak temellendirilmesi, kadîm gelenekten günümüze dek merkezi bir öneme sahip olmuştur. Dolayısıyla insan, kadîm dönemden günümüze değin varlığının en önemli kısmı olan nefsin, aklî deliller temelinde ispat etme gayreti içerisinde olmuştur.<sup>27</sup>

Nefsin varlığını bedihî görüp ispatlanmasına gerek görmeyen düşünürler olduğu gibi nefsin varlığını ispat etmeye ayrı bir önem gösteren filozoflar da olmuştur. İslam filozofları, nefsin mâhiyeti hakkında farklı görüşler benimsemelerine karşılık nefsin varlığından herhangi bir şüphe duymamışlardır. Dolayısıyla insanın kendi varlığı ve benlik bilincine dair bilgisini bedihî kabul edip, nefsin varlığını ispat etme çabasında bulunmamışlardır. Bundan dolayı nefsin varlığının ispat edilmesini, çok zor bir durum olarak görmemişlerdir. Ancak nefsin varlığının apaçık olup ispat edilmesine gerek duyulmaması, felsefî ve aklî olarak nefsin varlığının ispat edilmesine gerek olmadığı anlamına gelmez.<sup>28</sup> Nitekim İbn Sînâ, felsefe eserlerinde hacim olarak önemli bir yer işgal eden nefsin varlığının ispat edilmesi konusuna özel bir önem atfetmiştir. Bunun sebebi, metafizik yapabilmenin en önemli şartının nefsin varlığının ispat edilmesine bağlı görülmesi<sup>29</sup> ve İbn Sînâ'nın nefsin varlığının ispat edilmesini burhanî temellere dayandırmayı önemsemesinden kaynaklanabilir.<sup>30</sup> Ayrıca dini düşüncenin de insanî nefsin varlığının ispat edilmesine bağlı olduğu söylenebilir. İnsanın kendi nefsinin varlığını bilmeden Tanrı'nın bilgisine ulaşması

---

<sup>27</sup>M.Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Ülâ: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri**, İstanbul, İnsan Yay., 1994, s.150-153; Kadîm İran ve Semâvî dinleri ile Antik Yunan düşüncesinde, nefsin varlığı ve nasıl algılandığına ilişkin geniş bir açıklama için bkz. Aristoteles, **Kitabü'n-Nefs**, çev. Ahmed Fûad el-Ahvânî, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Ârabî, 1949, s. 9-37; Muhammed Huseynî Ebû Sa'deh, **en-Nefs ve hulûduhâ 'inde Fahrüddîn er-Râzî**, Kahire, Şeriketu's-Sâfâ Li't-tibâ' ve'n-Neşr, 1989, s. 33-37.

<sup>28</sup>Ebû Sa'deh, **en-Nefs ve hulûduhâ 'inde Fahrüddîn er-Râzî**, s. 29.

<sup>29</sup>Ömer Türker, "Nefis: İslam Düşüncesi", **DİA**, C. XXXII, İstanbul, TDV, 2006, s. 531.

<sup>30</sup>Cemal Recep Seyyidî, **Nazâriyyetü'n-nefs beyne İbn Sînâ ve'l-Gazâlî**, Kahire, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-kitab, 2000, s. 51.

ve İlahî öğretinin teklifine muhatap olması mümkün görülmemiştir. Çünkü dinler, İbrahim Medkûr'un dediği gibi bedenleri kâle almadan önce kendilerine muhatap olarak nefsleri kabul edip, bedene teveccüh etmekten ziyade nefisle ilişki içerisinde olurlar.<sup>31</sup>

Nefsin varlığının ispatı, nefsin mâhiyet ve güçlerine nazaran ele alınması gereken ilk konudur. Çünkü yöntem olarak nefsin varlığının aklî ve burhanî deliller aracılığıyla ispatlanmaksızın nefsin mâhiyeti, yetileri ve mutluluğu gibi diğer ardıl konuların ele alınmaması tercih edilir.<sup>32</sup> Bundan dolayı Meşşâî öğreti, bir şeyin varlığının ispatının kesinleşmesinden sonra onun mâhiyeti üzerine eğilimesi gerektiği ilkesini benimsemiştir.<sup>33</sup> Nitekim İbn Sînâ, nefsin varlığının kesin bir şekilde ispat edilmesinden sonra nefsin mâhiyeti ve güçleri gibi ardıl konular üzerine eğilimesi gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir.<sup>34</sup> İbn Sînâ'ya göre nefsin varlığının ispat edilmesi ile mâhiyeti hakkında konuşmak iki ayrı konu olup, ilkinin ikincisine öncelik teşkil etmesi gerekir. Râzî ise nefsin tanımını ilk önce ele alıp akabinde nefsin mâhiyeti üzerine sorduğu sorularla, kendisinden sonra gelen Ebherî ve Kâtibî gibi isimleri etkilemiştir.<sup>35</sup> Ebherî, ileride üzerinde duracağımız gibi insanî nefsin varlığını ispatlamaktan ziyade, nefsin nasıl bir cevher olduğunu geniş bir şekilde ele almayı tercih edip hakikati ve mâhiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ebherî'nin, ontolojik olarak nefsin mâhiyeti ve nasıl bir cevher olduğu üzerine

---

<sup>31</sup>İbrahim Medkûr, "en-Nefs ve hulûdûha 'inde İbn Sînâ", Kahire, **er-Risâle**, sy. 188, 1937, s. 211.

<sup>32</sup>Molla Sadrâ, **Şerhü'l-Hidayeti'l-Esîriyye**, s. 418; Ömer Mahir Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmune'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ayışığı Yay., 2004, s. 39.

<sup>33</sup>Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yay., 2004, s. 155.

<sup>34</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, nşr. G. C. Anawati & Sa'îd Zâid, Kahire, 1975. s. 4; a.mlf., **Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, Ahvâlü'n-nefs** içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1952, s. 150; Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, 2.bs., İstanbul, İFAV Yay., 2008, s. 43.

<sup>35</sup>Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, nşr. M. M. El-Bağdâdî, C. II, Darü'l-Kitâb'l-Arabî, Beyrut, 1990, s. 231; Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği**, s. 274.

odaklanması, onun, Râzî gibi nefsin nasıl bir cevher olduğu sorusunu daha elzem bir problem olarak gördüğünü gösterir.

Nefsin varlığının ispatı, insanın fiil ve hareketlerinin bir kaynağının olması ve benlik şuurunun zaman içerisinde bedenine aksine bütün değişimlerden uzak kalmasından dolayı cisimsel bir yapıdan farklılık arz etmesi gerektiği delillerine dayanır.<sup>36</sup> Nefsin, ontik olarak bedenden farklılığı ve ayrı özelliklere sahip olması, dış dünyaya dönük insanın sahip olduğu kavram ve önermelerin kaynağının cisim veya cismanî bir varlık olmaması gerektiği, Aristotelesçi bir gelenekten hareketle nefsin fiillerini ve hareketlerini gözlemleyerek varlığını ispat eden bir yaklaşımı ifade eder. İbn Sînâ, nefsin varlığını ispat etmek için insanın fiil ve hareketlerini gözlemleyip bunların kaynağının cismanî bir varlık olmaması deliline yer verir. Bununla beraber, insanın kendi varlığı üzerine yoğunlaşarak nefsin varlığının ispat edilmesinin felsefî üslup ve yöntemine daha uygun olacağını düşünür. Çünkü insanın doğrudan kendi benliği üzerine düşünmesiyle kendi varlığının gerçekliğine ulaşması, kesinlik ve doğruluk açısından daha elverişlidir.<sup>37</sup> Ebherî, nefsin varlığının ispat edilmesinde, tıpkı İbn Sînâ gibi hem iç gözleme dayanarak kişinin kendilik bilinci üzerine düşünmesi hem de dış gözlemle insanın fiil ve hareketlerinin kendiliğinden gerçekleşmeyip bir kaynağı olması gerektiği delillerine değinir.

Ebherî, insanın benliği üzerine düşünerek nefsin varlığının bilgisine ve ispatına ulaşmanın mümkün olduğunu belirtir. Nitekim **el-Metâli'** adlı eserindeki şu sözleri buna işaret etmektedir:

**[...] Bil ki sen uyku, uyanıklık, sarhoşluk ve bilinç durumlarında dahi kendi zâtından berî olmadın. Şayet zâtının, ansızın kemâl üzerine yaratılmış olmasını ve duyularını hiçbir şekilde ne kendin için ne de başka şey üzerinde kullanamadığını farz edersen;**

---

<sup>36</sup>Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmune'de Bilgi Teorisi**, s. 40-45; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 44-45; Yaşar Aydın, **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, İstanbul, İFAV Yay., 1997, s.77; Hidayet Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, 2. bs., Bursa, Arasta Yay., 2011, s. 17.

<sup>37</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s.13; Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, s. 19-20.

kendi varlığın hariç, her şeyden gafil kalırsın. Böylece cisimler ve edinmediğin arazların, bunlardan azade bir biçimde akleden zâtının varlığı üzerinde bir etkisi kalmamaktadır. Kendi varlığına dair bilgin, zorunlu olarak cismanî olmamış olmaktadır ve nefis, özel kılınmış zâtını bizâtihi idrak etmektedir. [...].<sup>38</sup>

Ebherî, bu ifadelere göre nefsin doğrudan kendi varlığını idrak ederek var olduğu bilgisine ulaşmasının mümkün olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın bilinçli olup olmaması fark etmeksizin sağlıklı ve hasta olduğu bütün durumlarda bile kendi benliğine ilişkin bilgiden mahrum kalması söz konusu değildir. İnsanın duyuşsal bilgiye ulaşmasına vesile olan tüm aracı rollerden mahrum kalsa dahi kendi varlığına dair bilinci ve bilgisi sürer. İnsanın kendi varlığının bilgisine cismanî bir varlık aracı olmaksızın doğrudan ulaşabilmesi, bir bilinç ve şuur halini ifade etmektedir. Ona göre bu bilinç ve şuurun ediminde, beden fiil ve hareketlerini gözlemlemek yerine insanın doğrudan kendi nefsi üzerine düşünmesi yani iç gözleme dayanması yeterlidir.

Ebherî'nin, insanın kendi varlığını bilmesi hakkındaki açıklamaları, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunu hatırlatmaktadır.<sup>39</sup> Buna göre kendi varlık bilincimize dair bilgimiz, dış gözleme dayandırılmaksızın elde edilebilir. İnsanın kendi varlığına dair bu şuur, diğer idrak türlerinden ayrıdır. Çünkü insan, uyku ve uyanık olduğu hallerde dahi kendi varlığına dair idrakini, kesintisiz bir şekilde devam ettirir. İbn Sînâ'nın beden tüm fiil ve hareketlerinden azade bir biçimde nefsin varlığını ispat etmesi, nefsin, bedenin bilfiil kurucusu olduğunu ve nefsin bedenden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürebilmesinin imkânını ifade

---

<sup>38</sup>Ebherî, **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 101a.

<sup>39</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 13; a.mlf., **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbîhât**, çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2005, s. 106-107; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s. 52-61; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 259.

etmektedir.<sup>40</sup> Nefsin bedenle olan ilişkisi dikkate alınmaksızın, insanın doğrudan nefsin benliği üzerine düşünerek kendi varlığını bilmesi, nefsin varlığının en kolay bir şekilde ispat edilme imkânını vermesi açısından önemlidir.<sup>41</sup> Çünkü salt zatın şuuru, nefsin varlığının ispat edilmesi için yeter sebeptir. Ancak bedenden, duyulardan ve her türlü fiilden azade bir şekilde insanın kendi varlık bilincine dair bilgisine erişerek nefsin varlığının ispat edilmesi, haricî dünyada bir karşılığı olmadığından güçlü bir delil olarak görülmemiştir.<sup>42</sup>

Ebherî, nefsin varlığını ispat etmek için insanın, kendi varlığı üzerine düşünmesinin yanı sıra dış gözlem sonucunda cisimlerin fiillerinin ve hareketlerinin bir dayanağı olması gerektiği delilinden de hareket etmektedir. Nitekim **Unvânu'l-hâkk**'daki ifadeleri nefsin varlığını, kendine mahsus fiillerinden hareketle ispatlama amacını içerir.

Cisimlerden meydana gelen fiiller, ya cisimselliklerinden ya da cisimselliklerinden başka bir durumdan dolayıdır. İlk seçenek, bütün cisimlerin fiillerinin ortaya çıkmada eşit olması gibi bir sonuç doğuracağından muhaldir. Ardbitişen olan [bütün fiillerin ortaya çıkmada eşit olmasının imkânsızlığı], önbitişen olan, [cisimlerin fiillerinin, cisimselliklerinden dolayı olmasını] da imkânsızlaştırır. Öyleyse cisimlerden ortaya çıkan fiillerin [kaynağının], değişimin ilkesi şeklinde resmedilen bir güç olması [gerekir]. Cisimlerden ortaya çıkan fiiller, irade ve idrake dayanarak ortaya çıkıp çıkmama açısından ayrılır. İrade ve idrak olmadan ortaya çıkan fiiller, basit varlıklarda [unsurlar] olduğu gibi tek bir yöne, bitkilerin farklı bölgelerinde artmayı gerektiren fiillerin olması gibi farklı yönlerle doğru olabilir. Aynı zamanda birincisinde [irade ve idrake dayanarak] ortaya çıkan fiiller felekî hareketlerde olduğu gibi tek bir yöne,

---

<sup>40</sup>Muhittin Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, **M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26 (2004/1), s. 77.

<sup>41</sup>Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 51.

<sup>42</sup>Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmune’de Bilgi Teorisi**, s. 45; Yusuf Kerem, **et-Tabî’a ve Mâ-Ba’de’t-Tabî’a (Madde, Hayat, Allah)**, Kahire, Mektebetü’s-sâkâfetî’ d-dîniyye, 2009, s. 126; Hayri Kaplan, **Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001, s. 109.

hayvanlarda olduğu gibi farklı yönlerle [doğru] olur. [...] İrade ve idrake dayanarak kendisinden fiil ortaya çıkan güce nefis denilir.<sup>43</sup>

Ebherî'den aktardığımız yukarıdaki pasaj, irade ve idrak sahibi cisimlerin fiillerinin ilkesi olarak görülen nefsin hem varlığını dış gözlemle ispat etme hem de cismanî bir mâhiyetinin olmadığını göstermesi adına önem taşır. Dolayısıyla insanî nefsin, irade ve idrak sahibi olması bakımından basit unsurlardan, farklı yönlerle doğru hareket edebilme özelliğinden dolayı ise felekî nefslerden ayırt edici bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Buna göre irade ve idrake dayanmayan fiiller, basit varlıklardan ortaya çıkan fiiller gibi tek bir yöne ve bitkilerde olduğu gibi muhtelif yönlerle doğru olabilir. İrade ve idrake dayanan fiiller ise felekî hareketler gibi tek bir yöne doğru olabildiği gibi, hayvanlarda ortaya çıkan fiiller gibi muhtelif yönlerle doğru olabilir. İdrak ve irade olmadan cisimlerden ortaya çıkan fiillerin kaynağı, doğal güçler iken, cisimlerden fiil ortaya çıkıyorsa bunun ilkesi nefstir.

Nefs, kendisinden idrak ve harekete dayalı fiil ortaya çıkan bir güç şeklinde tanımlanmıştır. Ebherî'nin insanın fiillerinin kendiliğinden değil de bütün bunların yöneticisi konumundaki ilke olarak gördüğü nefsin varlığını ispat etme yöntemi, İbn Sînâcı tavrı benimsediğini gösterir.<sup>44</sup> Nitekim İbn Sînâ'nın nefsin varlığını ortaya koymak için dile getirdiği en güçlü kanıtlardan biri, dış dünyadaki cisimlerin müşâhede edilip, kendilerinden ortaya çıkan farklı fiillerinin kaynağının cismanî bir varlık olmaması gerektiğidir. Buna göre nedenlinin varlığı ile nedenin varlığından bahsedebildiğimiz gibi nefsten kaynaklanan fiil ve hareketler ile nefsin varlığını ispat edebilmemiz mümkün görülmüştür.<sup>45</sup> Dolayısıyla Ebherî'nin, nefsin varlığını cisimlerin sahip olduğu güç ve fiillerinden hareket ederek ispat etmede, İbn Sînâ'nın

---

<sup>43</sup>Ebherî, *Unvânu'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 31b.

<sup>44</sup>Ebherî'nin yukarıda aktardığımız pasaja benzer ifadeleri için bkz. Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 126a-126b; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Tahran, Kitabhâne-yi Meclis-i-Şûrây-î Millî 2752, s. 354.

<sup>45</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 5; Cemil Salibâ, "Nazâriyyetü'n-Nefs 'inde, İbn Sînâ", *Min Eflâtun ilâ İbn Sînâ* içinde, Beyrut, Dârü'l-Endelüs, 1983, s. 105.

bu konuya ilişkin düşüncelerinin bariz bir etkisi vardır. Cisimlerden ortaya çıkan fiillerin kaynağının, hareket ve idrake sahip olup olmamasına göre nefsin varlığının ispat edildiği görülür. İnsanî nefsin diğer nefis türlerinden ayırt edici olan yönü, aklı iradeden neşet eden çok yönlü bir hareket etme kabiliyetine sahip olmasıdır.

Ebherî, nefsin kendi benliğini bilmesi, fiil ve hareketlerinin bir dayanağı olması gerektiği tezlerinden yola çıkarak nefsin varlığını ispat etmede, İbn Sînâ'nın açıklamalarından ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Ancak İbn Sînâ gibi farklı ve ayrıntılı delillerle<sup>46</sup> nefsin varlığının ispat edilmesine yer vermeyen Ebherî, ileride üzerinde duracağımız gibi nefsin soyut bir cevher olup cismanî olmaması gerektiği konusu üzerine yoğunlaşmaktadır. Buna göre Ebherî için asıl tartışma noktası, nefsin varlığının ispat edilmesi olmayıp nefsin nasıl bir cevher olduğudur. Ebherî'ye göre nefsin, ontik olarak bedenden ayrı bir varlık kipine sahip olan soyut bir cevher olması ve duyularının bir konuda yer almasından dolayı araz kategorisi altında değerlendirilmesi; cevher ve arazın nasıl anlaşıldığına yer vermemizi gerektirir.

Nefsin bir cevher olarak görülmesi ve tartışmaların nefsin nasıl bir cevher olduğu üzerinde yoğunlaşması, Ebherî'nin cevheri nasıl tanımlayıp ve sınıfladığı açısından önem taşır. Buna göre kendisinde (*mahall*) yer tutan (*hall*) ile birlikte tek bir gerçeklik oluşturan iki şeyin bir araya gelmesi, birbirlerine olan muhtaçlığı gösterir. Bundan ötürü, bu iki şey arasında bir terkinin varlığından söz edilebilir. Aksi takdirde bunların birlikte olmaları imkânsız olurdu. Yer tutanın, mahalle muhtaç olması durumunda; mahall, *konu*, yer tutan ise *araz* diye isimlendirilir. Mahallin, kendisinde yer tutana karşı bir muhtaçlığı söz konusu ise mahall, *heyûlâ*; yer tutan ise *sûret* adını alır. Böylece özel kavramlar olan *araz* ve *sûret*, kendilerinden daha genel olan yer tutan kavramının altında, özel kavramlar olan *mevzû* ve *heyûlâ* ise kendilerinden daha genel olan yer tutulan kavramının içine girmiş olur. Bundan dolayı mahalde bulunmak mevzûda bulunmaktan, mevzûda

---

<sup>46</sup>İbn Sînâ ve Gazâlî'nin nefsin varlığının ispat edilmesinde getirdikleri delillerin karşılaştırmalı bir şekilde tahlili için bkz. Cemal Recep Seyyidî, *Nazâriyyetü'n-nefs Beyne İbn Sînâ ve'l-Gazâlî*, s. 54-74.

olmamak ise mahalde olmamaktan daha genel bir durum teşkil etmektedir. Çünkü özel olanın olumsuzlanması, genel olanın olumsuzlanmasından daha genel bir durumu ifade etmektedir.<sup>47</sup>

Ebherî cevheri, dış dünyada var olduğunda bir konuda bulunmayan bir mâhiyet; arazı ise, dış dünyada bir konuda bulunan bir mâhiyet olarak tanımlar. Böylece cevherin bir mahalde bulunması *sûret*, kendisinin mahall olması ise *heyûlâ* diye adlandırılır. Dolayısıyla heyûlânın sûrete muhtaçlığının sebebi, onun sürekli var olmak için sûrete muhtaç olması iken; sûretin heyûlâya muhtaçlığı ise bireyselliğini ve ferdiyetini tek başına elde edememesinden dolayıdır. Şayet cevher, heyûlâ ve sûretten oluşuyorsa *cisim* adını alır. Cevherin, cismi yönetme ve tasarrufta bulunmasına *nefs* denilir. Son olarak, şayet cevherin cisimle hiçbir ilişkisi yoksa soyut bir cevher olan *akıl* adını alır.<sup>48</sup>

Nefs, heyûlâ, sûret ve cisimden ayrı bir cevher olmasına rağmen cisimle bir ilişkisi vardır. Ancak nefsin, cismanî bir varlık olan bedeni yönetmesi ve onun üzerindeki tasarrufu açısından bir cevher olarak görülmesi, nefis ile beden arasında sûret-madde türünden bir ilişkisinin olmasını gerektirmez. Çünkü nefsin tanımı bahsinde üzerinde durulacağı gibi nefsin sûret diye tanımlanması maddeyle olan ilişkisinden ötürüdür.

Ebherî, İbn Sînâ gibi nefsin doğrudan kendi zatının üzerine düşünmesinin benlik bilgisine ulaşmada yeterli olması ile insanın bütün fiillerinin kaynağının cisimsel bir varlık olamayacağı tezlerine dayanarak nefsin varlığını ispat etmektedir. Daha önce söylediğimiz gibi Ebherî'nin nefsin varlığına ilişkin kısa ve net açıklamaları, nefsin varlığının aklî delillerle ispat edilmesini bir problem olarak görmekten ziyade bedihî gördüğü kanaatinde olduğunu göstermektedir. Bundan

---

<sup>47</sup>Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 158a-158b.

<sup>48</sup>Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, thk. ve inceleme, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 1998, s. 309-310. a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, "Hidâyetü'l-hikme'nin Tahkikli Neşri", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), s. 209-210.



dolayı Ebherî, nefsin varlığını ayrıntılı bir şekilde, aklî delillerle ispat etmeye yönelik bir tavır ve gayret içerisinde olmamıştır. Ebherî'nin nefsin varlığının ispat edilmesine ilişkin görüşleri ve bu konudaki bakış açısını verdikten sonra nefsi nasıl tanımladığı konusuna geçebiliriz.

## 2. Nefsin Tanımı

Ebherî, nefsin varlığını ispat ettikten sonra nefsin ne olduğu, nasıl tanımlandığı, varlık dünyasındaki diğer şeylerden hangi tanım ve özelliklerle ayrılabilceği konusu üzerinde durur. Nitekim İbn Sînâ, bir şeyin varlığının ispat edilmesini önemli görmekle birlikte asıl olarak o şeyin tanımlanarak diğer şeylerden ayrılabilmesiyle bilinebileceğini vurgulamaktadır.<sup>49</sup> Nefsin tanımı konusunda İbn Sînâ'yı takip eden Ebherî, nefsin **organik (aleti olan) doğal cismin ilk yetkinliği**<sup>50</sup> şeklindeki meşhur tanımını kullanır. Nefsin bu şekilde tanımlanması, her ne kadar İbn Sînâ ile özdeşleşmiş olsa da kökleri Aristoteles'e dayanır. Aristoteles, nefsin tanımının mümkün merteye en kuşatıcı bir şekilde yapılması gerektiğini belirtir.<sup>51</sup> Bundan dolayı tanımdaki kayıtların neleri içerip içermediği önemlidir.

Ebherî'ye göre tanımdaki ilk yetkinlik sözü; türün bilfiil varlığını kazanmasını ifade edip, ilim örneğinde olduğu gibi ikincil yetkinliklerin, doğal cisim; yapay cisimlerin ve soyut varlıkların yetkinliklerinin, organik (*âlî*) sözü; unsurlar ve madenî bileşiklerin tanıma girmemesini sağlamaktadır. Çünkü her ne kadar maden ve unsurlar, ilk yetkinliğe sahip olan doğal cisimler olsa da fiillerini ve ikincil yetkinliklerini âletler aracılığıyla yapmadığından tanım dışında kalmaktadır. Bundan dolayı tanımdaki *organik* kaydı, madenlerin ve türsel unsurların sûretleri gibi

---

<sup>49</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 5.

<sup>50</sup>Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 24a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis-i-Şurây-î Millî 2752, s. 357; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 208b.

<sup>51</sup>Aristoteles, *Kitabü'n-Nefs*, s. 41.

fiillerini âletler aracılığıyla yapmayan her şeyin tanım dışında kalmasını sağlamaktadır.<sup>52</sup>

Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**'da ise nefsin tanımını şöyle vermektedir: **Nefs, idrak etme ve iradeyle hareket ettirme açısından organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.**<sup>53</sup> Bu tanım, bitkisel nefis hariç insanî, hayvanî ve felekî nefislerin tamamını içine alır. Felekî nefislerin tanım içerisinde değerlendirilmesi, akla şöyle bir itirazı getirebilir. Her ne kadar felekî nefislerin, fiillerini organ aracılığıyla yapıp yapmamasında ihtilaf olsa da fiillerini organ vasıtası olmadan gerçekleştirdiği tercih edilen görüştür.<sup>54</sup> Bundan dolayı *organik* kelimesinden dolayı felekî nefislerin yapılan tanımın içerisinde değerlendirilmesi, ilk etapta çelişkili bir durum olarak gözükmektedir.

Ebherî'nin, *organik* kelimesi tanımda geçmesine rağmen felekî nefisleri tanımın içinde görmesi, organik kelimesini güçler manasında yorumlamasından kaynaklanır. Nitekim Ebherî, bu eserinde organik kelimesinin, beslenme, büyüme ve üreme gibi güçler manasına geldiğini açık bir şekilde zikretmektedir.<sup>55</sup> Felsefî düşüncede *organik* kelimesi, hem el, göz gibi âlet (*uzuv*) manasını hem de güç ve kuvve manasını içerir Bundan dolayı tanımda geçen organik kelimesinden, hem cismin doğrudan farklı güçlere sahip olması hem de bunlar aracılığıyla organlarının olması kastedilebilir. Güçler, nefis için doğrudan âlet olurken; organlar, güçlerin sayesinde âlet olma işlevi görür.<sup>56</sup> Tanımda zikredilen organik kelimesinin, güçler

---

<sup>52</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 00824, 208b; a.mlf., **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 24a; Yormaz, **Mevlânâzâde'nin Hidayetü'Hikme Şerhi: Tahkik ve Tahlil**, s. 212.

<sup>53</sup>Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis-i-Şûrây-î Millî 2752, s. 357-358.

<sup>54</sup>Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği**, s. 279.

<sup>55</sup>Ebherî, **a.g.e.**, s. 357.

<sup>56</sup>Molla Sadrâ, **Şerhü'l-Hidayeti'l-Esriyye**, C.II s. 367; Muhammed Ali et-Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, thk. Ali Duhrûc & Refik el-Âcem, Beyrut, Mektebetü'l-Lübânân Nâşîrûn, 1996, s. 1714.

şeklinde anlaşılması durumunda, felekî nefslerin tanıma girmemesinde bir problem kalmamaktadır. Ebherî'nin yaptığı bu nefis tanımında ölçüt olarak idrak etme ve hareket ettirme esas alındığından, felekî nefis tanım içerisinde yer alırken, bitkisel nefis tanıma girmemiş olmaktadır. Nitekim Molla Sadrâ, çoğu düşünüre göre bitkisel nefsin, şuur ve idrak sahibi olmadığı kanaatinin yaygın olduğunu söylemektedir.<sup>57</sup> Nefs türleri, ilk tanımda olduğu gibi bitkisel nefsi içine alacak şekilde veya bitkisel hariç diğer türleri içine alacak şekilde tanımlanacak olsa da birbirlerinden ayrılmalrı sahip oldukları güçlerin farklılığıyla olur.

İnsanî nefsin tanımında geçen yetkinlik kelimesinin felsefî gelenekte üzerinde durulan en önemli kaydı oluşturduğu söylenebilir. İbn Sînâ'ya göre nefse, değişik özellik ve görevlerine kıyasla *güç*, *sûret* ve *yetkinlik* gibi kavramların yüklenmesi söz konusudur. Nefsin, akledilir ve duyulur sûretleri kabul edip fiiller ortaya koyması bakımından *güç*, maddeye yerleşip kendilerinden bitki veya hayvan gibi maddi bir cevherin oluşması bakımından *sûret*, nefsin cinse kıyasla belirginlik kazanıp türünü kazanması açısından *yetkinlik* diye tanımlanması mümkündür. Nefsi tanımlamak için bu üç seçenek arasında en uygun olarak yetkinlik kelimesinin görülmesinin sebebi, yetkinliğin işlevselliği ve kapsayıcılığından dolayıdır. Çünkü nefsin soyut bir cevher olarak kabul edilmesine karşılık sûretin, cisimde yer tutmayı çağrıştırması ile gücün, hem fiil hem de infî'al kategorilerine lafzî iştirâk ile konu olmasından dolayı nefsin eksik bir şekilde betimlenmesi söz konusudur. Yetkinlik kelimesi ise hem fiil hem de infî'al kategorilerinin anlamını içinde barındırır. Ayrıca her yetkinliğin sûret olup aksinin doğru olmaması, sûretin tanımda tercih edilmemesinin diğer bir sebebidir.<sup>58</sup>

İslam filozoflarının klasikleşmiş nefis tanımı üzerinde değişiklik yapıp sûret kelimesini tercih etmemeleri, sûretin var olmak için her daim maddenin varlığını gerektirmesidir. Bundan dolayı dini düşüncenin nefsin ebediliğine ilişkin kabullerine

---

<sup>57</sup>Molla Sadrâ, *Şerhü'l-Hidayeti'l-Esîriyye*, C. II, s. 363.

<sup>58</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 6; İbn Sînâ'nın nefsin tanımıyla ilgili bu ayrımını, kendisinden sonra Râzî gibi düşünürler de kullanmışlardır. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, C. II, s. 232.

ters düşmemek için nefsin sûret olduğu görüşü kabul görmemiştir. İslam filozoflarının Aristoteles'ten bu konuda ayrılımları pek tabiidir. Çünkü Aristoteles'e göre nefsin bedenın sûreti olarak görölmesinden dolayı bedenın yokluğu, nefsin yokluğunu gerektirmektedir. Böyle bir sonuç ise zorunlu olarak nefsin bedenın ölümünden sonra ebediyetini sürdüreceğine ilişkin dini düşünceının kabulleriyle ters düştüğünden reddedilmiştir.<sup>59</sup> Dolayısıyla nefsin, bazı kısımlarını tanımlayan sûret ve güç kelimeleri yerine yetkinlik olarak tanımlanması, daha kuşatıcı ve elverişli olduğu için tercih edilmiştir.

Ebherî, bitki, hayvan ve insan nefslerinin her birisinin sahip oldukları özel güçlere göre tanımlarını zikrederek birbirlerinden farklılık teşkil eden özelliklerini ön plana çıkarmaktadır. Farklı nefis türlerinin yetkinleşme derecesinin sahip oldukları güçlerle eşdeğer olduğunu söyleyebiliriz. Organik doğal cismin ilk yetkinliği olma, bütün nefis türlerinin ortak tanımı olmakla birlikte, her bir türün kendine mahsus özelliklerle birbirinden ayrılabilmeleri söz konusudur. Konumuzun sınırlarını dikkate alarak daha çok insanî nefsin tanımı üzerinde duracağımız için diğer nefis türlerinin sadece tanımlarını zikretmekle yetineceğiz. Buna göre bitkisel nefis, **beslenme, büyüme ve üreme açısından organik doğal cismin ilk yetkinliği**<sup>60</sup>; hayvanî nefis, **iradeyle hareket etme ve tikelleri idrak etme açısından organik doğal cismin ilk yetkinliği**<sup>61</sup> şeklinde tanımlanır. Ebherî, **el-Metâli** eserinde hayvanî nefsin sahip olduğu güçlerin hareket etme ve duyumsama olduğunu belirtir.<sup>62</sup> Böylece canlıyı cansızdan ayırt eden en önemli özelliklerin de hareket ve duyumsama olduğu

---

<sup>59</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 6-7; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, C. II, s. 231-233; Molla Sadrâ, *Şerhü'l-Hidayeti'l-Esîriyye*, C. II, s. 365; Ca'fer Âl Yasîn, *Feylesûf Âlîm*, Beyrut, Darü'l-Endülüs, 1984, s.185.

<sup>60</sup>Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, s. 468; a.mlf., *Tenzîlu'l-efkâr fi ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 90b; a.mlf., *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 53b; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 197.

<sup>61</sup>Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, s. 476; a.mlf., *Tenzîlu'l-efkâr fi ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 00824, 92a; a. mlf., *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 54a-b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 146a; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 198.

<sup>62</sup>Ebherî, *el-Metâli* , Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 99a.

vurgulanmıştır. Nitekim Aristoteles, kendisinden önce nefsin tanımına ilişkin söz sahibi filozofların çoğunluğunun, hareket ve duyumsama yetileri sayesinde nefsin ayırt edicilik vasfı kazandığı görüşünde olduklarını bize aktarır.<sup>63</sup> Öyleyse insanî nefsin tanımındaki faslın ne olduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekir.

Ebherî, insanî nefsin tanımına felsefî ansiklopedik eserlerinin çoğunda yer vermektedir. Kimi zaman *insanî nefş* tabirini, bazen de *aklî nefş* (*en-nefsü'n-nâtika*) tabirini tercih etmenin yanında farklı tanımlar da bize aktarmaktadır. Onun, insanın nutkiyet özelliğini ön plana çıkarmak için nâtık nefş tabirini kullanması, insanın diğer nefş türlerinden ayrılan faslını ön plana çıkarmak içindir. Ebherî'nin, nâtık nefş tabirini kullandığı eserlerinde verdiği tanım şöyledir: **Nâtık nefş, kavram ve önermesel [bilgileri] idrak etme ve kendine mahsus fikirler doğrultusunda bedeni tikel fiiller yapmaya hareket ettiren bir güçtür.**<sup>64</sup>

**Merâsîdü'l-makâsîd, Zübdetü'l-esrâr ve Hidâyetü'l-hikme** eserlerinde Ebherî'nin, **insanın tümel durumları idrak etmesi bakımından organik doğal cismin ilk yetkinliği olması**<sup>65</sup> kaydını vurgulaması, insanın tümel bilgiyi idrak edebilen bir varlık olması açısından önem taşır. Ayrıca nâtık nefş yerine insanî nefş kelimesini tercih ettiği eserlerinde, insanın görüş çıkarsaması ve fikirle ihtiyar ederek fiilde bulunması özelliğinin vurgulanması, aynı şekilde insanın tümel durumları idrak edebilmesinin dışında tikele dair bilgisi ve eylemsel tarafının ön plana çıkarılması adına calib-i dikkattir.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup>Aristoteles, **Kitabü'n-Nefs**, s. 15.

<sup>64</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 65b; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100a.

<sup>65</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 209a; a.mlf., **Hidâyetü'l-hikme**, s. 200; a.mlf., **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 60b-61a.

<sup>66</sup>Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 93b; a.mlf., **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 33b-34a; a.mlf., **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27a; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148a.

Diyebiliriz ki insanî nefsin, bitkisel ve hayvanî nefsten ayrılan özellikleri; tümelleri, kavram ve önermeleri idrak etmesi, görüş çıkarsaması ve bedeni tikel fiiller yapma doğrultusunda hareket ettirmesidir. Dolayısıyla insanî nefis, tümelleri, kavram ve önermeleri idrak etme, çıkarımda bulunabilme ve bedeni tikel fiiller yapmaya yönelik hareket ettirme açısından organik doğal cismin ilk yetkinliği şeklinde anlaşılır. Bu anlamda insanî nefis, bitkisel ve hayvanî nefsin sahip olduğu beslenme, büyüme, üreme, iradeyle hareket etme ve duyumsama özelliklerine ek olarak sahip olduğu ayırt edici güçlerle yersel nefisler arasındaki en mükemmel türü oluşturmaktadır.

Ebherî'nin eserlerinde zikrettiği nefis tanımı, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın nefis tanımlarıyla örtüşür. O, bu konu bağlamında İbn Sînâ'nın düşüncelerinden beslenmiştir. Ebherî bitkisel nefsi, şuur ve idrak sahibi olmadığı için yaptığı nefis tanımının içine katmazken felekî, hayvanî ve insanî nefsi idrak etme ve hareket ettirme özelliklerine göre aynı tanım çatısı altında görür. Ancak ona göre insanın asıl ayırt edici özelliği, tümel bilgileri elde edebilmek için kavram ve önermelerin bilgisini kazanabilen bir varlık olmasıdır. Diğer yandan bedenın tikel eylemlerinin hareket ettiricisi olarak insanî nefsin bedenle bir tür ilişki içerisinde olması, irade ve hareket ettirici bir özelliğinin de olduğunu gösterir.

### **3. Nefsin Mâhiyeti**

Nefsin nasıl bir mâhiyete sahip olduğu, nefsin varlığının ispat edilmesinden sonra üzerinde durulması gereken en önemli konudur. İnsanın sahip olduğu apaçık bilgilerden biri, kendi varlığına dair bilgisidir. Ancak kişinin kendi benliğinin mâhiyetini bilmesi, sanıldığı kadar kolay bir durum değildir. Nitekim Aristoteles, insanın mâhiyetinin nasıl bir yapıya sahip olduğuna ilişkin bir çerçeve belirleyip üzerine konuşmanın, konunun birçok farklı boyutu olduğundan zor bir problem

olmasına dikkat çekmiştir.<sup>67</sup> Nefsin mâhiyeti konusu, en zorlu felsefi problemlerden birisi olmasına rağmen bu konuya ilişkin bilgimiz, insanın bilişsel yapısı, güçleri, peygamberlik, rüya, vahiy, diriliş gibi birçok felsefi ve dini problemin çözümüne kaynaklık teşkil ettiğinden önemi haizdir. Bundan dolayı Ebherî, nefsin ontolojisiyle ilgili açıklamalarında, nefsin varlığını ispat etmekten ziyade mâhiyeti üzerine odaklanmıştır.

Herkesin *ben* diye işaret ettiği şey, insanın sahip olduğu bilgilerin en açığı olmasına rağmen Ebherî, **insanların, insanî nefsin cisim veya cismanî olup olmadığı konusunda ihtilafa düştüklerini**<sup>68</sup> belirtir. Buna göre insanî nefsin, cismanî veya soyut bir cevher olduğu şeklinde iki ana görüş bulunmaktadır. İlk görüşü savunanlar, çoğu kelamcılar gibi insan nefsinin belirli bir bedenden ibaret olup lâtif olan cismanî bir mâhiyete sahip olduğu kanaatindedirler. Nefsin soyut bir cevher olduğu ise metafizikçi filozoflar, muhakkîk ehli olan sufiler, Mutezile ve Şîa mezhebine mensup bazı isimlerin savunduğu bir görüştür.<sup>69</sup> İlk görüşü savunanlar, insanî nefis ile beden arasında keskin bir ayrılığa vurgu yapmayıp insanın birliğine dikkat çekerken, insanî nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul edenler, nefsin bedenden ayrı bir cevher kipine sahip olduğunu vurgulamışlardır. Ebherî, aynı zamanda Gazâlî'nin nefsin soyut bir cevher olduğu görüşünü savunduğunu özellikle belirtir.<sup>70</sup>

Ebherî öncesi İslam filozoflarının, nefsin soyut bir varlık olduğunu temellendirmek için ileri sürdüğü deliller, nefsin bedenden ontik olarak farklılığı ve

---

<sup>67</sup>Aristoteles, **Kitabü'n-Nefs**, s. 4.

<sup>68</sup>Ebherî, **Risâle fî ilmi'l-kelâm**, thk. Muhammed Ekrem Ebû Ğuş, Amman, Dâru'n-nûr, 2012, s. 119.

<sup>69</sup>Fahreddîn er-Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, thk. A. Hicâzî es-Sekâ, C. VII, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, s. 35-38; İrfân Abdülhamid, "İslam Tefekküründe Ruh Meselesi I", çev. M. Saim Yeprem, **Nesil Dergisi**, 2/7 1978. Kelâmcıların insanî nefsin mâhiyetine dair farklı görüşlerine ilişkin müstakil bir çalışma için bkz. Muhit Mert, **İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2004.

<sup>70</sup>Ebherî, **Risâle fî ilmi'l-kelâm**, s. 119-124.

aklî bilginin, duyu bilgisinden farklılığına dayanmaktadır. Buna göre nefsin, bedenın zayıflamasına karşı daha da yetkinleşmesi, zıt anlamları ve pek çok sûreti bir arada idrak edebilmesi, aklî bilginin kaynağı olan nefsin, mutlak varlığı ve kendini doğrudan idrak edebilmesi, tümel bilgiyi maddenin bütün ilişenlerinden soyutlayarak elde edebilmesi, nefsin soyut bir cevher olduğunu ispat etmek için kendisine dayanan delillerdir.<sup>71</sup>

Ebherî'nin daha önce söylediğimiz gibi içinde bulunduğı İslam düşünce havzasında, nefsin varlığını apaçık kabul eden geleneğe uyarak nefsin varlığında herhangi bir tereddüdünün olmadığı, bundan ziyâde nefsin mâhiyetini anlama çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Tıpkı selefi İbn Sînâ gibi aklî bilginin duyusal bilgiden farklılığı, nefsin bedenden ayrı ontik özelliklere sahip olması ve olgusal tecrübelerden hareketle nefsin soyut bir cevher olduğuna ilişkin deliller getirmiştir. Onun serdettiğı bu delillere herhangi bir itiraz ve öneride bulunmaması ve İbn Sînâ'nın zikrettiğı delillerle çok yakın bir benzerlik taşıması dikkat çekicidir. Ebherî, nefsin soyut bir cevher olmasını ispat ederken insanî nefsi kast etmiş olmasına rağmen bazen *aklî nefis*<sup>72</sup> başlığını koyarken bazen de sadece *nefs*<sup>73</sup> kelimesini tercih eder. Burdan hareket edilerek, düşünürümüzün diğer yersel nefis türlerini de soyut bir cevher olarak kabul ettiğı veya reddettiğı sonucu çıkarılmamalıdır.

Ebherî, nefsin nasıl bir mâhiyete sahip olduğuna ilişkin açıklamalarında insanî nefsi kastetmiş olmasına rağmen, İbn Sînâ'nın aksine hayvanî nefsin cismanî mi yoksa soyut bir cevher mi olduğunu tartışmaya açık bırakmıştır. İbn Sînâ, diğer nefis türlerine mukabil insanî nefsin soyut bir varlık olduğunu, hayvanî ve bitkisel nefsin ise cismanî bir varlık olduklarını kabul eder. İbn Sînâ'nın insanî nefsi, diğer

---

<sup>71</sup>İbrahim el-Âtî, *el-İnsan fî felsefeti'l-Fârâbî*, Beyrut, Darü'n-Nubûğ, 1997, s. 102; Anar Gafarov, "Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Olarak Temellendirilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, (19/2008), s. 46-47.

<sup>72</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 56a.

<sup>73</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 34b.



nefs türlerinden ayrıcalıklı bir konumda değerlendirmesi, Aristoteles'ten ayrılan en önemli özgün taraflarından biridir.<sup>74</sup> Ebherî, insanî nefis dışındaki hayvanî nefislerin soyut veya cismanî bir cevher olup olmamaları hakkında kesin bir şekilde bilgi sahibi olmadığını ve onların mâhiyetlerini tahkîk üzere idrak etmenin beşer gücünü açacağını söylemiştir. Dolayısıyla onun nefsin mâhiyetine ilişkin açıklamalarını salt insanî nefis ile sınırlandırdığı görülür. Nitekim Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**'deki **insan dışındaki diğer canlıların nefislerinin, soyut veya cismanî olup olmadıkları burhan üzerine [vakıf olunmadığı için] açık değildir**<sup>75</sup> ifadesi, insanî nefis dışındaki türlerin soyut veya cismanî bir mâhiyeti olup olmadığı hakkında bir hüküm vermediğini gösterir. Bundan dolayı insanî nefis dışındaki nefis türlerinin soyut bir cevher olup olmadıkları hakkında kesin bir yargıda bulunmayan Ebherî, insanî nefsin soyut bir cevher olması üzerine yoğunlaşmıştır.

Ebherî, nefsin cismanî bir varlık olmasının birçok imkânsız duruma neden olacağından dolayı nefsin soyut bir cevher olması görüşüne meyletmıştır. O, kesin deliller getirerek insanî nefsin cismanî olmaması gerektiğini ispat etmeye çalışır.<sup>76</sup> Ebherî, eserlerinde nefsin cismanî olması seçeneğini ele almamaktadır. Bundan dolayı onun temerküz noktası, nefsin soyut bir cevher olması gerektiğidir. Ebherî'nin nefsin soyut bir cevher olması gerektiğine ilişkin delillere istisnasız bütün eserlerinde yer vermesi, nefis anlayışının esasını oluşturması bakımından da önemlidir.

(i) Ebherî, nefsin nokta ve birlik gibi basit bilgileri akledebilmesi ve basit varlıkları idrak eden her bir varlığın soyut olması gerektiği öncüllerinden hareket

---

<sup>74</sup>Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 50; Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 260.

<sup>75</sup>Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 476. Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 178a.

<sup>76</sup>Abbâs Süleyman, "Esirüddîn Ebherî ve Mezhebûhu fî'n-nefs", s. 207.

ederek nefsin soyut bir varlık olduğu sonucuna ulaşır.<sup>77</sup> Ona göre aklî gücün basit bilgilerin mahalli olması, nefsin soyut bir varlık olmasının temelini oluşturur. Nefsin elde ettiği bilgilerin basit olması durumunda nefsin soyut bir varlık olduğunu ispat etmek açıktır. Ancak nefsin sahip olduğu bilgiler, mürekkep bilgilerden de oluşabilir. Aynı zamanda mürekkep bilgilerin basit bilgilerden oluşması, bunların da son kertede basit bilgiler olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Bilgilerin basit olması ise bölünmeye imkân tanımadığından, bu bilgilerin mahalli olan akıl gücünün de bölünmeye maruz kalmayan soyut bir cevher olmasını gerektirir. Akıl gücünün soyut bir cevher olarak kabul edilmemesi, konum sahibi olmasını gerektirir. Böyle bir durumda basit bilgilerin mahalli olan insanî nefsin, bölünmeye maruz kalması söz konusu olur. Basit bilgilerin bölünme kabul etmemesine rağmen, mahalli olan insanî nefsin bölünmeye maruz kalması çelişkilidir.<sup>78</sup> Ayrıca Ebherî'ye göre bizde var olduğunu bildiğimiz *hayvanlık* ve *insanlık* gibi tümel sûretler, bölünme kabul eden bir konuda yer alırsa, konunun bölünmesiyle onların da bölünmesi gerekir.<sup>79</sup> Akıl gücünün cismanî bir cevher olması, hem kendisinin hem de sahip olduğu basit bilgilerin bölünebilme durumunu gerektirir. Bilgilerimizin bölünmeyen bir yapıya sahip olması, onların mahalli olan nefsin de aynı kategoride yer almasını, yani aklî nefsin de bölünmeyen soyut bir cevher olmasını gerektirir.<sup>80</sup>

Ebherî, insanî nefsin soyut bir cevher olduğunu ispat etmek için aklî bilginin bölünmeyi kabul etmeyen bir konuda yer alması gerektiği fikrine dayanır. Cisimsel olan her varlığın bölünmeden hâli kalamaması, insanî nefsin aklî suretlerin taşıyıcısı olarak soyut bir cevher olmasını gerektirir. Onun, bilgilerin mahalli olan nefsin

---

<sup>77</sup>Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 161a; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 317; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şurây-i Millî 2752, s. 298; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 126b.

<sup>78</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 56a.

<sup>79</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 34b

<sup>80</sup>Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 66a; a.mlf., *el-Metâli*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100b.

bölünmesinin imkânsızlığından hareketle nefsin soyut bir cevher olduğunu ispat etme yönteminde, İbn Sînâ<sup>81</sup> ve Gazâlî'nin<sup>82</sup> görüşleriyle benzerlik taşır. Ancak Gazâlî'nin **Tehâfütü'l-felâsife** eserinde, İbn Sînâ özelinde bu delile ciddi bir şekilde eleştiride bulunması, nefsin maddî bir varlık olmasını kabul ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır.<sup>83</sup> Gazâlî'nin insanî nefsin soyut bir cevher olduğunu salt aklî yollarla ispat etme yöntemine olan itirazı, insanî nefsi soyut bir cevher olarak görmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Ebherî, Gazâlî'nin insanî nefsin soyut bir cevher olduğu fikrinde olduğunu ve buna yönelik birçok delilinin olduğunu çok açık bir şekilde belirtir.<sup>84</sup> Ebherî'nin, Gazâlî'nin nefsin soyut bir cevher olduğuna ilişkin delillerini aktardıktan sonra herhangi bir itirazda bulunmaması da dikkat çekicidir. Ancak Ebherî'nin diğer eserlerini dikkate aldığımızda, onun hiçbir yerde insanî nefsin soyut bir cevher oluşuna getirilen delillere herhangi bir itirazda bulunmaması, bu konuda İbn Sînâ ve Gazâlî ile hem fikir olduğunu gösterir.

(ii) Ebherî'ye göre nefsin cismanî bir varlık olmadığını gösteren ikinci delil, nefste var olan tümel akledilirlerin maddeden mücerret olmasıdır. Çünkü tümel akledilirlerin (*el-ma'kûlâtü'l-külliyeh*) cismanî olduğu kabul edildiğinde belirli bir konum ve miktara sahip olması gibi tümelliğine hâlel getiren imkânsız sonuçlar ortaya çıkar.<sup>85</sup> Böyle bir durumda nefis, maddi ilişenlerden soyutlanmamış olur.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 192.

<sup>82</sup>Gazâlî, **Meâricü'l-Kuds fî marifeti derecâtî'n-nefs**, thk. Abdullah Abdulaziz Emîn, Kahire, Dâru'r-Risâle, 2009, s. 18-21.

<sup>83</sup>Gazâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s.178-200; İrfân Abdülhamid, "İslam Tefekküründe Ruh Meselesi II", çev. M. Saim Yeprem, **Nesil Dergisi**, 2/8 1978, s. 26.

<sup>84</sup>Ebherî, **Risâle fî ilmi'l-keâm**, s. 119.

<sup>85</sup>Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 56a-56b.

<sup>86</sup>Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 317; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 298.

Ebherî, tümel akledilirler kavramı yerine tümel kavramlar<sup>87</sup> (*et-tasavvurâtu'l-külliyeh*) ve tümel mâhiyetler (*el-mâhiyâtü'l-külliyeh*) kavramını da tercih ederek nefsin soyut bir cevher olması gerektiğini ispat etmeye çalışır. Ona göre tümel mâhiyetlerin insan zihninin dışında bulunmasının imkânsız olması, mesken tutacağı bir yer olarak nefste var olmasını gerektirir. Tümel mâhiyetlerin cisimde var olmaları durumunda, bölünmelerine yol açacağına değinmiştik. Aklî yetinin sahip olduğumuz mâhiyet ve tümeleri akledebilmesi, bunların mahalli olan aklî nefsin de cismani olmamasını gerektirir. Aklî nefsin cismanî bir varlık olması durumunda, kendine has konum ve ölçüsünün olması gerekir. Böyle bir durumda ise kendine has arazların, büyüklük ve küçüklük gibi farklı fertlere örtüşmesi mümkün olmayacaktır ve mâhiyetin belirli bir konum ve ölçüyle birlikte olması neticesinde tümelliğine halel gelecektir.<sup>88</sup>

Birinci ve ikinci delilin kalkış noktaları, aklî bilginin mâhiyetinin basit olmasına dayandığı için benzerlik taşımaktadır. Buna göre aklî nefsin, tümel bilgilere sahip olması yadsınamayacak bir gerçekliktir. Tümel bilginin, maddenin ve cisimliliğin bütün ilişkinlerinden beri bir şekilde var olması gerekir. İnsanın sahip olduğu tümel bilgi ve mâhiyetlerin, aklî nefis dışında haricî bir mekânının olduğu söylenemez. Bundan dolayı aklî nefsin tümel bilgileri idrak edebilecek ve bu bilgilerin kendisinde mesken tutabileceği bir yapıya sahip olması gerekir. Dolayısıyla aklî nefsin, soyut bir cevher olması gerekir. Ebherî öncesinde İbn Sînâ, aklî nefsin tümel kavramlara sahip olduğuna ve tümel kavramların, cismanî bir organla idrak edilmesinin imkânsızlığına işaret etmiştir. O, aklî nefsin, nicelik, mekân ve konum gibi ilişkinlerden soyutladığı akledilir gerçekliğin, kesinlikle akleden cevherin

---

<sup>87</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 66a; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100b; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 126b.

<sup>88</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıp Paşa 00824, 160b-161a.

zihninde yer aldığını ve bunun cisimsel bir varlıkta yer almasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır.<sup>89</sup>

(iii) Ebherî, nefsin soyut bir cevher olduğunu ispat etmek için üçüncü delil olarak, aklî yetinin mutlak varlığı idrak edecek bir yapıya sahip olmasını dile getirir. Buna göre aklî yetinin böyle bir yapıya sahip olup mutlak varlığı akledebilmesi, soyut bir cevher olmasını gerektirir.<sup>90</sup> Aksi takdirde aklî yetinin konum sahibi olup cismanî bir cevher olarak kabul edilmesi, mutlak varlığın farklı parçalara bölünmesini gerektirir. Böyle bir durumda ise farklı kısımlara bölünen mutlak varlığın her bir parçası, kendine özgü varlıklara bölünecekti. Böylece mutlak varlık, kendine özgü varlıklardan oluşmuş olacaktı. Bu, tikel olan kendine özgü her bir parçanın varlığının, tümel varlığın mâhiyetinde yer alması anlamına gelir. Şayet bu tikel varlıklardan bazısı veya hepsi yok olsa, yokluğun varlık tarafından ortaya çıkması gibi bir sonuç doğuracaktır ki bu kabul edilemez bir durumdur.<sup>91</sup> Dolayısıyla mutlak varlığı parçalamadan idrak eden aklî nefsin, soyut bir cevher olması gerekir.

(iv) Ebherî'ye göre nefis, siyah ve beyazı beraber aklederek birbirlerine olan zıtlığını bilir. O halde siyah ve beyazı beraber akleden nefsin soyut bir varlık olması gerekir. Aklî yetinin cisim veya cismanî bir varlık olarak kabul edilmesi halinde, tek bir cisimde, siyah ve beyaz gibi iki zıttın bir arada olması gerekir. Böyle bir neticenin yanlışlığı aşîkârdır.<sup>92</sup> Çünkü aklımızda, siyah ve beyazın zıt olup bir araya gelmelerinin mümkün olmadığına hükmederiz. Bundan dolayı aklî yetinin, soyut bir

---

<sup>89</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 190-192; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s.74.

<sup>90</sup>Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27b; a.mlf., *Telhîsü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 66a-b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 126b.

<sup>91</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 56b; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 161a.

<sup>92</sup> Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 35a; a.mlf., *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 28a.

varlık olması gerekir.<sup>93</sup> İbn Sînâ, algılanan sûretin cisme yerleşmesi durumunda, bunun, iki zıttın birlikte kavranmasına engel olacağını belirtmektedir. Çünkü karşıt anlamların aynı anda cisimde yer almaları mümkün değildir. Bunun aksine karşıt anlamların aynı anda bilgilerine erişebilmek, bilgiyi kabul eden cevherin cisimsellikten beri olmasını gerektirir. Bundan dolayı bilgiyi kabul eden mahallin, cismanî olmayan bir cevher olması gerekir.<sup>94</sup>

(v) Ebherî, nefsin cismanî bir varlık olmadığını ispat etmek için herhangi bir organda içkin olup bedenın bir parçası olmaması gerektiğini belirtir. Nefsin bedenın bir parçası olması durumunda, iki durum içerisinde olması kaçınılmazdır. Bu iki durum, aklî nefsimizin sürekli akletme içerisinde olması veya hiç akletmemesidir. Çünkü aklî nefis, bedenın bir parçasında bulunduğunda, bu parçanın sûreti, ya akletme için yeter sebep teşkil eder, ya da etmez. Şayet bu parça akletmek için yeterli olursa, nefsin sürekli bu parçayı akletmesi gerekecekti. Böylece nefsin, parçayla akletme işlevini yerine getirmesinden ötürü, cismanî bir varlık olması gerekecekti. Nefsin akletmesi için bu parçanın sûreti yeterli olmadığına ise başka bir sûretin meydana gelmesi söz konusu olacaktı. Bu, tek bir maddede iki sûretin birleşmesini gerektirdiğinden ve ikisinden birini, diğerinden ayırt etmek mümkün olmadığından yanlıştır.<sup>95</sup> Başka bir sûretin meydana gelmemesi durumunda ise nefsin, bedenın o parçasından tamamen habersiz kalması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkacaktı.<sup>96</sup> Ayrıca aklî nefsin, bedenın bir parçasında yer alması durumunda, nefsin bedeni

---

<sup>93</sup>Ebherî, *Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 56b; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsıd*, Ragıb Paşa 824, 161a-b.

<sup>94</sup>İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, Ankara, TDVY, 2011, s. 49.

<sup>95</sup>Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 28a; a.mlf., *Telhîsü'l-hakâik*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 66b; a.mlf., *el-Metâli'*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 101a; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 127a.

<sup>96</sup>Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsıd*, Ragıb Paşa 824, 161b; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 318; a.mlf., *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 35a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şurây-î Millî 2752, s. 299.

yönetmesi gibi bir durum söz konusu olmayacaktır.<sup>97</sup> Öyleyse nefis, bedende içkin olmayan soyut bir varlıktır.

Ebherî, aklî nefsin bedeninin bir parçası olduğu takdirde, bulunduğu mahalli sürekli akletme veya akletmeme durumlarının imkânsızlığından hareketle nefsin soyut bir cevher olması gerektiğini ispat eder. Onun bu argümantasyonu İbn Sînâ'nın deliline benzer. İbn Sînâ, aklî yetinin kalp veya beyin organında mesken tutması neticesinde akletmesinin sürekli olması veya hiç akletmemesi gerektiğini belirtir. Akletmenin kesintisiz olması veya hiç olmaması seçeneklerinin her ikisi de doğru değildir. Bundan dolayı nefsin, bedeninin bir organına içkin olması mümkün değildir.<sup>98</sup> Bu delil, nefsin, bedeninin bir parçasıyla özdeş olmasının imkânsızlığından hareket ederek cismanî bir varlık olmadığını gösterir.

(vi) Ebherî'ye göre nefsin âletle akletmesi durumunda, âlet ve yeti için bir yorgunluğun ve zayıflığın olmaması gerekir. Halbuki beden, kırk yaşından sonra eksikliğe ve zayıflığa maruz kalırken, nefsin akıl gücünün yetkinleşmesi söz konusudur. Bedenin aksine nefsin daha da yetkinleşmesi, cismanî bir varlık olmadığını gösterir.<sup>99</sup> Ebherî, İbn Sînâ ve Sühreverdî<sup>100</sup> gibi olgusal tecrübelerle dayanarak nefsin soyut bir cevher olması gerektiğini kanıtlamıştır. İbn Sînâ, görme yetisinin şiddetli bir ışıktan, işitmenin, şiddetli bir rüzgârdan etkilenerken zayıf düşmesine karşılık, aklî yetinin sürekli akledip daha da güçlendiğini belirtir.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 56b.

<sup>98</sup>İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 161-162.

<sup>99</sup>Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 64b-65a; Molla Sadrâ, *Şerhü'l-Hidayeti'l-Esîriyye*, C.II, s. 433; Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidayetü'Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil*, s. 237.

<sup>100</sup>Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007, s. 46.

<sup>101</sup>İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 92-93; a.mlf, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 15.

Gazâlî'ye göre ise koku duyusunun algılama gücünün belli bir zaman sonra daha da güçlenmesi örneğinde olduğu gibi, bedenin tüm organlarının zayıflaması zorunluluk teşkil etmez. Dolayısıyla nefsin cismanî olmaması gerektiği, bu delile dayanılarak kesin bir şekilde savunulamaz.<sup>102</sup> Bu delil, bedensel kuvvelerin idrakinin, aklî nefsin yetileri gibi güçlü olmamasından dolayı nefsin cismanî bir varlık olmadığına işaret eder. Çünkü nefsin cismanî bir varlık olması durumunda, fiillerini istediği gibi yerine getirmesi mümkün olmayacaktır.

Ebherî'nin, mezkûr deliller ışığında insanî nefsin soyut bir cevher olması gerektiği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Metot olarak insanî nefsin, cisimsel bir cevher olarak kabulünün hangi imkânsız sonuçlara yol açacağından hareket eden Ebherî, nefsin cismanî bir cevher oluşunu ispat eden delilleri hiç tartışmamaktadır. Onun nefsin soyut bir cevher olması gerektiği tezini yoğun bir şekilde ele almasına rağmen, mezkûr delillere ilişkin herhangi bir eleştiriye yer vermemesi dikkat çekicidir. Râzî'nin, nefsin soyut bir cevher olması gerektiğini savunanlara yönelik eleştirileri de<sup>103</sup> Ebherî'nin ulaşabildiğimiz eserlerinde tartışılmamıştır. O, İbn Sînâ gibi nefsin soyut bir cevher olması görüşünü kabul etmiştir. Ayrıca Ebherî'nin, aklî nefsin soyut bir cevher oluşuna ilişkin getirdiği deliller, aynı zamanda aklî nefsin varlığının ispat edilmesini de ifade etmektedir. Ebherî, aklî nefsin soyut bir varlık olması gerektiği tezini aklî bilginin yapısı, tümel mâhiyetlerin maddeden müstağni olması ve nefsin, bedenden ontik olarak farklılığından hareketle temellendirmektedir. Ancak bu, nefsin akletmesi ve yetkinleşmesinde bedenin hiçbir role sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Nefsin soyut bir varlık olmasına rağmen, cismanî bir yapıya sahip olan beden cevherine ihtiyaç duyması, bizi Ebherî'nin nefs-beden ilişkisini nasıl açıkladığı sorusuyla karşı karşıya bırakmaktadır.

---

<sup>102</sup>Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 195; Ruhattin Yazzoğlu, *Ruh Ölüm ve Ötesi-Gazâlî Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, İz Yay., 2007, s. 44-46.

<sup>103</sup>Râzî'nin, nefsin soyut bir cevher olduğu kabulüne ilişkin itirazlarının ele alınıp tartışıldığı kısım için bkz. Kaplan, *Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, s. 120-137.



#### 4. Nefs ve Beden İlişkisi

Soyut bir varlık olduğu kabul edilen insanî nefsin, cismanî bir varlık olan bedenle nasıl ilişkiye geçtiği ve bu ilişkinin hakikatinin ne olduğu, geçmişten günümüze kadar filozofların üzerinde durduğu anlaşılması en zorlu felsefi meselelerden biridir. Nefsi cismanî bir varlık olarak kabul edenlerin, nefsin bedenle olan ilişkisinin hakikatini anlamada zorlanmadıkları söylenebilir. Çünkü esas problem, farklı varlık kiplerine sahip olan nefis ve beden nasıl bir araya geldiği ve bu birlikteliğin doğurduğu sonuçların nasıl anlaşılacağıdır. Nefs ve beden arasında, özsel veya arızî bir ilişki mi olduğu ve nefsin beden üzerindeki bir etkisinden mi yoksa nefsin hem bedene etkisi hem de bedenden etkilenmesinin olup olmadığı sorularına verilmiş farklı cevaplar söz konusudur. Bu sorulara verilen cevaplar, filozofun sadece nefis ve beden arasındaki ilişkiye verdiği bir cevap olmaktan ziyade bize, nefsin ölümsüzlüğü ve eskatoloji gibi birbiriyle ilişkili konularda ne düşündüğüne ilişkin de ipucu vermektedir. Aynı zamanda bu zorlu ve çetin problemlere verilen cevaplar, felsefe tarihinde ortaya çıkmış farklı felsefi ekollerin, karakteristik görüşlerinin belirginlik kazanmasında da önemli bir rol oynamıştır.

Nefis ve beden arasındaki ilişkinin mâhiyetini bilmek, nefsin varlığının ispat edilmesi ve tanımlanmasından daha zor bir konu olsa gerektir. Çünkü her ne kadar nefis ile beden arasında cevher olmaları açısından bir ortaklık varsa da, nefsin aklî, beden ise cismanî bir cevher olması, aralarında köklü bir ayrımın varlığını gösterir. Nefis ile beden arasındaki bu köklü ayrıma rağmen, niçin bir araya geldikleri, birlikteliklerinin keyfiyeti ve bu ilişkinin âkıbetinin ne olacağı gibi sorular insan merakını her zaman celbetmiştir. Ayrıca nefis ve beden arasındaki ilişkinin nasıllığı, nefis konusunun metafiziğe bakan tarafını teşkil etmesi açısından da önemi haizdir.<sup>104</sup>

Nefsin bedenle olan ilişkisinin keyfiyetini daha iyi anlamak için Ebherî'nin, nefsin varlık skalasındaki yerine ilişkin görüşünü, konumuz dışına çıkmadan

---

<sup>104</sup>Aristoteles, *Kitabü'n-Nefs*, s. 23.

muhtasar bir şekilde zikretmek yerinde olacaktır. Ona göre Zorunlu Varlığın basitliğinden dolayı ilk ortaya çıkan varlığın da basit bir varlık olması gerekir. İlk ortaya çıkan varlığın, maddenin bütün işlenlerinden berî olan bir cevher olması gerekir. İlk ortaya çıkan varlığın cevher değil de araz olması, cevhere öncelik teşkil edeceğinden mümkün değildir. Çünkü cevher olmaksızın arazın varlığı düşünülemez. Cevher olan bu ilk varlık ise mürekkep bir yapıya sahip olduğu için cisim olamaz. Zorunlu Varlıktan ortaya çıkan bu ilk varlığın, birbirlerine varlıksal olarak öncelik teşkil etmeleri mümkün olmayıp, birlikte var oldukları için sûret ve heyûla olması da mümkün değildir. Aynı zamanda bu ilk varlığın, nefis olması da mümkün değildir. Aksi takdirde nefsin, cisimden önce var olmuş olup, ondan müstâğni kalması söz konusu olurdu. Böylece nefsin, cisimden önce fail bir varlık olması gerçekleşecekti. Halbuki nefis, fiilini gerçekleştirmek için cisme muhtaç olduğundan bedene ilişmiştir.<sup>105</sup> O halde nefsin cisimle bir ilişki içerisinde olmasının sebebi, onsuz eylemlerini yerine getirememesinden dolayıdır.

Ebherî, nefsin cevherliğine rağmen Tanrı'dan ilk ortaya çıkan varlık olmamasını, fiilini yapmak için cisme ihtiyaç duymasına dayandırır. Tanrı, hiçbir açıdan yetkinliğe ihtiyacı olmadığı için, yetkinliğini tamamlamak üzere hareket etme anlamına gelen bir şevk içerisinde değildir. Aynı şekilde soyut akılların da bilfiil halde oldukları için bir şevk içerisinde olmadıkları söz konusu değildir. Ancak nefsin, Tanrı ve soyut akıllar gibi bilfiil bir varlık olmaması, cisimleri aşkla hareket ettirmesini ve onlarla bir açıdan ilişki içerisinde olmasını gerektirir.<sup>106</sup>

Ebherî, nefsin fiilini gerçekleştirmek için cisme muhtaç olduğundan bedenle ilişki kurduğunu belirtir. Ancak nefsin bedene muhtaç olduğu için onunla ilişki içerisine girmesi, nefis ile beden arasında neden-nedenli ilişkisi olduğu şeklindeki bir sonuca bizi götürmemelidir. Ebherî, nefsin cismin illeti olmayıp ona bir şekilde

---

<sup>105</sup> Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 00824, 161b; a.mlf., **Telhîsü'l-hakâik**. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 72a.

<sup>106</sup> Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 132a.

ihtiyaç duymasını, nedenin asıl olarak nedenliye ihtiyaç duymaması ilkesine dayanarak açıklamaktadır. Ebherî'ye göre şayet nefs, beden için illet olsaydı ona karşı bir ihtiyaç içerisinde olmazdı.<sup>107</sup>

Nefsin cisme ihtiyaç duyması, yukarıda belirttiğimiz gibi aralarında neden-nedenli ilişkisi olduğunu göstermez. Nedenin nedenliye ihtiyaç duymaması ilkesini göz önünde bulunduran Ebherî, böylece nefs ile beden arasında zâtî bir ilişkinin olmadığını da belirtmiş olmaktadır. Nitekim İbn Sîna, nefs ile beden arasında, neden-nedenli ilişkisinin olmadığını özellikle vurgular. Aksi takdirde nefsin, bedenın sûreti olması gerekirdi. Diğer yandan, nefsin soyut bir cevher olmasına rağmen cismanî bir cevher olan bedene ihtiyaç duymasını çelişkili gören bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak nefsin bedene olan muhtaçlığı, kendi başına var olabilen bir cevher olmasına bir hâlel getirmemektedir.<sup>108</sup> Çünkü nefsin soyut bir cevher olmasına rağmen bedene ihtiyaç duymasının sebebi, bedenın âletlerini kullanarak yetkinliğini elde edip mutluluğa ulaşabilmektir.<sup>109</sup>

Ebherî, her ne kadar cevherleri itibariyle bir farklılık olsa da nefs ile beden arasında arzu (*şevkiyye*) ilişkisi olduğunu belirtir. Nefs, fiillerini kabul edebilecek özel mizâca sahip olan beden sayesinde ferdiyetini ve biricikliğini kazanmıştır. Nefsin beden üzerindeki etkisi, bedenın de bu ilişkiyi kabul edecek donanım ve yapıya sahip olmasına bağlıdır. Ebherî, bedenın kendisi değil de beden tarafından nefse geçen bir heyet ile nefsin ferdiyetini kazandığını belirtmektedir.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 57a.

<sup>108</sup>İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s.100; a.mlf., *Risâle fî mâ'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ, Ahvâlü'n-nefs* içinde, s. 186; a.mlf., *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 203.

<sup>109</sup>Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmune'de Bilgi Teorisi*, s. 47-48.

<sup>110</sup>Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 28b-29a.

Nefsin, sahip olduğu heyet ile diğerk nefslerden ayrışarak biricikliğini kazandığı vurgulanır. Böylece haricî dünyada nefslerin birbirlerinden ayrışması, bedenle sahip oldukları heyet ile sağlanır. Aksi takdirde nefslerin birbirine karışması, söz konusu olurdu. Nefsin, bedenden edindiğı heyet ile edilgen bir duruma düşüp bedenın etkisine daha fazla maruz kaldığı söylenebilir. Nefsin, sadece iradî fiillerini gerçekleştirmek için beden üzerinde bir etkisi varken, bedenın fiil ve hareketlerinin etki ağıının genişliğinden dolayı nefsten etkilenme oranının daha fazla olduğı iddia edilebilir.<sup>111</sup> Ancak Ebherî, nefsin beden üzerinde yönetme ve tasarrufta bulunma özelliğinin varlığına dikkat çekmiştir.<sup>112</sup> Nefsin bedenın fiil ve hareketlerinin de yöneticisi ve kontrol edicisi olması, nefsin hâkimiyet alanının daha fazla bir yekûn tuttuğunu gösterebilir. Nitekim İbn Sînâ'nın nefis ile beden arasındaki ilişkiye dair açıklamalarının önceki düşünürlerden ayırt edici olan önemli bir tarafı ısrarla nefsin beden üzerindeki çok boyutlu etkisini vurgulamasıdır.<sup>113</sup>

Ebherî, nefsin ilk başta akledilir sûretlere sahip olmadığını, ancak bunları edinebilme potansiyelinin olduğunu belirtir. Nefsin, tikellerle olan meşguliyetinin çoğalması, hâfıza yetisindeki anlamlar ve hayâlî suretler üzerine olan tasarrufuyla, ayırık ilkeden akledilirlerin sûretini almaya elverişli bir duruma gelebilmesi söz konusudur.<sup>114</sup> Ebherî'nin bu açıklamaları, nefis ve beden arasında niçin bir birlikteliğın olduğı sorusunu cevaplamamıza da imkân vermektedir. Buna göre ilk yaratılışta bütün edinimlerden mahrum olan nefis, bedenın sahip olduğı güç ve âletleri yönetip kullanmasıyla yetkinleşebilme imkânı kazanmaktadır.

İbn Sînâ, nefsin, tikellerden maddenin ilişenlerini arındırarak tümel anlamları soyutlayarak bu anlamlar arasında olumlu olumsuz yargılarda bulunabilmesinde,

---

<sup>111</sup>Kaplan, **Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, s. 193.

<sup>112</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 40a.

<sup>113</sup>Alper, **İbn Sînâ**, s. 87.

<sup>114</sup>Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 34a.

tecrübî öncülleri elde edebilmesinde ve tevâtüre dayalı haberlerin varlığına ulaşabilmesinde, aracı rol görevi taşıdığı için bedene ihtiyaç duyduğunu belirtir.<sup>115</sup> Nefsin soyut bir cevher olarak kabul edilmesi, bilfiil olmasını gerektirir. Bundan dolayı soyut olan diğer varlıklar gibi nefsin de bedene ihtiyaç duymaması gerekir şeklindeki bir itirazı doğru bulmayan Gazâlî, soyut olan her şeyin bilfiil kategorisi altında değerlendirilmemesi gerektiğini belirtir. Madde, tam soyut olan bir varlığın meydana gelmesinde hiçbir role sahip değildir. Buna mukabil nefsin, varlık kazanmasında maddenin ve bedeninin rolü yadsınamayacağından bedene bir ihtiyacının olduğu aşikârdır.<sup>116</sup>

Ebherî, nefsin ayırt edici gücü olan aklî yetinin bedenle olan birlikteliğinin bir ihtiyaçtan kaynaklandığını, **bedenden soyut olan aklî yetinin, bedene ihtiyacı vardır; yoksa aklî yeti bedenle ilişki kurmazdı**<sup>117</sup> ifadesiyle açık bir şekilde dile getirir. O, nefsin en önemli gücü olan aklın yetkinliği için bedenin varlığını gerekli görmüştür. Bundan dolayı nefsin bedene karşı bir muhtaçlık içerisinde olduğunu açık bir şekilde belirtir. Ebherî, nefsin, beden aracılığıyla yetkinliğe ulaşmaması durumunda bedenle ilişki kurmayacağını da dile getirir.<sup>118</sup> Dolayısıyla Ebherî, nefsin yetkinliğe ve mutluluğa ulaşabilmesi için daha önce söylediğimiz gibi bedenle arızî ve geçici bir ilişki kurduğunu, aksi takdirde bedenle ilişkisinin söz konusu olmayacağını bir kez daha vurgulamış olmaktadır. Çünkü nefis, ilk başta her şeyden mahrum olduğu anda, yetkinliğe ulaşabilmesi için bedene karşı bir aşk ve arzu içerisinde. Ancak zamanla beden, nefse bir engel ve yük olması gibi bir sonuç da ortaya çıkar.

---

<sup>115</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs*, 197; Gazâlî'nin nefsin bedene olan muhtaçlığına ilişkin İbn Sînâ ile aynı ifadeleri için bkz. Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî marifeti derecâti'n-nefs* s. 77.

<sup>116</sup>Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî marifeti derecâti'n-nefs*, s. 48.

<sup>117</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıp Paşa 824, 56b.

<sup>118</sup>Ebherî, *a.g.e*, 73b.

İbn Sînâ, bedenın, hem nefis için gerekli hem de engelleyici rolünün olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Cismanî bir cevher olan beden, soyut bir cevher olan nefsin sahip olduğu özellikler ile hâkimiyet alanının kısıtlanmasına neden olmaktadır. İbn Sînâ, nefsin yetkinleşmesinde bedenın hazırlayıcı bir rol üstlenmesine karşılık, bedenın nefse engel olduğunu belirtir. Çünkü nefis, bir açıdan bedeni yönetmekle birlikte aynı zamanda bedenden bağımsız bir şekilde kendi varlığını akledebilir. Nefsin hem zâtını idrak etmesi hem de bedeni yönetmesi ise aynı anda gerçekleşmez. Zira her iki fiilin meydana gelebilmesi için birbirlerine karşı üstünlük içerisinde olmaları, bir karşıtlığın doğmasına yol açar.<sup>119</sup> Bundan dolayı insanın yetkinleşebilmesi ve fiillerini yerine getirebilmesi için önemli bir rol icra eden bedenın aynı zamanda engelleyici bir tarafının olduğu görülür.

Gazâlî, bedenın nefsin yetkinleşmesinde hem aracı bir rol üstlenmesinin hem de engelleyici bir pozisyonunun olmasının çelişki teşkil etmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü nefsin birçok fiilini gerçekleştirmesinde bedenın yardımı söz konusu iken, aynı zamanda nefsin, iç ve dış duyularla olan meşguliyeti, bedenın birçok şeye engel olma rolünün de olduğunu gösterir. O, nefsin güçlenip yetkinleştikten sonra bedenî güçlerin, kendisine engel olduğunu da belirtir.<sup>120</sup> Bu yüzden nefis, bedeni geçici bir süreyle yönetmek ister. İbn Bâcce (ö. 533/1139), nefsin geçici bir süreyle bedene ihtiyaç duymasını, yolcuların hedeflerine ulaşmak için belli bir süreliğine gemiye ihtiyaç duyması örneğiyle açıklar.<sup>121</sup> Bütün bu açıklamalar, insanın yetkinleşmesinde bedenın bir role sahip olduğunu ve insanın dünya hayatını sürdürebilmesinde vazgeçilemeyecek bir âlet ve araç olduğunu ifade etmektedir. Bedenın nefsin varlık kazanmasında işlevsel bir rolünün olduğu inkar edilemez. Ancak bu, bedenın insanın asıl kısmını oluşturan parçası olduğuna işaret etmemektedir. Nefsin varlığının başlangıcında ve dünya hayatını sürdürebilmesinde olmazsa olmaz bir konumda olan

---

<sup>119</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s.198; a.mlf., *Ahvâlü'n-nefs*, s. 89, 94; Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İsam Yay., 2010, s. 123.

<sup>120</sup>Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî marifeti derecâti'n-nefs*, s. 48, 78.

<sup>121</sup>Aydınlı, **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, s. 83.

bedenin, insanın giderek kendi varlığı ve asıl cevherini keşfetmesiyle kendisine engel olabilmesi söz konusu olabilir.

Ebherî, yukarıda vurguladığımız görüş doğrultusunda, nefsin varlığının başlangıcında ve bu dünyadaki koşullara uygun bir şekilde pratik hayatını sürdürebilmesinde, bedeni bir âlet mesabesinde görmektedir.<sup>122</sup> Çünkü nefsin bedenin âletlerine sahip olmadan haricî dünyada hiçbir rolünü gerçekleştirmesi mümkün değildir. Nitekim İbn Sînâ, nefsin, eylemini yapacak ve yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak bir âletin olmaması durumunda, varlığının âtil kalacağını söylemektedir. Varlık âleminde hiçbir âtil varlığın olmaması da nefsin fiillerini icra edebileceği bir bedene sahip olmasını gerektirir. Çünkü maddî dünyada, nefsin hiçbir bedene ilişmeksizin varlığa gelmesi ve bütün yetkinliklerini elde etmesi mümkün değildir.<sup>123</sup> Doğadaki varlıklardan unsur ve madenler, fiillerini hiçbir âlete ihtiyaç duymaksızın yapabilirken, nefslerin, kendi yetilerini doğrudan açığa çıkarabilmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla insanî nefsin kendini yetkinleştirebilmesi ve fiillerini yapabilmesi, bedenin âletlerine sahip olmasıyla gerçekleşebilir. Bedenin sahip olduğu birçok farklı âletin kendine özgü bir fiili ve yeri olmakla birlikte nefsin, bu âletleri oldukları hal üzere koruması ve bedenin tamamlayıcısı ve idare edicisi olması, bir ahenge sahip insan gerçekliğinin ortaya çıkmasında önem taşır.<sup>124</sup>

Ebherî, nefsin, bedene yönelik doğal aşkından ötürü birlikteliklerinin meydana geldiğini ifade eder.<sup>125</sup> Nefsin, ilk başta bütün yetkinliklerden mahrum olması yüzünden, bedene karşı aşırı bir ilgi içerisinde olduğunu belirten bu mecâzi anlatım, nefsin doğası gereği bedene karşı bir iştîyâk içerisinde olduğunu gösterir. Bu

---

<sup>122</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 175a; a.mlf., **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 29a.

<sup>123</sup>İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-Nefs**, s. 101.

<sup>124</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 26.

<sup>125</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 209a; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 133a.

iştîyâk sebebiyle nefis ile bedenden oluşan insan bütünlüğü sağlanmış olmaktadır. Buna göre nefsin bedenle olan ilişkisi, yöneten ile yönetilen, âşık ile maşûk arasındaki ilişkiye benzetilmiştir.<sup>126</sup> İbn Sînâ ise güneş ve ışık metaforuyla nefis ile beden birbirlerini tamamlama işlevi gördüklerine dikkat çekmektedir. İbn Bâcce, marangozun âlete olan ihtiyacının zorunluluğu gibi, nefsin pratiğe dayalı fiillerini yapabilmesi için beden organlarına ve âletlerine ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Buna mukabil, nefis ile beden arasında kesinlikle bir neden-nedenli ve hulûl ilişkisi söz konusu değildir.<sup>127</sup>

Nefis ve beden arasındaki ilişkinin bir diğer önemli boyutu, soyut bir varlık olan nefsin, bedeni ve organlarını nasıl yönettiğidir. Nefsin, doğrudan beden üzerinde yönetme ve tasarrufta bulunmasının imkânsızlığından dolayı, iki farklı düzleme ait olan nefis ile beden arasında etki ve etkilenmeyi sağlayacak bir aracı yapının varlığı gereklidir. Böylece nefsin, bu aracı yapı sayesinde, fiillerini gerçekleştirme zemini ortaya çıkmış olmaktadır.

İbn Sînâ, nefsin sahip olduğu bütün güçlerin kaynağının kalp olduğunu, kalpten beyine geçen gücün bütün bedene yayılarak organların rollerini icra edebildiğini söylemiştir. Bedenle bu güçler arasındaki iletişimi, sıcak lâtif bir cisim olan ruh sağlamaktadır. İbn Sînâ, ruhun dört karışımın belli bir kıvamından meydana geldiğini, ruhun, kalpte kaldığı sürece *hayvanî ruh* diye isimlendirildiğini bildirir. Ruh, kalpten beyne geçtiğinde *insanî ruh*, ciğerde bulunduğunda ise *tabîî ruh* adını almış olur. *Hayvanî ruh*, bedene canlılığı kazandırırken, *nefsanî ruh*, idrâk ve hareket güçlerinin fiillerinin gerçekleşmesine imkân sağlamaktadır. Son olarak *tabîî ruh* ise

---

<sup>126</sup>Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabâiyyât**, C. II, s. 392-393; Ömer Türker, **Seyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2006, s. 67.

<sup>127</sup>İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Institute of Islamic Studies, McGill University, 1984, s. 98; Aydın, **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, s. 83-85; Türker, "Nefis: İslam Düşüncesi", s. 530; Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği**, s. 288.



bedenin temel ihtiyaçlarının karşılanmasına yardımcı olur.<sup>128</sup> Gazâli de İbn Sînâ gibi soyut olan nefsin, cismanî bir varlık olan bedeni doğrudan yönetmesinin mümkün olmadığını, hayvanî ruhun hem soyut hem de maddî tarafının olduğunu, böylece hem nefs hem de bedenle ilişki kurmasının kolay bir hal aldığını belirtmektedir. O, soyut bir cevher olan insanî nefs ile lâtif bir cisim olan hayvanî ruhun birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirtir. İnsanî nefsin bir olması, kendisine hizmet edilmesi ve ebedî olması, hayvanî ruhtan ayrılan yönleridir. İslam düşüncesinde Gazâlî, hayvanî ruh ile ilgili düşünceleri yeni bir üslup ve geniş açıklamalarla dile getirdiği için sürekli akla gelen ilk isim olmuştur.<sup>129</sup>

Ebherî, tıpkı İbn Sînâ ve Gazâlî gibi nefsin, kalpte bulunan hayvanî ruh sayesinde bedeni yöneterek fiillerini icrâ edebileceği kanısındadır. Aksi takdirde nefsin, bedeni kontrol altında tutup hâkimiyet sağlaması mümkün değildir. Hayvanî yetilerin idrak ve hareket güçlerinden her birinin birer ruhları olduğunu ve bunların kaynağının da kalp olduğunu söylemektedir. Hiç şüphesiz, hayvandaki bütün güçlerin kaynağının kalp olarak görülmesi, nefsin sahip olduğu bütün yetilere rağmen birliğini vurgulamak içindir. Ruhun, bulunduğu yere göre farklı isimler alması, nefsin birliğine hâlel getiren bir durum olarak anlaşılmamalıdır. Ebherî, ruhu kan, balgam, sevdâ ve safrâ denilen dört karışımın incelmesinden meydana gelen bir cisim olarak tanımlamaktadır. O, organların ise bu dört karışımın yoğunluğundan meydana geldiğini söyler.<sup>130</sup>

Ebherî'nin, nefsin bedenle olan ilişkisinin hayvanî ruh ile gerçekleştiğine ilişkin görüşlerinin tamamen İbn Sînâ ve Gazâlî'den esinlendiğini söyleyebiliriz.

---

<sup>128</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 232-236; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 94; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 106-107.

<sup>129</sup>Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fîmarifeti derecâtî'n-nefs*, s.13; Muhammed Huseynî Ebû Sa'deh, *Asâru's-sîneviyyeh fî mezhebi'l-Gazâlî fî'n-nefsi'l-insâniyye*, y.y, Kahire, 1991, s. 120-125.

<sup>130</sup>Ebherî'nin hayvanî, tabîî ve nefsanî ruh ile ilgili İbn Sînâ ve Gazâlî'nin zikretmiş olduğu aynı tanımlar için bkz. *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27a; a.mlf., *el-Metâli*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100a; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148a.

Ebherî'nin çağdaşı olan İbn Kemmûne'nin de, hayvanî ruh, tabîî ruh ve insanî ruh tanımlarına eserinde yer vermesi<sup>131</sup>, nefs ile beden arasındaki ilişkinin, hayvanî ruh aracılığıyla gerçekleştiği önerisinin yaygınlığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Nefs ve beden arasındaki ilişkinin doğurduğu problemlerden bir diğeri, nefsin tikelleri algılamasının nasıl gerçekleştiğine ilişkindir. Aklî nefsin doğrudan ya da bedendeki kuvveler aracılığıyla tikellerin bilgisini bilebileceği şeklinde iki ana görüşün olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın nefsin tikelleri âletler aracılığıyla bildiği<sup>132</sup> görüşünün aksine Râzî, aklî nefsin tikelleri doğrudan algıladığını kabul etmektedir. Nefsin tikelleri bilmesini mümkün gören Râzî, nefsin tikel bir bedeni yönetmesinin tikelleri bilebileceği anlamına geldiğini belirtir. Buna göre Râzî, nefsin doğrudan tikelleri idrak etmemesi durumunda, tikel olan bedenini hareket ettirmesi ve yönetmesinin mümkün olmayacağını belirtmektedir. Hâlbuki nefsin, kendi bedenini kımıldatabilmesi için onu hissetmesi gerekir. Nefsin, tikel olan bedeni hissetmeksizin kımıldatabilmesi ise mümkün değildir. Bu, nefsin doğrudan tikel olan bedeni idrâk ettiğini gösterir. “Zeyd insandır” şeklindeki bir önermede tikel olan mevzûnun (*Zeyd*) ve tümel olan mahmûlün (*insandır*) bilinmesini, nefsin, tikelleri bildiğine yoran Râzî, tikel olan mevzûnun duyularla bilindiği itirazını kabul etmemektedir. Duyu bilgisinin varlığını inkâr etmeyen Râzî, bunun nefs ile ilişkilendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nefsin, tikeli doğrudan bilmesi ile duyunun elde ettiği tikele dair bilgi eşit değildir. Ayrıca tikelin bilgisini duyuya ve tümelin bilgisini nefse hasretmek insan bütünlüğüne hâlel getirmektedir. Râzî'nin, İbn Sînâ'nın nefsin tikelleri doğrudan değil de dış ve iç duyular aracılığıyla bildiği ifadesine dönük bu eleştirileri, nefsin farklı güçlere sahip olmasına rağmen birliğini korumak içindir.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup>İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, thk., Hamid Mer'id el-Kübeysî, Bağdat, 1982, s. 435-436.

<sup>132</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs*, s. 28.

<sup>133</sup>Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, C. II, s. 345-347; a.mlf., *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, Kahire, Mektebetü'd-Dâru't-Tûrâs, 1991, s. 550; Şaban Haklı,

Tûsî, İbn Sînâ'nın da nefsin birliğini savunduğunu, Râzî'nin mezkûr eleştirilerinin yanlış anlaşılmaya dayandığını belirtse de<sup>134</sup> nefsin tikelleri doğrudan bilemeyeceği görüşü, *birden ancak bir çıkar* metafizik ilkesinin nefsin tikele dair bilgisine yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Râzî'nin İbn Sînâ'ya dönük bu eleştirisinde, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin, hem tikelin hem de tümeli bilen nefstir görüşünden esinlendiği söylenebilir.<sup>135</sup>

Ebherî, nefsin tikele dair bilgisinde İbn Sînâcı bir yaklaşım içerisinde olduğuna dair ifadelere yer vermektedir. O, **Zübdetü'l-esrâr** ve **Beyânü'l-esrâr** eserlerinde nefsin tikelleri doğrudan değil de kuvveler aracılığıyla idrak ettiğini açık bir şekilde belirtir.<sup>136</sup> Ebherî, nefsi soyut bir cevher olarak kabul ettiğinden dolayı nefsin, cismanî tikel sûretleri doğrudan idrak etmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Aksi takdirde cismanî suretleri idrak eden şeyde; küçük, büyük gibi suretler yer edinir. Böylece nefsin, konumsal bölünmesi gibi bir sonuç ortaya çıkardı. Ancak nefsin, doğrudan cismanî sûretleri idrak etme gibi bir durumu olmadığından böyle bir sonuca ulaşmak doğru değildir. Ayrıca Ebherî, aklî nefsin tikel bir insanı idrak etmesinden hareketle, nefsin tikelleri bilebileceği gibi genel bir önermeye sıçramanın doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü tikel bir insana dair idrakten hareketle nefsin, tikelleri bilebileceği şeklinde genel bir yargıya ulaşmak mümkün değildir.<sup>137</sup>

---

**Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi: İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, Ed: Ömer Türker & Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013 s. 433-434; Kâtibî'nin, Râzî'nin nefsin doğrudan tikelleri bildiğine ilişkin getirdiği delillere olan eleştirisi için bkz. Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 292-294.

<sup>134</sup>Nasîruddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, nşr. Abdullah Nurâni, Tahran, 1980, s. 389.

<sup>135</sup>Haklı, **Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi**, s. 434.

<sup>136</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 66a; a.mlf., **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 40a.

<sup>137</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 66b.

Ebherî, yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda göreceğimiz üzere daha çok aklî bir cevher olan nefs ile cismanî bir cevher olan beden arasındaki ilişkinin muhtaçlık üzerine inşa edildiğini vurgular. İnsanî nefsin, bedene karşı bir arzusunun olmasından ötürü biri ulvî âleme diğeri cismanî aleme ait olan bu iki varlığın birbirlerinden etkilenmeleri söz konusudur. Nefsin yetkinleşmesinde bir araç mesabesinde görülen bedenle nasıl ilişkinin kurulduğu, tikellerin nasıl idrak edildiği gibi konular, bize nefs ve beden arasındaki ilişkinin hakikatini vermemektedir. Nitekim İbn Sînâ, nefs ile beden arasındaki ilişkinin hakikatine dair bilgimiz olmasına karşılık mâhiyetini kuşatmanın mümkün olmadığını,<sup>138</sup> Gazâlî ise bunun sadece keşf ve ilhamla elde edilebileceğine işaret etmektedir.<sup>139</sup> Bu anlamda bu ilişkinin doğrudan hakikatini kavramak zor bir durumdur.

Ebherî, nefs teorisinin en çetrefilli meselesini oluşturan nefs ve beden arasındaki ilişkiyi, insanın yetkinleşmesi ve mutluluğa ulaşması bakımından ele almıştır. Beden, insanın yetkinlik ve mutluluğuna vesile olduğu sürece bu ilişki anlamını korurken, nefsin bedeni kontrolüne girmesi durumunda, bedenle kurulan ilişkinin gayesinden sapmalar ortaya çıkacaktır.

Biz nefsin, bedeni niçin ve nasıl yönettiği ve nefs ile bedenin birbirlerine muhtaç olma vecihleri üzerinde durduk. Nefs ile beden arasındaki ilişkinin zaman boyutunda ne zaman başladığı sorusu, belki de en problemlili tarafı oluşturmaktadır. Nefsin hâdis mi yoksa kadîm bir varlık mı olduğu yönünde gelişen soru ve sorunları aşağıda müstakil bir başlık altında ele alacağız.

## 5. Nefsin Kıdemi ve Hudûsu Sorunu

Nefs ve beden arasındaki ilişkinin zaman boyutundaki başlangıcı sorunu, en temel felsefî problemlerden biridir. Nefsin, bedenle birlikte var olduğu veya

---

<sup>138</sup>İbn Sînâ, *Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum, Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1984, s. 65.

<sup>139</sup>Ebü Sa'deh, *Asâru's-sîneviyyeh fi mezhebi'l-Gazâlî fi'n-nefsi'l-insâniyye*, s. 120.

varlığının bir bedene bağlı olmaksızın ezeli olduğu şeklinde iki ana görüşün bulunduğu söylenebilir. Aristoteles ve İbn Sînâ gibi filozoflar ve mütekellimûn, nefsin hâdis olmasını kabul ederken, Platon ve bazı mistik düşünürler ise nefsin ezeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gazâlî, Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1107?) ve Seyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi önemli düşünürler de İbn Sînâ gibi nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğini kabul etmişlerdir.<sup>140</sup> Râzî'ye göre nefsin ezeli olması gerektiğini savunanlar, nefsin hâdis olması durumunda ebedî olamayacağı ve nefsin varlık kazanması için maddeye ihtiyaç duymasının imkânsızlığı delillerine dayanırlar.<sup>141</sup> Çünkü her hâdis varlığın, yok olmaya maruz kalması kaçınılmazdır. Buna mukabil İslam düşünürlerinin çoğunluğu,<sup>142</sup> felsefî ve dini gerekçelerden dolayı Aristoteles'in nefsin bedenle birlikte hâdis olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Özellikle mütekellimûn, Tanrı'nın varlığı dışında ezeli bir varlık kabul etmemelerinden dolayı ve nefsin sonradan yaratıldığını ima eden diğer dini naslarla çelişmemek için nefsin hâdis olması gerektiği düşüncesini kabul etmişlerdir.<sup>143</sup>

Nefsin bedenle birlikte mi meydana geldiği yoksa bedenın varlığına dayanmaksızın ezelden beri mi var olduğu probleminde, nefsin bir bedene veya birden çok bedene ilişmesinin mümkün olup olmadığı sorusu önem taşımaktadır. Bir

---

<sup>140</sup>Cemal Recep Seyyidî, *Nazâriyyetü'n-nefs beyne İbn Sînâ ve'l-Gazâlî*, s. 111-112; Türker, "Nefis: İslam Düşüncesi", s. 530.

<sup>141</sup>Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, C.II, s. 400.

<sup>142</sup>İslam düşünürlerinin, nefsin hâdis ve kadîm olması gerektiği şeklinde iki ana gruba ayrıldıklarını söyleyebiliriz. Ebubekir er-Râzî (ö. 313/925), mutlak olarak nefsin kadîm olduğunu savunurken, İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi bazı Mutezili düşünürler ise, nisbi bir kadîm olma görüşünü ileri sürmüşlerdir. Yani, nefsin yaratılmış bir varlık olmasına karşılık, bedenden önce varlık sahasına çıkmış olması kastedilmektedir. Nefsin kadîm olduğu fikrini kabul edenlere nazaran, nicelik olarak İslam düşünürlerinin çoğunun nefsin hâdis bir varlık olması gerektiği yönünde bir görüş birliği içerisinde oldukları söylenebilir. Nefsin hâdis olduğunu savunanlar da kendi içerisinde üç kısma ayrılabilir. İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi nefsin, bedenden bir süre önce, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi bedenden bir müddet sonra ve Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi nefsin ne bedenden önce ne de sonra, bedenın meydana gelmesiyle birlikte yaratıldığını kabul eden üç ana görüşün olduğu söylenebilir. Ebû Sa'îd, *Asâru's-sîneviyyeh fi mezhebi'l-Gazâlî fi'n-nefsi'l-insâniyye*, s. 129-130.

<sup>143</sup>Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000, s. 65-66.

nefsin, birden çok bedene ilıŖebileceđi kabul edildiğinde, birinin bildiğini, diğerinin de bilmesi ve birine meçhul olan Ŗeyin, diğer kimseye de meçhul olması gerekirdi. Halbuki nefis, tek bir bedeni yönettiğini bilir. Nefsin ezeli olduğunu kabul eden Platon'un aksine Aristoteles, Far b  ve  bn S n  tek bir nefsin, tek bir bedeni yönettiğini kabul ederler.<sup>144</sup> Ebher , her nefsin tek bir bedeni yönettiğine iliŖkin serdedilen g r Ŗlere yer vermektedir. MeŖŖ ilerin nefsin bir bedeni yönetmesini kabul etmelerinin sebebi, nefsin bedenle beraber meydana gelmesi g r Ŗ nden kaynaklanır. Ŗayet nefis, bedenle birlikte h dis olmasaydı, birden çok bedeni y netebilmesinin önünde bir engel olmayacaktı.<sup>145</sup>

Ebher , MeŖŖ i öğretinin nefsin tek bir bedenle birlikte hud sunu savunmak için tek bir bedeni yönettiğine dair delilini, **M nteh 'l-efk r f  ib neti'l-esr r** ve **KeŖf 'l-hak ik f  tahr ri'd-dek ik** eserlerinde tartıŖmaya açmaktadır. Buna göre, nefsin tek bir bedeni yönettiği bilgisinden hareketle tek bir bedene, iki nefsin iliŖmesinin imk nsız görülmesi, herkesin sadece özel z tını ve varlığını bilmesinden kaynaklanır. Ancak Ebher 'ye göre herkesin özel z tını bilmesi, bedeni yöneten tek bir nefsi olduğu bilgisini gerektirmez.<sup>146</sup> Buna göre o, her nefsin tek bir bedeni yönettiği bilgisini zayıf bulur. Ebher 'nin nefsin tek bir bedeni yönettiğine iliŖkin çekincesini belirtip bu g r Ŗ  zayıf bulmasının sebebi, ilerde üzerinde duracağımız gibi MeŖŖ i öğretinin ten s h n iptalini, nefsin bedenle birlikte hud suna dayandırmasını eleŖtirmesinden kaynaklanır.

Ebher , nefsin sonradan meydana geldiğini kabul eden Aristoteles ve takipçilerinin g r Ŗlerini, ansiklopedik eserlerinin çoğunda yer vererek tartıŖmıŖtır.

---

<sup>144</sup>Fahredden er-R z , **el-Meb his 'l-meŖrik yye f  'ilmi'l-il hiyy t ve't-tab iyy t**, C.II, s. 398; Alper, ** bn S n **, s. 81.

<sup>145</sup>Ebher , **Bey n 'l-esr r**, Köprülü Fazıl Ahmet PaŖa 1618, 29a; a.mlf., **Telh s 'l-hak ik**. Köprülü Fazıl Ahmet PaŖa 1618, 67b; a.mlf., **el-Met li**, Köprülü Fazıl Ahmet PaŖa 1618, 101b; a.mlf., **Z b et 'l-hak ik**, Köprülü Fazıl Ahmet PaŖa 1618, 132b.

<sup>146</sup>Ebher , **KeŖf 'l-hak ik f  tahr ri'd-dek ik**, s. 367; a.mlf., **M nteh 'l-efk r f  ib neti'l-esr r**, Kitabh ne-yi Meclis'i-Ŗ r y-  Milli 2752, s. 320.

Nefsin hâdis bir varlık olması gerektiğine ilişkin Aristotelesçi delilleri aktaran Ebherî, bazen bunlara herhangi bir eleştiri getirmemekle birlikte çoğu eserinde doğrudan bunları kabul etmeyip, delillerin dayandığı ilkeleri eleştiriye tabi tutmaktadır. Biz, önce Meşşâî öğreti savunucularının nefsin hâdis olması gerektiğine ilişkin bakış açılarını Ebherî'nin kendi diliyle aktardıktan sonra bu delillere yönelik serdedilen eleştirileri inceleyeceğiz.

Ebherî, Muallimu'l-Evvel olan Aristoteles'in, insan nefslerinin beden hâdis olmasıyla birlikte var olduğu görüşünde olduğunu belirtir. Buna göre insanî nefsin, bedenden önce var olması durumunda, bir ve çok olma seçeneklerinden birinden hâlî kalması düşünülemez. Artbitişen (*tâlî*) olan bu iki seçeneğin geçersizliği, önbitişen (*mukaddem*) olan nefsin kadîm bir varlık olması gerektiği görüşünü iptal etmektedir. Çünkü nefslerin bedenlerden önce bir olup, bedeni yönetme anında çoğalması, bölünme ve ayrılmaya sahip olduğunu gösterir. Bu, nefslerin daha önce ele aldığımız gibi imkânsız bir durum olan cisim olmasını gerektirir. Nefslerin bedenle ilişkisinden sonra bir olarak kalması durumunda ise bir insanın aklettiği şeyin, herkes tarafından da akledilmesi gerekecektir. Bu ikinci ihtimal de yanlıştır. Diğer bir ihtimal olan nefslerin bedenlerden önce çok olması da kabul edilemez. Çünkü nefsler çok olursa, fertleri arasındaki farklılık; (i) ya mâhiyet ve ilişkinleri ile olur. Bu ihtimal, nefslerin, türsel olarak ortak olmalarından ötürü muhaldır. (ii) ya hâricî bir fiil ile olur ki bu, herhangi bir belirleyici olmaksızın var olup ayırt edilmesi mümkün olmadığından imkânsızdır. (iii) veya nefsin bedenlerle birleşmesi neticesinde, nefsler arasında bir farklılık olacaktır. Bu ihtimal ise bedenlerin, hâdis olmasından önce bir varlığı söz konusu olmadığından imkânsızdır.<sup>147</sup>

Nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunanlara göre nefsin, ezelî olup bedene sonradan iliştiği kabul edildiğinde imkânsız durumlar ortaya çıkar. Buna göre nefsin bedenle ilişkisinden sonra bir olarak kalması durumunda, aynı mâhiyete sahip iki ferdin bilgilerinin aynı olması gerekir. Ancak dünyada iki ferdin bilgilerinin

---

<sup>147</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 35a-b; Ebherî'nin dile getirdiği benzer görüşler için bkz. Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıp Paşa 824, 174b-175a.

tamamen aynı olmaması, nefsin bedenden önce bir olup kadîm bir varlık olma seçeneğini de iptal etmektedir. Nefslerin bedenden önce çok olup, birbirleri arasındaki farklılığın, ayrık ilişenlerle (*bi'l- 'âvârızı'l-mufâreke*) olması da mümkün değildir. Çünkü ayrık ilişenlerin, bir şeye bitişebilmesi için ona kâbil bir sebebin varlığı gerekir. Halbukî mâhiyet, ayrık şeyleri bizâtihi almaya muhtaç değildir ve ayrık araz, mâhiyetin gerektireni değildir. Ayrık ilişenlerin, nefse bitişmesi ise beden aracılığıyla olur. Ayrık ilişenlerin, beden var olmadan nefse bitişmeleri de söz konusu değildir.<sup>148</sup> Çünkü nefslerin, beden gibi ayırıcı bir niteliğe sahip olmadan birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir. Burada bedenin varlığının kıstas olarak kabul edildiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Çünkü nefsin hâdis olduğunu ileri sürenler, bedenle birlikte yaratıldığını kabul ederken, ezeli olduğunu savunanlar, nefsin bedene bağlı olmaksızın var olduğunu, sonradan bedene iliştiğini kabul etmektedirler.<sup>149</sup>

Görüldüğü üzere nefsin hâdis olması gerektiğini kabul edenlerin takip ettiği yöntem, doğrudan delil getirmek yerine hulfî kıyasla nefsin, bedenden önce varlığını mümkün kılabilecek bütün ihtimallerin vukuunu imkânsız görmeleridir. Soyut bir varlık olan nefsin, mana ve türsel olarak bir olması ile basit bir varlığın bölünme kabul etmemesinden hareketle nefsin bedenle birlikte hâdis bir varlık olduğu ispatlanmıştır. Dolayısıyla nefslerin cins olarak mâhiyetinin bir olması, birbirlerinden farklılık arz etmelerinin bedenle birlikte gerçekleşeceğini gösterir. Bedenden önce nefslerin varlığı kabul edildiği takdirde, aralarında farklılığın olması mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı, her nefsin ferdiyetini kazanması beden ile aynı zamanda hudûsa gelmesine bağlıdır.

---

<sup>148</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 66a-66b; a.mlf., **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 28b; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 132a .

<sup>149</sup>Hayri Kaplan, **İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995, s. 78.



Ebherî, yukarıda aktardığımız nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunanların getirdiği delillere ciddi itirazlar getirmektedir. Özellikle nefslerin, bedene ilişmeden önce çok olması takdirinde birbirleri arasında farklılığın olamayacağı tezine karşı çıkmaktadır. O, mâhiyetlerin türsel olarak aynı olmasına dayandırılan bu tezi reddetmek için mâhiyetlerin türsel ve mana olarak bir olduğu fikrini eleştiriye tabi tutmaktadır. Çünkü nefsin türsel olarak birliğinin kabul edilmemesi, nefsin bedenle birlikte hudûsu fikrinin eleştirilmesine ve hatta reddedilmesine imkân tanımaktadır. Ebherî'ye göre nefsin bedenle beraber hudûsunu, mâhiyetlerin bir olmasına bağlamak doğru değildir. O, **Telhîsü'l-hakâik**'deki **Nefslerin farklı türlere [sahip olması] caizdir. Her biri [nefs] mâhiyetinin tamamıyla diğerinden ayrılır**<sup>150</sup> ifadeleriyle çok açık bir şekilde mâhiyetlerin birliğini kabul etmemeye ilişkin tavrını ortaya koymaktadır.

Ebherî, nefslerin mâhiyetlerinin türsel birliği kabul edildiği takdirde, nefse bitişen ayrık araz ile nefsler arasında farklılığın olabilme imkânına işaret etmektedir. Ancak ayrık arazın, mâhiyete bitişmesi maddenin varlığı ile gerçekleşmektedir. Bu durumda nefsin, bedenden önce bedene bitişmesi gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ebherî, bu itiraza nefsin belirli bir bedenle birleşmeden önce başka bir bedene ilişmesi ve böyle sonsuza kadar devam etmesinin mümkün olabileceği şeklinde cevap verilebileceğini belirtmektedir.<sup>151</sup> Ancak Ebherî'nin vermiş olduğu bu cevap, şöyle bir itirazı akla getirmektedir. Nefsin, bedenden önce var olması durumunda, nefsin ferdiyetini kazanması, bedenden önce gerçekleşmiş olacaktır. Böylece nefsin ferdiyetini kazanması, bedene bağlı olmamış olacaktır. Nefsin bedene muhtaç olmaması durumunda, bedene ilişmesinin bir anlamı yoktur. Ebherî, bedenin hâdis olması kaydıyla, nefsin beden ile ilişkisinden bahsedilmesi durumunda bile nefsin bedene muhtaç olamayabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla nefsin bedene

---

<sup>150</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 67a.

<sup>151</sup>Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 319; a.mlf., **Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 35b; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 366.

ilişmesi, beden yaratıldıktan sonrasını gerektiren bir durumdur.<sup>152</sup> Görüldüğü üzere Ebherî'nin nefsin hudûsunu savunan delilleri burhanî olmadığı için çok açık bir şekilde eleştirdiği, özellikle nefsin mâhiyetinin birliğini savunan İbn Sînâcî yaklaşımı benimsemediği söylenebilir.

Ebherî öncesinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî, nefslerin mâhiyetlerinin türsel olarak bir olması fikrini ciddi bir şekilde eleştirmişlerdir. Bağdâdî'ye göre insan nefsinin, tür ve mâhiyet olarak bir olması ve soyut bir varlığın bölünemez olduğunun kesin bir önerme olarak kabul edilmesi, nefsin bedenle birlikte hâdis olduğunu savunanların dayandığı en önemli kabullerdir. O, nefsin bedenle birlikte hudûsunu kabul etmekle beraber İbn Sînâ'nın, nefsin mâhiyet ve tür olarak aynı olması gerektiği tezini reddetmektedir. Bağdâdî'ye göre nefslerin mâhiyetinin bir olmadığı, insanların âlim, cahil, güçlü ve zayıf diye ayrılmalarından da anlaşılır. Bağdâdî, nefsin türsel birliğini kesin bir şekilde reddedip, nefslerin türlerinde cevher ve hakikat bakımından bir müştereklikten bahsedilemeyeceği kanısındadır.<sup>153</sup>

Fahreddin er-Râzî, nefslerin mâhiyetlerinin birliğinin, nefsin hudûsunu kabul etmenin dayanağı olmasına rağmen bunun temellendirilmesi için bir delil getirilmediğini vurgular. Ona göre nefslerin kimisinin ulvî ve nurânî olması, kimisinin ise bulanık olması mâhiyet ve cevherlerinin bir olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Ayrıca Râzî, İbn Sînâ'nın nefsler arasındaki farkın mizâç ve beden sayesinde sağlandığı görüşünü de zayıf görmektedir. Çünkü mizâç bakımından eşit olan iki kişinin ahlaklarının farklı olması, ahlakları birbirine benzer kişilerin mizaçlarının farklılık arz etmesi ve bütün koşullar insanın iffetli olmasını gerektirirken bunun aksi olanının vuku bulması, nefslerin cevherlerinin farklılığından

---

<sup>152</sup>Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 72a.

<sup>153</sup>Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, **Kitabü'l-Mu'teber fî'l-hikme**, Haydarabad, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1938, s. 379-386; Ferruh Özpilavcı, **Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000, s. 89-91.

kaynaklanmaktadır.<sup>154</sup> Tûsî, Bağdâdî ve Râzî'nin nefsin mâhiyetlerinin farklılığına getirdikleri delilin mugâlâta olup zayıf olduğunu belirtmektedir.<sup>155</sup> Ancak yine de Ebherî'nin nefsin hâdis olmasını ispat etmek için nefslerin mâhiyetlerinin aynı olması gerektiği görüşüne meyiletmediği, bu konuda Râzîci perspektifi benimsediği görülmektedir.

Abbâs Süleyman, Ebherî'ye göre nefsin hâdis olmasının salt bedenle ilişkisi açısından bir anlam ifade ettiğini belirtir. Buna göre nefis, zâtı itibariyle kadîm bir varlık olmasına rağmen bedenle olan ilişkisi hâdistir. Bundan dolayı o, Ebherî'nin, nefsin bedene muhtaç olmayıp kendi başına var olabilen bir cevher olması açısından Platon (m.ö. 427-347) ve Plotinus'un (ö. 205-270) görüşlerine itimat ettiği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ona göre, Ebherî'nin nefsin hudûs ve kıdemi sorusunda, Platon ve Plotinus ile Aristoteles'in arasını uzlaştırma uğraşı içerisinde olmasından dolayı İbn Sînâcî çizgi dışında da değerlendirilmemesi gerekir.<sup>156</sup> Bize göre Ebherî'nin, nefsin bedenle birlikte hudûsuna ilişkin delillere getirdiği itirazlar ve aşağıda belirteceğimiz üzere nefsin kıdemini savunanların herhangi bir delil getirmemelerine dikkat çekmesi, açık bir şekilde nefsin bedenle birlikte hudûsu veya kıdemi görüşünde olduğunu iddia etmemizi zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı onun bu konuda net bir tavır almadığı görüşü bize daha yakın gelmektedir.

Ebherî, **el-Metâli'** eserinde çok açık bir şekilde nefsin hudûs ve kıdemine ilişkin net bir görüşe meyledemeyeciğimizi şöyle ifade etmektedir: **Nefsin kıdemini ispat edenler, nefslerin kıdemini gerektirecek burhanî bir delile sahip**

---

<sup>154</sup>Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, C.II, s. 397; Fahreddin er-Râzî, **Meâlimü Usûli'd-dîn**, thk. Semih Duaym, Beyrut, Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1992, s. 84-86.

<sup>155</sup>Nasîruddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 383.

<sup>156</sup>Abbâs Süleyman, "Esirüddîn Ebherî ve Mezhebûhu fi'n-nefs" s. 209-211.

değillerdir. [Bu durumda] nefsin hudûsu ve kîdemî [konusunda] tevakkuf meydana gelmiştir.<sup>157</sup>

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Ebherî'nin, nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunanların getirdikleri delillere yönelik eleştirileri, yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere bizi, onun nefsin kîdemini savunduğu sonucuna götürmez. Dolayısıyla Ebherî'nin nefsin kadîm veya hâdis olması seçeneklerinden birisini savunduğunu kesin bir delille ortaya koymak ulaştığımız veriler ışığında mümkün görünmemektedir. Ancak nefsin kîdemini savunanların da herhangi bir delillerinin olmadığını söyleyen Ebherî, sorunun bu kısmına çok fazla değinmemektedir. O, çok açık bir şekilde nefsin hudûsunu kabul edenlerin delillerinin kesinlik taşıması ve nefsin kîdemine dönük ortada bir delilin olmamasından dolayı net bir görüş sahibi olmamızın zorluğunu ön plana çıkarmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İslam düşünürlerinin nefsin bedenle zaman boyutunda olan ilişkisinin ne zaman başladığı probleminde, nefsin ezeliğini savunan Platon ile nefsin bedenle beraber hudûsunu kabul eden Aristotelesçi iki ana görüş arasında, Aristoteles'in görüşüne sadık kaldıkları görülmektedir. Ebherî, bu iki ana görüşten ne İbn Sînâ gibi kesin bir şekilde nefsin bedenle birlikte hudûsunu ne de Platon gibi kesin bir şekilde nefsin kadîm olduğunu savunan bir yaklaşım içerisinde olmuştur. O, nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunan tezlerin gerekçelerine ve kabullerine ciddi bir şekilde itiraz etmektedir. Ebherî'nin, nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunan İbn Sînâ'nın delillerini ikna edici bulmadığını, nefsin kîdemi ve hudûsu karşısında net bir pozisyon almadığını söyleyebiliriz. Onun İbn Sînâcı delilleri güçlü ve burhanî görmemesinden hareketle, nefsin bedenle birlikte hudûsunu reddettiği sonucunu çıkarmak da yanlış olacaktır. Ancak nefsin bedenle birlikte hudûsunu veya kîdemini savunan açık bir ifadesinin olmayışı ve bu konuda net bir

---

<sup>157</sup>Ebherî, **el-Metâli'**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 101a. Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 67a; a.mlf., **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 218b.

görüŖe sahip olmanın zorluğuna dikkat çekmesi, tevakkuf ederek konuyu tartışmaya açık bıraktığını göstermektedir.



## İKİNCİ BÖLÜM

### TEORİK VE PRATİK İLMİN KAYNAĞI OLARAK İNSANÎ NEFS

Bu bölümde, insanî nefsin sahip olduğu güçlerin neler olduğu, kaç kısma ayrıldığı ve insanın diğer varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan en önemli gücü olan aklın yetkinleşme ve bilgilenme süreci konuları üzerinde durulacaktır. Ayrıca insanın ulaşabileceği yetkinlik seviyesinin zirvesini oluşturan kutsî akıl ile nübüvvet konusu arasındaki ilişki, aklın, insanın epistemolojik bir gücü olması bağlamında ele alınacaktır. Buna ilişkin olarak vahyî bilginin mâhiyeti ve ilham, mûcize, kerâmet gibi aklî nefsin bilgilenme sürecinin farklı türevlerine, nefs teorisi bağlamında değinilecektir.

#### 1. İnsanî Nefs ve Güçleri

İnsanî nefis, ay-altı âlemde en yetkin güce ve mükemmelliğe sahip olan türdür. Hiç şüphesiz böyle bir mükemmelliğe ve yetkinliğe sahip olmada etkili olan faktör, insanın akıl gücüne sahip olmasıdır. Nitekim Aristoteles'e göre, insanî nefsi diğer canlılardan ayıran kendine mahsus en önemli özelliği, akletme gücüne sahip olmasıdır.<sup>158</sup> Buna göre hayvanî nefsin, hareket ve idrak güçleriyle bitkisel nefsten ayrılması gibi, insanî nefis de bu iki tür nefsten mümeyyiz vasfı olan akletme gücüyle ayrılp, onlara nispetle üstün bir konuma sahip olmaktadır. Bu üstünlük, insanî nefsin kendine özgü aklî güce sahip olmasının yanında, bitkisel ve hayvanî güçlere de sahip olması sebebiyledir. Ancak insanî nefsin, bitkisel ve hayvanî nefsin güçlerine de sahip olması, insanın üç ayrı nefis türünün birleşiminden oluştuğu ve ontolojik olarak bunların bölünebilirliğinin mümkün olduğu şeklindeki bir sonuca bizi götürmemelidir. Burada vurgulanmak istenen nokta, insanî nefsin, diğer yersel nefis

---

<sup>158</sup> Aristoteles, *Kitabü'n-Nefs*, s. 103.

türlerinin de güçlerini barındırmasıdır.<sup>159</sup> İbn Sînâ, çocuk-yaşlı, ergen-yetişkin, deli-akıllı, hasta-sağlıklı olması fark etmeksizin, her bir insanın özel bir varlık olmasını sağlayan en önemli güç olarak, akledilirleri idrak edebilmeyi öne çıkarmaktadır.<sup>160</sup>

Akletme, insanın metafizik âlemle irtibat kurarak, yetkinleşme ve bilgilenme sürecinin tamamlanmasında en önemli güç olmanın yanında, insanın dünya serüvenindeki hayatını düzenleme ve mutluluğa giden yolda da vazgeçilmez bir unsur niteliğindedir. Çünkü akletme gücü, insanın bilgi, ahlak, sanat ve teknik gibi alanlarda yetkinleşebilmesinin en önemli temelini oluşturur. Nitekim İslam filozofları, insanın metafizik yapabilmesinin ve tümel bilgiye sahip olmasının akıl gücüyle gerçekleşebileceği konusunda hem fikirdirler.<sup>161</sup>

İnsanın sahip olduğu bitkisel ve hayvanî güçlerin kendisine hizmet ettiği akıl gücü, kendi altındaki bütün güçlerin lideridir. Akıl gücü beslenme, büyüme, üreme, hareket etme ve idrak etme gibi bütün bitkisel ve hayvanî güçlerin hiyerarşik bir düzen içerisinde hizmet eden ve hizmet edilen şeklinde dizilimini ve üstteki gücün alttaki güce nazaran sûret, alttaki gücün de üstteki güç için madde konumunda olmasıyla bir insicamın meydana gelmesini sağlar. Böyle bir insicamın oluşması, daha az yetkinleşmiş olan gücün, kendisinin üstünde yer alan güce hizmet etmesi ve ona bağlı olması gerektiği ilkesine dayanmaktadır.<sup>162</sup> Bütün güçlerin bir düzen ve yardımlaşma içerisinde hareket etmesi, insanî nefsin, farklı güçlere sahip olmasına rağmen birliğine halel gelmemesinde etkilidir. Hiç şüphesiz insanî nefsin güçlerinin nihai olarak akıl gücüne dayanması, döngüsellikten kaçınmanın da imkânını

---

<sup>159</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 37; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", **İslam Felsefesi Yazıları** içinde, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s. 40-41.

<sup>160</sup>İbn Sînâ, **Risâle fi'l-keîlâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıkâ, Ahvâlü'n-Nefs** içinde, s. 195.

<sup>161</sup>Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, 3.bs., İstanbul, İz Yay., 2000, s. 87; Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis Ve Akıl", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 593.

<sup>162</sup>Gayzân es-Seyyid Ali, **el-Felsefetü't-tabî'a ve'l-ilâhiyye: en-nefs ve'l-akl**, Beyrut, Daru't-Tenvîr, 2009, s. 86.

vermektedir. Nitekim Fârâbî, güçler arasındaki sûret ve maddeye dayalı hiyerarşik düzende, düşünme gücünün kesinlikle başka güçler için madde olamayacağını belirtmektedir.<sup>163</sup> İnsanî nefsin yetkinliğe ve mutluluğa erişebilmesinde, bitkisel ve hayvanî güçlerin bir katkısı olmakla birlikte asıl olarak insanî nefsin sahip olduğu akıl gücü ve özellikleri büyük bir katkı sağlar. Çünkü bitkisel ve hayvanî güçler, varlığın tümel bir şekilde idrak edilmesi ve kuşatılmasına ilişkin bir bilgi sunmazlar. Dolayısıyla insanî nefsin güç ve özellikleri, varlığa ilişkin kuşatıcı bilgiye asıl olarak kendileri aracılığıyla ulaşılabilmesini mümkün kıldığından önemlidir.<sup>164</sup> Diğer güçler tamamen hizmet eden ve edilgen bir konumda iken; insanî nefsin sahip olduğu akıl gücü, aktif ve yönlendirici bir işleve sahiptir.

İnsanî nefsin tanımını yaptığımız ilk bölümde, insanın ayırt edici iki özelliğinin tümel şeylerin idrak edilmesi ile bilinçli tercihe dayalı tikel eylemler yapmak olduğunu belirtmiştik. Ebherî'ye göre insanî nefsin tanımında geçtiği üzere sadece insana özgü olan ayırt edici iki özelliğinin olması ve bunların her birinin işlevinin farklı olması, insanî nefsin iki ayrı güce sahip olduğunu gösterir. İşte insanî nefsi diğer nefis türlerinden ayırt eden bu özellikleri, bilme (*kuvve-i nazariyye*) ve eyleme (*kuvve-i ameliyye*) gücüne sahip olmasıdır. O, **Merâsîdü'l-makâsîd**'da insan nefsinin sahip olduğu iki ayrı gücü şu sözlerle dile getirmektedir: **Aklî nefse kavram ve önermesel [bilginin] idrak edilmesi bakımından bilme [nazarî] gücü, ilinçli fiiller yapma doğrultusunda bedeni hareket ettirmesi bakımından ise eyleme [amelî] gücü denilir.**<sup>165</sup>

Ebherî, nefsin birliğinden taviz vermeksizin itibarların ve fiillerin farklılık arz etmesinden dolayı insanî nefsi bilme ve eyleme gücü şeklinde ikili bir taksime tabi tutmuştur. İnsanın akıl gücü sayesinde metafizik âlemle olan iletişimi sağlamayı bilme gücü, bedenin yönlendirilmesi ve yönetimi gibi daha alt düzeydeki bir

---

<sup>163</sup>Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000, s. 104.

<sup>164</sup>Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemme'de Bilgi Teorisi**, s. 66-67.

<sup>165</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıp Paşa 824, 209a.



sorumluluğu da eyleme gücü üstlenmiştir. Nitekim o, **Beyânü'l-esrâr** adlı eserinde açık bir şekilde insanî nefsin kutsî âleme bakan bir gücü ile duyu ve fizik âleme ilişkin bir yönünün olduğunu belirtir.<sup>166</sup>

Denilebilir ki Ebherî, insanî nefsin bilme ve eyleme şeklindeki tasnifine yer vererek kendisinden önceki Meşşâî geleneği takip etmiştir. Meşşâî öğretiyeye göre insanî nefsin tümele ilişkin olup metafizik âlemle irtibatını sağlayan gücüne bilme gücü, tikele ilişkin olup fizik âlemle ilişkisini düzenleyen gücüne de eyleme gücü denilir. İnsanî nefsin sahip olduğu eyleme gücü, bedenin yönetilmesini sağladığı için daha çok etki eden bir konumda iken, bilme gücü ise metafizik âlemle olan irtibatın sağlanmasını gerçekleştirdiğinden daha çok etkilenen bir pozisyonadadır. Aslında insanî nefsin, bilme ve eyleme gücü şeklinde ikiye ayrılması, felsefenin teorik ve pratik ilimler şeklindeki tasnifinin de kaynağını oluşturur.<sup>167</sup>

İbn Sînâ'nın insanın akıl gücünü bilme ve eyleme şeklinde ikiye ayırıp metafizik ve fizik âlemle olan irtibatın sağlanması görevini her birine yüklemesinin sebebi, nefsin soyut bir cevher olarak kabul edilmesi ve bedenle olan ilişkisinin keyfiyetidir.<sup>168</sup> İbn Sînâ, insanî nefsin sahip olduğu bilme ve eyleme gücünün fizik ve metafizik âlemle çift yönlü olarak ilişki kurabilmesi neticesinde, bilgi ve ahlak gibi iki ayrı alanın temellerinin de insanî nefse bağlı olduğunu belirtmektedir.<sup>169</sup> Çünkü eyleme gücünün bedenin yönetilmesine ilişkin tümel bilgileri bilme gücünden alması, insanî nefsin bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşmelerinin birbirine bağlı olduğunu gösterir. Böylece bilgi ve ahlak gibi iki ayrı alan arasında, her biri diğerine bağlı olan ve birinin eksik kaldığı zaman diğerinin de bundan etkilendiği bir ilişkinin olduğu görülür. Bilgi ve ahlak arasındaki bu ilişki, insanî nefsin güçlerinin

---

<sup>166</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 40a.

<sup>167</sup>Nasîruddin Tusî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev: Anar Gafarov & Zaur Şükürov, İstanbul, Litera Yay., 2007, s. 36.

<sup>168</sup>Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 168.

<sup>169</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 38-39.

yetkinleşmesiyle paralellik gösterir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre insanın yetkinliği, salt olarak bilgisel veya ahlakî yetkinliğe bağlı olmayıp, her iki gücünün toplamıyla oluşur. Ancak eyleme gücü, tikel eylemlere ilişkin olduğu için bütün eylemlerinde bedene muhtaç iken, bilme gücü, tümellere ilişkin olduğu için bir açıdan bedenî güçlere muhtaçlığı olmakla birlikte bu durum süreklilik arz etmemektedir.<sup>170</sup>

İnsanî nefsin soyut bir cevher olmasına rağmen farklı güçlere ihtiyaç duymasının nedeni, yetkinleşmesinin ve sahip olduğu özelliklerin açığa çıkmasının tek başına gerçekleşememesinden dolayıdır. Ayrıca yukarıda vurguladığımız gibi insanın hem metafizik hem de fizik âlemle olan ilişkilerinin belli bir düzen içerisinde gerçekleşmesi için de birtakım güçlere sahip olması gerekir. Böylece aşkın ve akledilirler âlemi ile bitkisel ve hayvanî güçler arasındaki ilişkinin düzenlenmesi, nefsin sahip olduğu bilme ve eyleme güçlerinden her birine verilerek bir iş bölümü yapılmaktadır. Bu noktada bilme gücü, insanın yetkinliğe ve mutluluğa ulaşmasını, eyleme gücü ise maddî varlığını sürdürmesini sağlamaktadır.<sup>171</sup> İnsanın bilme ve eyleme güçlerinden her birinin gaye olarak insanın yetkinleşmesi ve mutluluğuna hizmet etmesi ortak bir amaca sahip olduklarını göstermektedir. Öyleyse böyle ortak bir amaca sahip olan bu iki gücün birbirinden farklılık teşkil etmesini nasıl açıklayabiliriz?

İnsanî nefsin iki ayrı güce sahip olması, her iki gücün idrak ettiği konuların farklılığından kaynaklanır. Ebherî, yukarıda belirttiğimiz gibi bilme gücünün kavram ve önermesel bilgi gibi tümele ilişkin durumların idrak edilmesinde, eyleme gücünün ise bedenin tikel fiillerinin yönlendirilmesi ve hareket ettirilmesinde aktif bir role sahip olduğunu vurgular.<sup>172</sup> İnsan nefsinin sahip olduğu her bir gücün idrak ettiği nesnelerin farklılığı bu tarz ikili bir ayrımın yapılmasına yol açmıştır. Nitekim İbn Sînâ, insanî nefsin bilme gücünün konusunu, tümele ilişkin şeyler ile doğruluğun ve

---

<sup>170</sup>İbn Sînâ, *eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 185; Türker, “Nefis: İslam Düşüncesi”, s.530.

<sup>171</sup>Arkan, “Psikoloji: Nefis Ve Akıl” s. 593-595.

<sup>172</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134 34a.

yanlışığın tespit edilmesi olarak zikreder. Ona göre eyleme gücü ise insanın fiillerini kontrol etme ve ahlakî temel yargıların tespitinde etkin olur. Zaten bilme gücünün genel olarak idrake ve eyleme gücünün ise hareket ettirmeye yönelik olması, sahip oldukları güç ve ilgi alanlarının ne olduğuna dair bize ipucu vermektedir.<sup>173</sup>

Nefsin bilme gücü, bilinmesi gereken idraklere ilişkin iken, eyleme gücü yapılması gereken idrakleri konu edinir. Eyleme gücünün hareket ettirmeye ve bilme gücünün ise idrak etmeye ilişkin olmasından ötürü her iki gücün birbirinden apayrı farklı güçler olduğu düşünülebilir. Nitekim her iki güçten meydana gelen neticelerin birbirinden tamamen farklılık arz etmesi buna delil olarak zikredilebilir. Ayrıca idrak edici ile eyleyen bir olmayıp farklılık teşkil eder. Nasıl ki beslenme gücü, üreme gücünden farklı olup onun görevini yerini getiremiyorsa, aynı şekilde bilme gücü de eyleme gücünün görevini yerine getirmemektedir. Bununla birlikte eyleme ve bilme gücünün idrak etme bakımından aralarında bir fark olmayıp, aslında aynı şeyin farklı boyutlarını ifade ettiği de ileri sürülmüştür. Buna göre insanî nefsin tek bir idrak eden güç olmakla birlikte, idrak edilenlerin farklılığından ötürü eyleme ve bilme gücü şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Dolayısıyla eyleme gücünün kendi başına mamur bir güç olmayıp, bilme gücünün bir uzantısı olarak görülmesinin nedeni tikel bilgiye ulaşmanın son dayanak noktasının tümel bir önerme olmasıdır.<sup>174</sup>

Genel hatlarıyla insanî nefsin eyleme ve bilme gücü şeklinde ikiye ayrılmasının sebepleri ve sonuçları üzerinde durduk. Ebherî'nin kendisine tevarüs eden insanî nefsin bilme ve eyleme şeklindeki ikili güç ayrımını kullandığını, yukarıda verdiğimiz aktarımdan çok rahat bir şekilde söyleyebilmemiz mümkündür. Ebherî'nin insanî nefsin sahip olduğu eyleme ve bilme güçlerinin nefis teorisindeki yerini, kendisinden önce yaygın olan bu ikili taksime yönelik bakış açısını ve insanî

---

<sup>173</sup>İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, s. 96; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, 2009/2, C. XIV, sy. 27, s. 61.

<sup>174</sup>Abdullah el-Es'ad, **Buhûs fî ilmi'n-nefs**, Kum, Dâr Ferâğıd, 2005, s. 140-141.

nefsin güçlerinin diğer disiplinlerle olan ilişkisinin keyfiyetini öncelikle eyleme gücünden başlayarak yakından takip etmeye çalışacağız.

### 1.1. Eyleme Gücü

Ebherî, insanî nefsin sahip olduğu güçlerden birisinin eyleme gücü (*kuvve-i ameliyye*) olduğunu belirtir. O, eyleme gücünü **Zübdetü'l-esrâr**'da şu şekilde tanımlamaktadır: **İnsan bedenini, kendi düşüncelerine özgü bir doğrultuda, tercihe dayalı [reviyye] tikel fiilleri yapmaya hareket ettirmesidir.**<sup>175</sup>

Ebherî, yukarıdaki ifadelerle büyük bir benzerlik gösteren eyleme gücünün tanımına ilişkin başka eserlerinde ise *reviyye* yerine *fikir* kelimesini ön plana çıkarır.<sup>176</sup> Bilinçli tercih ve fikre dayalı bir şekilde bedenın yönetilmesi görevini eyleme gücüne veren Ebherî, tikel eylemlerin de aynı zamanda belli bir amaç ve düşünceye dayalı olduğunu ön plana çıkarmış olmaktadır. Ebherî'nin eyleme gücünün tanımına ilişkin ifadeleri, İbn Sînâ'nın eyleme gücüne ilişkin cümleleriyle büyük bir benzerlik taşımaktadır.<sup>177</sup> Bu tanımdaki kayıtlar, eyleme gücünün esas görevinin bilgi edinmek olmayıp, bedenın hareketlerinin kontrol altına alınması olduğu sonucunu verir. Zaten insanın yetkinleşmesi ve mutluluğa erişebilmesinde bilgi edinmek yeterli olmuş olsaydı, buna ek olarak yapılması gereken davranışların eyleme gücü tarafından belirlenmesi gibi bir süreç de gerek kalmazdı.<sup>178</sup> Bedenin hareketlerinin tikel fiillerle sınırlı olması, fiillerinin kapsam ağının ay altı âlemle ilişkili olduğunu gösterir. Bedenin gerçekleştirdiği fiillerin düşünme ve iradeye bağlı

---

<sup>175</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 61a; Benzer ifadelerin kullanıldığı diğer eserlerdeki tanımlar için bkz. Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 65b; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100a.

<sup>176</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27a; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148a; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 358; a.mlf., **Hidâyetü'l-hikme**, s. 201.

<sup>177</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s. 37; a.mlf., **Ahvâlü'n-nefs**, s. 63.

<sup>178</sup>Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s. 125.

olması ise bedenın doğal işleyişinden kaynaklanan fiillerinin, eyleme gücünün kontrolü altında olmadığını gösterir. İnsanın bir hedef doğrultusunda bedeni hareket ettirmesi ise eyleme gücünün kontrol ettiği fiillerinin geliş güzel olmayıp bir amaca mebnî olduklarını ve bu amacın da iyi ve güzelin elde edilmesi olduğunu göstermektedir.<sup>179</sup>

Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**'da ise eyleme gücünün insana mahsus zanâatların ortaya çıkışındaki rolünü, **insanî nefsin bedeni hareket ettirmesi ve çiftçilik, kuyumculuk, terzilik, demircilik gibi insana mahsus olan zanâatların çıkarsamasını [istinbat] sağlayan gücü**<sup>180</sup> sözleriyle açıklar.

İnsanın hayatını sürdürebilmesi için birey olarak ihtiyaç duyduğu farklı türdeki zanâatların ortaya çıkmasını sağlayan eyleme gücü, toplumsal ihtiyaçların giderilmesinde aktif bir rol oynar. Böylece eyleme gücü, insanın sahip olduğu zorunlu ihtiyaçların giderilmesini sağlar. Eyleme gücü, insanın bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını gidermeye dönük rolünden dolayı düşünürlerin kendisi üzerinde çok ihtilaf etmediği bir konudur.<sup>181</sup> O, eyleme gücünün bedenın tikel eylemlerini yönlendirmek ve toplumsal birlikteliğin meydana gelebilmesi için zanaatların oluşumundaki rolünden başka iç duyularla olan ilişkisi üzerinde de ayrıca durmaktadır.

Ebherî, eyleme gücünün işlevlerini farklı eserlerinde ele alarak bunların ne olduğuna dair bilgiler vermektedir. Buna göre onun toplamda eyleme gücünün üç işlevi üzerine odaklandığını söyleyebiliriz. O, eyleme gücünün işlevlerini şu şekilde açıklamaktadır:

---

<sup>179</sup>Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 62.

<sup>180</sup>Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 93b-94a.

<sup>181</sup>Seyyid Ali, **el-Felsefetü't-tabî'a ve'l-ilâhiyye: en-nefs ve'l-akl**, s. 280.

[...] Eyleme gücünün kendi olmaklığı bakımından şevkiyye gücünde [fi'l-kuvveti'-şevkîyye] süratli [bir şekilde] etkide bulunması [fiil] ve etkilenmesine [infi'al] yol açan gülme, ağlama, utanma ve hayâ etme gibi insana mahsus heyetler meydana gelir. Eyleme gücü, insana mahsus zanâatları ortaya çıkarmada mütehayyile ve vehim güçlerini kullanır. Eyleme gücünden yalanın çirkinliği ve adaletin güzelliği gibi övülen görüşler ortaya çıkar.<sup>182</sup>

Ebherî, eyleme gücünün iradeyi doğuran gücün bir alt kolu olan şevkiyye gücüyle olan ilişkisi neticesinde hızlı bir şekilde etkide bulunması ve etkilenmesine yol açan gülme, ağlama, utanma ve hayâ etme gibi psikolojik haller ortaya çıktığını ifade eder. Eyleme gücünün bir diğer önemli rolü, mütehayyile ve vehim güçleriyle olan ilişkisi sonucunda insanın faydasına uygun olan mesleklerin ortaya çıkarılmasını sağlamaktır. Son olarak eyleme gücünün, yalan ve zulmün kötülüğü gibi ahlakî öncüllerin belirlendiğini belirten Ebherî, ahlak alanının temel öncüllerinin eyleme gücüyle ilişkisini vurgulamaktadır. Eyleme gücünün mütehayyile gücünden yardım alarak semâvî nefslerden tikel olaylara dair bilgi alma işlevini ise ileride vahiy ve ilham başlığı altında ele alacağız.

Ebherî, çok açık bir şekilde eyleme gücünün insanın faydasına ilişkin konuların (*umûr-ı maslaha*) belirlenmesinde iç duyuları kullandığını belirtir.<sup>183</sup> Ebherî'nin nefis ile beden arasında önemli bir aracı rol oynayan iç duyuların yönetilmesini, eyleme gücünün kontrolü altında gördüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla eyleme gücü, insan iradesi kapsamı altında değerlendirilebilecek olan her türlü sanat, teknik alanlardaki başarılar ile ahlak, aile ve siyasi yönetimlerin temelini oluşturur. Eyleme gücünün ne olduğu ve hangi görevlere sahip olduğuna dair zikrettiğimiz bilgiler onun esas amacını da bir nebze ortaya koymaktadır.

---

<sup>182</sup> Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27a. Aynı pasaj Ebherî tarafından başka eserlerinde de aynen geçmektedir. Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148a ;a.mlf., **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 34a.

<sup>183</sup> Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 65b; a.mlf., **el-Metâli** , Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100a.

Fârâbî'ye göre eyleme gücünün esas görevi, insanın ayırık akıllar gibi maddî işlenlerinden kendisini soyutlayarak mutluluğu elde edebilmesi için ne tarz eylem ve davranışlar yapması gerektiğini belirlemektir.<sup>184</sup> İbn Sînâ, eyleme gücünün amacını insanın sahip olduğu üç özelliğine dikkat çekerek açıklamaktadır. Bunlar, alışkanlıkların devamını sağlamak, zanâatlar üzerinde düşünmek ve insanın eylemlerinde iyi veya iyi olduğu zannedileni belirlemektir.<sup>185</sup> İbn Sînâ gibi Râzî'ye göre de bedenın yönetilmesi görevini üstlenen eyleme gücünün görevi, tikel durumlara ilişkin yapması ve kaçınması gereken şeylerin bilgisi ile güzel ve çirkinin ayırt edilmesidir.<sup>186</sup>

Eyleme gücünün, ahlakî eylemlerin ortaya çıkmasını sağlamak için bedenle ciddi bir ilişki içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ebherî'nin yukarıda verdiğimiz eyleme gücünün tanımında ısrarla bedenın hareket ettirilmesi vurgusunu ön plana çıkarması, eyleme gücünün zikredilen amaçlara ulaşabilmesinde, bedenın varlığını önemsedğini gösterir. Özellikle nefsin bedeni yönetmesinde, eyleme gücüne görev ve sorumluluk vermektedir. Bundan dolayı bedenın sahip olduğu bütün güçlerin ve organların belli bir düzen içerisinde hareket ettirilmesi ve yönetilmesini, eyleme gücü yerine getirir. Ayrıca eyleme gücünün görevini en güzel şekilde yerine getirmesi, insanî nefsin yetkinleşmesi ve mutluluğuna da hizmet eder. Bedenın yönetilmesine ilişkin bir güç olmadığı takdirde bedenın, nefsin yetkinleşmesine engel olacağı ve kaotik bir yapının ortaya çıkacağı izahtan varestedir. Bundan dolayı bedenın hareket ettirilmesi, yönlendirilmesi gibi işlevlere sahip olan eyleme gücünün, hem insanî nefsin bu dünyadaki hayatını sürdürmesindeki işlevi, hem de gerçek yetkinlik ve mutluluğa erişebilmesi bakımından rolü inkâr edilemez.

---

<sup>184</sup>Fatih Toktaş, "Akl ve Ta'akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, Elis Yay., 2005, s. 169.

<sup>185</sup>İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, s. 96.

<sup>186</sup>Fahredden er-Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, thk. A. Hicâzî Sakkâ, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, h. 1373, s. 279-280.

İnsanın erdemli veya erdemsiz fiillerde bulunmasının eyleme gücüne ilişkin olması, ahlak ilmi ile eyleme gücü arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu gösterir. Nitekim Ebherî, yukarıda aktardığımız pasajda yalanın çirkinliği ve adaletin güzel bir erdem olması gibi ahlakî öncüllerin eyleme gücü tarafından tespit edildiğini açık bir şekilde vurgular. Ancak Ebherî'nin eyleme gücü ile ahlak alanı arasındaki ilişki üzerinde mezkûr temel cümleler dışında pek fazla durmadığı söylenebilir. Bununla birlikte Ebherî'nin ahlakî eylemleri özellikle eyleme gücü ile ilişkilendirilmesinin sebebi, tikel olayların değişebilirliği ile ilişkili görmesidir. Ayrıca ahlakî eylemlerin yapısı gereği eyleme gücü ile ilişkili olması, bilme gücünün tamamen âtıl olduğu ve etki edici bir özelliği olmadığı şeklinde de anlaşılmamalıdır. Çünkü eyleme gücü, tikel fiiller ile ilişkili olmasına rağmen bilme gücünün denetimi altında telakki edilmiştir.

İbn Sînâ ve Gazâlî, eyleme gücünün tikele dair bilgiye ulaşabilmesi için bilme gücünden tümel bilgiler almasının gerekliliğine işaret etmişlerdir.<sup>187</sup> Bununla birlikte ahlakî erdemler ve erdemsizliklerin ortaya çıkması, birincil derecede eyleme gücüne ilişkindir. Çünkü eyleme gücünün bedenî güçlerin kontrolü altına girmesi sonucunda, erdemsizliklerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.<sup>188</sup> Buna mukabil bedenî güçlerin kontrolünün sağlanıp eyleme gücünün rolünü icra edebilmesi, iyi bir ahlakın ortaya çıkmasına vesile olur. Dolayısıyla insanî nefsin bedeninin sahip olduğu güçler üzerindeki yönetimini sağlayan eyleme gücünün esas görevi, bedeninin yönetimini sürekli sağlamasıdır. İbn Sînâ, eyleme gücünün bedenî güçler üzerinde adeta bir kontrol vazifesi gördüğünü ve erdemlerin ortaya çıkabilmesi için bu gücün bilfiil halde olması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Eyleme gücünün bedenî güçler üzerinde yöneticilik vasfını kullanması, ahlaklı bir bireyin ortaya çıkmasında

---

<sup>187</sup>İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 113; Gazâlî, **Meâricü'l-Kuds fî medâricî marifeti'n-nefs**, s. 64-65; Hümeýra Özturan, **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı**, İstanbul, Klasik Yay, 2014, s. 68-69.

<sup>188</sup>İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-Nefs** s. 63-64.



doğrudan bir etkiye sahiptir.<sup>189</sup> Eyleme gücü, ahlaklı bir birey olmanın yanında, insanın pratik hayatını sürdürüp sosyal bir varlık haline gelmesinde de etkilidir. İbn Sînâ, eyleme gücünün beden hareketlerini kontrol altında tutarak, toplumsal hayatın varlığının kazanılması ve sürdürülmesinde önemli bir etkisinin olduğunu belirtir. Bu noktada bireyin toplumsal sıkıntılardan korunması ve bireylerin toplumsal bir ahenk oluşturabilmeleri için bedenî güçlerin, eyleme gücünün emirleri doğrultusunda hareket etmeleri gerekir.<sup>190</sup>

Eyleme gücünün insanın ahlakî ve toplumsal pratikler gibi daha çok eylemsel tarafına ilişkin bir güç olarak görülmesi, bilme gücünden bağımsız bir şekilde kendi başına idrak edebildiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü eyleme gücü, nefis ile beden arasındaki organizatörlüğü sağlayan bir işçi mesabesindedir.<sup>191</sup> Bundan ötürü eyleme gücünün, bilme gücünün emirleri doğrultusunda bedeni yönetmesi söz konusudur. Zaten eyleme gücünün, bilme gücünün emirleri doğrultusunda hareket etmeyip beden kontrolüne girmesi, yukarıda vurguladığımız gibi istenmeyen davranış ve fiillerin ortaya çıkmasına neden olur. Buna göre eyleme gücünün rolünü kusursuz bir şekilde yerine getirmesi, mutluluğa giden yolu kolaylaştırırken, kendi görevinden en ufak bir sapma, insanın beden ihtiraslarına kapılıp erdemsiz davranışların ortaya çıkmasına yol açar. Buna mukabil eyleme gücünün iyi bir şekilde görevini yerine getirmesi, bilme gücünün de yetkinleşebilmesine yardımcı olur. Çünkü eyleme gücü, bir sonraki başlıkta ele alacağımız üzere bilme gücünün bütün aşamalarına hizmet eden bir pozisyon içerisinde.<sup>192</sup> Bedenin maddî arzularına boyun eğmeyen insanî nefsin yetkinleşme seviyesinin artması ve en üst merteye olan müstefâd akıl seviyesine çıkabilmesi daha kolaylaşır.

---

<sup>189</sup>Alper, **İbn Sînâ**, s. 84; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s. 202; Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, s. 55-56

<sup>190</sup>Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 66; Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, s. 54.

<sup>191</sup>İlhan Kutluer, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul, 1989, s. 237.

<sup>192</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 41; a.mlf., **Ahvâlü'n-nefs**, s. 68.

Eyleme gücü, insanî nefsin pratiğe ilişkin boyutunu temsil ettiği için tecrübe ve deneyimlerin artmasıyla güçlenmektedir. Ebherî'ye göre insanî nefsin, ilk başta bütün akledilirlerden mahrum bir şekilde var olduğu ve zamanla duyuşal tecrübenin artmasıyla akledilirleri elde edebilme imkânına erişebildiğine değinmiştik.<sup>193</sup> Bundan dolayı insanın ilk başta sahip olmadığı yetkinleşme ve olgunlaşmaya ulaşabilmesinde, yaşadığı hayat tecrübesinin bariz bir etkisi vardır. Eyleme gücünün yetkinleşerek olgunlaşması da hayatta karşılaştığı tikel olaylar toplamından tümel sonuçlar çıkarsamasına bağlıdır.<sup>194</sup> Diğer yandan eyleme gücü, bedenın yönetilmesi ve hareket ettirilmesine ilişkin olduğu için bedenın yokluğu durumunda âtıl kalması da söz konusudur. Çünkü eyleme gücünün bütün amacı, insanî nefsin ebedî kısmı olan bilme gücünün yetkinleşmesini sağlamasından ibarettir.

Ebherî'nin, eyleme gücünün tanımı, amacı ve işlevleri bağlamında, onun bedenle olan ilişkisi, insanın bireysel ve sosyal örgütlenmesini kolaylaştıran zanâtların ortaya çıkarılmasındaki ve temel ahlakî öncüllerin saptanmasındaki rolü gibi temaları ön plana çıkarmada, özellikle İbn Sînâcî görüşleri özümşediğı ve kendisine gelen birikimi kabul ettiğı görülür. Eyleme gücünün tamamen tikel olay ve olgularla ilişkili olması, insanın tümel bilginin idraki ve metafizik âlemle olan ilişkiyi sağlayan bilme gücüne daha detaylı bir şekilde bakmamızı gerektirmektedir. Diyebiliriz ki Ebherî'nin de temerküz noktasını eyleme gücünden ziyade bilme gücü ve onun aşamaları oluşturmuştur. Öyleyse bilme gücünün tanımı, hangi özelliklere ve amaca sahip olduğunun açıklanması gerekmektedir.

## 1.2. Bilme Gücü

Ebherî, insanî nefsin, eyleme gücü dışında sahip olduğu güçlerden birisinin bilme gücü (*kuvve-i nazariyye*) olduğunu belirtir. Felsefî ansiklopedik eserlerinin

---

<sup>193</sup> Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134 34a.

<sup>194</sup> Toktaş, "Akl ve Ta'akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", s. 172.

çoğunda bilme gücünün tanımına yer veren Ebherî, insanî nefsin tümel bilgileri idrak edebilmesini bu gücün varlığına bağlamaktadır. O, **Zübdetü'l-hakâik**'da bilme gücünün tanımını, **aklî nefsin tümelleri idrak etmesi ve bunların birbirlerine olan ilişkisini [nispet] kurabilmesi**<sup>195</sup> şeklinde yapmaktadır. Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**'da tümeller arasındaki nispetin nasıl gerçekleştiğini biraz daha açık bir şekilde anlatmıştır. Tümeller (*külliyât*) yerine *umûr-i küllîye* kelimesini tercih eden Ebherî, bilme gücünün, tümellerin bilgisinin idrak edilmesinin yanı sıra sahip olunan bu bilgiler arasında olumlu veya olumsuz yargılarda bulunabilme özelliğinin de olduğunu belirtir.<sup>196</sup> İnsanî nefsin tümel bilgileri elde etmede kavram ve önermelerin bilgisinin önemini çizen Ebherî, bazı eserlerinde ise bilme gücünün tanımını, **aklî nefsin kavram ve önermeleri idrak etmesi**<sup>197</sup> şeklinde yapmaktadır

Ebherî, insanî nefsin tanımında geçen tümel şeyleri idrak edebilme özelliğini, bilme gücüne atfetmekte; bilme gücünü ise insanın kavramları, yargıları ve tümel bilgileri idrak edip, bunların aralarında olumlu veya olumsuz hükümlerde bulunabilen bir güç olarak görmektedir. Buna göre insanî nefsin tümele dair bilgiyi edinmesi, bilme gücünün işlevi altındadır. Aynı zamanda bilme gücü, insanî nefsin, gündelik hayata ilişkin pratiklerden uzak bir şekilde teorik ilimlerle ilgilenip, varlığın gerçekliğinin idrak edilmesi açısından da önem taşır.<sup>198</sup> Dolayısıyla insanın bilişsel olarak yetkinleşmesi, bilme gücünün görevini en iyi bir şekilde yerine getirebilmesine bağlıdır. Bilme gücünün ulaşabileceği en üst noktaya ulaşabilmesi, insanın yetkinleşme seviyesinin de aynı seviyede olmasını beraberinde getirmektedir.

---

<sup>195</sup> Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 48a

<sup>196</sup> Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 93b.

<sup>197</sup> Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 61a; a.mlf., **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 65b; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100a; a.mlf., a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrây-î Millî 2752, s. 358; a.mlf., **Hidâyetü'l-hikme**, s. 201.

<sup>198</sup> Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s. 87; Tusî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 49.

Eyleme gücünün bedenini yönetimini gerçekleştirmesinden ötürü tikele, pratiğe ve fizik dünyaya ilişkin olmasının tam aksine, insanın tümelin bilgisini idrak etmesi ve teorik bilgiler edinmesi, bilme gücü sayesinde gerçekleşir. Buna göre, insanın eylemesinden ziyade bilerek yetkinleşmesi öncelik taşır. Nitekim Aristoteles, bilme gücünün idrakinin eyleme ilişkin olmadığını, arzu edilen veya kaçınması gereken bir şey üzerinde hüküm verme gibi bir işlevinin olmadığını belirtir.<sup>199</sup> Ebherî'nin sıklıkla tümellerin bilgisinin idrakini bilme gücünün tanımında vurgulaması, insanî nefsin metafizik âleme bakan bir yönünün olduğunu göstermesi adına önem taşır. Dolayısıyla insanın bilme gücü olmadan metafizik yapabilmesi mümkün değildir. Çünkü tümel bilgiye ulaşmanın yolu, bilme gücüne sahip olmaya bağlıdır. Zaten bilme gücünün sahip olduğu bilgilerin tümel ve evrensel bir niteliği haiz olması, eyleme gücünün sahip olduğu tikel idraklerden ayrılan önemli bir yönünü de göstermektedir.<sup>200</sup>

İbn Sînâ, insanî nefsin bilme gücünün bedenî güçlerden bağımsız bir şekilde, ulvî alanla ilişki kurarak oradan etkilenmeye açık bir yapısının olduğunu belirtir. Buna göre bilme gücünün semâvî akıllardaki aklî sûretlerle irtibat kurabilmesi, tümel sûretler ile birincil ve ikincil akledilirleri edinmesinde, aktif bir rol oynar. Tümel sûretlerin soyut olması halinde, bilme gücünün bunları doğrudan idrak edebilmesi kolaydır. Bilme gücü, sûretler soyut olmadığı durumda ise bu sûretleri maddeden tamamen arındırarak idrak edebilmektedir.<sup>201</sup> Ayrıca İbn Sînâ'ya göre bilme gücünün, hem aklî idrakinde maddeye gereksinim duymamasından ve hem de nefsin kendisini ifade etmesinden dolayı bedene muhtaçlığı söz konusu değildir. Ancak bilme gücünün bedene muhtaç olmaması süreklilik de arz etmez.<sup>202</sup> Tıpkı İbn Sînâ

---

<sup>199</sup>Aristoteles, **Kitabü'n-Nefs**, s. 123.

<sup>200</sup>Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 168-170; Arkan, "Psikoloji: Nefis Ve Akıl", s. 593.

<sup>201</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 39; Alper, **İbn Sînâ**, s. 84.

<sup>202</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 185; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 169.

gibi Râzî de, insanî nefsin bilme gücünü, soyut ve tümel sûretleri alabilme özelliğiyle tanımlamaktadır.<sup>203</sup>

Bilme gücünün eyleme gücünden tanım ve özellikleri bakımından ayrılması, doğal olarak amaçlarının da farklılığını beraberinde getirmektedir. Ebherî'nin nefsin bilme gücü sayesinde kavramsal, önermesel ve tümel bilgiye ulaşabileceğini vurgulaması, insanın, tümelin bilgisini kazanarak yetkinliğini ve mutluluğunu elde edebilmesinin temelini oluşturması bakımından önemlidir. İnsanın tümelin bilgisini elde edebilmesi, bilkuvvelikten sıyrılıp bilfiil bir varlık haline gelebilmesiyle mümkündür. Ancak insanın her türlü bilgiden mahrumken bilme sürecinin nasıl ilerlediği, dış bir etkenin tesiri sonucunda mı yoksa tek başına mesafe alarak mı yetkinleştiği en temel problemler olarak önümüzde durmaktadır. İnsanî nefsin akledilirleri edinerek nasıl yetkinleştiği, Gutas'ın ifade ettiği gibi İbn Sînâ epistemolojisinin de özünü oluşturmaktadır.<sup>204</sup> Ebherî, aşağıda göreceğimiz üzere bilme gücünün tümel bilgiler elde ettikçe farklı mertebelere ulaşabilme özelliğine sahip olduğu kanaatindedir. Ebherî'nin de bilme gücünün akledilirleri nasıl idrak edip yetkinleştiği sorusuna vereceği cevabın, bilgi teorisine ilişkin görüşlerini anlamak açısından da önem taşır. Bu bağlamda insanın kendi başına mı yoksa fa'âl akıl gibi tamamen bilfiil halde olan dış bir gücün etkisi sonucunda mı bilfiillığe geçtiği sorununa ileride değineceğiz.

## 2. Nefsin Epistemolojik Gücü Olan Akıllar

İnsanî nefsin epistemolojik açıdan yetkinleşmesi, akıl gücünün, akledilirlerle ilişkiye geçebilecek bir seviyeye gelmesine bağlıdır. İnsanî nefsin, akledilirleri edinmeksizin bilkuvve halinden kurtulup bilfiil hale gelmesi mümkün değildir. İşte

---

<sup>203</sup>Fahreddin er-Râzî, **Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerh kuvvâhumâ**, thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî, Kahire, Mektebetü's-Sekâfetü'd-diniyye, 2009, s. 93

<sup>204</sup>Dimitri Gutas, "İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafiziği", **İbn Sînâ'nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, 2. bs., İstanbul, Klasik Yay., 2010, s. 38-39.

insanın hiçbir aklî bilgiye sahip olmadan ulaşabileceği en üst mertebeye kadar, insanî nefsin epistemolojik gücünün yetkinleşmesini ifade eden akıllar teorisinin Ebherî tarafından nasıl teorize edildiği, insanî nefsin yetkinliği, mutluluğu, metafizik âlemlerle olan ilişkisi ve hatta ölüm sonrası âkıbetine ilişkin görüşlerinin temelini oluşturması açısından önem taşır. Ebherî'nin akıllar teorisine, bütün ansiklopedik eserlerinde yer vermesi, bu konuyu önemseydiğini gösterir.

İnsanın tümel sûretleri ve bilgileri elde ederken dört aşamadan geçtiği İbn Sînâ ile beraber yaygınlık kazanan bir bakış açıdır.<sup>205</sup> Gutas'ın vurguladığı gibi aklî nefsin, akledilirlerle dört farklı ilişkisinin olması, insanî nefsin birliğine bir hâlel getirmemektedir. Çünkü insanın ilk akıl aşaması olan heyûlânî akıldan müstefâd akıl aşamasına varıncaya kadar kendi varlığının özü aynı kalmaktadır. İnsanın yetkinleşme süreci içerisinde esas esprinin akledilirlerin farklılığı olduğu hususu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü insanî nefsin varlık âlemi ile olan ilişkisi, ömrü boyunca aynı şekilde kalmamaktadır. Zaman içerisinde insanî nefsin yetkinleşme hızının farklılığına göre, akledilirleri edinme gücü artmaktadır.<sup>206</sup> Bundan dolayı insanî nefsin ulaştığı her bir akıl aşaması, nefsin halleri olarak değerlendirilmektedir. İnsan, akledilirleri elde etmesiyle farklı mertebelere erişir. Öyleyse Ebherî'nin bilme gücünün farklı aşamalarını nasıl yorumladığı üzerinde duralım.

## 2.1. Heyûlânî Akıl

Ebherî, insanî nefsin en önemli eylemi olan akletmenin, dört farklı mertebeye ayrıldığını ve bunlardan ilkinin heyûlânî akıl aşaması olduğunu belirtir.<sup>207</sup> Dolayısıyla Ebherî'nin görüşleri, akıllar teorisinin dörtlü aşamasına yer vermesi bakımından İbn Sînâ'nın görüşleriyle benzerlik arz eder. İbn Sînâ heyûlânî akli, kişinin bilme yeteneğine sahip olmasına rağmen nefsin bîkuvve halinde olduğu

---

<sup>205</sup> Alper, **İbn Sînâ**, s. 68.

<sup>206</sup> Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", s. 38.

<sup>207</sup> Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 61b.

aşama şeklinde tanımlar.<sup>208</sup> Çünkü heyûlânî akıl, bütün sûretlerin konusu olmasına rağmen kendi zâtında hiçbir sûrete sahip olmadığı için, bilfiil olacak kuvvete ve akletmeyi sağlayan araçlara sahip değildir. İlk madde olan heyûlâyâ benzerliğine binaen bu ismin verilmiş sebebi, bilkuvve sahip olduğu güçleri açığa çıkaramamakla birlikte soyut sûretleri alma yetkinliğine sahip olmasıdır.<sup>209</sup> Râzî de insanî nefsin bedihî, nazârî ve ilk bilgilere sahip olmadığı aşamaya heyûlânî akıl denildiğini ve bu ismin ilk madde olan heyûlâyâ benzerliğinden dolayı verildiğini belirtir.<sup>210</sup>

Tıpkı İbn Sînâ ve Râzî gibi Ebherî, **bilme gücünün, bütün akledilirlerden hâli [kaldığı] duruma heyûlânî akıl**<sup>211</sup> der. Burada vurgulanan ana nokta, insanî nefsin meydana geldiği ilk durumda bütün akledilirlerden mahrum olmasıdır. Ebherî'ye göre her ne kadar insanî nefis, bu aşamada her türlü bilgidan ve akledilirlerden mahrum olsa da daha üst bir mertebeye çıkabilme *istî'dâdına* sahiptir.<sup>212</sup> Ebherî, akletme eyleminin olmamasına rağmen bu aşamaya akıl denilmesinin çelişkili olarak görülmeyeceği kanaatindedir. Çünkü ona göre heyûlânî aklın bilkuvve akletme şeklinde tanımlanabilmesi, idrak etmeye yönelik bir meyletme gücünün olduğunu göstermektedir.<sup>213</sup>

Ebherî'nin insanî nefsin heyûlânî akıl aşamasında istî'dâd özelliğine sahip olduğunu vurgulaması, aynı zamanda sürekli bilkuvve halde kalmayacağına delalet etmesi açısından da önemi haizdir. İnsanî nefsin, sürekli heyûlânî akıl aşamasında

---

<sup>208</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 39.

<sup>209</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 66; a.mlf., *El-Mebde' ve'l-meâd*, s. 97.

<sup>210</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, C. II, s. 428-429.

<sup>211</sup> Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27b; a.mlf. *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148b; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıp Paşa 824, 209a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 358; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 335.

<sup>212</sup> Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134 34a; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 201.

<sup>213</sup> Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*. Ragıp Paşa 824, 63a.

kalıp bundan kurtulacak bir isti'dâda sahip olmadığını varsaydığımızda öğrenmenin ve ilimlerin ortaya çıkışı da imkânsız hale gelmektedir. Bundan dolayı insan dışındaki canlılar için kendilerini bilkuvvellikten kurtarabilecek bir isti'dâda ve potansiyele sahip olma durumu söz konusu değildir.<sup>214</sup> Dolayısıyla insanî nefsin heyûlânî akıl aşamasında bütün akledilirlerden mahrum olması, bilkuvvellikten kurtulamayacağı anlamına gelmemektedir. Böyle bir durumda insanın kendi potansiyelini açığa çıkararak bilfiil hale geçebilmesi mümkün olmayacaktır.

Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik** ve **el-Metâli'** eserlerinde heyûlânî aklı sade (*sâzece*) çocuğun ilk isti'dâdı şeklinde tanımlayarak<sup>215</sup> zihni boş olan çocuğun bütün akledilirlerden mahrum olduğu duruma benzetmektedir. Nitekim Molla Sadrâ, heyûlânî akıl ile çocuğun potansiyel olarak salt yazma kuvvetine sahip olmasını karşılaştırarak, sûretlere sahip olmamak bakımından aralarında bir benzerliğin olduğunu belirtir. Bundan dolayı insanî nefis, heyûlânî akıl aşamasında en zayıf olduğu konumdadır.<sup>216</sup> Ayrıca bilme sürecinin ilk aşaması olan heyûlânî aklın akledilirlerden mahrum olma durumu, bilgileri almaya hazır boş bir sayfaya veya bebeğin çevresindeki olayları görmekle birlikte bunlar hakkında değerlendirmede ve eylemde bulunamaması durumlarına benzetilmiştir.<sup>217</sup> Buna göre, insanın yetkinleşme ve bilme sürecinin ilk aşaması olan heyûlânî akıl, tıpkı çocuğun ilk başta hiçbir aklî bilgiye sahip olmaması gibidir.

Sonuç olarak insanın bilme sürecinin en baştaki halini ifade eden heyûlânî akıl aşamasının dikkat çeken özelliği, insanın bütün akledilirlerden mahrum olmasına karşılık akledilirleri edinebilme yetkinliğine sahip olmasıdır.

---

<sup>214</sup>et-Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, s. 1198; es-Seyyid Ali, **el-Felsefetü't-tabî'a ve'l-ilâhiyye: en-nefs ve'l-akl**, s. 88.

<sup>215</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 65b; a.mlf., **el-Metâli'**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100a.

<sup>216</sup>Molla Sadrâ, **Şerhü'l-Hidayeti'l-Esîriyye**, C. II, s. 418.

<sup>217</sup>İbrahim Hakkı Aydın, **Farabi'de Metafizik Düşünce**, İstanbul, Bil Yay., 2000, s. 215.



## 2.2. Bilmeleke Akıl

Ebherî, akıllar teorisinin ikinci aşamasının bilmeleke akıl olduğunu ifade eder. Ebherî, **bilme gücünün ilk akledilirleri elde edip, nazarî [bilgileri] kazanmak için hazır olması durumuna bilmeleke akıl adı verilir**<sup>218</sup> şeklindeki tanımı çoğu eserinde tercih etmektedir. Bununla birlikte o, insanî nefsin bilmeleke akıl aşamasında sahip olduğu *bedihî* bilgilerden hareket ederek nazarî bilgilere ulaşabilme kudretine sahip olduğunu da dile getirir.<sup>219</sup> Ayrıca birincil akledilirlerden *ikincil akledirlere* ulaşabilme özelliğinin de olduğunu altını çizmektedir.<sup>220</sup> Buna göre insanî nefsin bilmeleke akıl seviyesinde sahip olduğu *bedihî* bilgiler, nazarî bilgilere ve ikincil akledirlere gidebilme gücünün kazanılmasını sağlar. Ebherî'nin tıpkı heyûlânî akıl aşamasını ifade etmek için olduğu gibi bilmeleke akıl seviyesinde de insanî nefsin kazanılmış akledilirleri idrak edebilecek bir istî'âda sahip olmasını ifade etmesi dikkat çekicidir.<sup>221</sup> Böylece insanî nefsin ilk iki aşamada bilkuvve durumunun devam ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre kendisinden sonraki aşamaya nazaran bilkuvve halinde olan bilmeleke aklın heyûlânî akla nazaran bilfiil olan tarafı, birincil akledirlere sahip olmasıdır.<sup>222</sup> Ona göre insanî nefis, bilmeleke akıl seviyesinde özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi temel mantık kurallarına sahip olduğu bir aşamaya

---

<sup>218</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 61b. Yukarıdaki tanımın aynısının tercih edildiği diğer eserleri için bkz. Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148b; a.mlf., **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 00824, 209a; a.mlf., **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134 34a; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrây-î Millî 2752, s. 358; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 335.

<sup>219</sup>Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 00824, 63a; a.mlf., **Hidâyetü'l-hikme**, s. 201.

<sup>220</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27b.

<sup>221</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 65b; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100a.

<sup>222</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 40; Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, s. 67.

geçmektedir. Böylece insanî nefis, temel mantık kurallarına dayalı bilgilerden hareket ederek nazarî bilgileri ve ikincil akledilirleri elde edebilme imkânına erişebilmiş olur.<sup>223</sup> İnsânî nefsin bilmeleke akıl aşamasına gelmesi, tanım ve kıyas yapma gücünü elde ettiğinden bir sonraki aşamalara geçişin de yolunu kolaylaştırır.

Râzî, insanî nefsin bilmeleke akıl aşamasında bedihî bilgileri elde etmesini, duyu ve tecrübelerden istifade edilmesine dayandırır. O, insanî nefsin elde ettiği bedihî bilgileri birleştirmesiyle nazarî bilgileri elde edebilme kudretine sahip olduğunu dile getirmektedir.<sup>224</sup> Râzî, İbn Sînâ gibi insanî nefsin ilk bilgilere ve temel mantık kurallarına sahip olmasının arka planındaki sebebin fa'âl akıl olduğu görüşüne katılmaz. Bununla birlikte İbn Sînâ, insanî nefsi, heyûlânî akıldan meleke halindeki akla ulaştıran gücün fa'âl akıl olduğunu açık bir şekilde belirtir. Bundan dolayı bilmeleke akıl aşamasında elde edilen temel mantık ilkelerinin gözlem veya doğuştan gelmediğini kabul eder. Ona göre ilk temel bilgilerimiz, belirli bir zaman sonra fa'âl akıldan gelir. İbn Sînâ, duyu ve tecrübenin, insanın kazandığı bedihî bilgilerin kaynağı olmamasını, zorunlu bir hüküm ifade etmemesine dayandırır.<sup>225</sup>

Ebherî, İbn Sînâ ve Râzî gibi bilmeleke akıl seviyesinde elde edilen temel bilgilerin kaynağının ne olduğuna dair açıklamalara yer vermemektedir. O, daha çok bu mertebelerin tanımlarını vererek hangi güç ve özelliklere binaen birbirlerinden farklılaştığı konusu üzerinde durur. İnsânî nefsin bilme süreci ve yetkinleşmesinde fa'âl aklın rolü ve etkisinin olup olmadığı sorununu, epistemolojik akıllar teorisi bağlamında ileride ayrı bir başlık altında ele alacağız. Bununla birlikte Ebherî'nin, İbn Sînâ gibi net bir şekilde bilmeleke akıl aşamasına geçebilmeyi sağlayan gücün fa'âl akıl olduğunu dile getirmediğini söyleyebiliriz.

---

<sup>223</sup>İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 66; Alper, *İbn Sînâ*, s. 68.

<sup>224</sup>Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, s. 281.

<sup>225</sup>İbn Sînâ, *Mebhâs ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, *Ahvâlü'n-Nefs* içinde, s. 176; Alper, *İbn Sînâ*, s. 68.

İnsanlar arasındaki epistemik yetkinlik ve bilme sürecinin farklılaşması bilmeleke akıl aşamasından itibaren başlamaktadır. Nitekim Râzî'ye göre bilmeleke akıl aşamasında, insanî nefislerin birbirlerinden farklılık göstermelerinin iki sebebi vardır. Bu sebepler, bedihî bilgilerin çokluğu ve azlığı ile insanların sahip oldukları bu bedihî bilgileri birleştirme işleminin kişiden kişiye değişiklik göstermesidir.<sup>226</sup> İbn Sînâ ise bilmeleke akıl gücünün çok güçlü olması durumunda buna kutsî güç denileceğini ve bunun sezgi yoluyla elde edileceğini belirtir.<sup>227</sup> İbn Sînâ'nın akıl teorisine ilişkin en özgün katkılarından birisi, bilmeleke akılları güçlü olan seçilmiş nefisleri, kutsî akıl kavramsallaştırmasıyla dile getirmesidir.<sup>228</sup> Ebherî, İbn Sînâ gibi bilmeleke aklın en üst sınırdaki yer alması durumunda, bunun kutsî güç diye isimlendirileceğine değinir. Ancak o, bilmeleke akıl cinsinden kabul edilen kutsî güç ve akıl ile ilgili görüşlerini, nübüvvetin imkânı bağlamında dile getirdiği için bu konuyu, kutsî güç ve nübüvvet ilişkisi bağlamında ilerde ele alacağız.

### 2.3. Bilfiil Akıl

Ebherî, bilmeleke akıl aşamasından sonra insanî nefsin sahip olduğu bilginin artması dolayısıyla bilfiil akıl aşamasını ele alır. O, bilfiil akıllı, **bilme gücünün nazarî akledilirleri elde edip [idrak edip] kendisinde saklı kalmakla birlikte dilediği zaman kendisinde yer edinmiş meleke sayesinde [bu akledilirleri] kullanabilmesi**<sup>229</sup> şeklinde tanımlar.

---

<sup>226</sup>Fahreddîn er-Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî**, C.VI, s. 280.

<sup>227</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 40.

<sup>228</sup>Ferruh Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçerisinde Ebül-Berekât El-Bağdâdî'nin Akıl Risâlesi", **İslâmî İlimler Dergisi**, 2010 (5/2) s. 102.

<sup>229</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 209a; Ebherî'nin benzer tanımları için bkz. Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîlî'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 63a; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 358; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 335; a.mlf., **Hidâyetü'l-hikme**, s. 201.

Ebherî, bilfiil akıl aşamasında bilme gücünün sahip olduğu akledilirleri dilediği zaman kullanabileceğini ve onları yeniden kazanmak için bir çaba içerisinde olmasına gerek duymadığını da özellikle vurgulamaktadır.<sup>230</sup> Aynı şekilde Ebherî, heyûlânî ve bilmeleke akıl aşamasında olduğu gibi bilfiil akıl aşamasını da istî‘dâd kelimesiyle ifade eder.<sup>231</sup> O halde bilme gücünün nazarî ve kazanılmış akledilirleri idrak etmesi, ayırt edici özelliğini oluşturur. Ona göre akledilirlerin yeniden elde edilmeksizin onlara ulaşılabilmesi, nefste yer edinmiş bir meleke sayesinde gerçekleşir. Buna göre insanî nefs, sürekli bilfiil halde olmamakla birlikte akledilirleri elde edebilme yetkinliğine sahiptir.

Ebherî’nin bilfiil akıl ile ilgili görüşlerinde dikkat çeken nokta, akledilirlerin kazanılmış olması ve bu kazanılmış bilgilerin sürekli bilfiil halde değil de nefste yer alıp istenildiği zaman onlara erişebilme gücünün insanda yer almasıdır. İnsanî nefs, bilmeleke akıl aşamasında elde ettiği ilk akledilirlerden sonra, nazarî ve ikincil akledilirleri elde ettiği ve dilediği zaman bu akledilirlere ulaşabildiği an bilfiil akıl aşamasına geçmiş olur. Ancak akledilirlerin bu aşamada sürekli bilfiil halde değil de insan nefsinde depolanmış olarak yer aldığı ve insanın istediği zaman bunları idrak edebilecek bir kudrete sahip olması önem taşır. Nitekim İbn Sînâ, insanî nefsin bu aşamada bilfiil olarak nitelendirilmesini, istenildiği zaman hiçbir çaba gösterilmeksizin akledilirlerin bilfiil olarak idrak edilmesinin mümkün olması ile ilişkilendirir. Ayrıca insanî nefsin dilediği zaman akledilirlere ulaşabilme kudretine sahip olması, kendisinden önceki bilmeleke akıl aşamasına göre bilfiil olan tarafını ve kendisinden sonraki aşamaya nazaran bilkuvve olan kısmını ifade eder.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup>Ebherî, **Zübdetü’l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 61b; a.mlf., **Beyânü’l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27b; a.mlf., **Zübdetü’l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148b; a.mlf., **Unvânü’l-hâkk ve burhânü’s-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 34a.

<sup>231</sup>Ebherî, **Telhîsü’l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 66a; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100a.

<sup>232</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 40; a.mlf., **Ahvâlü’n-nefs**, s. 67.

Bilfiil akıl, bilmeleke akıl aşamasında elde edilen temel ve genel ilkelerden hareketle insanın deney, gözlem ve düşünmeyle yeni bilgiler edinmesi sayesinde yetkinleşme ve bilme sürecinin daha da arttığı bir aşamadır.<sup>233</sup> Çünkü insanî nefis, ikincil akledilirler ile teorik bilgileri, kapasitesi ölçüsünde elde edebilecek bir donanıma kavuşmuştur. Dolayısıyla bütün insanların bilfiil akıl aşamasında eşit düzeyde olmamasının sebebi, bilmeleke akıl aşamasının aksine bilinç ve iradeye dayalı olarak ikincil akledilirleri elde edebilme faaliyeti içerisinde olmalarıdır. Nitekim Râzî, insanî nefsin bilfiil akıl aşamasında elde ettiği ilimlerin, fikre dayalı olduğunu belirterek, insanın çaba ve gayretine dikkat çeker.<sup>234</sup>

Ebherî'nin bilfiil akıl aşaması ile ilgili görüşlerinin İbn Sînâcî bir çizgide yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak bilfiil aklın, mantık, matematik, fizik ve metafizik gibi ilimlerin elde edilmesinde çok önemli bir rolü olmuş olsa da insanî nefsin tam bir yetkinliğe ve nihai hedefine varmış olduğu söylenemez. Bundan dolayı Ebherî, insanî nefsin son bir mertebesi olarak müstefâd akıl konusuna değinmektedir.

## 2.4. Müstefâd Akıl

Ebherî, insanî nefsin bilme gücünün ulaştığı dördüncü mertebenin müstefâd akıl olduğunu belirtir. O, müstefâd aklı, **bilme gücünün, nefsten kaybolmaksızın nazarî [bilgileri] akledip, [bu akledilirleri] akledebildiğini akletmesi**<sup>235</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Ebherî, **el-Metâli** eserinde müstefâd akıl aşamasına erişildikten sonra insanın elde ettiği akledilirlerin *müşâhede* edilir bir şekilde bilfiil halde olduğunu belirtir.<sup>236</sup> Ebherî **müstefâd akıl [aşaması], insanın yetkinliklerinin en**

---

<sup>233</sup>Alper, **İbn Sînâ**, s. 68,

<sup>234</sup>Fahredden er-Râzî, **Şerhu Uyûni'l-Hikme**, s. 28.

<sup>235</sup>Ebherî, **Tenzîlul-efkâr fî ta'dîlul-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 63a; Müellifin benzer tanımları için bkz. Ebherî, **Merâsîdül-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 209a; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 358; **Beyânül-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 27b; a.mlf., **Telhîsül-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 66a; a.mlf., **Zübdetül-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148b; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 335.

<sup>236</sup>Ebherî, **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 100b.

**son sınırdır**<sup>237</sup> sözüyle müstefâd akıl aşamasının bilme sürecinin nihai mertebesi olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın ulaşabileceği en son aşama olması hasebiyle müstefâd akıl, yetkinleşme ve bilme sürecinin zirvesini oluşturur. Nitekim İbn Sînâ'ya göre insanın en yetkin hale gelebilmesi, müstefâd akıl aşamasında gerçekleşebilmektedir. Bundan dolayı diğer bütün güçler, insanın ulaşabileceği en üst yetkinliği ifade eden müstefâd akıl aşamasına hizmet etmekte ve müstefâd akıl, diğer bütün güçlerin lideri konumundadır.<sup>238</sup> Müstefâd aklın, kendisinden önceki aşama olan bilfiil akıldan en önemli farkı, akledilirlerin sürekli olarak bilfiil hazır olmasıdır. Bundan ötürü insanın yeniden bu bilgileri elde etmeye yönelik bir çaba ve gayret içerisinde olması söz konusu değildir.

Ebherî, **Zübdetü'l-Esrâr**'da müstefâd akıl aşamasını, kendisinden önceki aşama olan bilfiil akıldan ayırt edilmesini sağlamak için *tam bilfiil akıl* ifadesini kullanmaktadır. İnsânî nefsin, bu aşamada elde ettiği akledilirlerine ise *müstefâd akıl* denilir.<sup>239</sup> Ebherî, **Hidâyetü'l-hikme**'de ise nefsin kazanılmış akledilirlere vakıf olunmasını, *mutlak akıl* ifadesiyle belirtmektedir. Yine aynı şekilde akledilirlere, müstefâd akıl denildiğini belirtir.<sup>240</sup> Ebherî'nin, bu iki eserinde *tam* ve *mutlak* kayıtları ile akıllı nitelendirmesi, aklın tamamen bilfiil hale geldiği ve bütün bilgileri bilfiil olarak bildiği bir aşamaya geçildiğini belirtmeye yönelik özel bir vurgu içerir. Nitekim İbn Sînâ, insanî nefsin akledilirleri bilfiil olarak zihninde hazır bulduğu bir yetkinliği ifade eden müstefâd akıl aşamasının, bilfiil akıl diye de isimlendirilebileceğini belirtir. Zaten İbn Sînâ'ya göre müstefâd akıl isminin verilis

---

<sup>237</sup>Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 34a.

<sup>238</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 40-41.

<sup>239</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 61b.

<sup>240</sup>Ebherî, **Hidâyetü'l-hikme**, s. 201.

sebebi, bilkuvve konumdaki aklın, sürekli bilfiil bir durumda olan bir sebep veya fail olmaksızın bilfiil hale gelebilmesinin mümkün olmamasından dolayıdır.<sup>241</sup>

İlk başta bilkuvve durumunda olan insanî nefsin en üst yetkinleşme seviyesine ulaşabilmesinde, duyu ve tecrübelerinin dışında üst bir metafizik sebebin etkisinin olup olmadığı sorunu bu bağlamda önem taşımaktadır. İbn Sînâ, insanî nefsin müstefâd akıl aşamasına ulaşabilmesinin sebebi olarak, sürekli bilfiil halde bulunan kozmolojik akılların sonuncusu olan fa‘âl akıl görmektedir. Ebherî’nin İbn Sînâcı dörtlü akıl aşamasına yer vermiş olması, İbn Sînâ gibi aklın, epistemolojik yetkinlik kaynağının fa‘âl akıl olduğunu kabul ettiği anlamına gelir mi? Bu çerçevede insanî nefis ile fa‘âl akıl arasındaki ilişkinin keyfiyeti sorununun açıklığa kavuşturulması büyük önemi haizdir. İnsanî nefsin, heyûlânî akıldan müstefâd akıl aşamasına gelinceye kadar bütün yetkinleşme ve bilme süreçlerinde fa‘âl aklın bir etkisinin olup olmadığı, önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bundan dolayı insanî nefsin epistemolojik gücü olan akıllar teorisi bağlamında fa‘âl aklın, insanın yetkinleşme ve bilme sürecinde bir rolünün olup olmadığına değinmemiz gerekir.

## 2.5. Epistemolojik Açıdan Fa‘âl Akıl Sorunu

İnsanî nefis ile fa‘âl akıl arasındaki ilişki, Aristoteles’ten itibaren üzerinde ihtilafın olduğu ve bu bağlamda farklı düşünürlerin farklı yorumlar ortaya koyduğu önemli felsefî problemlerden birisidir. Bu farklı yorumların kaynağı Aristoteles’in, akli, fa‘âl ve pasif olmak üzere ikiye ayırıp pasif aklın sadece bir güç ve imkân olma özelliğini barındırdığını ifade etmesine dayanmaktadır. Ancak pasif aklın bu edilgenliği, tamamen hiçbir aktiflik kazanma ihtimalinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Tıpkı üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibi olan pasif aklın, fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için fa‘âl akla ihtiyaç duyması söz konusudur.

---

<sup>241</sup>İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-meâd*, s. 99; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 113; a.mlf., *Ahvâlü’n-nefs*, s. 67.

Aristoteles, fa‘âl akıl ile pasif akıl arasındaki ilişkiyi, ışığın varlığı sayesinde doğadaki renk ve şekilleri algılamamızın bilfiil olarak gerçekleşmesine benzetmektedir.<sup>242</sup> Böylece fa‘âl aklın varlığı olmadan, pasif aklın bir şeyi bilebilmesi mümkün değildir. Ancak Aristoteles’in fa‘âl aklın mâhiyetine ilişkin net bilgiler vermemesi ve fa‘âl akıl ile insanî nefis arasındaki ilişkiye dair açıklamalarının tatmin edici olmaması, kendisinden sonra gelen şârihlerinin bu boşluğu doldurmak için farklı yorumlar yapmasına neden olmuştur. Örneğin Aristoteles’in en önemli şârihlerinden biri olan İskender Afrodisi’ye (?) göre ölümsüz olan ve her daim fiil halinde olan fa‘âl akıl, insan nefsinde yer edinen ilahî bir cevher konumundadır. Sonuç olarak Antik dönemden itibaren birçok filozof, insanın salt kendi aklına dayanarak bilgi elde etmesini mümkün görmeyerek fa‘âl aklın insanın bilme sürecindeki etkisini vurgulamışlardır.<sup>243</sup>

İnsanın yetkinleşme ve bilme sürecinde fa‘âl aklın bir etkisinin olduğunun kabul edilmesi, insanî nefsin ilk başta bütün akledilirlerden mahrum olduğu durumdan en yetkin hali olan müstefâd akıl seviyesine, bilfiil bir varlığın etkisi olmaksızın ulaşamayacağı ilkesine dayanmaktadır. Çünkü esas nokta, aklın bilme sürecini, kendiliğinden mi yoksa dış bir etkenin tesiri sonucunda mı gerçekleştirdiğidir. İnsanî nefsin ilk başta her türlü bilgiden mahrum olması, kendisinden etkilenen gücün, sürekli bilfiil halde olmasını gerektirir. Çünkü Aristoteles’e göre bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık, her zaman bir başka bilfiil varlık sayesinde çıkar.<sup>244</sup> Dolayısıyla insanî nefsin ilk baştan beri bilfiil bir durumda olmaması, kendi çabasının yanında kendisi bilfiil olan bir başka varlığın etkisine açık olmasını zorunlu kılar.

---

<sup>242</sup>Aristoteles, **Kitabü’n-Nefs**, s.108-112.

<sup>243</sup>Özturan, **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı**, s. 34; Süleyman Hayri Bolay, “Akıl: Felsefe”, **DİA**, C. II, İstanbul, TDV, 1989, s. 239-240.

<sup>244</sup>Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996, s. 408.



Aristoteles ve takipçilerinin fa‘âl akıl ile insanî nefsin bilme süreci arasındaki ilişkiye dair problematik tartışmaları, İslam felsefesinde ele alınmıştır. İnsanın epistemolojik açıdan yetkinleşmesini ifade eden insanî nefsin bilme gücünün aşamaları kadar, metafizik âlemin insanla olan irtibatını sağlayan fa‘âl aklın da üzerinde durulması gerekir. Bundan dolayı insanın bilgilenmesi ve yetkinleşmesinde, fa‘âl aklın rolü yadsınamaz. Çünkü modern felsefenin aksine, insanın bilgilenme ve yetkinleşme süreci, klasik dönem felsefe tasavvurunda kendi başına ulaşılabilen bir süreç değildir.<sup>245</sup> Dolayısıyla tıpkı Aristoteles ve şârihleri gibi İbn Sînâ da, aklın bilme sürecinin salt kendi gücüyle gerçekleşmediği düşüncesindedir. İbn Sînâ, insanın kozmolojik akılların sonuncusu olan fa‘âl aklın etkisiyle tümel sûretlere ve bilgilere sahip olabileceği görüşündedir. Buna göre bütün akledilirlerin kaynağı olarak görülen fa‘âl akıl, bilkuvve bilgilerimizin bilfiil hale gelebilmesinde doğrudan bir etkiye sahiptir. İbn Sînâ, fa‘âl akıl ile insanî nefsin akıl gücü arasındaki ilişkiyi, Güneş ışığının görme eylemi üzerindeki etkisine benzetmektedir. Aristoteles’ten itibaren tedavülde olan bu meşhur benzetmeye göre, fa‘âl aklın ışığı sayesinde insanın bilfiil bilme sürecinin gerçekleşmesi, Güneş ışığının görme fiilinin gerçekleşmesindeki rolü gibidir. Dolayısıyla fa‘âl akıl olmaksızın insanın hiçbir şey bilmediği heyûlânî akıl aşamasından müstefâd akıl aşamasına ulaşması mümkün değildir. Böyle bir durumda insanî nefsin tümel sûretler ve bilgileri elde edememesi, nefsin yetkinleşmesi ve mutluluğuna giden yolu da kapatabilmektedir.<sup>246</sup> İbn Sînâ’ya göre bilkuvve olan her şeyin bilfiile dönüşmesini sağlayan fa‘âl aklın yokluğu durumunda, sonsuza kadar devam eden imkânsız bir sonucun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bundan dolayı bilkuvve konumundaki varlıkların kendilerine kıyasla bilfiil halde olan bir varlığın etkisine açık olmaları gerekir ki o da fa‘âl akıldır.<sup>247</sup> Ayrıca İbn Sînâ’ya göre insanî nefsin fa‘âl aklın etkisiyle yetkinleşebilmesi, insanın

---

<sup>245</sup>Rahim Acar, **Molla Sadra’nın Bilgi Anlayışı**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1992, s. 74.

<sup>246</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 208; Alper, **İbn Sînâ**, s. 67.

<sup>247</sup>İbn Sînâ, **Ahvâlü’n-Nefs**, s. 111.

metafizik âlemle irtibat kurabilecek ontolojik bir mâhiyete sahip olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.<sup>248</sup>

Ebherî, ansiklopedik eserlerinin tamamında akıllar teorisinin İbn Sînâ felsefesinde en gelişmiş hali olan dörtlü taksimine yer vermektedir. O, insanın sırf bir potansiyel güce sahip olduğu heyûlânî akıldan akledilirleri bilfiil bildiği müstefâd aşamasına varıncaya kadar insanın tümele dair bilgisinin arttığını kabul etmektedir. Ancak bu yetkinliğe doğru giden süreçte duyuların önemli bir rol biçmekle birlikte fa‘âl aklın etkisini sarahten dile getirdiğini görmemekteyiz. Dolayısıyla o, daha önce açıkladığımız üzere heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıl türlerinin tanım ve özelliklerine yer vermekle birlikte insanî nefsin yetkinleşme ve bilgilenme sürecinde, fa‘âl aklın etkisinin ve rolünün olduğunu İbn Sînâ gibi net bir şekilde dile getirmemektedir. Bu bağlamda Ebherî’nin, İbn Sînâ ile en yetkin halini alan akıllar teorisi bağlamında bir farklılık gösterdiği söylenebilir mi?

Ebherî, akıllar teorisine ilişkin ifadelerinde fa‘âl aklın etkisine değinmemekle birlikte aklî sûretlere ilk başta sahip olmayan insanın bunları ayırık bir sebepten edinebilme gücünün olduğunu çok açık bir şekilde belirtir. Nitekim onun **Keşfü’l-hakâik fî tahrîri’-dekâik**’deki ifadeleri, insanî nefsin aklî sûretleri ayırık bir sebepten edinebildiğini göstermesi bakımından önem taşır.

İnsanî nefis, yaratılışının başında aklî sûretlerden hâlîdir. O, sûretleri kabul edebilir. Aksi takdirde [insanî nefsin] sûretleri alabilmeye kabil olması imkânsız olurdu. İmkânsız [olan bir şeyin] mümkününe dönüşmesi müstahildir. [İnsanî nefsin] sûretleri elde etmesi kendi zâtından dolayı değildir. Aksi takdirde sûretlerden habersiz kalmannın müstahil olması gerekirdi. Bilakis [insanî nefsin sûretleri elde etmesi], ayırık bir sebeptendir. Ayırık sebebin feyzinin etkisi, [insanî nefsin] tikellere ilişkin duyumsamasının çokluğuna dayanır.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 176.

<sup>249</sup> Ebherî, *Keşfü’l-hakâik fî tahrîri’-dekâik*, s. 336.

Ebherî, yukarıdaki pasajda görüldüğü gibi insan nefsinin yetkinleşmesi sürecinin tamamen tek başına meydana gelen bir süreç olmadığını vurgulamış olmaktadır. O, insanın ilk başta sahip olmadığı aklî sûretleri kazanabilmesinin kendi zâtından değil de başka ayırık bir sebepten kaynaklanmasını, insanî nefsin bu bilgileri elde etmeye yönelik bir yapısının olmasına bağlamaktadır. Aksi takdirde yani insanî nefsin, sûretleri kazanmaya yönelik bir yapısının olmadığı halde sûretleri edinebilmeye elverişli olduğu düşünülemez. Ebherî, bu ifadelerine göre insanî nefsin sûretleri bizâtihi elde edebilmesini mümkün görmemektedir. Çünkü insanî nefsin sûretleri kendi başına elde edebilmesi mümkün olsaydı, bu bilgilerin unutulması gibi durumların hiçbir zaman meydana gelmemesi gerekirdi. Halbuki insanî nefsin elde ettiği sûret ve bilgileri unutulması ve onlardan bihaber olması vakidir. Bundan dolayı insanî nefsin sûretleri kazanması, ayırık bir sebebin varlığına dayanmaktadır. İnsanî nefsin aklî sûretleri kazanması için tikellere ilişkin duyumsamanın çokluğu da önemli bir kriter olarak zikredilir. Dolayısıyla insanın, tikele ve duyuya dair bilginin elde edilmesinde kendi çabası belli bir yere kadar önem taşısa da nihai olarak aklî sûretlere ulaşabilmek için kendinden başka bilfiil konumundaki ayırık bir sebebe ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Diğer yandan Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**'da, aklî sûretlere ilk başta sahip olmayan nefsin bunları elde edebilmesi için özellikle belirli şartların oluşmasını ve engellerin ortadan kaldırılmasının gerekliliğini vurgular. Ona göre ilk başta her türlü aklî sûretlerden mahrum olan insanî nefsin belli bir aşama katettikten sonra ayırık sebepten sûretleri almaya elverişli bir hale gelmesi için tikellere dair bilgisinin çokluğu önemli bir aşamayı oluşturur.<sup>250</sup> Ebherî, insanî nefsin basit bir varlık olmasından dolayı aklî sûretleri elde etmesinin kendi zâtından kaynaklı olamayacağını vurgular. Çünkü basit bir varlık olan nefsin, hem fail hem de kabil olması düşünölemeyeceğinden dolayı insanî nefsin ayırık bir sebebe ihtiyaç duyması söz konusudur.<sup>251</sup>

---

<sup>250</sup>Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 63b.

<sup>251</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 170a-b.

Ebherî, aklî sûretlerin her daim insanın zihninde bilfiil halde kalmadığını **Merâsîdü'l-makâsîd**'da bir örnek vererek biraz daha açıklığa kavuşturmuştur. Buna göre düşünürümüz, insanın kazanıp da sonradan unuttuğu bir takım bilgileri yeniden elde edebilmesini mümkün görmektedir. Örneğin; insanın ayrıntılarıyla bir problemi alettikten sonra onu unutması söz konusu olabilir. Ancak insan, ayrıntılara sahip olan problemi unuttuktan sonra dahi kendisine tekrardan sorulduğu zaman kolaylıkla ona cevap verebilir. Çünkü insanın zihnine tekrardan sorunun cevabı gelerek bilfiil bir bilgi meydana gelir.<sup>252</sup> İnsanî nefsin hiçbir çaba göstermeksizin kazandığı bilgilere erişebilmesi, bunların kendi dışında saklanabildiği bir varlığın bulunmasını gerektirir. Bundan dolayı insanın unuttuğu bilgilere ansızın ulaşabildiğini tecrübe etmesi, fa'âl aklın varlığının bir delili olarak görülmüştür.<sup>253</sup> Fa'âl aklın varlığı, adeta insanların elde ettiği bilgilerin saklandığı bir depo olarak görülmesine dayandırılır. Ayrıca insanın sürekli bilfiil halde olan bir varlık olmaması da doğal olarak bu bilgilerin, kendi dışında bir varlıktan kendisine gelerek bilkuvvelikten kurtulmasını gerektirir. Ebherî'nin bu sebeplerden ötürü aklî bir varlık olan fa'âl aklın varlığını ve insanın bilme ve yetkinleşme sürecinde doğrudan bir etkisinin olduğunu kabul ettiğini söyleyebilmemiz mümkündür.

Ebherî, insanî nefsin bilkuvve halden bilfiil hale geçebilmesinin kendi başına mümkün olmadığını temellendirmeye çalışır. İnsanî nefsin, etki ve etkilenme kısımlarının birbirinden farklılık taşıması ve soyut bir cevher olup cismanî bir varlık olmaması, sûretiyle etkide bulunup, maddesiyle etkilenme pozisyonu içerisinde olması durumunu ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla insanî nefis için onu bilkuvve durumdan bilfiil hale getirebilecek bir varlığa (*muhric*) gereksinim söz konusudur. Çünkü insanî nefsin kazandığı sûretlerin kaybolması durumunda dahi, yeniden bu sûretleri elde etmeye muhtaç olmaksızın kendisine dönebilmesi mümkündür. İnsanî

---

<sup>252</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıp Paşa 824, 170a.

<sup>253</sup>Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", **İbn Sînâ'nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, 2. bs., İstanbul, Klasik Yay., 2010, s. 138.

nefsin kazandığı akledilirlerin cismânî bir güç içerisinde iyice yer edinmesi (*irtisâm*) de mümkün olmadığından, cismanî bir depoya sahip olması imkânsızdır. Dolayısıyla nefsin, kendisiyle *ittisâl* kurabileceği soyut bir tamamlayıcısının olması gerekir. Ebherî, nefsin kendisiyle ittisâl kurabileceği varlık arasındaki ilişkiyi, daha önce de belirttiğimiz gibi Güneşin görme ile olan ilişkisine benzetmektedir. Nasıl ki Güneş olmaksızın görme eyleminin gerçekleşip bilfiil bir duruma gelebilmesi mümkün değilse, aynı şekilde insanî nefsin kendisiyle ittisâl kurabileceği, kazandığı sûretlerin deposu olma vazifesi göreceği ve kendisiyle bilfiil hale gelebileceği bir varlık olmaksızın yetkinleşmesi mümkün değildir.<sup>254</sup> Bilkuvve haldeki bir nefsin bilfiil hale geçebilmesi, güneş-görme örneğinde olduğu gibi dış bir gücün etkisiyle olması, Ebherî'nin tümellerin bilgisinin elde edilmesinde ayırık bir sebebin varlığını kabul ettiğini gösterir.

Ebherî'nin insanî nefsin bilkuvve halden bilfiil bir duruma geçebilmesinin tek başına olamayacağını meşhur Güneş ve görme arasındaki benzetmeye dayanarak açıklaması, fa'âl aklın varlığını inkar etmeye yönelik bir tutum içerisinde olmadığını çok açık bir şekilde göstermektedir. Onun özellikle insanî nefsin bilfiil bir duruma geçtiğini belirtirken ittisâl kelimesini tercih etmesi de önem taşır. Nitekim fa'âl akılla kurulan ilişkinin *ittihâd* şeklinde cereyan etmediğini çok açık bir şekilde **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**'de zikreder:

[...] Akletmenin, nefsin akledilirle olan ittihâdıyla meydana geldiğini iddia edenler olmuştur. Bir grup da akletmenin fa'âl akıl denilen soyut bir cevherle ittihâd şeklinde meydana geldiği görüşüne meyletmıştır. İttihâd [fikrinin] yanlışlığını bildiğin üzere o [fa'âl akılla kurulan ittihâd] bâtıldır.<sup>255</sup>

Ebherî'ye göre yukarıdaki ifadelerde görüleceği üzere insanî nefis ile fa'âl akıl arasındaki iletişim, insanî nefsin yok olmasını gerektirecek bir yapı arz

---

<sup>254</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 28a-28b; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 148b-149a.

<sup>255</sup>Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 334.

etmemektedir. Dolayısıyla insanın ferdiyetinin ve bilincinin ortadan kalkması söz konusu değildir. Nitekim İslam filozoflarının hiçbirisi, fa‘âl akılla bir olma şeklindeki bir ittisâl fikrini kabul etmemiştir.<sup>256</sup> Ebherî, nefsin fa‘âl akılla ittihâd tarzında bir ilişki içerisine girdiğine dair tezleri kesinlikle kabul etmemektedir. Ancak bununla beraber o, ittihâd fikrinin hangi gerekçelerden dolayı reddedilmesi gerektiği konusuna değinmez. Bununla birlikte çok açık bir şekilde ittihâd fikrinin kabul edilemeyeceğini savunur.

Ebherî’nin çağdaşı İbn Kemmûne ittihâd fikrinin neden kabul edilemeyeceğini bize anlatır. Buna göre nefsin bir bölümü veya tamamı şeklindeki ittihâd fikrinin her iki seçeneğinin de imkânsız sonuçlar doğuracağından kabul edilmesi söz konusu değildir. Nefsin bir bölümüyle ittihâd etmesi, nefsin bölünmesini ve dolayısıyla basit ve soyut bir cevher oluşuna hâlel getireceği için kabul edilemez. Nefsin bütünüyle ittihâd ettiği kabul edildiğinde ise tek bir nesnenin idrakinin bütün nesnelerin idrakini gerektirmesi gibi bir imkânsız sonuç daha ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla ittihâd fikrinin hiçbir şekilde kabul edilmesi söz konusu değildir.<sup>257</sup>

Ebherî’nin akıllar teorisine bütün ansiklopedik eserlerinde yer vererek kendisinden önceki İbn Sînâcî perspektifi devam ettirmesine rağmen fa‘âl aklın, insanın yetkinleşme ve bilme sürecinde bir rolünün olduğunu net bir şekilde belirtmemesi, fa‘âl aklın rolünü tamamen kabul etmediğini göstermez. Ebherî’nin fa‘âl aklın insanın yetkinleşme ve bilme sürecinde etkisini kabul edip etmediği, salt akıllar teorisine ilişkin pasajlarından hareket edildiğinde bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Onun akıllar teorisine ilişkin ifadelerinde fa‘âl aklın etkisini sarahaten belirtmemesi, insanın bilgilenme ve yetkinleşme sürecindeki rolünü ortadan kaldırdığını göstermez. Nitekim onun eserlerini bütüncül olarak okumaya tabi tuttuğumuzda, ilk başta aklî sûretlere sahip olmayan nefsin, ayrı bir sebepten akledilir bilgilere erişebildiğini, nefsin bizâtihi kendi başına bilfiil bir varlık haline

---

<sup>256</sup> İlhan Kutluer, “İttisâl”, *DİA*, C. XXIII, İstanbul, TDV, 2001, s. 485.

<sup>257</sup> Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmune’de Bilgi Teorisi*, s. 133.

geçmesinin mümkün olmadığını belirttiğini görürüz. Aynı şekilde onun, insanın kazandığı bilgileri unuttuktan sonra tekrardan onların elde edilebilmesini mümkün görmesi ve ittihâd fikrine çok açık bir şekilde karşı çıkarak ittisâl kelimesini tercih etmesi, fa‘âl aklın etkisini göstermesi bakımından önem taşır. Ayrıca ileride üzerinde duracağımız vahiy ve nübüvvetin ispatı ile nefsin mutluluğu konularında çok açık bir şekilde aklî âlemle kurulan ilişki üzerinde durması, metafizik bilginin imkânı bağlamında insanın akıllar âlemiyle doğrudan bir ilişki içerisinde olduğunu göstermesi açısından önem taşır.

### 3. Nübüvvetin Kaynağı Olarak İnsanî Nefs

Bu kısımda, insanî nefsin nihai gayesi ve ulaşabileceği son mertebe olan kutsî güç ve nübüvvet olgusu arasındaki ilişki, epistemolojik açıdan incelenecektir. Düşünürümüzün sezgi teorisine ilişkin açıklamalarını, İbn Sînâ'nın görüşleriyle karşılaştırarak ne tür benzerlik ve farklılıkların olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca peygamberin sezgi gücü sayesinde ulaştığı özel bir bilgi türü olan vahyin mâhiyeti ve mütehayyile gücü ile olan ilişkisi, nübüvvet ve rüya olgularını anlamamız açısından önem taşıdığı için üzerinde durulacaktır. Diğer bilgi türü olarak ilhamın, vahyi bilgidan ayrılan yönü ve nübüvvetin ispat edilmesinde mûcize ve kerâmet gibi olguların bir etkisinin olup olmadığı değerlendirilecektir.

#### 3.1. Kutsî Güç ile Nübüvvet Olgusu Arasındaki İlişki

Ebherî, kutsî gücü, bilmeleke aklın en son sınırını teşkil eden bir güç olarak görmektedir.<sup>258</sup> O, kutsî gücü, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**'da **herhangi bir zorlanma [tekellüf] olmaksızın orta terimleri en hızlı sürede ve en kısa zamanda düzenleyebilen güç**<sup>259</sup> şeklinde tanımlar. Kutsî gücün ispat edilebilirliği üzerinde

---

<sup>258</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 62a; a.mlf., **Hidâyetü'l-hikme**, s. 202.

<sup>259</sup>Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıp Paşa 824, 63b.

duran düşünürümüz, nazarî bilgilerimizin elde edilmesi için kıyastaki orta terimin bilgisinin kazanılmasını şart koşturmaktadır. Orta terimin elde edilmesinin ise öğrenme veya sezgi (*hads*) ile elde edebileceğini belirten Ebherî, son tahlilde öğrenme yoluyla orta terimin elde edilmesinin de sezgi sahiplerine (*erbâbu'l-hads*) dayandığını belirtir. Bundan dolayı bütün bilgilerimizin kaynağını, sezgiye dayalı bilgilerimiz oluşturur. Ebherî, sezgiyi, zihnin orta terimleri tek başına elde edebilmesi şeklinde tanımlar. Orta terimin elde edilme yollarından biri olarak sezgiyi gören Ebherî, bu tarz bilginin elde edilmesinde herkesin aynı kapasiteye sahip olamayacağını özellikle vurgular. Bundan dolayı, sezgisel güce sahip olmada nicelik ve nitelik bakımından en üst ve alt seviyede olmak üzere insanlar arasında farklılık vardır. Çünkü bazı insanlar, nicelik olarak daha fazla sezgisel bilgiye sahip olmanın yanında, bu bilgilere en hızlı şekilde ulaşabilme kudretine de sahiptir. Ona göre daha fazla ve en hızlı şekilde sezgisel bilgiye ulaşabilmenin herhangi bir sınırı olmayıp, bu tarz bilgiye erişebilme kişiden kişiye artma veya azalma gösterebilir.<sup>260</sup> Hatta hiçbir sezgisel bilgiye sahip olmayan insanlar dahi bulunur. Kutsî güce sahip olan kişilerin karşısında aptal olan insanların var olduğu ve bunların, hiçbir şeyi idrak edemeyecek bir seviyede olduğu ifade edilir.<sup>261</sup> Bu tür insanların yanı sıra, nicelik ve nitelik bakımından sezgisel bilgiye sahip olmada en üst seviyede olan kimseler de bulunabilir. Ebherî'ye göre insanlar arasında son derece temiz olan (*şiddeti's-sâfâ*) birisinin aniden veya buna yakın bir sürede orta terimleri kuşatmasıyla, sûretleri alabilecek bir yetkinliğe sahip olması mümkündür. İşte böyle bir kimsenin sahip olduğu güce, kutsî güç denilir. O halde Ebherî, insanî nefsin ulaşabileceği en yüksek mertebe olarak kutsî gücü görmektedir.<sup>262</sup> İnsanî nefsin ulaşabileceği en yüksek mertebeye erişebilecek bir insanın var olup olmadığı sorusu, bu noktada önem teşkil etmektedir. Düşünürümüz, böyle bir insanın varlığını mümkün gördüğüne göre, bu

---

<sup>260</sup>Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 62a-62b

<sup>261</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıp Paşa 824, 63b.

<sup>262</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 34b.



noktada kutsî güce sahip olan bir insanın kim olduğu ve epistemolojik açıdan hangi özelliklere sahip olduğu sorularına cevap bulmamız gerekir.

Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**'da yukarıda belirttiğimiz kutsî güç kavramı yerine *kutsî nefis* kavramını kullanır. O, öncelikle zihin ve fikir kavramlarının tanımını zikrettikten sonra sezginin bir başka tanımını verir. Buna göre zihin, insanî nefis için düşünceleri kazanmayı sağlayan bir güç iken; fikir, zihnin hareketini ifade eder. Sezgi kavramının tanımını bu iki temel anlam çerçevesinde oluşturan Ebherî sezgiyi, düşünme eyleminin niteliği olarak tanımlar. Çünkü böyle bir güce sahip olan kişi, düşünme eyleminde istek ve arzu olmaksızın orta terimleri elde edebilecek bir üst yetkinliğe sahip olmuş olur. Zekâyı ise sahip olunan sezgisel gücün şiddeti şeklinde nitelendirir. Ebherî, peygamberlerin, hiçbir öğreticiden yardım almaksızın en hızlı ve kısa sürede, bütün isteklerine erişebilecek derecede sezgisel bilgiye sahip olduklarını belirtir. O, peygamberlerin son derece güçlü bir nefse sahip olmalarını kutsî bir nefse sahip olmalarına dayandırmaktadır.<sup>263</sup> Buna göre Ebherî, kutsî nefse sahip olan kişiler olarak peygamberleri örnek vererek, sezgisel güçlerinin nicelik ve nitelik bakımından çok yüksek bir seviyede olduğunu dile getirmiş olur. Bundan dolayı peygamberlerin diğer insanlardan ayrılan en önemli özelliği, sezgi güçlerinin çok güçlü olmasından ötürü, insanın ulaşabileceği en yüksek mertebeye doğrudan hiçbir düşünsel çaba göstermeksizin erişebilmeleridir.

Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik** ve **Merâsîdü'l-makâsîd** eserlerinde, insanların zorunlu bilgilerden hareket ederek nazarî bilgileri kazanabilmesinde, birbirlerinden farklılık arz edebileceğini belirtir. Evvelî bilgilerimizin oluşmasında, doğrudan kavramların zihne gelmesi, kesin bilgiye ulaşmamızda yeterli görülür. İnsanın zihnine bütün, parça ve büyüklük kavramları gelir gelmez doğrudan bütünü parçadan büyük olduğuna dair kesin bir bilgi elde edilir. Ancak insanın, doğrudan kavramların zihne gelerek kesin bilgiye

---

<sup>263</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 28b; Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 149a.

erişebilmesi, bütün bilgi çeşitlerine hamledilemez. Çünkü bizim diğer bilgi türlerini elde edip onlar üzerine kesin yargıda bulunabilmemiz için düşünme, gözlem, tecrübe ve tevâtür gibi şartların yerine gelmesi gerekebilir. Ebherî, zorunlu bilgilerden nazarî bilgilere geçiş hızında diğer nefis türlerinden ayrılan insanın yanlış maruz kalmayacağını dile getirmektedir. Böyle bir nefse ise kutsî güç denileceğini belirtir.<sup>264</sup> Böyle bir bilgiye ulaşabilmek için insanın düşünme, gözlem, tecrübe ve tevâtür gibi şartları yerine getirmesi zorunluluk oluşturmaz. Ebherî'nin sezgisel bilginin ayırt edici özellikleri ile ilgili görüşlerinde, insanın sezgi yoluyla bilgi elde ederken hiçbir yanlış maruz kalmayacağı ve zorunlu bilgilerden nazarî bilgilerin elde edilmesinde hızlıca ve doğrudan sonuca ulaşabilmesi tezleri ön plana çıkar.

İbn Kemmûne'ye göre aklî bilginin kazanılması için orta terimin bilgisinin insanın zihninde berraklaşması gerekir. Orta terimin elde edilmesi ise düşünme ve sezgi olmak üzere iki yolla elde edilir. Düşünmeye dayalı bir şekilde aklî bilginin oluşması için insanın sahip olduğu bilgilerinden hareket ederek sonuca ulaşması belli bir yöntemi minvalinde gerçekleşirken, sezgiye dayalı bilgide bilinenlerden bilinmeyene ulaşma ani bir şekilde gerçekleşir. Sezgiye dayalı bir şekilde orta terimin elde edilmesi birden bire olur. Dolayısıyla düşünmeye dayanarak orta terimin elde edilmesi belli bir süreci ve yöntemin olmasını gerektirirken, sezgide böyle bir şartın olduğu görülmez. Sezginin varlığını kabul eden İbn Kemmûne, insanların nicelik ve nitelik bakımından sezgisel bilgiye sahip olma açısından birbirlerinden farklılaşacağını belirtir. Nicelik açısından en fazla sayıda sezgisel bilgiye sahip olan insanlar olduğu gibi nitelik bakımından bu bilgilere en kısa sürede ulaşabilen kimseler de vardır. Bundan dolayı insanların sahip oldukları sezgisel bilginin seviyesi açısından birbirlerinden farklılaştıkları görülür. Sezgi gücü hem nicelik hem de nitelik açısından en yüksek seviyedeki insanlar olarak peygamberleri gören İbn

---

<sup>264</sup>Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 170b ; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis-i-Şûrây-î Millî 2752, s. 305; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 336-337.

Kemmûne, arınmışlıklarındaki seviye ve yüce ilkelerle kurdukları ittisâl bakımından onların diğer insanlardan ayrıldıklarını vurgular.<sup>265</sup>

Ebherî ve İbn Kemmûne'nin insan zihninin birden ve kendiliğinden orta terimi keşfedilmesi, her insanda sezgi gücünün aynı derecede olmaması, sezgide düşünmenin aksine hiçbir zihinsel çabaya gereksinim duyulmaması ve peygamberlerin bilgileri doğrudan elde edebildiği için sezgisel güçleri en güçlü kişiler olması gibi tezlerinde ciddi bir şekilde İbn Sînâci perspektiften beslendikleri söylenebilir.<sup>266</sup>

Ebherî'nin yukarıda belirttiğimiz gibi kutsî gücü, bilmeleke akıl cinsinden görmesi, İbn Sînâ tarafından ileri sürülmüştür. İnsanın ulaşabileceği en yüksek mertebenin müstefâd akıl değil de bilmeleke akıl cinsinden görülmesi garip karşılanmamalıdır. Çünkü İbn Sînâ, böyle bir mertebeye erişmenin çok nadir kimselere nasip olduğunu dile getirir.<sup>267</sup> Herkesin bilgi elde ederken dış ve iç duyuları kullanmaksızın doğrudan sonuca ulaşması asıl olan durum değildir. Çünkü insanlar genellikle dış ve iç duyuları kullanarak dolaylı bir şekilde bilgiye ulaşırlar. Bilgileri elde ederken, bazen doğrudan ve çoğu zaman da dolaylı bir şekilde sonuca ulaşmamız, sezgi gücüne sahip olmanın arızî bir şey olduğunu göstermektedir.<sup>268</sup> Zaten İbn Sînâ ve Ebherî'nin, sezgi gücüne sahip olan kimseler olarak peygamberleri göstermesi, sezgi yoluyla bilgi elde etmenin nadir kimselere nasip olduğuna delalet eder.

---

<sup>265</sup> Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmune'de Bilgi Teorisi**, s. 143-146.

<sup>266</sup>İbn Sînâ, **eş-Şif' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 219-220; a.mlf., **el-Mebde' ve'l-meâd**, s. 116-117; Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", s. 116-119; Alper, **İbn Sînâ**, s. 69-70.

<sup>267</sup>İbn Sînâ, **eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 219-220.

<sup>268</sup>Ulvi Ata, **İbn Sînâ'da Peygamberlik**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2006, s. 76.

Kutsî akıl, kutsî güç, kutsî nefis diye kavramsallaştırılan ve insanın ulaşabileceği en üst yetkinlik halini ifade eden bu merteye, aklın dört mertebesine ilaveten beşinci bir aşama olarak değerlendirilmemelidir. Kutsî akıl kavramı, İbn Sînâ'nın nübüvvet olgusunu felsefî olarak temellendirmek için akıllar teorisine yerleştirdiği bir kavram olarak görülebilir.<sup>269</sup> Bu bakımdan İbn Sînâ'nın Fârâbî'den nübüvvet olgusunu temellendirmek bakımından ayrılan en önemli yönü, kutsî akıl telakkîsidir. Çünkü İbn Sînâ, Fârâbî'de olduğu gibi salt müstefâd akıl ve mütelayı güçleriyle sınırlı kalarak nübüvveti temellendirme yolunu benimsememiş, kutsî akıl kavramını felsefî sistemine alarak, nübüvvetin aklî olarak temellendirilmesine gayret göstermiştir.<sup>270</sup> Bundan dolayı Hz. Peygamberin şahsiyetinin yorumlanması ve nübüvvetin felsefî bir temele dayandırılarak ispat edilmesi, İbn Sînâ gibi bir filozofa nasip olmuştur.<sup>271</sup> Ebherî de nübüvvetin imkânını ispatlamada, kutsî güç kavramına yer vererek İbn Sînâ'ya bir çizgide yer almıştır. Böylece düşünürümüz, peygamberin bilişsel yetkinliğinin ayırt edici özelliğini açıklığa kavuşturmuştur.

İbn Sînâ ve Ebherî'nin kutsî gücü bilmeleke akıl cinsinden görmesi, insanlar arasındaki bilişsel farklılığın bu mertebeden itibaren başlaması açısından önem arz eder. Peygamberin kutsî akla bilmeleke akıl seviyesinde ulaşması, nebevî gücün ayırt edici özelliği olan sezgisel bilgiye sahip olmasından dolayıdır. Böylece peygamber, hiçbir öğrenme sürecine maruz kalmaksızın ikincil akledilirlere doğrudan ulaşabilir.<sup>272</sup> Buna göre hem İbn Sînâ hem de Ebherî'nin peygamberin üstün bir sezgi gücüne sahip olduğunu belirtmeleri, nübüvvetin imkânını epistemolojik açıdan açıklamayı önemsemelerinden kaynaklanır. Peygamberin epistemolojik yetkinlik

---

<sup>269</sup>Mustafa Yıldız, "İbn Sînâ'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2009/2 sy. 27, s. 230

<sup>270</sup>Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, der. Aydın Sayılı, Ankara, TTK, 2014, s. 484; İlhan Kutluer, **Akl ve İtikad**, İstanbul, İz Yay., 1996, s. 101.

<sup>271</sup>Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", **İslâm Düşüncesi Tarihi** içinde, çev. Osman Bilen, Ed. M. M. Şerif, C. II, İstanbul, İnsan Yay., 1990, s. 118.

<sup>272</sup>Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2015, s. 141.

bakımından insanların en üstünü şeklinde görülmesi, vahiy olgusunu felsefî olarak anlamamız açısından kolaylık teşkil etmektedir. Ebherî, vahiy olgusunu nefsin ulaşabileceği en üst merteye olan kutsî güç ile ilişkili bir şekilde ele alır. Buna göre peygamberin sezgi gücünün çok yüksek olması, akledilirlerin bilgisine doğrudan ulaşmasını sağlar. Bundan sonra peygamberin eyleme gücünün mütehayyile gücünden yardım alarak geçmiş ve gelecekteki olayların bilgisine sahip olabilmesine ilişkin Ebherî'nin görüşüne değinmek gerekir.

### 3.2. Vahiy ve İlham

Ebherî, peygamberin vahyî bilgiyi edinmesinde, sezgisel gücünün çok yüksek olmasını gerekli görmekle birlikte, mütehayyile ve ortak duyu gibi iç duyuların da ciddi bir rol ve işleve sahip olduğunu dile getirir. Mütehayyile gücü, iki başlı veya başsız insan sûretlerinin tasavvur edilmesi gibi hayal ve hafıza güçlerinde yer alan anlamları, birleştirme ve ayrıştırma özelliğine sahip olup beynin ortasında yer alan en önemli iç duyulardan birisidir. Mütehayyile gücünün beynin ortasında yer alan bir yere has kılınması, beynin bu bölgesinde bir rahatsızlanma meydana geldiğinde, rolünü yerine getirememesinden anlaşılır.<sup>273</sup>

Düşünürümüze göre vahyî bilginin apaçık olarak algılanıp insan zihninde berraklığa kavuşmasında önemli bir rol yerine getiren iç duyulardan bir diğeri, ortak duyudur. Ebherî, duyulur sûretlerin kendisinde toplandığı ortak duyu sayesinde, insanın, tatlının beyaz oluşu gibi bir hükümde bulunabilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Tatlı ve beyaz gibi iki duyulur sûretin kendisinde toplandığı ortak duyu diye bir güç olmaması durumunda, insanın, *Tatlı beyazdır* şeklinde bir hükümde bulunması mümkün olmayacaktır. Çünkü nefsin konu ve yüklem olmaksızın bir hükümde bulunmasının imkânsız olduğu izahtan varestedir. O, ortak duyuda duyulurların sûretlerinin yer almasının ise iki yolla gerçekleşebileceğini belirtir. Birincisi, işitme, görme, koklama, tatma ve koklama gibi dış duyular tarafından

---

<sup>273</sup>Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 208b.

duyulurların sûretlerinin alınıp ortak duyuya taşınmasından ibarettir. İkincisi ise yukarıda özelliklerini ve beynin hangi bölgesinde olduğunu açıkladığımız mütehayyile gücünün birleştirdiği sûretlerin, ortak duyuya gelip görünür bir hal almasıdır.<sup>274</sup> Aslında ilerde üzerinde duracağımız gibi ortak duyunun vahiy bilgisinin oluşmasındaki rolü, daha çok mütehayyile gücü ile olan ilişkisi sonucunda kendisinde yer alan anlam ve sûretin anlaşılabilir bir forma dönüşmesini sağlamaktır. Buna göre insanî nefsin soyut akıllarla kurduğu ittisâl sonucunda elde edilen tümel anlamın, mütehayyile gücünde tikel bir sûrete dönüşmesi ve oradan ortak duyuya gönderilen sûretin görünür bir hale dönüşmesi sağlanır. Ebherî, vahiy ve rüyanın gerçekleşme imkânı bakımından aralarında bir benzerlik gördüğü için, ilk önce rüyaların meydana geliş sürecini açıkladıktan sonra vahyî bilginin imkânı konusu üzerine eğilir.

Ebherî, gördüğümüz rüyaların sadık ve yalan olabileceğine işaret eder. O, yalan rüyalar görülmesinin üç tane nedeninin olduğunu bize açıklar. Buna göre iç duyulardan biri, duyulur sûretlerin kaybolduktan sonra kendisinde toplandığı hayal gücüdür. Ortak duyuyu, duyulur sûretleri idrak edip hayal gücünde kaldığı zaman, uyku esnasında tekrardan bu saklı kalan sûretin ortak duyuya gelip görünmesi, yalan rüyaların görülmesinin ilk nedenini oluşturur. İkinci olarak mütehayyile gücümüzün bir sûreti birleştirip hayal gücünde kalması sonucunda, ortak duyuya gelen anlam rüyadayken görünür. Üçüncü olarak beynin veya ruhun mizâcının değişmesi, mütehayyile gücünün fiillerinin de değişmesini ve yalan rüyaların görülmesini beraberinde getirir. Değişikliğin keyfiyetine göre farklı rüyaların görülmesi söz konusudur.<sup>275</sup> Ayrıca nefsin pâklığını kaybetmesi anında, mütehayyile gücüne ilişkin haller de yalan rüyaların görülmesinin bir başka sebebi olarak zikredilir.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 175b-176a; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 320-321; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 368-369.

<sup>275</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 43a. Ebherî'nin yalan rüyaların sebeplerini anlattığı aynı ifadeleri için bkz. Ebherî **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 176a-b; a.mlf., **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134,

Ebherî, sadık rüyaların soyut akıllar ve felekî nefislerle *aklî bir ittisâl* kurulması bakımından yalan rüyalardan farklılık taşıdığını belirtir. İnsanın soyut akıllarla ittisâl halinden mahrum kalmasının sebebi ise bedenın yönetilmesi gibi bir sorumluluğun olmasından dolayıdır. Nitekim uyku esnasında olduğu gibi insanî nefis, bedenle olan ilişki ve yönetimini asgariye düşürdüğü an, soyut varlıklarla ittisâl haline geçer. Ebherî, insanın mütehayyile gücünün uykuda olduğu gibi hastalık anında da sûretleri birleştirme görevini yerine getirebildiğini ifade eder. Çünkü insan, hastalıktan kurtulmak için dalgınlığa maruz kalır ve böylece bedenın yönetiminden kurtulmuş olur. Dolayısıyla yukarıda vurguladığımız gibi mütehayyile gücü, ittisâl sonucunda nefsin elde ettiğı tümel anlamları, tikel sûretlere dönüştürerek ortak duyuda görünür bir hal almasını sağlar.<sup>277</sup> Ebherî, sadık rüyaların görölmesinin insanlar arasında sadece bir gruba mahsus olduğu kaydını da dile getirir.<sup>278</sup>

İnsanın soyut akıllarla ittisâl kurması sonucunda elde ettiğı bilgiler, sadece uyku esnasında gerçekleşmemektedir. Ebherî, uyanıkken soyut akıllar ve felekî nefislerle ittisâl kurabilecek güçte bir nefsin var olmasını uzak bir ihtimal olarak görmemektedir. Böylece insanî nefis, gaybın bilgisini tümel bir şekilde idrak eder. Bundan dolayı insanî nefsin tümel bir şekilde idrak ettiğı gaybın bilgisinin anlaşılabilir bir forma kavuşmasında, mütehayyile ve ortak duyu güçleri önem arz eder. Mütehayyile gücünün görevi, tümel anlamı uygun tikel bir tasavvura dönüşmesini sağlayarak ortak duyuya havale etmektir. Ancak ortak duyunun kendisine gelen anlam anında, dış duyularla olan ilişkisinden berî olması gerekir. Ortak duyunun dış duyularla olan ilişkisinin askıda olduğu bir anda çok güçlü bir

---

45b; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-i Millî 2752, s. 321; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 369; a.mlf., **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 123b-124a.

<sup>276</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 68a; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 101b-102a; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 133a.

<sup>277</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 176a-176b.

<sup>278</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 43a; a.mlf., **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 45b.

pozisyona geçen nefis, gelen anlam ve sûretleri müşâhede edebilir. Uyanık halde gerçekleşen bu sürecin uyku sırasında gerçekleşen süreç ile bir benzerliği söz konusudur. Ebherî, uykuda gördüğümüz rüyaların gerçek ve yalan olabilme ihtimaline karşılık, vahyin kesinlikle gerçek olduğunu özellikle vurgulamaktadır.<sup>279</sup> Vahyî bilginin gerçekliği noktasında hiçbir şüphesi bulunmayan Ebherî, vahiy ve rüya olgularının meydana geliş yolu açısından aralarında bir benzerlik görmekte beraber, vahyî bilgiye herkesin erişemeyeceğini de ima eder.

Ebherî, vahyî bilginin elde edilebilmesi için insanda birtakım özelliklerin bulunmasını şart koşmaktadır. Bu şartlardan en önemlisi, kişinin çok yüce bir karaktere sahip olmasıdır. İnsanî nefsin bedenle olan meşguliyetinin kendisine gelen feyzi kabul etmeye engel teşkil etmemesi gerekir. Bundan dolayı bütün eserlerinde özel bir önem atfettiği mütehayyile gücünün çok güçlü olmasıyla ortak duyuyu, dış duyuların tasallutundan kurtarabilmesi gerekir. Ebherî, bu zikrettiğimiz şartların oluşması durumunda, uyanık halinde insanın akli bir ittisâl sonucunda ayırık ilkeden feyzi alabilecek bir yetkinliğe sahip olmasını mümkün görür.<sup>280</sup> O, ayırık ilke (*mebde-i mufârik*) kavramı yerine, *mebâdî'l-mücerred*<sup>281</sup>, *mebâdî'l-kûtsîyye*<sup>282</sup> gibi farklı kavramları aynı konu bağlamında kullanmaktadır. Ayrıca soyut akılların, mukarrebûn meleklerine, semâvî nefislerin ise semâvî meleklerle denk geldiğini ifade etmektedir.<sup>283</sup>

Ebherî, her ne kadar farklı eserlerinde farklı kavramlar tercih etse de insanî nefsin semâvî nefisler ve soyut akıllar ile kurduğu ittisâl sonucunda gaybın bilgisinin tümel bir şekilde idrak edilebileceğini dile getirir. Akabinde mütehayyile gücünün

---

<sup>279</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 72b.

<sup>280</sup>Ebherî, *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 321; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 369-370.

<sup>281</sup> Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 45b.

<sup>282</sup>Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 176b.

<sup>283</sup>Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 117a.



nefiste yer edinen manaları, bunlara uygun gelecek şekilde tikel sûretlere dönüştürme işlemi meydana gelir. Son olarak ortak duyuya gelen sûretlerin, apaçık bir manzara şeklinde görülmesi ve manzûm bir söz formatına evrilip hitaba dönüşmesi gerçekleşir.<sup>284</sup>

İbn Sînâ ile Ebherî, insanın, mütehayyile gücünün işlevselliğine dayanarak uyku ve uyanıklık halinde gaybi bilgileri elde edebilme kudretine sahip olduğu noktasında hemfikirdirler. İbn Sînâ'ya göre peygamberlerin bariz bir özellikleri de duyu ve akıl güçlerinin yavaşlamasıyla birlikte, mütehayyile güçleri sayesinde uyku ve uyanıklık halinde gaybın bilgisine erişebilmeleridir. Ancak İbn Sînâ, peygamberin mütehayyile gücünün yetkinliğinden ötürü, vahyî bilginin kendisinden alındığı kaynak olarak felekî nefsleri göstermektedir. Böylece peygamberin geleceğe dair bilgi ediminde dayandığı kaynağın net olarak ne olduğu belirtilmektedir.<sup>285</sup> Gutas, semâvî nefislerle irtibat kuran gücün, mütehayyile değil de insanî nefsin eyleme gücünün olduğunu belirterek konuyu biraz daha açıklığa kavuşturur. Çünkü hayvanî bir güç olan mütehayyile gücünün doğrudan semâvî nefislerle irtibat kurması mümkün değildir. Aksi takdirde hayvanî nefis ile semâvî nefsin aynı kategoriye girmesi gerekirdi. Ancak eyleme gücü ile semâvî nefsin kökenlerinin aynı olması sonucunda birbirleriyle iletişim halinde olmaları mümkündür.<sup>286</sup>

Ebherî, yukarıda açıkladığımız üzere İbn Sînâ gibi gaybın bilgisinin kendisinden tümel bir şekilde alındığı kaynağın felekî nefsleri olduğunu belirtir. Ancak onun farklı eserlerinde, felekî nefis yerine, *mebâdî'l-mücerred*, *mebâdî'l-kûtsîyye*, *mebde-i mufârik* gibi kavramları tercih etmesi dikkat çekmektedir. Sonuç

---

<sup>284</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 42b-43a; a.mlf., **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 67b; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 101b; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 132b.

<sup>285</sup>İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, s. 117-118.

<sup>286</sup>Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", **İbn Sînâ'nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, 2. bs., İstanbul, Klasik Yay., 2010, s. 157.

olarak İbn Sînâ ile Ebherî'nin vahyî bilginin elde edilmesinde, insan nefsinden mütehayyile gücüne ve oradan ortak duyuya gelen anlamın iniş sürecine ilişkin benzer görüşlere sahip olduğu söylenebilir. Ebherî, vahyî bilginin imkânı için insanın sezgi gücünün güçlü olması ve mütehayyile gücü ile ortak duyuya bir rol biçmekle, peygamberin diğer insanlardan üstün oluşunu aklî deliller ışığında ispat etme çabası içerisinde olmuştur. Özellikle vahyî bilginin kesin bir bilgi değerine sahip olması bakımından, kesinlikle ilham gibi bilgi türlerine eşdeğer tutulamayacağını belirterek peygamberin ayırt edici özelliğini ön plana çıkartmaktadır.

Ebherî, insanın mütehayyile ile ortak duyu gücü arasındaki ilişkinin güçlü olmasıyla dış duyuların egemenliğinden kaçınıldığı zaman, ulvî âlemle aklî bir ittisâl içerisinde olarak tümel bilginin elde edilebileceğini mümkün görür. Ona göre mütehayyile ve ortak duyu, tümel anlamın tikel bir sûrete dönüştürülmesi, bu sûretin apaçık olarak görülmesi ve kelâma dönüşmesinde önemli bir işlev yerine getirirler. Her ne kadar vahiy ve ilham aynı başlık altında yer almışsa da bu, her ikisinin aynı şeyi ifade ettiği anlamına gelmez. Çünkü Ebherî, bilginin imkânı açısından vahiy ve ilham olgularının birbirine benzerlik taşıdığını belirtmiş olsa da, sadece peygamberlerin vahyî bilgiye ulaşabileceğini özellikle vurgular. Zaten onun kategorik olarak vahiy ve ilhamı birbirinden ayırması, ikisi arasındaki farkı belirtmeye dönüktür. Buna göre vahyî bilgiye ulaşabilmek peygamberlere özgü iken; ilham, veli gibi kimselere mahsustur. Ayrıca sadık ve yalan rüyaların görülmesinin sebepleri üzerinde duran Ebherî, insanın iç duyularından olan mütehayyile ve ortak duyu gücüne, vahiy, ilham ve rüya gibi olguların oluşumunda ayrı bir önem atfetmiştir. Böylece insanî nefsin kendisine ulaşan vahyî bilgiyi idrak edebilecek bir mekanizmaya sahip olduğu vurgulanmaktadır. Son olarak onun, vahyî bir bilgi kaynağı olarak gördüğünü ve peygamberin en yüce nefse sahip olduğu düşüncesinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Peygamberin nefsinin yücelik bakımından diğer insanlara olan üstünlüğü, başka ayırt edici özelliklere de sahip olduğunu göstermektedir. Bunlardan en önemlisi, peygamberin nefsinin ulvî bir dereceye sahip olmasından ötürü mucizeler ortaya koyabilmesidir.

### 3.3. Mûcize ve Kerâmetin İmkânı

Ebherî, insanî nefsin salt bazı şeyleri tasavvur etmesi sonucunda kimi değişikliklere sebep olabileceğini belirtir. Nitekim insanın hastalığı tasavvur etmesiyle hasta olması veya sağlıklı olmayı düşünerek sıhhatine kavuşabilmesinin önünde herhangi bir engel yoktur. İnsanın pratik hayatta olduğu gibi kendi tasavvurları sayesinde bedeninde bazı değişikliklerin ortaya çıkmasında etkin olması, insanın maddî yapısının, salt tasavvurlarına boyun eğen bir pozisyonda olduğunu gösterir. Ebherî, normal insanların genellikle sadece kendilerine özgü bedenleri üzerinde etkili olabildiklerini belirtir. İnsanın bedenin yapısı üzerinde etkili olmasının mümkün oluşundan hareketle çok güçlü bir nefse sahip olan bir insanın tasavvurlarının kendi bedeni üzerinde etkili olmasının yanı sıra, âlemde olağanüstü olayların meydana gelmesinin ilkesi olması da pekâla mümkündür.<sup>287</sup> Çünkü maddî bir cisim olması hasebiyle bedenimiz ile doğadaki cisimler arasında bir fark yoktur. İnsanın bedenine tahakküm etmesi, bize özgü olup onu yönetme gibi bir sorumluluğumuz olduğu için herkeste bulunan bir özelliktir.

Ebherî, kendi bedeni üzerinde olduğu gibi oluş ve bozuluş âlemi üzerinde yönetme gücüne sahip olan kimselerin, ilk başta veya sonradan bir çeşit kazanımla bu özelliğe erişebildiklerini dile getirir. O, böyle bir güce sahip kimseleri, nefsinin soyut kılacak bir çeşit kazanımla veya doğuştan elde edilen şekilde ayırarak adeta peygamberlerin, diğer insanlardan kesin bir şekilde ayrı bir güçlerinin olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim çok açık bir şekilde sonradan kazanımla böyle üstün bir güce erişebilenlerin, Allah'ın evliya kullarından olduğunu belirtir. Ebherî, peygamber ve velileri, her ne kadar güçlü nefse sahip olma kategorisi altında görse de kendilerinden ortaya çıkan sonuçları farklı isimlendirmiştir. Buna göre güçlü nefis sahibi olan kişi, iyiliği ve doğruluğu niyet etmişse, peygamberlerde olduğu gibi mûcize sahibi olur. İkinci ihtimal olarak böyle bir güce sahip olup da iyilik ve doğruluk sahibi olan kimse ise velilerde olduğu gibi kerâmet sahibi olur. Böylece

---

<sup>287</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 46a; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 00824, 176b-177a.

düşünürümüz, peygamber ile evliya mertebesinde olan kimseleri birbirinden ayırmış, velilerin mûcize gösterebilme gibi bir özelliklerinin de olmadığını belirtmiş olur. Ebherî, nefsi güçlü olan bir kimsenin niyetinin kötülüğü yüzünden, bu potansiyelini iyi ve güzellikte kullanamayabileceğini belirtir. İşte böyle bir güce sahip olup kötülüğü kendisine meslek edinen kimsenin, pis bir sihirbaz olduğunu belirtir. Böyle bir kötü niyete sahip olması nedeniyle insanın gücünün kırılarak garip olayların da meydana gelebileceğini ifade eder.<sup>288</sup>

Ebherî, peygamberin sahip olduğu en önemli özelliklerden birisi olarak, nefsinin yüceliğinden ötürü, normal insanların sadece kendi cisimsel bedenlerini etkilemelerinin aksine kendi dışındaki cisim ve doğa üzerinde de etkili olabilmelerini zikretmektedir. İlk bölümde ele aldığımız üzere onun, nefsi soyut bir cevher olarak kabul etmesi, mûcize olgusunu felsefî olarak temellendirebilmesini sağlayan en önemli kabuldür. Dolayısıyla peygamberin kendine has birtakım olağanüstü özelliklerinin olması ve bu özellikleri etkin bir şekilde doğadaki cisimlerin üzerine sirayet etmesi sonucunda, mûcize gibi olguların meydana gelmesinde garipsenecek bir durum yoktur. Ancak peygamberin en önemli özelliği, tesir gücü yüksek bir nefse sahip olma potansiyelini, iyi ve güzel şeylerin ortaya çıkması için kullanmasıdır. Yoksa peygamber, sihirbaz gibi kötü emeller peşinde değildir. Nitekim peygamberin mûcize gösterebilmesi, nübüvvetinin ispat edilmesi gibi iyiliğe dönük bir amaç içermektedir. Her ne kadar nübüvvetin ispatı, doğrudan bizim konumuzla ilişkili değilse de peygamberin mucize gösterebilmesi ile ilgili kısmı çerçevesinde Ebherî'nin görüşlerine kısaca değinmemiz gerekir.

---

<sup>288</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 43a-43b; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 133a. Ebherî'nin konuya ilişkin aynı ifadeleri için bkz. Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis-i-Şûrây-î Millî 2752, s. 322; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 370; a.mlf., **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 118a-119a.

Ebherî'ye göre insan, temel ihtiyaçlarını gidermek için kendisine yardım edecek biri olmaksızın hayatını sürdüremez. Çünkü insanın en temel ihtiyaçları olan beslenmesi, giyimi ve meskeni, kendiliğinden doğada bulunmaz. Bundan dolayı bir kişinin tek başına bütün bu ihtiyaçlarını gidermesi, mümkün değildir. Ancak birçok insanın kendi aralarında yardımlaşp, her birinin diğerinin temel ihtiyaçlardan birini yerine getirmesiyle, sosyal dayanışmanın ortaya çıkması mümkündür. İnsanlardan birinin odun toplayarak diğer birinin ekmek yapması, her ikisinin de birbirlerinin birtakım ihtiyaçlarını temin etmesine örnek olarak verilebilir.<sup>289</sup>

Ebherî, toplumların iş bölümü ve yardımlaşmayla oluşabilecek bir yapı olduğunun bilindiğini ve bunun ancak kendisine dayanılan bir kanunun olmasıyla gerçekleşebileceğini belirtir. Ona göre kendisine dayanılan bir kanun olmadığı takdirde, herkes kendi yararını diğerlerinin yararına tercih edecektir. Peşi sıra insanlar arasında meydana gelebilecek düşmanlık ve tartışmalar, fitne ve ölümlerin meydana gelmesine yol açacaktır. İlahi inayet, bu tarz toplumsal sorunların meydana gelmemesi ve dünyadaki maslahatın yerine gelmesi için peygamber gibi bir kanun koyucunun var olmasını gerektirir. Toplumsal birlikteliğin tesisini sağlayan peygamberin diğer insanlardan ayrılmasını sağlamak için mûcize gösterebilmesi, nübüvvetinin dayanak noktasını oluşturur. Peygamberin mûcize ortaya koyabilecek bir güce sahip olması, onun diğer normal insanlardan temayüz etmesini sağlayarak, nübüvvet iddiasını güçlendirmektedir. Böylece halkın, kendisini otorite olarak kabul etmesi kolaylaşır.<sup>290</sup>

Mûcize ve kerâmetlerin meydana gelmesinin imkânı ve mûcizenin, nübüvvetin ispatına yönelik olması gibi meselelerde, Ebherî'nin görüşleri İbn

---

<sup>289</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 46a.

<sup>290</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 4646b. Ebherî'nin nübüvvetin ispatına ilişkin benzer fikirleri için bkz. Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 42b; a.mlf., *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 115a-115b; a.mlf., *Risâle fî ilmi'l-kelam*, s. 140

Sînâ'nın görüşleriyle uyuşmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, peygamberin nefsinin güçlülüğünden ötürü mûcize gösterebilmesini mümkün görmekte ve nefsin maddî bir yapıyı etkileyebilmesinin önünde bir beis görmemektedir. Bedenin etkisine maruz kalmayan güçlü nefslar, hastaların iyileştirilmesini, yağmur ve felaketler gibi doğal olayların meydana gelmesini sağlayabilir.<sup>291</sup> İbn Sînâ'ya göre peygamber iyi niyet taşıyarak nübüvvetini ispatlamak üzere mûcize gösterir. Dolayısıyla normal insanların böyle bir yetkinliği ve gücü anlayacak bir donanıma sahip olmamalarından dolayı, mûcize ve kerâmet gibi olguları inkâr etmeye yeltenmemesi gerekir.<sup>292</sup> Sonuç olarak İbn Sînâ ve Ebherî, peygamberin en yüce bir nefse sahip olmasından dolayı oluş ve bozuluş âleminde olağanüstü olayların meydana geldiği kanaatindedirler. Çünkü ona göre mûcize ve kerâmetin imkânını aklen muhal kılacak bir sebep yoktur.

---

<sup>291</sup>İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, s. 12; İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s.177.

<sup>292</sup>İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 201.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÖLÜM SONRASI İNSANÎ NEFS VE MUTLULUĞU

Bu bölümde insanî nefsin, bireyselliğini ve ferdiyetini kazanmasında önemli bir paya sahip olan bedenle ilişkisinin sonu anlamına gelen ölüm sonrasındaki serencamı irdelenecektir. Bu çerçevede nefsin bedenle birlikte hudûsa gelmesine rağmen bedenin ölümünden sonra ebedî ve ölümsüz bir varlık olarak hayatını sürdürüp sürdürmediği akla gelen ilk sorularındandır. Hiç şüphesiz daha önce ele aldığımız nefsin mâhiyeti ve bedenle olan ilişkisinin keyfiyeti, nefsin ölümsüzlüğü konusunu anlamamızı kolaylaştıracaktır. Ayrıca prensipte nefsin ölümsüzlüğü görüşünü savunan tenâsüh öğretisinin Ebherî tarafından kabul edilip edilmediği, üzerinde durulmayı hak eden diğer bir konudur. Çünkü Ebherî'nin, tenâsühünün iptalini nefsin hâdis bir varlık olmasına dayandırılmasını eleştirmesi bu bağlamda önem arz eder. Beden merkezli bir diriliş öğretisini savunan kalamî düşünce ile ruhanî diriliş ve mutluluğu ileri süren felsefî düşünce arasındaki gerilimin, Ebherî'nin görüşleri üzerinde ne kadar tayin edici bir rol oynadığına da değinilecektir. Ayrıca lezzet ve elemnin ne olduğu açıklanıp, nefsin yetkinleşmesi ile mutluluk seviyesi arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır.

#### 1. Nefsin Ölümsüzlüğü

İslam öncesi dönemde Sokrates (m.ö. 399), Platon ve Plotinus gibi nefsin ölümsüzlüğüne inanan düşünürler, Galen (ö. 200[?]) gibi şüphe içerisinde kalıp çekimser kalanlar ile bedenin ölümüyle nefsin ölümünü bir olarak kabul eden materyalist düşünürler olmak üzere üç farklı yaklaşımın olduğu görülür. Platon ve onu takip eden gelenek, nefsin beden olmaksızın ölümsüzlüğünü savunmuşlardır. İnsanı salt maddî bir varlık olarak gören materyalist bakış açısına sahip bir filozofun, ölüm sonrası hayata inanma gibi bir durumu olmadığı için nefsin ölümsüzlüğünü inkâr ettiği görülür. İnsanın tamamen maddi bir yapıya sahip olması, bedenle birlikte nefsin de ölümünü gerektirir. Buna karşılık Tanrı inancına sahip olma, nefsin

ölümsüzlüğü fikrini desteklemede önemli bir rol oynamıştır.<sup>293</sup> Bedenin ölümüyle birlikte aslında nefsin de yok olduğunu kabul eden veya agnostik bir tutum benimseyen düşünürlerin dahi nefsin âkıbetine ilişkin bir merak içerisinde oldukları muhtemeldir.

İslam dininin en temel esaslarından birisi, ölüm sonrası ebedî bir hayatın varlığıdır. Ahiret inancı, ebedî bir hayat tasavvurunun oluşmasında önemli bir etkiye sahiptir. İslam düşünce geleneğindeki farklı ekollerin, nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede ittifak ettikleri görülür. Ölümle birlikte insanın yok olmadığı, kadîm toplulukların istisnalar hariç sahip oldukları bir tasavvurdur. Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerin Tanrı tasavvurları da ölümden sonra nefsin ölümsüzlüğü fikrini destekler.<sup>294</sup> Dolayısıyla birçok dini ve felsefî ekolün nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede, ortak bir kanaate sahip olduğu söylenebilir. Öyle ki Râzî, açık bir şekilde peygamberlerin, velilerin ve metafizikçi filozofların nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede hemfikir olduklarını dile getirir.<sup>295</sup> Nefsin ölümsüzlüğü, felsefî ve dini geleneklerin ortak bir görüşü olmasına rağmen bunun, hangi temeller üzerine inşa edildiği sorusu ön plana çıkmaktadır.

İnsanın nefis ve beden olmak üzere ikili bir yapıdan oluştuğunu kabul eden düalist anlayışın yanında, insanı bir bütün olarak kabul eden bir bakış açısının ölüm sonrasına ilişkin tasavvurlarının da birbirlerinden farklılaşacağı açıktır. Düalist anlayış, nefsi soyut ve basit bir varlık olarak gördüğü için insan tasavvuruna ilişkin bütün görüşlerinin merkezine nefsi koyar. Maddi bir yapıya sahip olan bedenin, hiçbir asli ve etki edici bir özelliği olmadığı için tamamen nefsin kontrolü altında gözetilmesi gerekir. İşte nefsin, bedenin gözetimi ve yönetimini sonlandıran ölüm sonrasında, tekrardan bu tarz bir sorumluluk alma gibi bir rolünden bahsedilemez.

---

<sup>293</sup>Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 2. bs., İstanbul, İz Yay., 2005, s. 13-17.

<sup>294</sup>Paul Badham, “Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru”, çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun, Etüt Yay., 1997, s. 169.

<sup>295</sup>Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, C.VII, s. 112.



Düalist bakış açısına göre nefsin, beden hapishanesinden sonra tekrardan buraya geri dönme gibi bir temayül içerisinde olduğu söylenemez. Nitekim Amîrî (ö. 381/992) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) bedenden uzaklaşabilmek için eline bir fırsat geçen nefsin, beden olmaksızın da kendi eylemlerini icra edebileceği kanısındadır. Bundan dolayı nefsin bedenden ayrılmasını ifade eden ölüm, onlara göre insanın cismanîyetinin yok olmasından ibarettir.<sup>296</sup>

Melekût âleminin bir üyesi olan insan nefsinin, hayvanî âlemin bir parçası olan bedenden, ölümle birlikte ayrılması, insanın düalist yapısının varlığına işaret eder. Bu bakımdan aklî bir âleme geçerek, gerçek mutluluğa erişebilme fırsatına erişen nefsin, ölüm sonrasında bedene geri dönmesi, Râzî'nin ifade ettiği gibi hikmete uygun bir durum değildir. Öyle ki nefsin kendi doğal yetkinliğine ulaşmasına engel olan bedenden kurtulduktan sonra ona geri dönmemesi, tıpkı bir insanın bir sıkıntıdan kurtulduktan sonra ona geri dönmeme arzusu içerisinde olmasına benzer.<sup>297</sup> Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre nefsin bedenden ayrıldıktan sonra kendi doğasına uygun bir yetkinliğe ulaşabilmesi için bedenin engellerinden kurtulması gerekir. Böylece insanî nefsin kendi doğasına uygun gerçek yetkinlik ve mutluluğa erişebilmesi söz konusu olur.<sup>298</sup> Zira tam bir yetkinliğe erişebilmiş bir nefsin ölümle birlikte bedeni terk etmesi, kendisi için gerçek mutluluğa ulaşabilme kapısının açılması ve yetkinliğinin karşılığını bulması adına iyilik olarak görülmüştür. Sadece az sayıdaki yetkinleşemeyen nefslar için ölümün kötülük olarak algılanabilmesi söz konusu olabilir.<sup>299</sup> Buna göre ölümle bedenden kurtulan nefsin, tek başına ölümsüzlüğünü sürdüreceği fikri ön plana çıkmaktadır. Beden, nefsin

---

<sup>296</sup> Âmirî, **Kitâbu'l-Emed Ale'-Ebed**, çev. Yakup Kara, İstanbul, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013, s. 134; İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-asgar**, thk. Salih Azime, Tunus, el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat (Beytü'l-Hikme), 1987, s. 79.

<sup>297</sup> Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği**, s. 306-307.

<sup>298</sup> İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, s. 81.

<sup>299</sup> Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 230.

dünyada hayatını sürdürebilmesi için gerekli bir araç olup, ölümden sonra onun nefisle beraber varlığının devam etmesi zorunlu değildir.

Nefsin beden olmaksızın hayatını nasıl devam ettireceği, İbn Sînâcî nefis teorisinin en can alıcı noktalarından biridir. İbn Sînâ'nın nefsin hudûsunda bedene özel bir önem atfetmesine rağmen, nefsin ölümsüzlüğünde bedeni devre dışı bırakması dikkat çekicidir. Bu bağlamda bedenin yokluğunun, nefsin bireyselliğinin ortadan kalkmasına sebep olup olmayacağı en problemli kısmı oluşturur.<sup>300</sup> Nitekim İbn Sînâ, insanî nefsin varlık kazanmasında bedenin ve mizâcın hazırlayıcı bir etkiye sahip olduğunu, ancak bedenin yokluğunun, nefsin yokluğunu gerektirmediğini ifade eder. Böyle bir durumun gerçekleşebilmesi için nefsin bedene içkin olması gerekir. Dolayısıyla nefis ve bedenin birlikte hudûsa gelip, daha sonrasında ilişkilerinin yokluğuna rağmen nefsin ebedî bir varlık olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre nefsin bizatihi kendisinin bir cevher olup bedenle olan ilişkisinin izafî olması da bedenin yokluğuyla nefsin de yokluğunu gerektirmez. Bilinmektedir ki izafet üzerine kurulan bir ilişki, çok zayıf bir niteliği haizdir. Tıpkı bir şey üzerinde yönetme gücüne sahip olan birisine, o şeyin yokluğu zarar vermediği gibi bedenin yokluğu da nefsin yokluğunu ve ölümünü gerektirmez.<sup>301</sup>

---

<sup>300</sup>Eyüp Şahin, "İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi", İstanbul, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri II** içinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2009, s. 36.

<sup>301</sup>İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 100-101; İbn Sînâ, bedenin ölümünün nefsin ölümünü gerektirmediğini ispat etmek için nefis ile beden arasındaki ilişkinin keyfiyetini izah etmektedir. Buna göre nefis ile beden arasındaki ilişkinin, kesinlikle nefsin ölümünü gerektirecek bir yönünün olmaması gerekir. Nefis ile beden arasında, her birinin varlığından sonra kurulan bir ilişki olmak üzere iki seçenek vardır. Yani ya beden, ya da nefis önce var olup diğeri ona işlecektir. Üçüncü seçenek ise nefis ile bedenden her birinin zât bakımından diğeri önceleyip, zaman bakımından aralarında bir önceliğin olmadığı bir ilişki tarzıdır. İbn Sînâ, her biri bir cevher olan nefis ile beden arasında varlıklarının aynı anda ortaya çıkması şeklinde bir ilişkinin de olabileceğinden bahseder. Şayet bu ilişki, her birinin diğeri önceliği ve sonralığı prensibine göre şekillenirse, nefis ile bedenden birinin diğeri illet olması gerekir. Veleve ki karşılıklı bir şekilde var olup aralarındaki ilişki bu sefer zâti olursa nefis ile bedenin her birinin cevherliklerini kaybetmesi gibi bir durum ortaya çıkar. Ancak biliyoruz ki nefis ile bedenin her birisi cevher olma özelliğini taşımaktadır. Sonuç olarak nefis ile beden arasındaki ilişki, aynı anda var olup arızî bir ilişki üzerine mebnîdir. Dolayısıyla bedenin yokluğu veya ortadan kalkması, nefsin varlığına ve ölümsüzlüğüne hâlel getirmemektedir. Böylece nefis ve beden arasındaki ilişkinin nihayeti anlamına gelen ölüm, nefsin zâtının ortadan kalkmasına neden olabilecek bir keyfiyete sahip olmayacaktır. Varlık bakımından nefsin, bedene önceliğini kabul etmemiz durumunda nefsin birden

Gazâlî'ye göre nefsin ölümsüzlüğünün en önemli temeli, nefs ile beden arasındaki ilişkinin özel bir nitelik taşımasıdır. Ona göre nefsin bedenle olan ilişkisinin tamamen yönetme üzerine olması, bedenın yokluğuyla birlikte bu yönetim ilişkisini, yani hayvanî ruhun varlığını sona erdirir. Yoksa nefsin de yok olması vaki değildir.<sup>302</sup> Râzî, bedenın nefsin yönetme meskeni olduğunu, evde kalan birinin evden çıktıktan sonra evin harap olmasından etkilenmediği gibi bedenın yok olmasının da nefse bir etki etmeyeceği kanaatindedir. Ona göre bedenın ölümüyle nefsin de öldüğüne dair bilgi, vehmî bir bilgi olup, nefsin hâdis olması da ölümsüzlüğüne engel teşkil etmemektedir.<sup>303</sup>

Ebherî, nefsin bedenın ölümünden etkilenmeksizin ebedî bir varlık olarak hayatını sürdüreceği görüşündedir.<sup>304</sup> Buna göre nefsin ölümsüzlüğünü kabul ederek kendisinden önceki felsefî ve dini geleneğin ortak bakış açısını sürdürdüğü görülür. Bedenın nefsin hayatını sürdürebilmesi için önemli bir şart olarak görülmesi, bedenın yokluğuyla nefsin de yokluğunun gerekmesini akla getirebilir. Ebherî'ye göre nefsin varlık sahasında adeta boy gösterebilmesi ve fiillerini yerine getirebilmesi için kendisine borçlu olduğu bedenın yok olması durumunda bedenle birlikte ortadan kalkması gerekmemektedir. Nefsin varlık kazanmasında, alet mesabesindeki bir role sahip olan bedenın yokluğunun, nefsin ölümsüzlüğü konusunda belirleyici bir fonksiyonu yoktur. Şayet nefsin ölümsüz olabilmesi için bedenın varlığı gerekli bir şart olarak görülürse, bedenın yokluğunun nefsin yokluğunu gerektirmesinden

---

çok bedene ilişerek tenâsühe maruz kalması kaçınılmaz olacaktır. Böylece nefsin bireyselliğinden ve kendilik bilincinden bahsetmemiz mümkün olmayacaktır. Çünkü daha önce vurguladığımız gibi nefsin bireyselliğini ve ferdiyetini kazanması, birden çok bedene ilişerek değil, özel bir bedene sahip olmasıyla gerçekleşir. Zaten insanları birbirinden ayıran şey, nefs ve beden arasında vuku bulan özel ilişkidir. Ayrıca insanın ferdiyetini asıl kurucusu, yok olmaya mahkûm olan bedeni değil, nefsidir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 202-203.

<sup>302</sup>Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî marifeti derecâtî'n-nefs*, s. 91.

<sup>303</sup>Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, C.VII, s. 213.

<sup>304</sup>Ebherî, *Risâle fî'l-mebde' ve'l-me'âd*, Şehit Ali Paşa 2721, 157b; a.mlf., *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 29a.

bahsedilebilir.<sup>305</sup> Nitekim Ebherî, ilk bölümde ele aldığımız nefsin hâdis olup olmadığı konusundaki görüşlerin dahi nefsin ölümsüzlüğünü savunmak için belirleyici olmadığı kanısındadır. Zira insanî nefs, ister hâdis olsun isterse olmasın beden yok olmasından sonra ölümsüzlüğünü korur.<sup>306</sup> Dolayısıyla her ne kadar nefsin varlık kazanmasında beden bir açıdan rolü olsa da nefsin ölümsüzlüğü, bedenle birlikte hâdis olup olmamasına bağlı değildir. Bu bakımdan nefsin ölümsüzlüğünde bedene herhangi bir rol biçilmemektedir.

Nefs ve beden arasındaki ilişkinin araçsal bir rol ve arızî bir ilişki üzerine inşa edilmesi, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürebileceğini gösterir.<sup>307</sup> O, nefsin bedenle olan ilişkisinin bir mahalle yerleşme türünden olmamasından dolayı beden yokluğunun nefsin ölümsüzlüğüne engel teşkil etmeyeceğini ifade eder.<sup>308</sup> Ebherî'nin bu açıklamaları, insanın ferdiyeti ve bireyselliğinin sürekliliğinde, asıl olarak nefsin varlığının bir etki ve ağırlığa sahip olduğunu gösterir. Bedenin nefsin amacına ulaşabilmesinde aracı bir role sahip olması, ölümle birlikte yok olmasını gerektirir. Böylece bu hayatta insanın asli parçası olan nefsin, ölümsüz bir varlık olarak hayatını sürdürebilmesinden bahsedilebilir. Nefsin yetkinliğinin bedene bağlı olması, beden ölümüyle nefsin de öleceği ve yok olacağı gibi bir sonuç doğurmamaktadır. Nefsin bedenle olan ilişkisinin sona ermesi ve beden işlevlerinin âtıl bir hale gelmesinden dolayı ölümün, beden yokluğuna indirgendiği söylenebilir. Dolayısıyla ölüm olgusu, beden güçlerinin işlevsiz bir hale bürünmesinden ibaret olduğu için nefsin ölümsüzlüğüne bir hâlel getirmemektedir. Ancak beden ölümüne rağmen insan nefsinin, ölümsüz bir varlık olmasını sağlayan özelliğinin ne olduğunun felsefî olarak açıklanması önem arz etmektedir.

---

<sup>305</sup>Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 175a.

<sup>306</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 35b.

<sup>307</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 73a.

<sup>308</sup>Ebherî, *el-Metâli*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 101a.

İnsanî nefsin mâhiyetinin basit ve soyut bir varlık olması, ölüm karşısında yok olmamasının dayanağını oluşturan en temel ilke olarak kabul edilmiştir. Çünkü nefsin ölümsüzlüğünü temellendirmek, mâhiyetinin ölümsüz bir hayata adapte olabilecek bir yapısının olmasına bağlıdır.<sup>309</sup> İbn Sînâ'ya göre nefsin ölümsüzlüğünün kendisine dayandığı ana ilke, nefsin soyut bir cevher olmasıdır. Nefsin, aynı anda ölümsüzlüğü ve yok olmayı kendi içerisinde barındırmaması, basit bir varlık olmasından kaynaklanır.<sup>310</sup> Gazâlî, nefsin ölümsüzlüğünün soyut bir cevher olmasına dayandırılabilmesini ifade eder. Buna göre nefsin mâhiyeti, yokluğa maruz kalmayacak bir yapıya sahiptir.<sup>311</sup> Sühreverdî tıpkı İbn Sînâ gibi nefsin soyut bir cevher olmasından dolayı bedenın yokluğunun nefsin ölümsüzlüğüne etki etmeyeceğini kabul eder. Ayrıca yok olmaya meyilli olan bir şeyin zaten varlık âlemine çıkması da anlamsızlık olur. Ancak ona göre nefsin yok olma kuvvesine sahip olamadığı için ölümsüz olması gerektiği, Meşşâî ekolün mümkün varlık anlayışına zıtlık teşkil eder. Meşşâî ekol, zorunlu varlık dışındaki bütün her şeyi mümkün varlık kategorisi altında gördüğü için nefslerin de mümkün bir varlık olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla nefste yok olma gibi bir kuvvenin olmadığı salt nefsin basitliğine dayandırılarak ileri sürülemez. Ona göre mümkün varlıkların, nefis gibi soyut varlıklar ile beden gibi cismanî varlıklara yüklemının farklı olduğu şeklindeki yorum da kabul edilemez.<sup>312</sup> Sonuç olarak nefsin ölümsüzlüğü ile mâhiyeti arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

Ebherî, tıpkı İbn Sînâ, Gazâlî, Râzî ve Sühreverdî gibi nefsin basit bir varlık olmasının anlaşılması durumunda, nefsin ölümsüzlüğünden bahsedilebileceğini ifade eder. Buna göre bedenın nefis gibi basit olmaması, kendisinin bozulmasına ve

---

<sup>309</sup>Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Ankara, Araştırma Yay., 2014, s. 134; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 38.

<sup>310</sup>İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd, Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî içinde*, haz ve çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2011, s. 37.

<sup>311</sup>Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fi marifeti derecâti'n-nefs*, s. 94.

<sup>312</sup>Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul, İnsan Yay., 2012, s. 231.

yokluğuna yol açarken, nefis için böyle bir durum vaki değildir. Ayrıca nefsin basit bir varlık olduğunu reddetmek, mürekkep bir varlık olmasına yol açacağından kabul edilemez.<sup>313</sup> Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**'de nefsin basit bir varlık olduğu için yokluğa maruz kalmayacağını şöyle açıklar:

[...] İnsanî nefsin yokluğu, ya sûretinin yok olmasıyla veya sûretinin yok olmamasıyla olur. İkinci [durum], kendi başına var olabilen cevherin sûretinin bozulmaksızın yok olması [düşünülemeyeceğinden] muhaldir. İlk [durum] da muhaldir. Çünkü nefis, sûretinin bozulmasıyla yok olursa, bozulmayı kabul eden ile bilfiil yok olan bir şeyi kendi içerisinde [taşır]. Bozulmaya kabil olma, bilfiil bozulan şeyden farklılık arz eder. Çünkü kabil olma, bozulma anında devamlı kahrken, bilfiil bozulan şey için [bu durum söz konusu değildir]. Bu durumda nefis, madde ve sûretten oluşan bileşik bir varlık olur ki bu muhaldir.<sup>314</sup>

Ebherî'ye göre nefsin basit bir varlık olması, bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaya maruz kalmasını imkânsızlaştırır. Nefsin sûretinin bozulmaya elverişli olmaması, bir kez var olduktan sonra yok olmamasını gerektirir. Nefsin sûretinin bozularak yok olmasını savunmak, imkânsız sonuçlara yol açacağından kabul edilemez. Çünkü herhangi bir sebepten ötürü yok olacak bir şeyin, bir açıdan yok olmayı kabul etmeyi ve yok olan bir şeyi içinde taşıması imkânsızdır. Bu iki anlamın birbirinden farklılık taşımasından dolayı her iki özelliğin bir şeyde aynı anda toplanması mümkün değildir. Nefsin var olduktan sonra yok olmayı kabul etmesi, bu iki anlamı kendi içerisinde taşıyıp mürekkep bir varlık olması anlamına gelir. Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd** eserinde nefsin hiçbir bakımdan mürekkep olmaması ve yokluğu kabul eden her şeyin mürekkep olması gerektiği öncüllerinden hareketle nefsin yokluğa maruz kalmaması gerektiği sonucuna ulaşabileceğimizi dile getirir.<sup>315</sup> Ayrıca her yok olan şeyin, madde ve sûretten oluştuğu görülür. İnsanî nefsin maddî

---

<sup>313</sup>Ebherî, **Risâle fî'l-mebde' ve'l-me'âd**, Şehit Ali Paşa 2721, 163a; a.mlf., **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 119b.

<sup>314</sup>Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 367. Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 35b-36a.

<sup>315</sup> Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıp Paşa 824, 175a.

olmayan soyut bir varlık olması da yok olmamasını gerektirir. Bu bakımdan insanî nefsin basit ve soyut bir varlık olması, insanın ölmesi ve yok olması gibi bir durumu ortadan kaldırır.<sup>316</sup>

Ebherî, nefsin basit bir cevhere sahip olmasından dolayı ölümsüzlüğün kendi mâhiyetinden kaynaklı olduğu kanaatini paylaşır. Ancak nefsin basitliğine hâlel gelmemesinden hareketle ölümsüzlüğünü ispat etmek üzere zikredilen delile itiraz noktalarının olabileceğini de ifade eder. Buna göre kendi içerisinde birbirinden farklı iki anlamı ihtiva eden yok olmayı kabul etme ile bilfiil yok olma gibi bir sonuç ortaya çıkmaksızın, nefsin salt mâhiyetinin dış dünyadan ortadan kalkmasıyla yok olması mümkün olabilir.<sup>317</sup> Dolayısıyla nefsin yokluğu ile haricî mâhiyetinin yokluğunun birbirinden farklılık taşıması durumunda nefsin mürekkeb bir varlık olması söz konusu olabilir. Halbuki nefsin yokluğu, sadece haricî mâhiyetinin ademinden ibaret olması şeklinde de anlaşılabilir.<sup>318</sup>

Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**'da soyut bir cevherin, sûretinin bozulmaksızın yokluğunun mümkün olamayacağı ilkesine itiraz edilebileceğini bildirir. Buna göre soyut bir cevherin yokluğunu, sadece sûretinin yok olmasına dayandırmak zorunluluk taşımamaktadır. Çünkü var olan bir şeyin yokluğu, hariçten ortadan kalkması anlamına da gelebilir. Bunun meydana gelebilmesi için soyut cevherin sûretinin yok olmasının şart koşulması gerekmemektedir.<sup>319</sup>

Ebherî, nefsin soyut ve basit bir cevher oluşunu kabul etmekle birlikte beden ölümüyle nefsin yok olmadığını savunan mezkûr delillerin eleştirilebileceğini göstermektedir. Yoksa beden ölümünün nefsin de yokluğunu

---

<sup>316</sup> Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 132b.

<sup>317</sup> Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 319.

<sup>318</sup> Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 67b; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 319-320.

<sup>319</sup> Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıp Paşa 824, 72a.

gerektirdiği kanaatinde değildir. Onun prensipte nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmekle birlikte mezkûr delillerin zayıf noktalarını dile getirmede Sühreverdî'nin eleştirilerinden etkilendiği söylenebilir. Nitekim Sühreverdî, nefsin basitliğinden hareketle ölümsüzlüğünü savunmayı ikna edici bulmamaktadır. Meşşâilere göre nefste yok olma bilkuvveliği ve var kalma bilfiilliği, nefsin basit olmasından dolayı aynı anda yer alamaz. Nefsin bilfiil varlığı ise yokluğunun düşünülemeyeceğini gösterir. Ancak tıpkı ayırık akılların bilfiil varlıklar olmasına rağmen mümkün kategorisinden sayılması gibi nefslerin de bilfiil olup mümkün kategorisinden olduğu ve mümkün olan her varlığın da yokluğunun önünde bir engel olmadığı pekala iddia edilebilir.<sup>320</sup>

Ebherî'ye göre insanî nefsin varlık sebebinin ölümsüzlüğü, nefsin de illeti olan fa'âl akıl gibi ölümsüz bir varlık olmasını sağlar.<sup>321</sup> O, ayrıca doğrudan fa'âl akıl kavramını kullanmak yerine nefsin *varlık illeti* sayesinde ölümsüz kalabileceğini belirtir.<sup>322</sup> Akıllar âleminde herhangi bir yok oluş, bozulma gibi bir durum olmadığından dolayı akılların, ölümsüzlük sorunuyla karşı karşıya kalmaları söz konusu değildir. İşte nefsin de varlık kaynağının ölümsüz olması ve bedenden kurtularak akıllar âlemine ilhak olma gibi bir özlem içerisinde olması, ölümsüzlüğünü sürdürebilmesinin zeminini oluşturur. Dolayısıyla nefsin varlık illetinin ölümsüzlüğü, kendi ölümsüzlüğünün de arka planını oluşturur. Nefsin yokluğu ancak illetinin yokluğu sonucunda olur. Buna göre nefsin ölümsüzlüğünü savunmak için nefsin soyut ve basit bir cevher olarak kabul edilmesi ve bedenin insanı yetkinliğe götürecek bir gücünün olmadığı tezinin yanı sıra, varlık sebebinin ölümsüzlüğü de etkili olmuştur.

---

<sup>320</sup>Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, çev. Tahir Uluç, İstanbul, İz Yay., 2009, s. 102.

<sup>321</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 119b-120a; a.mlf., **Risâle fi'l-me'bde' ve'l-me'âd**, Şehit Ali Paşa 2721, 163a.

<sup>322</sup>Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 36a; a.mlf., **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 29a; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 132b.



İnsanî nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden nasıl ayrılacakları, üzerinde durulması gereken bir diğer problemdir. Nefslerin mâhiyetlerinin aynı kabul edilmesi, bedenden önce birbirlerinden ayrılmalarını imkânsızlaştırdığı için İbn Sînâ'nın ısrarla nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunduğuna değinmiştik. Böylece nefslerin, beden sayesinde birbirlerinden ayrılmaları sağlanmış olur. O halde insanî nefsin varlığını ve biricikliğini kazanmasında önemli bir role sahip olan bedenin ölümle birlikte yok olmasının, nefslerin birbirlerinden ayrılmalarında bir etkisinin olup olmadığına değinmemiz gerekir. Çünkü ölüm, bedenin yokluğuna ve nefsin bedenle olan arızî ilişkisinin bitmesine yol açmaktadır. Geriye tek başına kalan nefslerin birbirlerinden nasıl farklılaşacakları, önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. İbn Sînâ, her bir nefsin ferdiyetini koruyarak diğer bir nefsten farklılık arz etmesinde, sahip oldukları farklı bedenlerin, maddelerin ve bu bedenlerden kaynaklı karakterler ile nefslerin hudûsa geldikleri zamanın belirleyici olduğunu ifade eder.<sup>323</sup> Buna göre sayılan bu özellikler, nefslerin ölümsüzlük üzerine kurulu hayatlarını sürdürürken birbirlerinden ayrılmaları ve ferdiyetlerini korumaları için yeter sebep oluşturur. Gazâlî de nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden ayrılmalarını, ilim, cehalet, sevinç, keder, güzellik ve çirkinlik gibi niteliklere sahip olmalarına dayandırarak cevaplandırır. Yetkinliğe delalet eden niteliklere sahip olan kimselerin, bu tarz niteliklerden mahrum kalmış insanlardan nitelik ve nicelik bakımından ayrılmaları söz konusudur.<sup>324</sup>

Ebherî, tıpkı İbn Sînâ ve Gazâlî gibi nefslerin ölümden sonra birbirlerinden ayrılmalarını, bedenden kaynaklı hallerin nefse ilişmesi sayesinde olacağını ifade eder. Buna göre her nefsin kendine mahsus beden sayesinde sahip olduğu özellikler, bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden ayrılabilmelerinin zeminini oluşturur. Öyle ki beden sayesinde kazanılan içselleştirilmiş karakter ve bilgiler, nefste içkin bir hale

---

<sup>323</sup>İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 98.

<sup>324</sup>Gazâlî, *el-Madnûn bihî 'alâ ehlihî*, çev. Sabit Ünal, *İki Madnûn* içinde, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 1988, s. 109.

bürünerek izlerini devam ettirir.<sup>325</sup> Nefsin kendine ait bedeninden kaynaklı özellikler dışında nefsin başka bir bedene geçeceğini ileri süren tenâsüh öğretisinin bir açıdan nefslerin birbirlerinden farklılaşma sorununu çözdüğü sanılabilir. Ölüm sonrası hayatın varlığını başka bir bedene geçişle açıklayan tenâsühün, nefsin ferdiyetinin sürekliliğiyle olan ilişkisi bir sorun olarak önümüzde durmaktadır.

## 2. Tenâsüh Sorunu

Tenâsüh, beden ölümünden sonra nefsin, başka bir bedene geçerek sonsuza kadar mutluluk ve azap dairesi içerisinde ölümsüzlüğünü kabul eden bir öğrettir. Nefs ve beden arasındaki ilişkinin birbirlerinden ayrı kalamayacak şekilde kuvvetli olması, bedenin ölümünden sonra nefsin diğer bir bedene intikal ederek varlığını sürdürmesini sağlar.<sup>326</sup> Tenâsüh öğretilerine göre nefsin sürekli bir bedene geçerek ölümsüzlük fikrine sahip olması, İslam filozoflarının nefsin ölümsüzlüğüyle ilgili görüşleri arasında bir benzerliğin olduğunu gösterir. Ancak bu benzerlik, aralarındaki farkın büyüklüğünü ortadan kaldırmaz. Nitekim tenâsühün, nefsin arınabilmesi ve hiçbir zaman âtıl kalmaması için bedenin varlığını şart koşması ile ebedî bir hayat yerine dairevi bir döngüsellik içerisinde hayatın süreceğini kabul etmesi, en temel ayırt edici özelliklerini gösterir. Tenâsüh öğretilerine göre nefsin bedenin ölümünden sonra başka bir bedene geçerek ölümsüzlüğünü sürdürebilme şansı vardır. Bu bakımdan nefsin ölümsüzlüğüne alternatif bir söyleme sahip olması ve ölümsüzlük arzusunun bir açıdan giderilmesini sağlaması, tenâsüh sorununun göz ardı edilmemesini gerektirir.<sup>327</sup> Tenâsüh öğretisinin kadîm dönemlerden günümüze kadar hala sıkı bir savunmacı grubunun olmasında, insanlar arasındaki adaletsizliklerin

---

<sup>325</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 175b; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 132b.

<sup>326</sup>Seyyid Şerîf Cürcânî, “en-Nefs” **et-Ta'rîfât** içinde, Mağrib, el-Müessesetü'l-Hüsnâ, 2006, s. 64.

<sup>327</sup>Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları”, **Marife: Bilimsel Birikim**, 2008, sy:1, s.206; Adnan Bülent Baloğlu, **İslam'a göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon**, Ankara, Kitâbiyât Yay., 2001, s. 145-146.

giderilmesi ile kötülük probleminin çözümüne alternatif bir gücünün olduğuna dair inanç da etkili olmuştur.<sup>328</sup> Ancak bu, tenâsüh öğretisinin güçlü deliller üzerine inşa edilen bir öğreti olup İslam düşünürleri nezdinde de kıymetinin olduğu anlamına gelmemektedir.

İslam düşünürlerinin çoğunluğunun tenâsühü reddeden bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Öyle ki Câbir b. Hayyân (ö. 215/815), İhvân-ı Safâ ve Ebû Bekir b. Râzî (ö. 313/925) gibi tenâsüh öğretisine karşı bir ilgileri olduğu zannedilen düşünürler dahi kesin bir üslupla bunu kabullenmemişlerdir.<sup>329</sup> İbn Sînâ, tenâsühün kesinlikle reddedilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre nefsin hâdis bir varlık olması, tenâsühün reddedilmesinin en önemli dayanağını oluşturur. Nefsin bedenle birlikte hâdis olduğu kabul edildiğinde, tenâsühü reddedebilmek daha kolay bir hal alır. Çünkü bedenin mizâcî ve diğer koşulların tamamlanmasıyla ayrık illetten nefsin gelmesi, tenâsüh yoluyla başka bir nefsin bedene bitişmesinin önünde bir engel oluşturur. Ayrık illetten nefsin gelmesi, herhangi bir şansa ve tesadüfe bağlı olmadığı için tenâsühün önüne adeta bir set çekilmiş olur. Ayrıca bazı bedenlerin nefsi almaya hak edip, bazılarının tenâsühe maruz kalabileceğini iddia etmek de mümkün değildir. Mizâcî ve hazırlığı tam olan hiçbir beden, ayrık illetten nefsi almada istisna oluşturmaz. Aksi takdirde hem ayrık illetten hem de tenâsüh yoluyla iki tane nefsin bir bedene bitişmesi gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkar. İbn Sînâ, her bir insanın tek bir nefsi olduğuna ve tek bir bedeni yönettiğine dair bir bilince sahip olduğunu belirtir. Dolayısıyla tenâsühü kabul etmenin hiçbir rasyonel temeli bulunmamaktadır. Hatta ona göre Platon ve Pisagor (m.ö. 570[?]-500[?]) gibi önemli filozoflara atfedilen tenâsüh görüşünün gerçekliğinden de bahsedilemez. Çünkü nefsin bedenden dolayı yaşadığı azap, sanki bir hayvanın bedenindeyken yaşanan azaba

---

<sup>328</sup>Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 117.

<sup>329</sup>İlhan Kutluer, **Erdemli Toplum ve Düşmanları**, İstanbul, İz Yay., 1996, s. 129.

benzetilebilir. Bu sembolik manayı idrak edemeyenler, onların tenâsühü kabul ettikleri zannına kapılmışlardır.<sup>330</sup>

Tenâsühün geçersizliğini kabul etmemede, İslam düşünürlerinin ortak bir görüş açısına sahip olması, tenâsühün iptali için getirilen delillerin de aynı şekilde eleştirilmeksizin onlar tarafından kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Râzî'nin, tenâsühün iptalini nefsin hâdis olmasına dayandıran İbn Sînâ'yı ciddi bir şekilde eleştirmesi buna örneklik teşkil eder. Tenâsühün iptalini nefsin hâdis olmasına dayandırmak veya tam tersi bir şekilde nefsin hâdis olabilmesi için tenâsühün iptal olması gerektiğini ileri sürmek kısırdöngüye yol açar. Râzî, tenâsühün iptalini, nefsin hâdis bir varlık olması gerektiğine dayandırmanın yerine önceki hayatımıza ilişkin hiçbir kesitin zihnimizde canlanmamasının, tenâsühün reddi için yeter bir sebep teşkil edeceğini ifade eder.<sup>331</sup>

Ebherî'nin tenâsühün reddi konusunda İbn Sînâ'nın bir takipçisi olduğunu söylememize imkân veren ifadeleri olduğu gibi ileri sürülen delilleri Râzî gibi sıkı bir şekilde eleştirdiği de görülür. Onun **Zübdetü'l-esrâr**'daki ifadeleri İbn Sînâcı perspektifin bir özetini sunmaktadır.

[Nefsin hâdis olmasından] tenâsühün fesadı gerekir. Çünkü nefsi almaya uygun [hale gelmiş] bir beden, nefsin kendi ilkesinden feyzetmesinde yeter bir sebep [oluşturur]. Her beden, kendisine feyzolunacak bir nefsi hakeder. Şayet tenâsüh yoluyla başka bir nefis bedene ilişirse, tek bir bedene kendisini yöneten iki nefsin bitişmesi [söz konusu olacaktır]. Herkes zâtından tek bir şeyi hissettiğinden dolayı bu muhaldir.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup>İbn Sînâ, **el-Adhaviyye fi'l-me'âd**, s. 19-25; a.mlf. **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s. 207; a.mlf. **Ahvâlü'n-nefs**, s. 106-107.

<sup>331</sup>Fahreddîn er-Râzî, **Meâlimü Usûli'd-din**, s. 84.

<sup>332</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 119b. Aynı anlamı ifade eden diğer pasajlar için bkz. Ebherî, **Risâle fi'l-mebde' ve'l-me'âd**, Şehit Ali Paşa 2721, 162b; a.mlf., **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 29a; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 132b; a.mlf., **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıp Paşa 824, 175b.

Nefsin, bedenin ölümünden sonra başka bir bedene ilişerek hayatını sürdüreceği görüşünün yanlış olduğunu ifade eden Ebherî, tenâsühün reddedilmesi için nefsin hâdis bir varlık olmasının temel bir sebep olarak kabul edildiğini bildirir. Çünkü tek bir bedende hem ayırık illetten hem de tenâsüh yoluyla başka bir nefsin yer alması, nefsin birliğine ve ferdiyetine hâlel getirecektir. Ayrıca herkesin apaçık olarak tek bir bedeni yönettiğine dair bilgisi de tenâsühün reddedilmesini gerektirir. Ebherî'nin yukarıda değindiğimiz İbn Sînâ'nın görüşleriyle benzerlik teşkil eden bu ifadeleri, onun tenâsühün iptal edilme yöntemine katıldığını göstermez. Nitekim başka eserlerinde çok açık bir şekilde nefsin hâdis olmasından hareketle tenâsühün iptal edilme yönteminin kabul edilemeyeceğini dile getirir. Ebherî'nin nefsin hudûsu konusunda getirdiği itirazlara ilk bölümde ele aldığımız için burada değinmeyeceğiz.

Ebherî, **Unvânü'l-hâkk**'da **tenâsühün iptalini, nefsin hâdis olması üzerine dayandırmanın mümkün olmadığını**<sup>333</sup> açık bir şekilde ifade eder. Onun tenâsühün iptalini nefsin hâdis olmasına dayandırılmaması gerektiğini belirtmesi, Râzî'nin bu konuya ilişkin eleştirilerine benzer. Ebherî'nin tenâsühün reddedilmesi için nefsin hâdis olduğu ilkesinden hareket edilmesini eleştirmesi, tenâsühün varlığını kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Ebherî'nin, **nefsin hâdis olması üzerine şüphe vâkî olunca, tenâsühün iptaline bir delil (burhan) inşa edilemedi. Böylece tevakkuf meydana geldi**<sup>334</sup> ifadesi, tenâsühü kabul eden kimselerin de bunu ispatlamak için hiçbir delile sahip olmadığını vurgular. Nefsin hâdis olması için getirilen delillerin kesinlik taşınamaması, tenâsühün iptalinin burhan üzerine temellendirilememesine yol açar. Böylece o, tenâsühün iptali konusunda da tevakkufun meydana geldiğini dile getirir. Ayrıca Ebherî'ye göre tenâsühün iptalini, nefsin tek bir bedeni yönettiğine dair bilgiye dayandırmak da doğru olmayabilir. Çünkü insanın kendine mahsus zatını bilmesi, bedeni yöneten tek bir nefsi olduğu

---

<sup>333</sup>Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 35b.

<sup>334</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 67b; a.mlf., **Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 101b.

bilgisini beraberinde getirmemektedir.<sup>335</sup> Dolayısıyla tenâsühün iptalini, nefsin hâdis bir varlık olması gerektiğine ve tek bir bedeni yönettiğine bağlamak doğru değildir. Nitekim bundan dolayı **Hidâyetü'l-hikme** şârihleri Mevlânâzâde ve Kâdî Mîr, tenâsühün iptalini nefsin hâdis bir varlık olmasına dayandırmanın zorunluluk teşkil etmeyeceğini, bunun kısır döngüye yol açacağını bildirirler. Onlara göre önceki hayatımıza ilişkin hiçbir anın zihnimizde canlanmaması, tenâsühün reddi için yeter bir sebep teşkil etmektedir.<sup>336</sup>

Ebherî, nefsin bedenle olan ilişkisinin tenâsüh fikrinin savunulmasında başat bir role sahip olduğu kanaatindedir. Nefsin bedenle olan ilişkisinden kaynaklı pis karakterlerin izini üzerinde taşıması durumunda tenâsüh fikrinin savunulmasının kolay bir hale gelebileceğini dile getirir. Ancak nefsin bedenin kirlerini üzerinde taşıdığı için tekrardan tenâsühe maruz kalarak bunlardan kurtulacağı fikrini kesin bir şekilde savunmanın mümkün olmadığını da vurgulamıştır. Nitekim **Unvânü'l-hâkk**'daki şu sözler, Ebherî'nin meramını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Eğer nefis, [bedenden ayrıldıktan sonra] kendisiyle beraber pis karakterler taşıyorsa, bedenin gerektirdiği [şeylere karşı] özlem içerisinde kalır. Bu karakterlerin nefsi, başka bir insanî veya hayvanî bedene yönlendirmesi muhtemeldir. Bu karakterlerle azap içerisinde kalması da muhtemeldir. Allah, gerçekliklerin en iyisini bilir.<sup>337</sup>

Ebherî, bedenin kirlerinden dolayı tenâsüh fikrinin ileri sürülebileceğini belirtmekle birlikte bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığını (*Lâ yümkin el-cezm bi-şeyin min zâlik*) belirtir.<sup>338</sup> Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-İşrâk** adlı eserinde nefsin pis bedenî karakterlerden dolayı başka bir hayvanî veya insanî nefse bitişmesi gibi bir durumdan bahsettiğini belirten Ebherî, beşer gücünün tahkîk üzere

---

<sup>335</sup>Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 320.

<sup>336</sup>Kâdî Mîr el Meybûdî, 'Ale'l-Hidâye, s. 123; Yormaz, **Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil**, s. 317-318.

<sup>337</sup>Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 48a.

<sup>338</sup>Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, Ragıp Paşa 824, 73b.

tenâsühün varlığını veya yokluğunu idrak etmeye güç yetiremeyeceğini söyler.<sup>339</sup> Aslında Sühreverdî, bu eserinde tenâsühü kabul etmemekle birlikte bunu reddeden ve ispat edenlerin delillerinin çok güçlü olmadığına işaret eder. Nitekim Sühreverdî, tenâsühün varlığını veya yokluğunu savunan her iki tarafın da delillerinin zayıflığından dolayı tenâsühün gerçek veya asılsız olduğu iddialarının bir kıymeti harbiyesinin olmadığını belirtir.<sup>340</sup> Sühreverdî'nin salt bu eserinde tenâsühün lehine ve aleyhine olan delillere eşit mesafede olduğu görülür. Halbuki diğer eserlerinde açık bir şekilde tenâsühü reddeden bir görüş içerisindedir. Çünkü nefsin tenâsüh yoluyla başka bir bedene geçmesinin, insanın ferdiyetini zedeleyerek ontolojik bir yarılmaya yol açması ve şuur birliğini ortadan kaldırması bakımından da mâkul bir dayanağı yoktur.<sup>341</sup> Onun beslendiği düşünce kaynakları arasında Hint felsefesinin etkilerinin olması, tenâsühü kabul ettiğine dair bir iddianın ileri sürülmesine yol açabilir. Ancak bu iddianın kabul edilebilir olması mümkün değildir. Nitekim onun, her nefsin kendine mahsus bir bedeni olması gerektiği ve insanlar ile hayvan ve bitkilerin sayılarının eşit olmamasından dolayı tenâsühü reddettiği görülür.<sup>342</sup>

Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik**'deki sözleri, tenâsühün varlığını kabule veya yokluğuna meyletmek yerine çekimser bir duruş sergilediğini göstermesi açısından önem taşır. **Bu şeylerin [nefsin bedenî karakterlerden dolayı başka bir insanî veya hayvanî bedene bitişmesinin] doğruluğu ve fesadı için bir delil [burhan] getirilmedi. Böylece bu konuda tevakkuf gerekir.**<sup>343</sup>

Ebherî, bedenî karakterlerden dolayı nefsin, başka bir insanî veya hayvanî bir bedene bitişmesi veya azap içerisinde kalma ihtimallerinin olmakla birlikte bedenî

---

<sup>339</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 134b.

<sup>340</sup>Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 206.

<sup>341</sup>Ahmet Kamil Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Kayseri, Laçın Yay, 2003, s. 192-196.

<sup>342</sup>Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 234-235.

<sup>343</sup>Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 372.

karakterlerin nefis üzerindeki etkisinin devam etmesinden dolayı başka bir insan veya hayvanî bedene ilişmesinin kesinlik taşımadığını belirtir. Nitekim Allah'ın en gerçek olanı bildiğini ve bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığını ifade etmesi, bu konu bağlamında sarf edilen sözlerin mutlak doğru yargılar olarak kabul edilmemesi gerektiğini ifade eder. Onun birden çok eserinde nefsin tenâsüh yoluyla kirlerinden arınabilme fırsatına temkinli yaklaşması, bu konuda agnostik bir tutum içerisinde olduğunu gösterir. Nefsin bedenden kaynaklı kirlerden arınabilmek için başka bir bedene geçebileceği tezini de kesin bir şekilde savunmanın mümkün olmadığını ifade ettiği, hatta insanın bunu idrak etmekten aciz olduğunu vurguladığı görülür. Ebherî'nin, nefsin hâdis bir varlık olması gerektiği öncülünden hareketle tenâsühün iptalini ileri sürmeye karşı çıktığını, ancak buradan hareket edilerek onun tenâsühü kabul eden bir pozisyon içerisinde olduğunu da iddia edilemeyeceğini söyleyebiliriz. İlk bölümde ele aldığımız üzere Ebherî'nin nefsin kıdemi ve hudûsu konusunda da tevakkuf etmesinin doğal bir sonucu olarak tenâsüh konusunda da çekimser kaldığı görüşü bize yakın gelmektedir. O, tenâsühün burhanî delillere dayanılarak iptal edilememesi ve tenâsühü savunanların da bu konuda delillerinin olmayışından dolayı konuyu tartışmaya açık bırakmıştır.

Nefsin ölümsüzlüğünü kabul eden filozoflar ile tenâsüh erbabının, nefsi soyut bir cevher olarak kabul etmelerinden dolayı salt nefsin ölümsüzlüğünü savunmaları, ferdiyetin ve bireyselliğin korunmasını beraberinde getirmeyebilir. Bundan dolayı insanın bireyselliğini ve ferdiyetini korumasının, sadece nefsin ölümsüzlüğüyle değil, aynı zamanda beden de nefis ile beraber var olmasıyla gerçekleşebileceği tezi ön plana çıkmaktadır. Salt nefsin ölümsüzlüğünü savunanların, ma'dûmun iadesini mümkün görmemelerinden dolayı bedenin dirilişini gereksiz görmelerine karşılık nefis ve bedenin birlikte dirilişinin daha makul olacağı tezini savunanlar arasındaki farklılığın, Ebherî tarafından nasıl ele alındığının açıklanması gerekir.



### 3. Diriliş ve Ma'dûmun İadesi Sorunu

Ebherî'ye göre insanın ölümsüz bir varlık olduğu ve bedenın ölümüyle nefsin ölümünden bahsedilemeyeceğı kanaatinde olduğunu gördük. Ancak ölüm sonrası hayatı kabul etmek, insanın bu dünyada olduğu gibi nefs ve beden birlikteliğı şeklindeki bir hayat içerisinde olmasını gerektirmeyebilir. O halde ölümden sonra ebedî bir hayat içerisinde yaşanılacak olan hayatın, salt nefs ile mi yoksa nefs ve bedenın birlikteliğıyle mi olacağı, ihtilafın odak noktasını oluşturur. Nefsin ölümsüzlüğü ve sürekliliğini kendi mâhiyetinin basitliğinden dolayı koruyabilmesi, bedenın de aynı şekilde ölümsüzlüğü ve nefs ile beraber birlikteliğini gerektirmeyebilir. Bununla birlikte insanın bireyselliğini kazanmasında bedenın bir rolü ve etkisinin olması, ölüm sonrasında da insanın eylemlerini icra edebilmesi için bedenın varlığını gerektirebilir. Bundan dolayı nefs ile beraber var olacak olan bedenın, bu dünyadaki bedenle olan aynılığı, benzerliğı, farklılığı, tartışmaların zeminini oluşturur.<sup>344</sup>

Kelâmcıların beden olmaksızın, nefsin hiçbir eylemini yerine getiremeyeceğı ve mükâfat ve cezanın adalet ölçüsünde yerine gelemeyeceğı görüşleri, dirilişin cismanî tarafının ön plana çıkmasına yol açmıştır. Ancak bedensel diriliş savunmakla, nefs ve bedenın birlikte dirilişinin önünde herhangi bir aklî çıkmazın olmadığını iddia etmek de aynı şeyi ifade etmemektedir. Bedensel diriliş muhal kılan bir engelin olmaması, nefs ile birlikte bedenın dirilişini savunmak kadar kolay bir durum arz etmeyebilir.<sup>345</sup> İşte bütün bu soru ve sorunlar ışığında, Ebherî'nin salt ruhanî veya cismanî diriliş öne süren tezlerin delillerine olan bakış açısını ele almaya çalışacağız.

---

<sup>344</sup>Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 135-138.

<sup>345</sup>Ali Arslan Aydın, **el-Ba'su ve'l-Hulûd: beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsifeti**, İstanbul, Sehâ Neşriyât, 1998, s. 147.

Ebherî, **Risâle fî ilmi'l-kelâm**'da Ehl-i Hakk'ın, ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün görme üzerine ittifak etmeleri bakımından filozoflarla ters düştüğünü belirtir. Ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün veya imkânsız gören seçeneklerin ikisi telif edilemeyeceğinden dolayı birisinin doğru olduğu aşîkardır. Ma'dûmun aynıyla iadesinin mümkün olabilmesi, kesin bir şekilde bunun imkânsızlığını savunmayı güçleştirir. Ma'dûmun iadesinin bizâtihi mümkünlüğü bütün durumlarda olsun veya olmasın, yokluğun iadesini kesin bir şekilde reddeden görüşle bağdaştırılamaz. O halde bizâtihi mümkün görülen bir şeyin tekrardan iadesinin önünde bir engel olmadığı tespit edildiğinde iade fikrinin geçerliliğinden de bahsedilebilir. Buna göre iade fikrinin bizâtihi mümkün olması, yokluğundan sonra tekrardan var olmasının mümkün olabileceğini gösterir. Şayet bütün durumlarda bizâtihi mümkün olmadığı iddia edilirse, o halde o şeyin mümkün olmasından hiçbir zaman bahsedilemez. Aksi takdirde bizâtihi mümkün olan bir şeyden bizâtihi imkânsız olan bir duruma evrilme olur ki, bunun doğru olmadığı açıktır. Dolayısıyla bizâtihi mümkün olan mâ'dûmun iadesi fikrinin, imkânsız bir durum olması söz konusu değildir.<sup>346</sup>

Ebherî, ma'dûmün aynıyla iadesinin mümkün görülmesine kimi itirazların öne sürülebileceğini dile getirir. Buna göre bizâtihi mümkün olan bir şeyin yok olduktan sonra iade edilmesi, salt imkân fikrinden hareketle ileri sürülmektedir. Ancak yok olanın iadesi vaki olduğunda ikinci defa varlık kazanmış olur. Bu durumda yok olanın iadesini mümkün görme, ikinci defa varlık kazanmasını gerektirir anlamına gelir. O halde ilk varlığa geldiği haliyle sonradan iade edildikten sonra kazandığı ikinci varlık arasında bir fark olmalıdır. İkinci olarak ma'dûmun iadesi mümkün görülürse, yok olan şahsın ve ilk başta varlık kazandığı zaman kesitinin de iade edilmesi gerekir ki bunun da telif edilmesi düşünülemez. Böyle bir itirazın öne sürülmesinin gerekçesi, kişinin tek bir durumda hem iade edilmiş hem de başlangıcının olmasını bir arada gerektirmesi gibi imkânsız bir sonuca neden olmasıdır. Diğer yandan ma'dûmun yokluksal (*nefyun*) olması, dönüş imkânıyla nitelenemeyeceğini gösterir. Çünkü ma'dûmun herhangi bir nitelikle sıfatlandırılması

---

<sup>346</sup> Ebherî, **Risâle fî ilmi'l-kelâm**, s. 115.

imkânsızdır. O halde dönüş imkânına sahip olma niteliğine sahip olmayan ma'dûmun iade edilebileceği ileri sürülemez.<sup>347</sup>

Ebherî, ma'dûmun iadesinin imkânsızlığını destekleyen itirazlara yer verdikten sonra bu işkâllere cevap vererek, bu eseri bağlamında yine ma'dûmun iadesinin mümkün olabileceği fikrinden ödün vermemeye çalışır. O, mümkün iadesi durumunda bunun ikinci defa varlık kazanacağı anlamına gelmesinin bir muhale yol açmayacağını belirtir. Çünkü mümkünün ikinci varlığı, asıl varlığının gerçekliğiyle çelişen bir durum arz etmemektedir. Öyleyse ma'dûmun ikinci defa varlık kazanması, onun her durumda varlığının mümkün olmasından ileri gelir. Ebherî, ileride daha detaylı bir şekilde üzerinde duracağımız üzere ma'dûmun iadesiyle birlikte o şeyin ilk var olduğu zaman kesitinin de iade edilmesi durumunda, hem iade edilenin hem de zaman kesitinin tek bir durumda yer almasının imkânsız olacağı fikrinin de kabul edilmeyeceğini ifade eder.<sup>348</sup>

Ebherî'nin yukarıda ele aldığımız daha çok kelâmcı kimliğini ön plana çıkardığı eserinde verdiği cevapların açıklayıcı bir mâhiyete sahip olmadığı, salt ileri sürülen itirazların kabul edilmeyeceğine dair bir üslup içerisinde olduğu görülür. Ancak bu, onun diğer eserlerinde aynı tavrı sürdürdüğü anlamına gelmemektedir. Ebherî, yukarıda ifade ettiğimiz tezin tam aksi bir şekilde mümkün bir varlığın ikinci defa varlığa gelmesinin önünde bir engel olmadığı için ma'dûmun iade edilebilirliğini savunmanın doğru olmadığını ifade eder. Mümkün mâhiyetin ilk başta var olması ile yok olduktan sonra varlık kazanması arasında bir fark vardır. O halde ma'dûmun iadesinin mümkün olduğu tezi, mümkün varlığın hakikatinin değişmeksizin ikinci defa varlık kazanabileceği fikrinden hareketle ileri sürülemez.<sup>349</sup> Cismanî dirilişi savunanların ma'dûmun iadesini temellendirmek için başka delillere sahip olduğu da söylenebilir.

---

<sup>347</sup> Ebherî, **a.g.e.**, s. 116.

<sup>348</sup> Ebherî, **a.g.e.**, s. 116-117.

<sup>349</sup> Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 75b, a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 136b.

Ebherî, ma'dûmun iadesi fikrini aklen muhal kılan bütün ihtimallerin bertaraf edilmesi halinde cismanî dirilişin kabul edilebilirliğine ilişkin kabulün kolaylaşacağını ima eder. Nitekim o, **Unvânü'l-hâkk**'da cismanî dirilişi ispat edenlerin kalkış noktalarının ma'dûmun iade edilebilir olması fikri olduğunu vurgular. Buna göre ma'dûmun iade edilebilirliği ispat edildiğinde cismanî dirilişin aklen savunulabilir bir hale gelmesi mümkün olur. Cismanî dirilişi ispat edenler, ma'dûmun ikinci defa varlığının imkânsız olmasının ya zâtı ve ilişenlerinden ya da ayrık bir arazdan kaynaklı olabileceğini dile getirirler. Şayet ma'dûmun zâtından dolayı iade edilemeyeceği iddia edilirse, onun hiçbir zaman varlık kazanmamış olması gerekirdi. Ancak varlığa gelen bir şeyin yok olmasından bahsettiğimiz için bu ihtimal dahilinde ma'dûmun iade edilemeyeceği savunulamaz. İkinci bir ihtimal olarak ayrık arazdan dolayı da ma'dûmun iadesinin mümkün olmadığı ileri sürülemez. Çünkü ayrık olma (*mufârik*), yokluğa maruz kalabilen bir mâhiyet arz eder. Ayrık arazın ortadan kalkması sonucu ma'dûmun iadesinin önündeki engel kalkar. Ebherî, cismanî dirilişi ispat edenlerin delillerine kimi itirazlar ileri sürmekten de geri durmaz. Ona göre zâtından dolayı iade gerçekleşmediği durumda ma'dûmun hiçbir zaman varlık kazanmaması gerektiği sonucuna ulaşmak doğru değildir. Ebherî, ma'dûmun iadesinin ispatı için zikredilen yöntemin burhanî olmadığını ifade eder.<sup>350</sup>

Ebherî, ma'dûmun iadesinin ispatına yer vermekle birlikte bunun tam karşılığında kesin bir şekilde bu tezin geçerli olamayacağını ileri süren tezlere de yer verir. O, filozofların ma'dûmun aynıyla iadesini inkâr ettiklerini belirtir. Bir şeyin yok olduktan sonra ikinci defa dönüşü mümkün kabul edilirse, iade edilen varlığın yok olan varlığın aynısı olduğu iddia edilemez. Hatta bunun aynı olmadığı bilgisinin zorunluluk taşıdığı, olsa olsa iade edilen varlığın onun bir benzeri olduğu söylenebilir. Öyle ki cismanî dirilişin olacağını söylemenin bu durumda tenâsüh öğretisinden hiçbir farkı kalmayacaktır. Çünkü benzer bir bedenle dirilişin olması,

---

<sup>350</sup> Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 47a.

tenâsüh öğretisinin ileri sürdüğü tezle aynılık taşır.<sup>351</sup> Ebherî, cismanî dirilişi reddedenlerin benzer ve aynı bedenle diriliş arasında kategorik bir ayrım yaptıklarını, aynı bedenle birlikte dirilişin imkânsız olması ve benzer bedenle dirilişin tenâsühün aynısı olmasından dolayı cismanî dirilişi benimsemediklerini ifade eder. Nitekim Ebherî'nin de aynı bedenle diriliş fikrinin ispat edilmesini mümkün görmediği görülür.

Ebherî, bedenın yok olduktan sonra aynısıyla nefse bitişerek dirileceğini iddia etmenin doğruluğunu gösteren bir delilin olmadığını belirtir.<sup>352</sup> O, cismanî dirilişin aynı bedenle olacağını savunan kimseleri taklit ehli olarak betimler. Aynı bedenle dirilişin olacağını ileri sürenlere göre bedenın yok olduktan sonra aynısıyla iade edilmesinin önünde herhangi bir engel yoktur. Buna göre insanın hissedeceği lezzet ve elem, tekrardan iade edilen bu bedende meydana gelir. Ebherî, aynı bedenle birlikte dirilişi savunmanın kolay olmadığını, bunun aklî imkânsızlıklara yol açacağını belirtir. Öncelikle bedenın bütün parçalarıyla yok olup çözüldükten sonra, parçalarının tamamının tekrardan bir araya gelerek oluşan bedenle aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Akıl, bunun ilk bedenın aynısı olmadığını çok rahat bir şekilde söyleyebilir. Nitekim bir vazonun kırıldıktan sonra etrafa saçılan parçalarını bir araya getirerek yeniden oluşturduğumuzda, onun ilk baştaki vazoyla aynı olduğu söylenemez.<sup>353</sup>

Cismanî dirilişin savunulabilmesi, yok olan bedenın aynısıyla iade edilebilmesini gerektirir. Öyle ki ma'dûmun ilk var olduğu zaman kesitinin de ikinci defa var olması gerekir. Böylece yok olan bedenın, bütün özellikleriyle iade edildiği iddia edilebilir. Ancak iadenin gerçekleşebildiğinden bahsedebilmek için ilk var olduğu zaman kesitinden farklı bir zaman diliminin varlığı gerekir. Buna göre t2

---

<sup>351</sup> Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 46b.

<sup>352</sup> Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*. Ragıp Paşa 824, 73a.

<sup>353</sup> Ebherî, *Risâle fî'l-mebde' ve'l-me'âd*, Şehit Ali Paşa 2721, 162a.

zamanında var olan şeyin, t1 zamanında var olan şeyden, zaman özelliği bakımından farklılık arz etmesi, bedenın aynıyla iade edilebileceği fikrinin temellerini sarsmaktadır. Çünkü ilk zaman kesitinin olmaması, aynı bedenle diriliş fikrini savunmayı imkânsız kılar. Bedenin ilk varlık kazandığı zaman kesitinin, yok olan bedenle birlikte iade edilememesi, yok olan bedenın tekrardan aynıyla iadesini imkânsız kılar. Dolayısıyla cismanî dirilişin aynı bedenle olacağını savunmak da mümkün değildir.<sup>354</sup> Görüldüğü üzere ma'dûmun özelliklerinden biri olan zamanın yeniden var olamaması, iade fikrinin geçersizliğini savunmak için sıklıkla kullanılan bir delildir. Tam tersi bir şekilde ma'dûmun içinde var olduğu zaman kesitinin de yeniden var olması, ikinci bir zaman kesitinde var olan şeyin yokluğunu gerektirir. O halde ma'dûmun bütün özellikleriyle ikinci bir anda var olamaması, insanı, yok olan bedenının iade edilebileceğini ileri sürmekten men eder.

Ebherî, ma'dûmun iadesini mümkün gören ve görmeyen tezlerin delillerini aktardıktan sonra onların zayıf noktalarını eleştirir. Yukarıda gördüğümüz gibi cismanî dirilişin ispatını savunanların delillerini verdikten sonra onların zayıf noktalarını eleştirdiği gibi ma'dûmun iadesini inkar edenleri de aynı şekilde eleştirir. O, **Keşfü'l-hakâik**'de filozofların yok olan bir şeyin aynısının iade edilemeyeceğine ilişkin meşhur delillerini verdikten sonra bunların burhanî olmadığını dile getirir. Öncelikle aslî parçalarla dirilişin olacağı kabul edildiğinde, cismanî diriliş reddedenlerin öne sürdüğü, bir insanın başka bir insanı yemesi durumundaki imkânsızlıklar kökten ortadan kalkar. İkinci olarak benzer bir bedenle dirilişin tenâsühle aynı şeyi ifade ettiği, burhanî bir delile dayanmadığı için kabul edilmez.<sup>355</sup>

Esasında ma'dûmun iadesini imkânsız görenlerin delilleri, genelde farazi örneklerden oluşturularak karşı tarafın köşeye sıkıştırılması gibi bir yöntemin takip edilmesine dayanır. Buna göre ruhanî diriliş savunanlar, bir insanın başka bir insanı

---

<sup>354</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 31b; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 102a.

<sup>355</sup> Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 365-366.

yemesi durumunda ortaya çıkabilecek imkânsızlıklardan dolayı ma'dûmun aynısıyla iade edilemeyeceğini öne sürerler. İkinci olarak yukarıda ifade ettiğimiz gibi insanî nefis, bedene ikinci defa iade edilirse bunun ilkinin aynısı olamayacağından dolayı tenâsühe kapı açması söz konusudur. Ebherî, hulfî kıyasa dayalı bir yöntemin takip edilerek cismanî dirilişin yürütülmesine ilişkin zikredilen delillerin, aslî parça fikrinin kabul edilmesiyle karşılık verilebileceği kanaatindedir. Ayrıca benzer bedenle dirilişin tenâsühle aynı olduğu delilinin, burhanî temellerden yoksun olduğu için zayıf noktalarının olduğunu ileri sürmektedir.

Ebherî'nin benzer bir bedenle dirilişin, tenâsühle aynı anlama geldiğinin salt bir iddia olduğu ve aslî parçalar eşliğinde dirilişin mümkün olabileceğine ilişkin görüşlerinde Gazâlî'den etkilendiği söylenebilir.<sup>356</sup> Aslında bedenin bütün değişimlerine karşı hiçbir zaman değişmeyen asıl parça fikri, herkesin sahip olduğu biricikliği ve ferdiyeti korumanın garantörü olarak ileri sürülmüştür. Buna göre asıl parçayı yiyen birisine bu parçaların eklenmesi söz konusu değildir. Asıl parçalar dışında yenilen kısımların, yiyen insanın bir parçası olmasında bir beis yoktur. Çünkü bunların insanın ferdiyetini ve asıl kimliğini oluşturacak bir özellikleri yoktur. Cismanî dirilişin asıl parça fikri üzerine temellendirilmesi, filozofların ma'dûmun iadesini imkânsız görmelerini bertaraf etmeye yönelik savunmacı bir refleksten kaynaklanır.

Abbâs Süleyman, Ebherî'nin diriliş ile ilgili farklı ekollerin görüşlerini sunup eleştirdiğini, bir açıdan cismanî dirilişin kabulünü ileri sürerek dini düşüncenin görüşünden uzaklaşmadığını dile getirir. Bununla birlikte ruhanî dirilişin kabulünü ifade eden bir tutum içerisine girdiğini de belirtir. Ona göre Ebherî'nin hem ruhanî hem de cismanî dirilişin olabileceğine dair ifadelerinin olması, dinin ileri sürdüğü cismanî diriliş ile aklın ispat edip din tarafından da olumsuzlanmayan ruhanî diriliş arasında bir sentez çabası içerisinde olmasından ileri gelir.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 219.

<sup>357</sup> Abbâs Süleyman, "Esirüddîn Ebherî ve Mezhebûhu fî'n-nefs", s. 228.

Ebherî'nin zikrettiğimiz bütün ifadeleri ışığında ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün gören ifadelerinin yanı sıra bunun imkânsızlığını gösteren delillere de yer verdiğini görmekteyiz. Onun ma'dûmun aynıyla iadesinin imkânsızlığından hareketle diriliş fikrinin reddedilmesine karşı çıkıp aslî parçalar aracılığıyla dirilişin olabileceğini vurgulaması, Gazâlî'nin perspektifinden etkilendiğini gösterir. Öyle ki benzer bedenle dirilişin tenâsühü çağrıştırdığı tezinin tamamen bir iddia niteliği taşıdığı ve bunun temellendirilmesinin yapılmadığını vurgular. Ancak onun cismanî dirilişi savunanların ve reddedenlerin görüşlerini tıpatıp aktaran konumunda olmadığını, yeri geldiği zaman her iki görüşün de delillerini eleştirdiğini görmekteyiz. Nihai olarak cismanî veya ruhanî dirilişi reddettiğini veya kabul ettiğini kesin bir şekilde ileri süren bir üslup içerisinde olmaktan ziyade yöntem olarak hem ruhanî hem de cismanî diriliş savunucularının delillerini eleştirel bir okumaya tabi tuttuğunu görmekteyiz. Onun, en azından aslî parçalar tezi dikkate alınmaksızın ma'dûmun iadesinin çürütülerek ruhanî diriliş fikrinin temellendirilmesini zayıf gördüğünü söyleyebiliriz. Aynı zamanda aynı bedenle diriliş fikrine de karşı çıkmıştır. Diğer yandan cismanî dirilişin olamayacağını ileri süren delilleri zayıf bulması, aynı şekilde tamamen ruhanî diriliş fikrini kabul ettiğini göstermemektedir. Sonuç olarak Ebherî'nin cismanî ve ruhanî diriliş arasında bir sentez içerisinde olduğu, eserlerinde her iki görüşe de meylini ifade eden ifadelerinin olduğunu söylememiz mümkündür. Nihai olarak kesin bir şekilde ruhanî veya cismanî dirilişin olacağı seçeneklerinden birini tercih edip diğerini tamamen olumsuzlayan bir tavır içerisinde olduğu söylenemez.

#### **4. Mutluluğun Kaynağı Olarak İnsanî Nefs**

Ebherî, nefsin ölüm sonrası karşılaşılabilecek halleri ele alarak ölümsüzlüğün keyfiyetini berraklaştırmaya çalışır. İnsanın mutluluğu ve bedbahtlığının nefis konusuyla doğrudan bir ilişkisinin olduğu söylenebilir. Nefsin, bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşme seviyesi ve bedenle olan ilişkisi, her bir gücün lezzet ve elemi idrak edip edememesi, aklın hazzının bedenî hazlara olan üstünlüğü gibi faktörler, insanın ölüm sonrası mutluluğunun şekillenmesinde rol oynar. Dolayısıyla



Ebherî'nin mutluluk ile ilgili görüşlerinin nefis teorisinden bağımsız kalması söz konusu değildir. O, bu bağlamda öncelikle lezzet ve elemin tanımlarına yer verir. Çünkü mutluluk ve bedbahtlığın temelini, insanın lezzeti ve elemin idrak etme gücü oluşturur.

Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**'da lezzet ve elemin tanımlarını şöyle yapmaktadır:

Lezzet, yetkinlik olmak bakımından yetkinliğin (kemâl) idrak edilmesinden ve [ona] ulaşılmasından ibarettir. [...] Elem, afet olmak bakımından afetin idrak edilmesinden ve [ona] ulaşılmasından ibarettir. Afet olmak bakımından sözümüzle sarhoş ve ölüm anında güçlerini yitiren kimseyi [tanımdan çıkardık].<sup>358</sup>

Ebherî, yukarıdaki ifadelerin gösterdiği üzere lezzeti, salt yetkinliğe ulaşmaya bağlı görmeyip onun, aynı zamanda idrak edilmesini de gerekli görür. Lezzetin tam tersi bir istikamette elemin, insanın afeti idrak edip onun kendisinde yer edinmesi sonucunda gerçekleştiğini belirtir. İnsanın bizzat kendisinin afete maruz kalarak elem içerisine düştüğüne dair bir bilinç ve idrak içerisinde olması gerektiğini vurgulayan Ebherî, sarhoş ve ölüm döşğinde güçlerini kaybeden bir insanın idrak eylemini yerine getiremediğini belirtir. O halde lezzet ve elemin meydana gelebilmesi için idrak gücünün aktif olması şarttır denilebilir.

Ebherî, başka eserlerinde ise lezzeti, *uygun olması (mülâim) bakımından uygun olan şeyin idrak edilmesi*, elemin ise *uygunsuz olması (münâfi) bakımından uygunsuz şeyin idrak edilmesi* şeklinde tanımlar.<sup>359</sup> Tanımda zikredilen, idrak edilen şeyin uygun olması kaydı, bir lezzet alma amacının insanın niyeti içerisinde saklı olduğunu gösterir. İnsanın hastalık anında ilaç içmekten duyduğu lezzet, sağlığına kavuşma niyetini içinde barındırmasındandır. Çünkü alınan ilacın insanın bir açıdan

---

<sup>358</sup>Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 177a. Pasajın tıpkı ifadeleri için bkz. Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Milli 2752, 322; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 370.

<sup>359</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 68a; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 102a.

sağlığına kavuşturma lezzetinin dışında, insanın arzulamadığı başka yan etkilerinin de olması mümkündür.<sup>360</sup> Aynı şekilde eleme yol açan gerçekliğin, insanın afetine yol açması gerekir. O halde insanın uygun olanı idrak etmesi, yetkinliğin elde edilmesini sağlarken, kendi doğasına uygun olmayanı idrak ettiği zaman afet ve eleme maruz kalması kaçınılmazdır. Zira Ebherî'ye göre insanın sahip olduğu her güç, kendi doğasına uygun olan şeyi idrak etmekle sorumludur. İnsanın görme duyusuyla ışığı ve güzel sûretleri görmesi, tat alma duyusuyla tatlılık lezzetini<sup>361</sup> ve işitme duyusuyla güzel şarkıları idrak etmesi,<sup>362</sup> her bir gücün kendi yapısına uygun olan şeyi idrak edebileceğini gösterir. Dolayısıyla görme, tatma veya işitme duyusunun başka bir gücün rolünü yerine getirmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Ebherî, lezzet ve elemin meydana gelmesi için idrakin meydana gelmesini önemli bir şart olarak görür. İnsanı yetkinliğe ve afete götürecek şeye idrak eylemi olmaksızın sahip olması, tek başına yeterli değildir.. Zira insanın idrak eylemini gerçekleştirememesi durumunda, lezzet ve elemin varlığından bahsedilemez. Aksi takdirde sarhoş birinin, maşûkunu gördüğü zaman lezzet duyması veya dövülmekten elem duyması gerekirdi. Halbuki her iki durumun da meydana gelmemesi, insanın idrak eylemini yerine getirememesinden kaynaklanır. Ayrıca insanın, idrak eylemini yerine getirebilmesinin zorunluluğu kadar yetkinliğe sahip olmasını sağlayacak şeyden onu mahrum bırakacak engellerin de ortadan kalkması gerekir. Nitekim hasta olan bir insanın sağlığına kavuşur kavuşmaz büyük bir sevinç ve mutluluk içerisine girmesi, idrak etme eyleminin önündeki engellerin ortadan kalkmasıyla ilgilidir.<sup>363</sup> İnsanın normal zamanda yemek yemekten lezzet almasına rağmen hasta iken bundan

---

<sup>360</sup>Kâdı Mir el Meybûdî, 'Ale'l-Hidâye, s. 124.

<sup>361</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 120a; a.mlf., **Hidâyetü'l-hikme**, s. 226.

<sup>362</sup>Ebherî, **Risâle fi'l-mebde' ve'l-me'âd**, Şehit Ali Paşa 2721, 163b.

<sup>363</sup>Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 47a.

tiksinmesi, idrakin gerçekleşmemesindendir. İnsanın şuurunu kaybetmemesi için selamet içerisinde olması gerekir. Böylece yemek yediği zaman insanın lezzet duyması söz konusu olur.<sup>364</sup> Dolayısıyla idrak ve şuurun selameti, lezzet ve elemin meydana gelmesinin sebebini oluşturur.

Ebherî, idrak eden her bir güç için lezzet, elem, yetkinlik ve kötülükten bahsedilebileceğini belirtir.<sup>365</sup> Her bir gücün kendi potansiyeli doğrultusunda lezzet ve eleme maruz kaldığı söylenebilir. İnsanın lezzet duyabilmesi yetkinliğine, elem duyması ise kötülüğe maruz kalması oranında meydana gelir. Lezzet ve elem ile yetkinlik ve kötülük arasındaki ilişki, insanın mutluluk içerisinde yaşayabilmesinin temelini oluşturur. O, her bir gücün kendi sınırları içerisinde idrak ettiği şeyle lezzete ulaşması gibi insanî nefsin de Tanrı'nın zâtını, sıfatlarını, her türlü eksiklikten münezzeh olup varlık feyzinin kaynağı olduğunu, soyut akılları, semâvî nefis ve cisimleri, unsurları idrak etmesiyle lezzete mazhar olabileceğini belirtir. Öyle ki bütün varlık âleminin sûretlerinin kendisinde yer alması söz konusu olur. Ebherî, insanî nefsin yetkinliğe ulaşabilmesi için ikinci bir özelliğe daha sahip olması gerektiğini dile getirir. Buna göre nefsin denge üzerine dayalı bir melekeye sahip olması gerekir. Böylece nefsin, bedeni yönetmekle birlikte ondan kendisine sirayet edecek olan kötü karakterlerden kendisini koruyarak yetkinliğe ulaşmasının önündeki engeller ortadan kalkmış olur. İnsanın yüce karakterleri kendi nefsinde iyice yer edinmesini sağlamasıyla bedenin isteklerine meyletmeksizin aklî varlıkların idrakine yönelmesi kolay bir hal alır.<sup>366</sup> İnsanın yetkinliğe ulaşması için kendisini lezzet ve yetkinlikten mahrum bırakacak her türlü cismanî karakterlerden titizlikle kaçınması gerekir. O halde insanın yetkinliği, aklî âlemin idrak edilmesi sonucunda bedenî karakterlerden kendini koruyabilmesine ve insanî nefsin bedenle olan

---

<sup>364</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 41a-41b; a.mlf., **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 133b.

<sup>365</sup>Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 41a.

<sup>366</sup>Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 47a.

ilişkinsini yönetme cihetinden saptırmayıp bedenî karakterlerden kendisini tamamen arındırabilmesine bağlıdır.

Ebherî, nefsin yetkinliğe ulaşmasını sağlayan iki nedenin olması gibi afetine yol açan durumların da iki nedenden kaynaklandığını belirtir. O, insanî nefsin doğası gereği sahip olduğu bilgilerden hareket ederek bilinmeyenin bilgisini elde edebilme gibi bir yükümlülüğünün olduğunu belirtir. İnsanın bu yükümlülüğü yerine getirebilmesi için arzu ve şevk içerisinde olduğu da görülür. Ancak insanın, gerçekliğin bilgisini elde edip yetkinliğe ulaşmanın hazzını yaşadktan sonra cismanî karakterlerden kendisini arındıramaması, afete maruz kalmasının sebebinin oluşturur. Öyle ki insanın cismanî karakterlerden kendisini alıkoyamaması, gerçekliğe dair bir bilgiye sahip olmamakla birlikte onun zıddına inanmayı ifade eden katmerli bir cehalet içerisine düşmesini kaçınılmaz hale getirir. Özellikle kendisine ârız olan bedenî karakterlerin asıl yetkinliği ifade ettiğine dair inanç, tamamen aklın ve nefsin kendi doğasına uygun yetkinlikten mahrum kalmasına yol açar. Ona göre nefsin, bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğen bir duruma düşmesi ve cismanî engellerden azade olamaması, afetinin bir diğer sebebinin oluşturur.<sup>367</sup> O halde nefsin bedene muhtaçlığını en aza indirmesi ölçüsünde mutluluğa ulaşması ve akledilirleri idrak etmesi söz konusudur. Bedenin karakterlerinden kendisini kurtaramayıp yetkinleşememiş olan nefis, hem bu dünyada hem de ölüm sonrasında bedene karşı bir özlem içerisinde olmasından dolayı azap duyar.

Ebherî, nefsin bedenle olan ilişkisinin devam ettiği sürece gerçek yetkinlik ve afetin idrak edilemeyeceğini bildirir. Bundan dolayı da lezzet ve elemnin idrakinin gerçekleşmeyeceğini sıklıkla vurgular.<sup>368</sup> Nefsin bedenle olan ilişkisinden etkilenmesi, pür bir mutluluğu idrak edememesine neden olur. Çünkü bedenle olan meşguliyet, nefsin aklî lezzeti ve mutluluğu idrak edememesine neden olur. Nefsin

---

<sup>367</sup>Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 133b-134a.

<sup>368</sup> Ebherî, **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 177b;a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şûrây-î Millî 2752, s. 322; **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 371.

bedenle olan ilişkisinden kaynaklı engeller, gerçek lezzetin ve elemnin farkına varmaya engel olur.<sup>369</sup> Tıpkı hasta olan bir insanın, tatlı yiyeceklerden hoşlanmaması örneğinde olduğu gibi, insan nefsinin bedenden kurtulmadığı sürece gerçek lezzetin farkına varması kolay değildir. Nefsin bedeni yönetme sorumluluğu, mutluluğun önünde bir engel görüldüğü için ölümden sonra gerçek manada mutluluğun idrak edilmesi söz konusudur.

Ebherî'ye göre nefsin yetkinleşmesinde aracı bir rol üstlenen bedene karşı ölümden sonra da özlem içerisinde olması, azaba maruz kalmasına yol açar. Çünkü bedenden ayrıldıktan sonra nefsin yönetme gibi bir rolünün kalmamasından dolayı mutluluğu idrak edebilmesi beklenir. Ancak kıskançlık, öfke ve şehvet gibi bedenî karakterlerin nefis üzerindeki egemenliği, insanın ölüm sonrası mutluluğu idrak edebilmesine gölge düşürebilir. Bedensel karakterlerden tamamen kurtulan nefis ile bu karakterlerin izini üstünden atamayan nefsin, mutluluğu idrak etmesi arasında fark vardır. Dolayısıyla nefsin mutluluğu, sahip olduğu bilgi ve yetkinleşme seviyesinin yanında, bedensel karakterlerden arınabilmiş olmayla ilişkilidir. Bedenin karakterlerinin nefsi gerçek mutluluğu idrak etmekten alıkoyabilmesi, nefsin elem duymasına yol açar. İşte nefsin, bedeninin karakterlerinden kurtulamadığı için yaşadığı elem ve acı, nefsin bedbahtlığını ifade eder. Ebherî, nefsin mutluluk ve bedbahtlığına ilişkin söylenen sözlerin İbn Sînâ'nın felsefesinde açık ve anlaşılır bir hale büründüğünü, ondan önce bu konuları bu kadar net bir şekilde kaleme alan bir ismin olmadığını belirtir.<sup>370</sup>

İbn Sînâ'nın nefis teorisinde, insanın mutluluğu ve bedbahtlığı konusunun en anlaşılır ve sistematik bir forma ulaştığı söylenebilir. İbn Sînâ'nın özellikle lezzet ve elemnin tanımı ile idrak güçleri arasında kurduğu ilişki, nefsin yaşayacağı lezzet ve elemnin gerçek mutluluk ve bedbahtlığı ifade ettiği, bedeninin ölümünden sonra insanın

---

<sup>369</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 47b; a.mlf., *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıp Paşa 824, 73b.

<sup>370</sup>Ebherî, *Risâle fî'l-mebde' ve'l-me'âd*, Şehit Ali Paşa 2721, 163b-164b.

kendine engel olan bütün maddi yüklerden arınarak ruhanî bir mutluluk veya azaba doğru gideceği temaları ön plana çıkmaktadır.<sup>371</sup> Nitekim Ebherî'nin bu konuya ilişkin farklı eserlerindeki açıklamaları, İbn Sînâ'dan ciddi bir şekilde etkilendiğini gösterir.

Ebherî, bedenın yönetilmesinden kaynaklı engellerinin ortadan kalkmasıyla hissedilen lezzetin cismanî lezzetlerden daha güçlü olduğunu dile getirir. Nefsin akıl gücünün idrakinden kaynaklı lezzetin cismanî lezzetten daha mükemmel ve üstün olmasını, aklî hazzın duyusal hazza olan üstünlüğüne bağlamaktadır. Çünkü ona göre aklın idrakinin mâhiyet ve özelliklerinin bilgisini vermesine karşılık, duyusal idrakın zâhire ilişkin bilgi vermesi aklın konumunun daha yüce olduğunu gösterir. Aklî idrake konu olan şeylerin, duyusal idrake konu olan şeylerden üstünlüğü, ikisi arasındaki farkın bir diğer gerekçesi olarak zikredilir. Çünkü akıl gücünün tümelleri idrak etmesi, tikelleri algılayan duyu güçlerine nispetle daha kalıcı ve sürekli bir lezzet duymasına vesile olur. Ebherî, insanın yiyecek ve içeceğı ihtiyaç duymasına rağmen başka bir insanı kendi nefesine tercih etmesini, bu seçimden dolayı hissedilen aklî lezzetin duyusal lezzete olan üstünlüğüne bağlar. Aksi takdirde insanın ihtiyaç duymasına rağmen böyle bir tercih yapmasının bir anlamının olmayacağını dile getirir. Aynı şekilde savaşta bir insanın cesaret abidesi olmak için öne çıkarak canını feda etmesi, aklî lezzet ve mutluluğun tercih edilmesinin bir başka örneğini oluşturur.<sup>372</sup>

Ebherî, aklî lezzet ve mutluluğun duyusal lezzette olan üstünlüğü gibi aklî elemin de şiddetli ve çetin olduğunu ifade eder.<sup>373</sup> İbn Sînâ, aklî mutluluk kadar aklî elemin de çetin olacağını dile getirir. Ona göre bedenî ve duyusal lezzetlerin nefsi gerçek mutluluk ve lezzetten alıkoymasının sebebi, bedende bulunuşumuzdan dolayıdır. O, bizâtihi beden cevherini suçlamak yerine bedende ortaya çıkan hallerin

---

<sup>371</sup>Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 230-242.

<sup>372</sup>Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 121a-121b.

<sup>373</sup>Ebherî, *a.g.e.*, 123a.

nefsi gerçek mutluluktan alıkoyduğunu vurgular.<sup>374</sup> O halde bedenın karakterlerinden tamamen kendini arındırıp aklı idrakin önemine vakıf olan bir nefis ile bedenın arzu ve isteklerine boyun eğmiş bir nefsin ölüm sonrası yaşayacağı mutluluğun aynı olmayacağı izahtan varestedir. Bundan dolayı Ebherî, aşağıda göreceğimiz üzere bilme ve eyleme gücü bakımından yetkinleşip yetkinleşmemesine göre nefsleri sınıflandırmaya tabi tutar. O, nefslerin bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşme derecelerini, mutluluk ve bedbahtlık seviyelerinin belirlenmesinde temel bir kıstas olarak kabul eder. Bilme ve eyleme gücünün her ikisi veya birinde yetkinleşmiş nefisle, bu her iki gücün hiç birinde yetkinleşmemiş nefsin yaşayacağı mutluluk ve bedbahtlık birbirinden farklılık teşkil edecektir.

(i) Ebherî'ye göre nefis, bilme ve eyleme gücünün her ikisi bakımından yetkinleşirse, kutsî ilkelerine dönebilecek bir seviyeye ulaşır. En yüce bir yetkinlikle bezenen nefis, ulaşabileceği en son güzelliklere ve en yüce lezzetlere erer.<sup>375</sup> Ebherî, nefsin, eşyanın mâhiyetini idrak ederek bilme gücünün yetkinleşmesinin yanında bedenî karakterlerden kendini koruyarak eyleme gücünün yetkinleşebileceğini ve üzerine düşen rolü yerine getirebileceğini vurgular.<sup>376</sup> O, nefsin burhana dayalı gerçek inanca sahip olup bedenın karakterlerinden uzak kalması durumunda en büyük mutluluğa erişebileceğini belirtir.<sup>377</sup>

Nefsin bilme gücünün yetkinleşmesi ve bedenın kirlerinden kendisinden soyutlaması gerektiğini ısrarla vurgulayan Ebherî, lezzetin ortaya çıkışına sebep olan

---

<sup>374</sup>İbn Sînâ, **el-Adhaviyye fi'l-me'âd**, s. 42.

<sup>375</sup>Ebherî, **Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 47b.

<sup>376</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 68a ; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 102a.

<sup>377</sup>Ebherî, **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şurây-i Millî 2752, s. 322; a.mlf., **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 371; a.mlf., **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıb Paşa 824, 177b.

nedenin var olup eleme yol açan etkenin ortadan kalkması durumunda<sup>378</sup> kutsî âleme doğru yönelişin gerçekleşeceğini ifade eder.<sup>379</sup> Dolayısıyla lezzetin varlığı ve elemin yokluğu, nefsin en yüce mutluluğa ulaşmasının temelini oluşturur. İbn Sînâ, böyle bir seviyeye erişen insanlar içerisinde en yetkin olan kimselerin nebevî nefse sahip olduklarını ve adeta rabbanî bir insan haline geldiklerini belirtir. Dini düşüncede, sâbıkûn ve mukarrebûn veya sidretü'l-müntehâ seviyesine erişen nefslerin, Tanrı'nın sevgisinden kendilerini mahrum bırakacak her türlü şeyden kaçındıklarını dile getirir.<sup>380</sup> Ebherî, Sühreverdî'nin diriliş ile ilgili görüşlerini ele aldığı ifadelerinde insanî nefsin en yüce mutluluk mertebelerine ulaşabilmesi için bir dizi şartlar ortaya koyduğunu dile getirir. Sühreverdî, insanın gücü doğrultusunda burhanî ilimleri elde etmesini, kutsî âlemden haberdar olmasını ve bedenî karakterlerden kendisini soyutlayarak güzel bir ahlaka sahip olmasını, en yüce mutluluk ve güzelliklere mazhar olabilmek için temel şart olarak kabul eder.<sup>381</sup>

(ii) Nefs, sadece bilme gücü bakımından yetkinleşmesi durumunda, hem bilme hem de eyleme gücü bakımından yetkinleşen nefsin yaşayacağı haz ve mutluluk mertebesinin gerisinde kalır. Ebherî, eyleme gücünün yetkinleşmemesini, bedenden kaynaklı karakterlerden nefsin kendisini soyutlayamamasına<sup>382</sup> ve eleme yol açan sebeplerin süreklilik göstermesine dayandırır.<sup>383</sup> Bedeni kontrol etme vazifesine sahip olan eyleme gücünün yetkinleşmemesi, nefsin çetin bir elem hissetmesine neden olur. Bedenî karakterlerin, nefsi, gerçek mutluluktan alıkoyması söz konusu olduğu gibi bunların nefste iyice yer edinmesi, bedenin isteklerine karşı

---

<sup>378</sup>Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 134a.

<sup>379</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 73b.

<sup>380</sup>Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 256-258.

<sup>381</sup> Ebherî, *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şurây-i Millî 2752, s. 323; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 372.

<sup>382</sup>Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa 824, 73b.

<sup>383</sup>Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 134a.



bir arzunun devamlı kalmasına da yol açar. Ancak nefsin, eşyanın hakikatini idrak edebilmesi ve kutsî âlemin gerçekliğini bilmesi, başka bir bedene bitişmesinin önünde de bir engel oluşturur. İşte nefsin hem kutsî âleme doğru yönelimi hem de bedenî karakterlerin izlerini üzerinde taşıması, büyük bir elem yaşamasına neden olur. Ancak bedenî karakterlerin nefste kalıcılığını sağlayan fiillerin terk edilmesi, pis karakterlerin ortadan kalkmasını sağlayarak nefsi mutluluk âlemiyle ittisâl etmeye sevkeder.<sup>384</sup> Nefsin büyük bir elem yaşaması arızî bir sebepten kaynaklandığı için mutluluğa ve ebedî bir lezzete ulaşabilmesi mukadderdir.<sup>385</sup>

Ebherî, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra hiçbir değişikliğin olmadığı bir âleme geçişinden dolayı azabının yok olmayacağı şeklindeki bir itirazı kabul etmez. Ona göre nefis âleminde, nefsanî değişikliklerin, yeniliklerin (*teceddudât*) ve aklî ittisâllerin olması mukadderdir. Öyle ki nefsin, aklî bir şekilde yetkin nefslerle ittisâl kurması, bedenî karakterlerden kurtulup elemin yok olmasına yol açar.<sup>386</sup> Nitekim Gazâlî, bedeninin aslında nefse eziyet verdiğinin ölüm sonrası daha açık bir şekilde idrak edildiği zaman, insanın azap içerisine düşebileceğini belirtir. Ancak insanın kısa bir süreliğine yaşayacağı bu azap bedene ilişkin kirlerden kurtuldukça son bulur. Ona göre Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyen müminlerin ebedî bir cezaya maruz kalmayacağı fikrinin arka planında da bedeni karakterlerden zamanla kurtulabilme imkânı olduğu fikri vardır.<sup>387</sup>

(iii) Nefsin bilme gücü bakımından yetkinleşmediği zaman, yanlış inançlara ve bedenden kaynaklı pis karakterlere sahip olup olmama hali, iki önemli değişken

---

<sup>384</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 47b.

<sup>385</sup>Ebherî, *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şurây-î Millî 2752, s. 323; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 371. a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 177b.

<sup>386</sup>Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 177b.

<sup>387</sup>Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî marifeti derecâtî'n-nefs*, s. 121.

olarak nefsin mutluluğunun belirlenmesinde rol oynar.<sup>388</sup> Ebherî, bilme gücünün yetkinleşmemesini, lezzetin ortaya çıkmasına yol açan sebebin yokluğu<sup>389</sup> ve gerçekliğe zıt inançlara sahip olma<sup>390</sup> şeklinde de ifade eder. Nefsin yanlış inançlara sahip bir şekilde bedenden ayrılması durumunda, ebedî bir azap içerisinde kalması kaçınılmazdır. O halde yanlış inançlara sahip olan nefsin ebedî bir azap içerisinde kalması söz konusudur. Nefsin yetkinliği idrak edip ona karşı bir özlem içerisinde olduktan sonra yanlış inançlara sahip olması, ruhanî bir azap içerisine düşmesine neden olur. Çünkü bedenden sonra da nefsin yetkinliğe karşı olan arzusu devam eder. O, bu durumdaki nefsin içerisine düştüğü ruhanî azabı, Allah'ın yakıcı bir ateşinin etkisi altında kalmaya benzetir.<sup>391</sup> Ebherî, Sühreverdî'nin bilme gücü bakımından yetkinleşmeyen bir nefsin, bedenî karakterlerden kendisini koruyup güzel bir ahlaka sahip olabileceğine ilişkin görüşüne yer verir. Böyle bir nefsin, semâvî bir cisimle ilişki içerisinde olması sonucunda bir çeşit rahata ve lezzete mazhar olabileceğini bildirir.<sup>392</sup> Dolayısıyla nefis, yanlış inançlar ve bedenî karakterlerden kendisini soyutlayabildiği ölçüde mutluluğa ulaşır.

(iv) Ebherî, bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşmesi imkânından mahrum olan aptal (*bülh*) kimselerin, bedenî karakterlerden azade bir şekilde bedenden ayrılmaları durumunda mutluluğu elde edebileceklerini belirtir. Ancak bedenî karakterlerden kendisini alıkoyamayan kimselerin ise bedenlerini kaybettiklerinden dolayı azap yaşayacaklarını belirtir.<sup>393</sup> İbn Sînâ da özellikle doğuştan zekâ güçleri

---

<sup>388</sup>Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134, 47b.

<sup>389</sup>Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 134a.

<sup>390</sup>Ebherî, *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şurây-i Millî 2752, s. 323; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 371. a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa 824, 177b.

<sup>391</sup>Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 42a.

<sup>392</sup>Ebherî, *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şurây-i Millî 2752, 323; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 372.

<sup>393</sup>Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 123a.

keskin olmayan çocuk veya yetişkinlerin, kötü bir ahlaka sahip olup olmamasına göre mutluluk veya bedbahtlığa maruz kalabileceklerini belirtir. Bedenî karakterlerin izini üzerinde taşıdığı için kötü bir ahlaka sahip olan bu tarz kimselerin azap görmelerinin sebebi, duyuşal zevklere ulaşabilecekleri bir bedenden mahrum olmalarından ve bilme güçlerinin yetkinleşmesini talep eden bir istek içerisinde olmamalarından kaynaklanır.<sup>394</sup>

Yetkinleşme imkânı olmayan bir insanın duyuşal haz sahibi olup olmamasına göre mutluluğu tatması veya azaba maruz kalması söz konusudur. Ancak aklı muhakemesi yerinde olmasına rağmen bilme ve eyleme gücü bakımından yetkinleşmemiş nefislerin, azaba hatta yokluğa maruz kalıp kalmayacakları bir problem teşkil eder. Çünkü nefsin ölümsüzlüğünün ve mutluluğunun sadece yetkinleşmiş nefislerle ilişkilendirilmesi, eksik kalan nefislerin beden ölümüyle yok olmaları gerektiğini akla getirebilir. Bazı filozofların, yetkinleşmemiş nefislerin ölümsüzlüğünden bahsedilemeyeceği kanaatinde olduğunu görmekteyiz. İbn Sînâ açık bir şekilde İskender Afrodisi'nin yetkinleşmemiş nefislerin beden ölümüyle birlikte yok olacağı görüşünde olduğunu ve bunun kabul edilemez olduğunu belirtir. Ancak İbn Sînâ'ya göre Aristoteles, kesinlikle yetkinleşmemiş nefsin bedenle birlikte yok olacağı fikrinde değildir.<sup>395</sup> Fârâbî, nefsin ölümsüzlüğünü faal aklın yardımı ve insanın çabasına bağlarken, İbn Sînâ, bunun nefsin cevherinden kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla ona göre nefsin ölümsüzlüğü, Fârâbî gibi sonradan kazanılan bir özellik olmayıp, insanın özünden kaynaklanır. Bundan dolayı Fârâbî, heyûlânî seviyede kalan cahil kimselerin ölümsüzlüğünden bahsedilemeyeceğini belirtir.<sup>396</sup> İbn Sînâ, İskender ve Fârâbî'nin aksine nefislerin tamamının ölümsüz olduğu konusunda çok net bir duruşa sahiptir. Ona göre bazı nefislerin ölümsüz olmamaları söz konusu değildir.

---

<sup>394</sup>İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, s. 44.

<sup>395</sup>İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>396</sup>Mehmet Aydın, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *İslam Felsefesi Yazıları* içinde, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s. 27.

Ebherî, bir insanın yanlış veya doğru hiçbir inanca sahip olmaması durumunda, bedenî karakterlere sahip olup olmamasına göre nefsin ebedî bir azap veya bir çeşit rahatlık içerisinde olabileceğini belirtir.<sup>397</sup> Buna göre o, hiçbir açıdan yanlış veya doğru bir inanca sahip olmasa da nefsin ölümsüzlüğünü kabul ederek İbn Sînâcî bakış açısını sürdürmüştür. Nefsin ebedî bir azap veya sevinç içerisinde olması ikincil bir konu olup, asıl olan nefsin ölümsüzlüğü fikrine karşı herhangi bir çekince dile getirmemiş olmasıdır. Dolayısıyla nefsin mutluluk ve bedbahtlığına ilişkin yapılan tasniflerin de nefsin ölümsüzlüğüne bağlı olduğu söylenebilir.

Ebherî'ye göre nefsin mutluluk ve bedbahtlığının tek bir hal üzere olmadığı, nefsin bilme ve eyleme güçlerinin tamamı veya birinin yetkinleşmesine göre ölüm sonrası insanların ulaşacakları mertebelerin birbirinden farklılık arz edeceği vurgusunun ön plana çıktığı söylenebilir. Ebherî, nefsin bilme gücü bakımından yetkinleşmesi, eyleme gücü bakımından ise bedenî karakterlerinden soyutlanma durumuna göre mutluluk ve bedbahtlık seviyesinin belirleneceğini ifade etmenin yanı sıra mâhiyetlerin idrak edilmesini ve bedenî maddî kirlerinden arı kalıp kalmamayı da bir kriter olarak kabul etmektedir. Ayrıca nefsin, burhana dayalı gerçek inanca sahip olup olmaması, lezzete yol açan sebebin varlığı ile elemenden uzak kalabilmek, Ebherî'nin, mutluluğa ulaşabilmede zikrettiği diğer önemli kriterleri oluşturur. Ebherî'nin, ölüm sonrası nefsin mutluluğuna ilişkin İbn Sînâcî tasniften yararlandığı gibi Sühreverdî'nin de konuya ilişkin görüşlerinden haberdar olduğu ve farklı değişkenlere göre nefsin mutluluğa veya bedbahtlığa maruz kalacağı görüşünü savunduğu söylenebilir.

---

<sup>397</sup>Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 68b ; a.mlf., **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 102b; a.mlf. **Merâsîdü'l-makâsîd**, Ragıp Paşa 824, 177b; a.mlf., **Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr**, Kitabhâne-yi Meclis-i-Şurây-î Millî 2752, s. 323.

## SONUÇ

İslam felsefesine dair klasik birikimin kendisinden sonra neşvü nemâ bulmasında önemli bir payeye sahip olan Esirüddîn Ebherî'nin felsefe tasavvurunun hangi zemin, kişi ve gelenekler üzerinde şekillendiği, önemli bir soru olarak karşımızda duruyordu. Akademik çalışmalarda hak ettiği değeri bulmayan Ebherî'nin felsefî görüşlerinin tespit edilmesinin önemli bir boşluğu dolduracağı düşüncesinden hareketle onun insanî nefsin ontolojik, epistemolojik ve eskatolojik boyutlarına ilişkin görüşlerini inceledik. Tezimizde ulaştığımız sonuçlar, onun, kendisinden önceki İslam felsefesi birikimine vâkıf olduğunu ve nefis teorisine ilişkin görüşlerinin belirlenmesinde bu birikime yaslandığını gösterdi. Bununla birlikte kendisine tevarüs eden geleneğe eleştirel bir tavır içerisinde olmaktan kaçınmadığı ve burhana dayalı bir delillendirmenin gerekliliğine sıklıkla değindiği görülür.

Ebherî'nin, İbn Sînâ gibi çok geniş bir şekilde insanî nefsin varlığının ispatı üzerine odaklanmadığı söylenebilir. O, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunu anımsatacak ifadelerle yer vermekle birlikte, nefsin varlığının ispat edilmesi için çok büyük bir gayret içerisinde olmamıştır. Ebherî, nefsin varlığının felsefî açıdan ispat edilmesini bir problem olarak görmekten ziyade, nefsin mâhiyetini anlama çabası içerisinde olmuştur. Onun böyle bir yaklaşım içerisinde olmasının sebebi, İslam düşünce ekollerinin nefsin varlığından ziyade mâhiyeti bakımından birbirlerinden farklılık arz etmesi olabilir. İbn Sînâ, birtakım Mu'tezili ve Ehl-i Sünnet düşünürleri, özellikle nefsin soyut bir cevher olması gerektiğini savunurken, kelâmcıların çoğunluğu, nefsin latif bir cisim olduğu tezini ileri sürmüşlerdir. İşte böyle bir farklılığın, aynı zamanda ekollerin karakteristik bir özelliği olmasına binaen Ebherî, felsefî ansiklopedik eserlerinin tamamında nefsin mâhiyeti konusuna ayrı bir ehemmiyet göstermiştir.

Nefsin mâhiyetinin; insanın bilişsel yapısı, ölümsüzlük, nübüvvet gibi felsefî ve kalamî birçok problemle doğrudan ilişkili olması ve bu konuda spekülâtif

yorumların olması, Ebherî'nin konuya olan ehemmiyetini artırmasının bir başka önemli nedenini oluşturur. Onun, nefsin mâhiyeti konusunda ön plana çıkan iki ana ekol arasından, nefsin soyut bir cevher olma fikrini ileri süren delilleri desteklediğini gördük. Öyle ki nefsin cismanî bir cevher olma seçeneğini görebildiğimiz kadar değerlendirmeye dahi almamıştır. O, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi insanî nefsin soyut bir cevher olması gerektiğini kabul eder.

Ebherî'nin yöntem olarak nefsin cismanî bir cevher olması durumunda ortaya çıkabilecek imkânsızlıklardan hareket ettiği söylenebilir. Bu bağlamda İbn Sînâcı fikirlerin Ebherî üzerinde ciddi bir şekilde etkide bulunduğu görülür. Ancak o, diğer yersel nefis türlerinin, cismanî mi yoksa soyut bir cevher mi olduğu konusunda İbn Sînâ gibi net bir karar veremeyeceğimizi düşünür. İbn Sînâ'nın bitkisel ve hayvanî nefsin de cismanî bir yapılarının olduğu iddiasına karşılık, Ebherî, insanın, onların mâhiyetlerini idrak edebilecek donanımdan yoksun olduğunu belirterek çekimser bir tavır takınır.

Ebherî, insanın hangi özelliklere sahip olup diğer varlıklardan ayrıldığını izah etmek için nefsin tanımının berraklaşması gerektiğini düşünür. O, insanî nefsin, tümelleri idrak edebilmesi ve bedeni tikel fiiller yapmaya yönlendirebilmesi açısından organik doğal cismin ilk yetkinliği şeklindeki klasik tanımına yer verir. Ebherî'ye göre mezkûr nefis tanımı, diğer yersel nefis türlerini de içerisine almakla birlikte, insanın sahip olduğu akletme gücü sayesinde biricikliğini elde etmesi söz konusudur. İnsanın kendine mahsus akletme gücü sayesinde metafizik âlemle irtibat kurabilen bir varlık olması, bitkisel nefsin sahip olduğu beslenme, büyüme, üreme ve hayvanî nefsin sahip olduğu iradeyle hareket etme ve duyumsama özelliklerinden ayırt edici özelliğini oluşturur. İnsanî nefsin, bitkisel ve hayvanî nefsin güçlerine de sahip olması, birliğine hâlel getirmemektedir. Bununla birlikte insanî nefsin bitkisel ve hayvanî tarafı, fizik âleme bakan kısmını oluştururken, metafizik bir varlık olarak insanî nefsin yetkinleşmesi ve mutluluğunu akletme gücü sağlar.

Ebherî, nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul etmenin yanı sıra bedenle kurulan ilişkinin de özsel bir nitelik taşımadığını ifade eder. O, nefsin bedenle olan

ilişkisinin neden-nedenli şeklinde olmadığını, aksi takdirde insanın hayatını sürdürebilmesi için bedene olan muhtaçlığının bir anlamı olmayacağını vurgular. İnsanî nefsin, evvel emirde bilfiil bir varlık olarak meydana gelmemesi, bedenle ilişki kurmasının bir diğer nedenidir. Ona göre nefsin ferdiyetinin ve biricikliğinin oluşmasında bedenden kaynaklı hallerin özel bir rol yerine getirmesi söz konusudur. Nefsin bedenle olan ilişkisinde, bedenin yönlendirilmesi ve sorumluluğu noktasında aktif olan kısmın nefis olması gerektiği tezini ileri süren Ebherî, böylece ahlak ve mutluluğun temelini de nefsin beden karşısında pasif olmamasına bağlamaktadır. Dolayısıyla Ebherî'ye göre insanın yetkinlik ve mutluluğa ulaşabilmesinde bedenin önemli bir rolünün olması, nefsin bedenle ilişki kurmasının en büyük nedenini oluşturur. Ebherî, soyut ve cismanî birer cevher olan nefis ve beden arasındaki ilişkiyi sağlayan hayvanî ruh sayesinde, nefsin beden üzerindeki egemenliğini sağladığını ifade eder. Onun hayvanî ruh, tabî ruh ve nefsanî ruhun tanımları konusunda, İbn Sînâ ve Gazalî'nin görüşlerinden etkilendiği görülür. Ebherî, soyut bir cevher olan nefsin tikele dair bilgiyi doğrudan değil de kuvveler aracılığıyla erişebildiğini kabul ederek İbn Sînâcı tavrı benimsemiştir. Râzî'nin, nefsin doğrudan hem tümelleri hem de tikelleri idrak edebildiği görüşünü benimsemediği söylenebilir.

Ebherî, nefsin ezelf olmayıp bedenle birlikte hâdis bir varlık olduğu görüşünü ileri süren İbn Sînâcı delile kimi itirazlar getirmekten geri durmaz. O, nefsin hâdis bir varlık olmasını savunmak için hulfî kıyas metodunun takip edildiğini, ancak nefsin bedenden önceki varlığının imkânsızlığına ilişkin ihtimallerin yanlışlığının burhan üzerine inşa edilmediğini vurgular. Özellikle nefslerin, bedenlerden önce çok olması durumunda, aralarındaki farklılığın türsel birliklerinden dolayı olamayacağı tezini eleştirmesi dikkat çekicidir. Onun, nefsin bedenle birlikte hâdis bir varlık olması tezini, mâhiyetlerin türsel birliği fikrini tartışmaya açarak eleştirmesinde, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdi ve Râzî'den etkilendiği söylenebilir. Dolayısıyla onun, Meşşâîlerin nefsin bedenle birlikte hudûsuna ilişkin delillerinin eksik taraflarını dile getirerek eleştirel tavrını sürdürdüğü söylenebilir. Nefsin kıdemini ileri sürenlerin herhangi bir delile sahip olmadıklarını da belirten Ebherî, nefsin hâdis olması gerektiğine ilişkin delilleri, ikna edici bulmamaktadır. O, ne İbn Sînâ gibi net bir

şekilde nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunan bir tutum içerisinde olmuştur ne de nefsin kıdemini kabul eden bir görüşü savunmuştur. Nitekim bu konuda net bir görüşe meyletmenin zorluğuna dikkat çekmesi, onun konuyu tartışmaya açık bıraktığını gösterir.

İnsanın sahip olduğu akletme gücü sayesinde metafizik âlemle irtibat kurabilen yegane varlık olması, onun en ayırt edici özelliğidir. Ebherî, insanın akletme gücünün biri metafizik âleme bakan bilme gücü, diğeri fizik âleme bakan eyleme gücü şeklindeki ayrımı ele alıp insanın hem bilişsel hem ahlakî yetkinleşmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. O, eyleme gücüne, hem bedenî güçlerin bir ahenk içerisinde yönetilerek ahlakî bir kişiliğe sahip olmada hem de insanın pratik hayatını sürdürmesi için muhtaç olduğu zanaatların ortaya çıkması adına önemli bir rol yükler. Bununla birlikte Ebherî'nin eyleme gücünden ziyade bilme gücünün rolü ve önemi üzerinde durduğu söylenebilir. Böyle bir tavır içerisinde olmasının sebebi olarak eyleme gücünün de aslında bilme gücünün bir uzantısı olarak kabul edilmesi görülebilir.

Özellikle İbn Sînâ felsefesinde mükemmel halini alan dörtlü akıl teorisinin Ebherî tarafından sıklıkla işlendiği görülür. Ebherî, bütün ansiklopedik eserlerinde akıllar teorisinin nasıl formüle edildiğini ele alarak heyûlânî akıldan, müstefâd akla kadar insanın epistemolojik açıdan yetkinleşme sürecini işlemiştir. Ebherî, İbn Sînâ gibi heyûlânî akıldan bilmeleke akla geçişimizi sağlayan zorunlu ve temel mantık bilgilerin kaynağının fa'âl akıl olduğunu ilgili pasajlarda sarahaten dile getirmez. Ancak bu, Ebherî'nin üst bir metafizik ilke olarak fa'âl akli reddettiği şeklinde de anlaşılmalıdır. Onun eserlerini bütüncül olarak ele aldığımızda her ne kadar akıllar teorisine ilişkin ifadelerinde, fa'âl aklın etkisinden sarahaten bahsetmemiş olsa da *ittisâl* fikrini kabul ettiğini söyleyebiliriz. İttihâd fikrini hiçbir şekilde kabul etmeyen Ebherî, nefsin bizâtihi kendi başına bilfiil bir varlık haline geçemeyeceğini, insanın aklî sûretleri ayrık bir ilkedan alabileceğini vurgular. Ayrıca nübüvvet olgusunu ve insanın mutluluğunu ittisâl doktrini çerçevesinde açıklaması, insanın



ölümsüzlüğünün kaynağı olarak varlık illeti olan fa‘âl akı göstermesi, felsefe tasavvurunda fa‘âl akıl kavramının olduğunu gösterir.

Ebherî, insanî nefsin ulaşabileceği en yüksek mertbe olan kutsî güç ile nübüvvet olgusu arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu belirtir. O, peygamberin sezgisel gücünün kuvvetli olmasından dolayı hiçbir kişiden yardım almaksızın metafizik bilgileri elde edebilmesinin, bilmeleke akıl cinsinden kabul edilen kutsî güç sayesinde olduğunu belirtir. Ebherî'nin de tıpkı İbn Sînâ gibi nübüvvet olgusunu temellendirmek için dörtlü akıl aşamasına ilaveten kutsî güç kavramına yer vermesi, İbn Sînâ'nın sezgi teorisini benimsediğini gösterir. Aynı şekilde vahyî bilginin imkânında, sezgi gücünün yanı sıra iç duyulardan mütehayyileye ve ortak duyuya özel bir önem veren Ebherî, rüya olgusunun meydana geliş süreci açısından vahye benzemekle birlikte, vahyî bilginin gerçekliğinden şüphe edilemeyeceğini vurgular. Ayrıca ona göre vahyî bilgiye erişebilmek, salt peygamberlere mahsus bir durum iken, ilhama, veli olan kimseler ulaşabilir. Yine peygamberin nefsinin güçlülüğü, nübüvvetini ispatlayabilmek için mûcize gösterebilmesini sağlarken, kerâmet göstermek veli olan kimseler tarafından gösterebilir. Ebherî, insanların bir arada yaşama birlikteliklerinin belli kanunlara ve bir kanun koyucuya ihtiyaç duymasından hareketle nübüvvetin ispatlanabileceğini, peygamberin mûcize gösterebilmesinin ise kendisine duyulan güvenin artarak kanun koyucu olmasını sağladığını ifade ederek, İbn Sînâcı bakış açısını bu konu bağlamında da takip etmiştir.

İslam düşünce ekolleri arasında nefsin ölümsüzlüğü konusunun ihtilafa yol açmaması, ölümsüzlüğün keyfiyetinin asıl problem olarak görüldüğünü gösterir. Dolayısıyla Ebherî, kendisine tevarüs eden felsefî ve dini geleneğin nefsin ölümsüzlüğüne ilişkin ortak bakış açısına sahiptir. O, insanî nefsin soyut bir cevher olması ve bedenle olan ilişkisinin özsel bir nitelik taşınamasından hareketle bedenin ölümünün, nefsin ölümsüzlüğüne bir engel teşkil etmeyeceği kanaatindedir. Hiç şüphesiz onun, nefsi soyut ve basit bir varlık olarak kabul etmesi, nefsin ferdiyetinin ve biricikliğinin ölüm karşısında bir yokluğa maruz kalmayacağı düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Ona göre nefsin hâdis bir varlık olup olmaması, nefsin

ölümsüzlüğünü kabul etmede herhangi bir role sahip değildir. Nefsin varlığını idame ettirmesinde bedenın bir etkisinin olması, aynı şekilde nefsin ölümsüzlüğünü sürdürebilmesinde de bedenın bir etkisinin olmasını gerektirmez. Ancak, bedenın yokluğu durumunda, nefsin kendi içerisinde yok olma ve bilfiil yok olma anlamlarını içerip basitliğine halel gelecek şekilde savunma yöntemini eleştirmekten de geri durmaz. Ona göre nefsin varlık illetinin ebedî olması da nefsin ölümsüzlüğünün bir diğer sebebini oluşturur. Ebherî, tıpkı İbn Sînâ gibi nefsin bedenle kurduğu ilişkinin izleri sayesinde, ölümden sonra nefslerin birbirlerinden ayrılabilceğı fikrini kabul eder.

Ebherî, nefsin sürekli başka bir bedene geçerek ölümsüzlük iddiasında bulunan tenâsüh öğretisinin iptalini, nefsin hâdis bir varlık olmasına dayandırmanın kısır döngüye yol açacağı kanaatindedir. O, aslında kökleri Bağdâdî'ye ait olan Râzî'nin bu eleştirisine yer vererek İbn Sînâcı bakış açısını kabul etmemiştir. İbn Sînâcı yöntemin kendisine göre eksik yanlarını da dile getiren Ebherî, özellikle nefsin tek bir bedeni yönettiğine dair idrakin de tenâsühün reddi için yeter sebep teşkil etmeyeceğini vurgular. O halde Ebherî'ye göre nefsin hâdis olması ve insanın tek bir bedeni yönettiğı bilgilerine dayanarak tenâsühü reddetmenin burhanî deliller ışığında öne sürülmesi mümkün değildir. Bununla birlikte bedenın kirlerinden arınamayan nefsin başka bir bedene tenâsüh yoluyla geçmesinin muhtemel görülebileceğini belirtir. Ancak bu konuda burhanî deliller ışığında tenâsühün varlığı veya reddi çerçevesinde kesin bir taraf tutmanın mümkün olmadığını birden çok eserinde belirtir. O, tenâsühün reddedilmesinin burhanî deliller aracılığıyla temellendirilemediğı gibi tenâsühün kabul edilebilmesi için de hiçbir delilin olmadığını belirterek bu konuda çekimser kalmanın gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki Ebherî'nin tenâsüh konusunda tevakkuf edilmesi gerekir tezini ön plana çıkarması, bir inanç meselesi olmaktan ziyade bunun burhanî deliller ışığında çürütülmesinin zorluğuna dikkat çekmesinden kaynaklanır. Aslında Ebherî'nin tenâsüh konusunda çekimser kalması, nefsin hudûsu ve kıdemi konusunda da Ebherî'nin tevakkuf etmesinin bir sonucu olarak da görülebilir.

Ebherî'ye göre filozofların cismanî dirilişi kabul etmemelerinin etkin sebebi, ma'dûmun iadesi fikrini kabul etmemeleridir. Ayrıca benzer bir bedenle diriliş fikrinin de tenâsühü kabul etmekle eşdeğer görülmesi, ruhanî bir diriliş ve mutluluk fikrinin kabul edilmesinin bir diğer gerekçesidir. Ancak Ebherî, ma'dûmun iadesi fikrini desteklemek için hulfî kıyasa dayalı farazi örneklerden hareket edilmesini eleştirir. Diğer yandan benzer bir bedenle dirilişin tenâsühü çağrıştırdığı iddiasının burhan yoluyla ispat edilmediğini ileri sürmüştür. Ebherî'nin, özellikle benzer bedenle dirilişin tenâsühle aynı şeyi ifade ettiğini ileri süren tezin burhanî temellerinin olmadığını belirtmesi, bizi salt ruhanî diriliş fikrine karşı çıktığı şeklinde bir sonuca götürebilir. Ancak benzer bedenle dirilişin tenâsühle aynı şeyi ifade ettiği tezini, sadece burhanî olmadığını belirtmekle yetinmesi, kesin bir şekilde salt ruhanî diriliş fikrinde olmadığını iddia etmemizi gerektirmez.

Ebherî, cismanî dirilişi savunanların, ma'dûmun iadesini mümkün görmek için zikrettikleri delillerin zayıf noktalarını eleştirmekten geri durmamıştır. Özellikle aynı bedenle diriliş fikrini kabul edenleri, taklit ehli olarak nitelendirip, bunun ispat edilebilirliğini imkânsız görmüştür. Onun, diriliş ile ilgili hem cismânî diriliş hem de ruhanî diriliş ön plana çıkaran tezlere yer verdiği ve her iki tezin de zayıf bulduğu delillerini eleştirdiğini gördük. Onun, cismanî diriliş tezine kesin bir üslupla karşı çıktığını söylememiz, ulaştığımız veriler ışığında iddia etmek zordur. Dinin cismanî diriliş fikrini desteklemesini de gözardı etmediğini düşündüğümüz Ebherî'nin aynı zamanda mutluluk ile ilgili görüşlerinde bedenden kaynaklı karakterleri eleştirmesi, bu konuda kesin bir yargıda bulunmamızı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla Ebherî'nin eserlerinin tam kronolojisini tespit edemediğimiz için ruhanî veya cismanî diriliş seçeneklerinden birini tercih edip diğerini tamamen olumsuzlayan bir tavır içerisinde olduğunu kesin bir yargıyla belirtmemiz şimdilik mümkün görünmemektedir.

Tezimizin son bölümünün son başlığı altında, ölüm sonrası insanî nefsin karşılaşacağı mutluluk aşamalarının hangi parametrelere göre şekillendiğini ele aldık. Ebherî, öncelikle nefsin mutluluk ve bedbahtlığı ile lezzet ve elem tanımı ve özellikleri arasında paralel bir ilişkinin olduğunu vurgular. Buna göre lezzetin

artması, mutluluğu; elemin artması da bedbahtlığı beraberinde getirir. O, lezzet ve elemin meydana gelebilmesi için her iki açıdan idrak eyleminin gerçekleşmesini şart koşmaktadır. Ancak ona göre, insanî nefsin asıl mutluluğu, duysal lezzetin idrakinden ziyade Tanrı'nın varlığı, sıfatları ile semâvî nefs ve cisimler gibi aklî âlemin idrak edilmesi durumunda meydana gelir. Nefsin, beden karakterlerinden kendini koruyup korumaması, insanın yetkinlik ve mutluluk seviyesinin belirlenmesinde belirleyici bir rol oynar. Ebherî, nefsin mutluluğuna ilişkin aşamaların belirlenmesinde, bilme ve eyleme güçleri bakımından yetkinleşip yetkinleşmeme durumunu dikkate alır. Onun bu bağlamda açıkça İbn Sînâ'nın adını zikretmesi, bizi, İbn Sînâ'nın nefs teorisinin zirvesini oluşturan mutluluk ile ilgili görüşlerinden etkilendiği sonucuna götürür. Ebherî, aklî muhakemesi yerinde olmasına rağmen yetkinleşmemiş nefslerin mutluluk ve bedbahtlığa maruz kalmayıp yok olacağı fikrini ileri süren Fârâbî'nin görüşünün aksine, İbn Sînâ gibi nefsin cevherinin bizâtihi ölümsüzlüğün teminatını oluşturduğunu kabul etmektedir.

Ebherî'nin felsefe tasavvurunun bir nebze açığa çıkması için ele aldığımız bu çalışma, çok açık bir şekilde onun kendisine tevarüs eden klasik İslam felsefesinin birikimine ciddi bir şekilde sahip olduğunu göstermektedir. Ebherî, genel olarak İbn Sînâ'nın nefs teorisinin etkisinde kalmakla birlikte Râzî'nin eleştirel metodundan da etkilendiği görülmüştür. Ebherî'nin yeri geldiği zaman her iki filozofa da eleştirilerini dile getirmekten çekinmemesi, yöntemsel olarak benimsediği eleştirel tavrın varlığına işaret eder. Ayrıca bazı konularda, insanın yeteri kadar bilgi sahibi olmadığı için hüküm veremeyeceğini belirtip çekimser bir duruş sergilemesi de önem taşır. Aynı şekilde bütün ekollerin görüşlerini zikrederek delillerinin zayıf noktalarını belirtmesi ve burhan yoluyla konuların ispat edilmesine ayrı bir ehemmiyet göstermesi, onun hala yazma halindeki felsefî ansiklopedik eserlerinin tahkik ve neşirlerinin yapılarak filozof kimliğinin ortaya çıkartılmasını gerektirir. Ebherî'nin insanî nefs ile ilgili görüşlerini ele aldığımız bu mütevâzi çalışmanın yanı sıra diğer metafizik görüşlerinin çalışılmasıyla tezimizin eksik kalan kısımlarının tamamlanabileceği kanaatindeyiz.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abbâs Süleyman: “Esirüddîn Ebherî ve mezhebûhu fî’n-nefs” **Dirâsât fî’l-felsefeti’l-islâmiyye** içinde, İskenderîyye, Dâru’l-mâ’rifeti’l-Câmi’iyye, 2001, s. 191-238.
- Abdülhamid, İrfan: “İslam Tefekküründe Ruh Meselesi I”, çev. M. Saim Yeprem, **Nesil Dergisi**, 2/7 (1978), s. 18-25.
- : “İslam Tefekküründe Ruh Meselesi II”, çev. M. Saim Yeprem, **Nesil Dergisi**, 2/8 (1978). s. 26-32.
- Acar, Rahim: **Molla Sadra’nın Bilgi Anlayışı**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1992.
- Âl Yasîn, Ca’fer: **Feylesûf Âlim**, Beyrut, Darü’l-Endelüs, 1984.
- Aktürk, Eyüp: **Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2014.
- Alper, Ömer Mahir: **Aklın Hazzı: İbn Kemmune’de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2004.
- : “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yay, 2013, s. 251-287.
- : **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.

- : **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- : “VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcî Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, YBÜ Yay., 2014, s. 17-26.
- al-Rahim, Ahmet Haitham: **The Creation of Philosophical Tradadon: Biography and the Reception of Avicenna’s Philosohpy from the 11 th to the 14th Centuries AD.**, Yale University, 2009.
- Âmirî: **Kitâbu’l-Emed Ale’-Ebed**, çev. Yakup Kara, İstanbul, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Arıcı, Mustakim: **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- : “VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 26 (2011), s. 1-37.
- Aristoteles: **Kitabü’n-Nefs**, çev. Ahmed Fûad el-Ahvânî, Kahire, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Ârabî, 1949.
- : **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar., 1996.
- Arkan, Atilla: “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler** , ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 569-602.

- : **İbn Rüşd Psikolojisi**, İstanbul, İz Yayınları., 2006.
- Ata, Ulvi: **İbn Sînâ'da Peygamberlik**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.
- el-Âtî, İbrahim: **el-İnsan fî felsefeti'l-Fârâbî**, Beyrut, Darü'n-Nubûğ, 1997.
- Aydın, Mehmet: "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-sa'âde) Anlayışı", **İslam Felsefesi Yazıları** içinde, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s. 37-64.
- : "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", **İslam Felsefesi Yazıları** içinde, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s. 25-36.
- Aydın, İbrahim Hakkı **Farabi'de Metafizik Düşünce**, İstanbul, Bil Yayınları., 2000.
- Aydın, Ali Arslan: **el-Ba'su ve'l-Hulûd beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsifeti**, İstanbul, Sehâ Neşriyât, 1998.
- Aydınlı, Yaşar: **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, İstanbul, İFAV Yayınları., 1997.
- : **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, 3. Baskı, İstanbul, İz Yayınları., 2000.
- Badham, Paul: "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", çev. Cafer Sadık Yaran, **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi** içinde, Samsun, Etüt Yayınları, 1997, s. 161-178.

- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât: **Kitabü'l-Mu'teber fi'l-hikme**, Haydarabad, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1938.
- Baloğlu, Adnan Bülent: **İslam'a göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon**, Ankara, Kitâbiyât Yayınları., 2001.
- Bekiryazıcı, Eyüp: "Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", **Marife: Bilimsel Birikim**, 2008/1, s. 203-221.
- Bingöl, Abdülkuddüs: "Ebherî", **DİA**, C.X, İstanbul, TDV, 1994, 75-76.
- Bolay, Süleyman Hayri: "Akıl: Felsefe", **DİA**, C. II, İstanbul, TDV, 1989, s. 238-242.
- Cihan, Ahmet Kamil: **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Kayseri, Laçın Yayınları, 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **et-Ta'rîfât**, Mağrib, el-Müessesetü'l-Hüsnâ, 2006.
- Dağ, Mehmet: "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, der. Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 405-506.
- Durusoy, Ali: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, 2. Baskı, İstanbul, İFAV Yayınları., 2008.
- Ebû Sa'deh, Huseynî: **en-Nefs ve hulûduhâ 'inde Fahrüddîn er-Râzî**, Kahire, Şeriketu's-Sâfâ Li't-tibâ' ve'n-Neşr, 1989.
- : **Asâru's-sîneviyyeh fi mezhebi'l-Gazâlî fi'n-nefsi'l-insâniyye**, Kahire, 1991.



- Eichner, Heidrun: “al-Abharī Athīr al-Dīn”, **The Encyclopaedia Of Islam** içinde, ed. Gudrun Kramer & Denis Matringe & John Nawas & Everett Rowson, C.III, Leiden, Brill, 2008, s. 11-13.
- el-Keşşî, Zeynüddin: **Hadâiku’l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr. 864.
- Endress, Gerhard: “Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and Sciences in the Islamic East”, **Arabic Theology, Arabic Philosophy: from the many to the one**, ed. James E. Montgomery, Leuven, 2006, s. 371-422.
- Esirüddîn Ebherî: **Beyânü’l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618,
- : **Telhîsü’l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr.1618
- : **el-Metâli** , Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr.1618.
- : **Zübdetü’l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr1618.
- : **Unvânu’l-hâkk ve burhânü’s-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134.
- : **Müntehâ’l-efkâr fî ibâneti’l-esrâr**, Tahran, Kitabhâne-yi Meclis’i-Şûrây-î Millî 2752.
- : **Tenzîlu’l-efkâr fî ta’dîli’l-esrâr**. Ragıb Paşa, nr.824.
- : **Merâsîdü’l-makâsîd**, Ragıb Paşa, nr.824.
- : **Keşfü’l-hakâik fî tahrîri’d-dekâik**, thk. ve inceleme, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 1998.

- : **Zübdetü'l-esrâr**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr.925.
- : **Risâle fî'l-mebde' ve'l-me'âd**, Şehit Ali Paşa, nr. 2721.
- : **Hidâyetü'l-hikme**, nşr. Abdullah Yormaz, “**Hidâyetü'l-hikme**’nin Tahkikli Neşri”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 34 (2008/1), s. 145-202.
- : **Risâle fî ilmi'l-Kelâm**, thk. Muhammed Ekrem Ebû Ğuş, Amman, Dâru'n-nûr, 2012.
- : **el-Kavâdihu'l-Cedeliyye**, thk. Şerife Bint Ali B. Süleyman, Riyad, 2004.
- Fazlur Rahman: “İbn Sînâ”, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, C. II, İstanbul, İnsan Yay., 1990, s. 99-105.
- Gafarov, Anar: “Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Olarak Temellendirilmesi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 19 (2008), s. 45-62.
- Gazâlî: **Meâricü'l-Kuds fî ma'rifeti derecâtî'n-nefs**, thk. Abdullah Abdulaziz Emîn, Kahire, Dâru'r-Risâle, 2009.
- : **Tehâfütü'l-felâsife**, çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları., 2005.

- : **el-Madnûn bihî ‘alâ ehlihî**, çev. Sabit Ünal, **İki Madnûn** içinde, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Gutas, Dimitri: “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği”, **İbn Sînâ’nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, 2. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 31-45.
- : “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, **İbn Sînâ’nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, 2. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 113-147.
- : “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi”, **İbn Sînâ’nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, 2. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 149-168.
- Günaltay, M.Şemseddin: **Felsefe-i Ūlâ: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994.
- Gürsoy, Adnan: **İbn Sînâ’nın Sezgi Teorisi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2015.
- Haklı, Şaban: “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker & Osman Demir, İstanbul, İsam Yay, 2013, s. 423-452.
- İbn Ebî Usaybia: **Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etıbbâ**, nşr. Nizâr Rıza, Beyrut, 1965.
- İbn Hallikân. **Vefayâtü’l-A`yan ve Enbau Ebnai’z-Zaman**, thk. İhsan Abbas, C. V, Beyrut, Darû Sadr, 1978.

- İbn Miskeveyh: **el-Fevzü'l-asgar**, thk. Salih Azime-Tunus, el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat (Beytü'l-Hikme), 1987.
- İbn Sînâ: **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, nşr. G. C. Anawati-Sa'îd Zâid, Kahire, 1975.
- : **Ahvâlü'n-nefs**, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsâ el-Bâbî el-Hâlebî, Kahire, 1952.
- : **Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, Ahvâlü'n-nefs** içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1952.
- : **Risâle fî mâ'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ, Ahvâlü'n-nefs** içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsâ el-Bâbî el-Hâlebî, Kahire, 1952.
- : **Risâle fî'l-keâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıkâ, Ahvâlü'n-Nefs** içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsâ el-Bâbî el-Hâlebî, Kahire, 1952.
- : **el-Adhaviyye fî'l-me'âd, Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî** içinde, haz ve çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
- : **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbîhât**, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- : **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, Ankara, TDVY, 2011.

- : **El-Mebde' ve'l-meâd**, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1984.
- : **Ta'likât**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum, Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1984.
- Kaplan, Hayri: **Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.
- : **İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995.
- Kaya, M. Cüneyt: "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, 27 (2009), s. 57-91.
- Kayacık, Ahmet: **Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri**, Basılmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996.
- Kazvînî, Zekerîyyâ: **Asarü'l-bilad ve ahbarü'l-ibad**, Beyrut, Dâru Sadır, trh.
- Kerem, Yusuf: **et-Tabî'a ve Mâ-Ba'de't-Tabî'a (Madde, Hayat, Allah)**, Kahire, Mektebetü's-sâkâfetî'd-dinîyye, 2009.
- Kılıç, Cevdet: "Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları", **Felsefe Dünyası**, 44 (2006), s. 86-132.
- : "Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme'sinde Tabiat Felsefesinin Temel Kavramları", **Dini Araştırmalar Dergisi**, 2008, sy.31, s. 61-98.

- : “İbn Sînâcî Bir Filozof: Esirüddin el-Ebherî ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, YBÜ Yay, 2014, s. 425-440.
- Koca, Ferhat: “İsfahânî, Muhammed b. Mahmud”, **DİA**, XXII, İstanbul, TDV, 2000, s. 510-511.
- Koç, Turan: **Ölümsüzlük Düşüncesi**, 2. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- Kömürcü, Kamil: **Esirüddin el-Ebherî’nin Mantık Anlayışı**, Ankara, Ankara Yayınevi Yayınları, 2010.
- : **Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi: Ebherî Örneği**, Ankara, Ankara Yayınevi Yayınları, 2010.
- : “Esirüddin el-Ebherî’nin Mantık Tarihindeki Yeri” **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, YBÜ Yayınları, 2014, s.150-164.
- : “Esirüddin El-Ebherî’nin Kitâbu Beyani’l-Esrar İsimli Eserinin Mantık Bölümü Üzerine Bir İnceleme”, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1 (2011), s. 215-264;
- : “Esirüddin el-Ebherî’nin Muğalata’ya (Safsata) Bakışı”, **İslami İlimler Dergisi**, (5/2 2010), s. 131-147.
- : “Medreselerde Mantık Eğitimi ve Ebherî Etkisi, **Felsefe Dünyası**, 57 (2013) s. 95-112.
- Kutluer, İlhan: **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.

- : **Akıl ve İtikad**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- : **Erdemli Toplum ve Düşmanları**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- : “İttisâl”, **DİA**, C. XXIII, İstanbul, TDV, 2001, s. 484-485.
- Macit, Muhittin: “Aristoteles ve İbn Sinâ’da Nefs-Beden İlişkisi Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, **M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26 (2004/1), s. 59-83.
- Medkûr, İbrahim: “en-Nefs ve hulûdûha ‘inde İbn Sînâ”, Kahire, er-Risâle, 188) (1937, s. 212-214.
- Mert, Muhit: **İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- el-Meybûdî, Kâdı Mir: ‘**Ale’l-Hidâye**, Dersaâdet, Arif Efendi Matbaası, 1321.
- Molla Sadrâ: **Şerhü’l-Hidayeti’l-Esîriyye**, thk. Maksûd Muhâmmmed Tahran, C. II, h. 1393.
- Muvahhid, Samed: “Esîrüddin Ebherî”, Tahran, **Dairetü’l-Maarif Büzürg-i İslamî**, C. VI, h.ş. 1371, s. 586-590.
- Neşşâr, Mustafa: **Târihu’l-felsefeti’l-Yunânîyye**, Kahire, ed-Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübnâniyye, 2013.
- Nurânî, Abdullah: “Ahvâl-i Esîrüddin-i Ebherî” **Mantık ve Mebahis-i Elfâz: mecmu’a-i mutûn ve makâlât-î tahkiki**, ed. Mehdi Muhakkiki & Toshihiko Izutsu, Tahran Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974, s. 36-48.

- Özpilavcı, Ferruh: **Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.
- : “Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçerisinde Ebül-Berekât El-Bağdâdî'nin Akıl Risâlesi”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 5/2 (2010) s. 75-106.
- Özaydın, Abdulkerim: “İbn Hallikân” DİA, C. XX, İstanbul, TDV, 1999, s. 17-19
- Özel, Ahmet: “Rükneddin Amîdî”, **DİA**, C. III, İstanbul, TDV, 1991, s. 56-57.
- Özturan, Hümeysra: **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı**, İstanbul, Klasik Yay., 2014.
- Peker, Hidayet: **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, 2. Baskı, Bursa, Arasta Yayınları, 2011.
- Râzî, Fahreddin: **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, nşr. M. M. El-Bağdâdî, C. II, Beyrut, Darü'l-Kitâb'l-Arabî, 1990.
- : **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî**, thk. A. Hicâzî es-Sekâ, C. VII, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- : **Me'âlimü usûli'd-din**, thk. Semih Duaym, Beyrut, Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1992.
- : **Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn**, thk.



Hüseyin Atay, Kahire, Mektebetü'd-Dâru't-Tûrâs, 1991.

-----: **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, thk. A. Hicâzî Sakkâ, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, h. 1373.

-----: **Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerh kuvâhumâ**, thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî, Kahire, Mektebetü's-Sekâfetü'd-dîniyye, 2009.

Salîbâ, Cemil: "Nazâriyyetü'n-Nefs 'inde, İbn Sînâ", **Min Eflâtun ilâ İbn Sînâ** içinde, Beyrut, Darü'l-Endelüs, 1983, s. 102-123.

Sarioğlu Hüseyin & AbdulMecid Nusayr: "Esirüddin Ebherî", **Mevsuatu a'lami'l-ulema ve'l-üdebai'l-Arab ve'l-Müslimin** içinde, C. I, Beyrut, Dârü'l-Cil, 2005, s. 187-202;

Sarioğlu, Hüseyin: **el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri**, İstanbul, yy. 1995.

-----: "Klasikleşmiş İki Ders Kitabı: Ebherî'nin İsâgûcî ve Hidâyetü'l-Hikme'si", **İslam ve Klasik** içinde, İstanbul, Klasik Yay., 2008, s. 417-425.

Seyyidî, Cemal Recep: **Nazâriyyetü'n-nefs beyne İbn Sînâ ve'l-Gazâlî**, Kahire, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-kitab, 2000.

Seyyid Ali, Ğayzân: **el-Felsefetü't-tabî'a ve'l-ilâhiyye: en-Nefs ve'l-akl**, Beyrut, Daru't-Tenvîr, 2009.

- Sühreverdî: **Hikmetü'l-İşrâk**, çev. Tahir Uluç, İstanbul, İz Yayınları, 2009.
- Şahin, Eyüp: “İbn Sînâ’da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi”, İstanbul, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri II**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009, s. 31-41.
- Şeşen, Ramazan: “İbn Yunus, Kemâleddin” **DİA**, C. XX, İstanbul, TDV, 1999, s. 452-453.
- Tehânevî, Muhammed Ali: **Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, thk. Ali Duhrûc & Refik el-Âcem, Beyrut, Mektebetü'l-Lübnân Nâşîrûn, 1996.
- Tûsî, Nasîruddin: **Telhîsü'l-Muhassal**, nşr. Abdullah Nurânî, Tahran, 1980.
- : **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev: Anar Gafarov & Zaur Şükürov, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007.
- : **Ta`dilu'l-Mi'yâr li-Nakd-i Tenzilu'l-Efkâr, Mantık ve Mebahis-i Elfâz: mecmu'a-i mutûn ve makâlât-î tahkiki** içinde, ed. Mehdi Muhakkiki & Toshihiko Izutsu, Tahran, Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974.
- : **Risâle-i Hâce Tûsî be Esîrüddin Ebherî, Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye**, haz. Abdullah Nuranî, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, h.ş. 1383, s. 273-276.

- Toktaş, Fatih: “Akl ve Ta‘akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl”, **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 165-177.
- : **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004.
- Türker, Ömer: “Nefis: İslam Düşüncesi”, **DİA**, C. XXXII, İstanbul, TDV, 2006, s. 529-531.
- : **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.
- : **Seyid Şerif Cürcânî’nin Tevil Anlayışı**, Basılmamış Doktora Terzi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2006.
- Uluç, Tahir: **Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.
- el-Üsküdarî&
- Muhammed Emin **Hâşiye ale’l-kısmi’s-sâni min Şerhi’ş-Şemsiyye**, Giresun Yazmalar 113.
- Yar, Erkan: **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yasa, Metin: **Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Fahreddin er-Râzi”, **DİA**, İstanbul, TDV, 1998, C. XII, s. 89-95.

- Yazoğlu, Ruhattin: **Ruh Ölüm ve Ötesi: Gazâlî Üzerine Bir Araştırma**, İstanbul, İz Yayınları, 2007.
- Yenen, Halide: **Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007.
- Yıldız, Mustafa: “İbn Sînâ’da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 27 (2009), s. 227-249.
- Yormaz, Abdullah: **Mevlânâzâde’nin Hidayetü’l-Hikme Şerhi: Tahkik ve Tahlil**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, 2010.
- : **Ebherî’nin Hidayetü’l-Hikmesi ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, 2003;
- : “Muhaliif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidayetü’l-Hikme”, **Divan İlmi Araştırmalar**, 18 (2005), s. 175-192.