



T.C.
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

Nursedda SOMUNCU

Eylül 2019

İBN SÎNÂ VE NASÎREDDİN TÛSÎ'NİN NEFS TEORİLERİNİN MUKAYESESİ

NURSEDA SOMUNCU

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE
SUNULAN TEZ

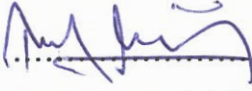
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

EYLÜL 2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

.....
Doç. Dr. Seyfullah Yıldırım
Enstitü Müdürü V.

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığını tasdik ederim.

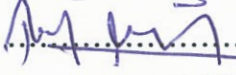

.....
Prof. Dr. Nuri Adıgüzel
Ana Bilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans/Doktora derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.


.....
Prof. Dr. Murat Demirkol
Danışman

Jüri Üyeleri
.....
Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

(AYBÜ, İslami İlimler Fakültesi)


.....
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL

(AYBÜ, İslami İlimler Fakültesi)


.....

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Murat KARAKAYA (ASBÜ, Dini İlimler Fakültesi)

İNTİHAL

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı : Nurseda Somuncu

İmza : 

ÖZET

İBN SÎNÂ VE NASÎREDDİN TÛSÎ’NİN NEFS TEORİLERİNİN MUKAYESESİ

Somuncu, Nurseda

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

Eylül, 2019 58 sayfa

Nefs konusu ilk felsefî meselelerden biri olmuş ve genel bir adlandırmayla “Nefs Teorisi” başlığı altında ele alınmıştır. Çalışmamızda İbn Sînâ ve Nasîreddin Tûsî’nin nefis konusundaki yaklaşımları ele alınacağı ve genel yapı itibarıyla bir mukayese çalışması olacağı için böyle bir başlığı uygun gördük. Tezimiz girişin yanı sıra üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte araştırmamızın konusu, gayesi, kapsam ve sınırlılıkları, yöntemi ve kaynaklarını ele aldık. Nefs meselesi üzerine ortaya konulan literatürü tanıtmaya gayret gösterdik. Temel amacımız olan İbn Sînâ ve Nasîreddin Tûsî’de nefis teorisini incelemekle beraber konumuza zemin hazırlaması açısından İslam felsefesinde öne çıkan filozofların nefis anlayışlarına yer vermeye çalıştık. İlk bölümde bahsi geçen düşünürlerimizin nefsin varlığına ilişkin delillerini inceledik. İbn Sînâ’ya göre bir şeyin ne olduğundan bahsetmek istiyorsak önce onun varlığından emin olmalıyız. Bizde bu yöntem ışığında nefsin mahiyeti mevzusunu daha sonra ele aldık. İkinci bölümde ise düşünürlerimizin nefsin güçleri ve nefis-beden ilişkisi bağlamındaki görüşlerine yer verirken; son bölümümüzü nefsin bekasıyla alakalı argümanlara ayırdık.

İbn Sînâ’nın nefis anlayışında daha çok Aristoteles’in etkisini görmekte beraber bazı noktalarda Plotinus’un düşüncelerine de yaklaştığını görürüz. Nasîreddin Tûsî ise kısmi özgünlüğünün yanı sıra büyük ölçüde İbn Sînâ’dan tevarüs ettiği görüşleri nakletmiş görünmektedir. Bazı eserlerinde kelamcı kimliğinin etkisinde kalsa da filozof kimliğiyle İbn Sînâ’nın en önemli temsilcisi, yorumcusu ve takipçisi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Tûsî, Nefs, İdrak, Tahrik

ABSTRACT

COMPARATION OF NAFS THEORY IN AVICENNA AND NASIR AL-DIN AL-TÛSÎ

Somuncu, Nurseda

Master's Degree, Philosophy and Religious Sciences

Supervisor: Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

September, 2019 58 pages

The subject of nafs has become one of the first philosophical issues and is addressed under the title of "Nafs Theory" with a general designation. We have addressed the approaches of İbn Sînâ and Nasîreddin Tûsî on nafs and generally made a comparison in our study. Because of these reasons, we have approved the title which is used in our study. Our thesis consists of three sections as well as the entrance.

The subject, purpose, scope and limitations, methods and resources of our research take place in the entrance. We have endeavored to introduce the literature which is related to nafs issue. Our main objective is to examine the nafs theory of İbn Sînâ and Nasîreddin Tûsî, but we have attempted to give a place to the nafs perceptions of philosophers who shine out in the Islamic philosophy in terms of preparing the ground for the topic.

In the first chapter, we have examined the evidences which belong to our philosophers of the existence of nafs. According to İbn Sînâ, if we want to talk about something, primarily, we have to make sure it's existence. In light of this method, we have handled the subject of the nature of the nafs. In the second part, while we give place to ideas which belong to our philosophers of the power of the nafs and the nafs-body relationship; we have mentioned arguments that are related to perpetuity of nafs.

In the nafs perception of İbn Sînâ, we see more Aristo's influence, but he approaches the thoughts of Plotinus at some points. Nasîreddin Tûsî has partly original ideas also it seems he conveyed opinions that largely inherited from İbn Sînâ. In some of his works, he remained under the influence of theologian identity, but he became the most important representative, commentator and follower of İbn Sînâ with his philosopher identity.

Keywords: İbn Sînâ, Tûsî, Nafs, Perception, Moving



Babama ve Anneme

İÇİNDEKİLER

İNTİHAL	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İTHAF	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	x

ÖN SÖZ	1
GİRİŞ.....	2
1. Araştırmanın Konusu	2
2. Araştırmanın Gayesi	2
3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	3
4. Araştırmanın Yöntemi	3
5. Literatür İncelemesi	4
5.1. İslam Düşüncesinde Nefs	4
5.2. Çağdaş Araştırmalar	7
6. Kavramsal Çerçeve	8

BÖLÜM 1	10
---------------	----

NEFSİN VARLIĞI VE MAHİYETİ	10
----------------------------------	----

1.1. Nefsin Varlığı	10
1.1.1. Dış Gözlem Yoluyla Nefsin Varlığının İspatı	10
1.1.2. İç Gözlem Yoluyla Nefsin Varlığının İspatı	12
1.1.3. Nefsin Cevherliği	14
1.1.4. Nefsin Basitliği.....	15

1.1.5. Nefsin Cisim ya da Cismani Olmayışı	16
1.1.6. Nefsin Zatıyla İdrak Edip Organlarla Tasarrufta Bulunması	17
1.1.7. Nefs Duyularla Duyumsanmaz	18
1.2. Nefsin Mahiyeti	18
1.2.1. Nebatî Nefs.....	19
1.2.2. Hayvanî Nefs	20
1.2.3. İnsanî Nefs.....	21
BÖLÜM 2.....	24
NEFSİN GÜÇLERİ.....	24
2.1. Bitki, Hayvan ve İnsanın Ortak Güçleri	24
2.1.1. Beslenme Gücü.....	24
2.1.2. Büyüme Gücü.....	24
2.1.3. Üreme Gücü	25
2.2. Nefsin İdrak Güçleri	25
2.2.1. Hissî İdrak Güçleri	28
2.2.1.1. Dış Duyular	29
2.2.1.1.1. Dokunma Duyusu.....	29
2.2.1.1.2. Tat Alma Duyusu	30
2.2.1.1.3. Koku Alma Duyusu.....	30
2.2.1.1.4. İşitme Duyusu	30
2.2.1.1.5. Görme Duyusu	31
2.2.1.2. İç Duyular	32
2.2.1.2.1. Ortak Duyu.....	33
2.2.1.2.2. Hayal ve Musavvire Gücü.....	34
2.2.1.2.3. Tahayyül.....	34
2.2.1.2.4. Tevehhüm.....	35

2.2.1.2.5. Müzekkire ve Hafıza Gücü	36
2.2.2. Aklî İdrak	37
2.2.2.1. Nazarî Akıl	38
2.2.2.2. Amelî Akıl	39
2.3. Nefsin Muharrik Güçleri	40
2.3.1. Şehevi Güç	41
2.3.2. Gazabî Güç	41
2.4. Nefis-Beden İlişkisi	42
BÖLÜM 3	45
NEFSİN BEKASI	45
3.1. Nefsin Ölümsüzlüğünün İspatı	45
3.1.1. Nefsin Soyutluğundan Hareketle İspatı	45
3.1.2. Sudur Nazariyesi Bağlamında İspatı	46
3.1.3. Nefsin Basitliğinden Hareketle İspatı	46
3.1.4. Nefsin Yokluğu Varsayımı Üzerinden Nefsin Ölümsüzlüğünün İspatı	47
3.1.5. Nefs Varlık Bakımından Bedenle Alakalı Olmadığından Bedenin Ölümüyle Ölmez	47
3.2. Tenasühün Reddi	49
SONUÇ	53
KAYNAKÇA	56
EKLER	58
A. Tez Fotokopisi İzin Formu	58

KISALTMALAR

c.	Cilt
ev.	Tercüme eden
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz.	Hazırlayan
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
S.	Sayı
Sad.	Sadeleştiren
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
m.ö	Milattan önce
v.d	Ve diğerleri

ÖN SÖZ

Akıl sahibi bir varlık olarak insan, insan türünün var olduğu ilk zamandan itibaren vaelik ve yaratılış problemlerini sorgulaya gelmiştir. Nefs meselesi de bu çerçevede ele alınabilecek bir konudur. Nefsin varlığı, mahiyeti, nereden geldiği ve sonunun ne olacağı şeklindeki sorular hâlâ cevabı aranmakta olan sorulardır. İlk felsefi çalışmalarda da önemli bir yeri olan nefs meselesi günümüz felsefesinin de üzerinde durduğu önemli problemlerden biridir.

Nefs meselesi, ilk çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles'in felsefi sistemlerinde metafizik, ahlak, siyaset ve bilgi görüşlerinin temelini oluşturmuştur. İbn Sînâ, İslam felsefesinde önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu onun en önemli sistem kurucu filozof olarak kabul edilmesini sağlamıştır. İbn Sînâ'nın kurduğu felsefi sistem, felsefeye dâhil ettiği konular ve kullandığı literatür ondan sonraki filozofları, kelamcıları ve mutasavvıfları etkisi altına almıştır. Bunların başında gelen Nasîreddin Tûsî, İbn Sînâ'nın 13. yüzyıldaki en önemli temsilcisi olmuştur. Tûsî, İbn Sînâ felsefesinin anlaşılması için çabalamış, onun eserlerinin en önemli şarihlerinden biri olmuştur. Bu noktada *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eser İbn Sînâ'yı Fahreddin Râzî'nin eleştirilerine karşı savunması açısından önem arz etmektedir. Biz bu çalışmada İbn Sînâ'da ve onun şarihi Nasîreddin Tûsî'de nefis görüşlerini ele alacağız.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte İslam filozoflarının nefis anlayışlarına kısaca değindikten sonra konumuz ile ilgili klasik literatürün yanı sıra modern araştırmalara değineceğiz. İlk bölümde nefsin varlığının ispatı ve mahiyeti üzerinde duracağız. İkinci bölümde ise nefsin güçlerinden bahsedeceğiz. Devamında nefs-beden ilişkisine değineceğiz. Son olarak üçüncü bölümde ise iki filozofun nefsin bekasına dair görüşlerini karşılaştırmalı inceleyeceğiz.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında yoğun ilgi ve alakasıyla katkı sunan, özellikle *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri anlamama yönelik desteğini hiç esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Murat Demirkol'a teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmam sırasında hem verdiği destek hem de tashih konusundaki katkılarından dolayı değerli eşime şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Araştırmamızın konusu İbn Sînâ ve onun en önemli şarihi ve temsilcisi olan Nasîreddin Tûsî'nin nefis görüşleridir.

Araştırmanın ana konusu nefsin varlığı ve mahiyeti, nefsin güçleri ve nefsin bekası şeklinde genişletilecektir.

Problem soruları:

- 1- İslam filozoflarının nefis hakkındaki görüşleri nelerdir?
- 2- İbn Sînâ ve Tûsî, nefsin varlığının ispatına yönelik hangi delilleri sunmuşlardır?
- 3- İki filozofumuz nefsin mahiyeti hususunda neler söylemişlerdir?
- 4- İki filozofumuzun nefis sınıflandırmaları nasıldır?
- 5- İki filozofumuza göre nefsin güçleri nelerdir?
- 6- İki filozofumuza göre nefis ve beden arasında nasıl bir ilişki vardır?
- 7- İki filozofumuzun nefsin bekası hususunda argümanları nelerdir?
- 8- Tûsî'nin bu meselelerde İbn Sînâ ile uzlaştığı ve ayrıldığı noktalar nelerdir?

2. Araştırmanın Gayesi

Araştırmamızın amacı İbn Sînâ ve Nasîreddin Tûsî'nin nefis teorilerini ortaya koyup mukayeseli bir şekilde incelemektir. Meşşai geleneğin önemli bir takipçisi olan Tûsî'nin, İbn Sînâ ile ortak yanlarını ve varsa ondan ayrıldığı noktaları tespit edip nefis görüşleriyle ilgili genel bir çerçeve çizmeyi amaçladık.

Murat Demirkol'a ait "*Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*" adlı çalışma Tûsî'nin Fahreddin Râzî'ye karşı İbn Sînâ'yı savunurken aslında onun görüşlerini nasıl benimsediğini bizlere göstermek adına önemli bir delil olmuş ve çalışmamıza doğrudan katkı sağlamıştır. Ancak bizim çalışmamızın konusu sadece İbn Sînâ ve Tûsî'nin nefis anlayışı ile sınırlandırıldığı için bahse konu olan diğer düşünürün nefis anlayışına değinmedik. Bunun yanında ahlak kitabı Ahlâk-ı Nâsırî'ye ve Tûsî'nin ahlak alanında etkilendiği İbn Miskeveyh'e yeri geldikçe atıflarda bulunsak da detaylı bir incelemeye girişmedik. Dolayısıyla İbn Sînâ ve Tûsî'nin görüşleri daha detaylı ele alınmış olup kaynaklar, içerik, yöntem ve özgünlük açısından da mukayeseli analizi yapılmıştır. Bu alanda yapılan diğer

alışmalar ise İbn Sîna ve Tûsî'nin nefis anlayışlarını anlama çabası açısından önemli olup araştırmamıza dolaylı bir katkı sağlayacak niteliktedir. Çalışmamız İbn Sîna ve Tûsî'de nefis üzerine yapılmış özellikle Türkçe alışmaları göz önünde bulundurmıştır.

3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışmamızın kapsamını İbn Sîna ve onun önemli şarihlerinden biri olan Nasîreddin Tûsî'de nefis anlayışı ile sınırlandırdık. Daha net sonuçlara ulaşabilmek adına diğerk bazı İslam filozoflarının nefis görüşlerine kısaca değinmekle yetindik. Araştırmamızın kapsamı nefsin varlığı ve mahiyeti, nefsin güçleri ve nefsin bekası başlıklarıyla sınırlandırılmıştır.

Çalışmamız sırasında Tûsî ve İbn Sîna'nın hayatına konunun sınırları dışına çıkmamak için yer vermedik. Tûsî'nin hayatına ait ayrıntılı bilgi için Murat Demirkol'un, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi* ve Anar Gafarov'un "*Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*" adlı doktora tezi çalışmasına, İbn Sîna için ise Dimitri Gutas'ın "*İbn Sîna'nın Mirası*" adlı eserine bakılabilir.

Bunun yanı sıra nefsin diriliş mevzuu ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek kadar kapsamlı bir mesele olduğundan ayrıca bir başlık açmaksızın İbn Sîna ve Nasîreddin Tûsî'nin bu konudaki görüşlerine nefsin bekası kapsamında kısaca yer vermekle yetineceğiz.

4. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamıza başlarken öncelikle literatür taraması yapıp konumuzla alakalı kaynakları edineceğiz. Konumuzla dolaylı ya da doğrudan ilişkisi olabilecek tüm bilimsel çalışmalara ulaşmaya abalayacağız. Araştırmamız nitel yöntemle dayalı olup problem belirleme, bu problemlere göre veri toplama daha sonra bu verileri ön sınıflandırmaya tabi tutarak anlama, ilişki kurma ve tekrar sınıflandırmak suretiyle analiz etme basamaklarıyla başlar. Bunları problemlerin denetimi, anlamlandırılan önermeleri karşılaştırma, eleme ve metin inşası takip edecektir.

İkinci aşamada ise İbn Sîna'nın nefis anlayışını ortaya koyduğu *İşaretler ve Tembihler* alı eserini ve *en-Necât*'ı esas alacağız. Diğerk düşünürümüz Nasîreddin Tûsî'ye ait olan felsefî ahlak kitabı olan *Ahlâk-ı Nasirî* diğerk ana kaynağımız olacaktır. Bunun yanında yine Tûsî'ye ait İşârât şerhi *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı Arapça eserden mümkün olduğunca yararlanmaya çalışacağız. Bunların yanı sıra çalışmamıza kaynaklık edecek

birçok eserden istifade edeceğiz. Eserlerin bazısından doğrudan alıntılar yaparken, bazılarında yorumları ve konuyu ele alışları açısından yararlanacağız. Son aşamada ise İbn Sînâ ve Nasîreddin Tûsî'nin farklı ve ortak yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

5. Literatür İncelemesi

5.1. İslam Düşüncesinde Nefs

Öncelikle İslam filozoflarına kaynaklık eden İlk çağ filozoflarının nefis hakkındaki görüşlerine kısa da olsa yer vermeyi uygun gördük. İlk çağ filozofları nefis konusunda üç gruba ayrılmışlardır. Birinci grup, insan ruhunu maddi bir cevher olarak görenlerdir. Bedene canlılık vereni Thales “su”, Aneximenes “hava”, Herakleitos ise “ateş” olarak kabul etmiştir. Görüldüğü üzere nefis maddi bir cevher olarak anlaşılmıştır.¹ İkinci sınıf ise nefsi bedenden ayrı bir cevher olarak görenlerdir. Burada Sokrates (ö. MÖ. 399) ve Platon (ö. MÖ. 347)'u en başta anabiliriz. Platon, insan nefsinin idealar âleminden bedene düşmüş ilahi bir cevher olduğu görüşündedir. Ona göre nefis, üstün olan idealar âlemi ile geçici olan eşya âlemi arasındadır. Nefs bedenın ölümüyle yok olmaz. Zira o bedenden önce de vardır. Platon nefsin güçlerini akıl, öfke ve şehvet olarak üç sınıfta inceler. Şehvet gücü nefsi kandırarak azaba sebep olur. Ancak akıl bu düşük güçler karşında baskın gelirse nefsin iç güçleri üzerinde hâkimiyet kurar.² Üçüncü grup ise nefsi maddi bir cevher olarak görmemekle birlikte maddede içkin, yerleşen bir ilke olarak tanımlar. Bu sınıfın temsilcisi Aristoteles (ö. MÖ. 322)'tir. Ona göre tüm canlılığın kaynağı nefstir. Aristoteles nefsi üç sınıfa ayırır. Nefsin en alt derecesi tüm canlılarda ortak olan nebatî nefstir. Nebatî nefsin büyüme, beslenme ve üreme güçleri vardır. Nefslerin en yüksek mertebesi ise insanî nefstir. Aristoteles nebatî ve hayvanî nefsi insan nefesine kaynaklık eden malzeme olarak görmektedir. İnsani nefsin üstünlüğünün sebebi akıl gücüne sahip olmasıdır. Hayvanî nefis bedenle birlikte yok olurken insanî nefse ait akıl, bedenden ayrı ve sonsuzdur. Aristoteles insan nefsinin ölümsüzlüğünü kabul etmez. Nefsin bedenden ayrı bir varlığı vardır. Ancak suret denilen “ilk yetkinlik” olmak yönüyle bedenden ayrılmaz. Aristoteles'e göre beden bir kalıp, nefis de burada yerleşen bir muharriktir. Suretsiz madde belirsiz ve vehmîdir. Maddesiz suretin de bir gerçekliği yoktur. Dolayısıyla insan nefsi ebedi değildir.³ Yeni Platonculuğun

¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, 5. Basım (Bursa: Birleşik Yayıncılık, 2011), 34.

² Eflatun, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, 1. Baskı (İstanbul, MEB Yayınları, 1990), 51.

³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 71.

en önemli temsilcisi Plotinos ise sudurcu nefis teorisiyle tanınmaktadır. Ona göre her şey “Bir” diye isimlendirdiği bir cevherden sudur eder. Bir’den evvela akıl, sonra küllî nefis sudur eder. Küllî nefsin altında cisim, onun altında da madde yer alır. Küllî nefis duyulur âlemle ilahi âlem arasında irtibat kurar.⁴ Plotinos, şahsî nefisleri de kabul eder. Onlar da âlemin nefisinden bir parçadır.⁵ Beden nefis için bir araçtır. Nefis bedenden ayrıldığında beden yok olur. Bununla beraber bedenın canlılığını sağlayan nefis ölümsüzdür.⁶

İlk çağdan günümüze kadar gelen felsefî düşüncede çok kapsamlı bir kavram olan nefis bitki ve hayvanlardaki canlılıkla birlikte insana dair psikolojik özellikleri de içine alan manevi bir cevher olarak tanımlanabilir. Nefis teorisi, Grek düşüncesinin İslam dünyasına aktarımı sonucu İslam felsefesindeki yerini almıştır. Platon nefsi bedenden ayrı manevi bir cevher olarak tanımlarken, Aristo “potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamıştır. Platon’un nefis görüşünün etkisinde kalan filozoflar nefsi bedenden ayrı, ezeli, manevi ve cisimden ayrı ölümsüz bir cevher olarak nitelerken; Aristo’dan etkilenenler nefsi bedensel bir yetkinlik olarak kabul edip ondan tamamen ayrı ve bağımsız bir cevher olarak tanımlama yoluna gitmemişlerdir.⁷

İlk İslam filozofu olarak anılan Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 868)’nin *Nefs Üzerine* adlı risalesi Türkçeye aktarılmıştır. O uzlaştırmacı nefis anlayışında Aristocu tanımlara yer verdiği gibi Pythagoras ve Platon’a da başvurmuştur. Zaten o, Aristo ile Platon arasında bir ayrılığın olmadığını savunur. Nefsin soyut bir cevher olduğunu ve onun ölümsüzlüğünü kabul eder. Nefsin güçleri ve akıl mevzusunda ise Aristo’ya yakındır.⁸

Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (ö. 923 ya da 932)’nin bu konuda ele aldığı eser ise *et-Tıbbu’r-Rûhânî*’dir. Platoncu nefis anlayışını benimser. Onun gibi ahlak anlayışını nefis üzerine temellendirir. Aynı zamanda nefsin bedene üstünlüğünü kabul eder. İnsan nefsinin akıl ve heva güçlerinden bahseder. Hevanın bırakılıp aklın tercih edilmesini ister. Özetle ona göre nefis bedenden ayrı ölümsüz bir cevherdir.⁹

İhvân-ı Safâ Risaleleri’nde ise nefsin varlığı ve bedenden ayrı bir cevher olduğu meselelerinde Platon’un yolundan gidilmiştir. Bunun yanında risaleler Plotinoscu bir

⁴ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, 1. Baskı (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 37.

⁵ Plotinos, *Enneadlar*, 38.

⁶ Plotinos, *Enneadlar*, 80-114.

⁷ Ömer Türker, “Nefs”, *DİA*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 529-531; Mehmet Ata Az, “Fârâbî’de Nefsin Ölümsüzlüğü Meselesi”, *Turkish Studies* 12, sy. 20 (2017): 90.

⁸ Kindî, “Nefs Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler*, 4. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 131-135.

⁹ Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Kahraman, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 27-32.

yaklaşım olarak cüz'î insan nefsinin küllî nefse ait olduğunu savunur Bu sebeple nefis bedenden ayrıldığında ahlaki yetkinlik sağlanmışsa küllî nefse birleşir, eğer sağlanmamışsa maddi âlemde kalır.¹⁰

Fârâbî (ö. 950) ise *el-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eserinde konuya ilişkin görüşlerine yer verir. Fârâbî'nin nefis görüşü diğerlerine göre daha sistemlidir. Ahlak ve siyaset gibi nefis görüşünde de metafizik anlayışını temel almıştır. Fârâbî'de öncelikle kendini bilen bir Tanrı anlayışı vardır. Tanrıdan sudur eden akıl ve felekler vardır. Bu âlem anlayışında insan nefsi faal akıldan taşmaktadır. Ancak ondan önce oluş ve bozuluş âlemi denilen ay altı âlemde faal akıldan cisimler, madenler, bitki ve hayvanlar meydana gelir. Nefsin güçleri ile ilgili olarak İbn Sînâ ile aynı sınıflandırmanın hâkimiyetini görürüz. Onun gâziye gücü dediği kuvve, İbn Sînâ'nın terminolojisindeki bitkisel güç ile aynı olup, büyüme, beslenme ve üreme ile görevliken; hasse gücü diye isimlendirdiği güç, İbn Sînâ'da ortak duyu dediğimiz güç, mütehayyile, müfekkire, belleme ve hatırlama duyularla akıl arasında bağlantıyı sağlar. Akıl gücü yine nefsin en yetkin gücüdür. Ahlak ve sanatla ilgili kısmını amelî akıl, sadece bilmeye yönelik kısmını ise nazarî akıl diye isimlendirir. Fârâbî, İbn Sînâ'da olduğu gibi nefsin ispatlanması ya da mahiyeti üzerinde durmamıştır. O daha çok nefsi ahlak-siyaset konusu açısından ele almaktadır.¹¹

İbn Sînâ'ya gelinceye kadar nefsin varlığı yahut ölümsüzlüğü gibi meseleler kabul görmüş ise de Platon'dan başka bir ispat ve delillendirme gayretiyle karşılaşmamaktayız.¹²

Araştırma konumuz ile ilgili aslî kaynaklara bakacak olursak İbn Sînâ'nın nefis konusunu ele aldığı *El-İşârât ve-t Tenbîhât*,¹³ *En-Necât* ¹⁴ ve *Dânişnâme-i Alâî*¹⁵ adlı eserlerinin yanı sıra nefsin dirilişini konu edindiği *El-Adhaviyye fi'l-Mead*¹⁶ adlı risalesi çalışmamızın temel kaynaklarından. Tûsî'nin felsefi ahlaka dair yazdığı eseri *Ahlâk-ı Nâsırî*¹⁷ öncelikli kaynaklarımız arasındadır. Bu çalışmanın ilk kısmı nefse dair olup diğer

¹⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, haz. Abdullah Kahraman, 1. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 166-168.

¹¹ Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 23-25

¹² Eflatun, Phaidros, 51.

¹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, 1. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014).

¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, 1. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012).

¹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, 1. Baskı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

¹⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, haz. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013).

¹⁷ Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 1. Baskı (İstanbul: Litera Yayınları, 2007).

bölümleri ev idaresi ve devlet yönetimiyle ilgilidir. Elimizdeki diğer önemli aslı kaynak ise Tûsî'nin İbn Sînâ'ya ait olan *El-İşârât ve-t Tenbîhât*'a yazdığı şerh *Şerhu'l-İşârât ve-t Tenbîhât*¹⁸ adlı eserdir. Bu eser Tûsî'nin fikri hocasının İbn Sînâ olduğunun en açık yazılı delilidir. Tûsî bu eserinde Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilere cevap vererek bir nevi İbn Sînâ'nın savunuculuğunu yapmıştır.

5.2. Çağdaş Araştırmalar

Nefs meselesi çeşitli araştırmalara konu olsa da özellikle Murat Demirkol'un *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*¹⁹ adlı eseri konumuza direkt kaynaklık etmesi bakımından değerlidir. Bunun yanında aynı yazarın *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*²⁰ adlı çalışması önemli kaynaklarımızdan olmuştur. Bunların yanında Tûsî ile bazı çağdaşları arasındaki yazışmalardan oluşan ve Türkçeye *Felsefe Mektupları*²¹ adıyla tercüme edilen eserden de istifade ettik. Özellikle kitabın sonunda yer alan muhtelif risaleler konumuz için önem arz etmektedir. Özellikle “*Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası*”²² adlı risale üçüncü bölümümüze kaynaklık etmiştir. Yine bu bölümde Zübeyir Bulut'a ait “*Tûsî'nin Filozof ve Kelamcı Olarak Savunduğu İki Farklı Haşır Anlayışı*”²³ isimli makale faydaladığımız diğer bir çalışma olmuştur. Tüm bunların yanında çeşitli makaleler, yüksek lisans ve doktora tezleri konumuza doğrudan ve dolaylı olarak kaynaklık etmiştir. Anar Gafarov'un *Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* adlı doktora tezi²⁴ ve “*Nâsireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi*” adlı makalesi²⁵ de faydaladığımız çalışmalar arasında yer almaktadır.

Konumuzun İbn Sînâ tarafıyla ilgili olarak ise en fazla başvurduğumuz kaynak Ali Durusoy'a ait *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* adlı çalışma olmuştur. Durusoy, İbn Sînâ'da nefsin varlığı ile mahiyeti, nefsin güçleri ve fiilleri ile nefsin ölümden sonraki durumu gibi konuları ele almıştır.²⁶

¹⁸ Nasîreddin Tûsî, *Şerhu'l İşârât ve-t Tenbîhât*, (Kum: Müessesesi-i Bustani Kitap, 1394).

¹⁹ Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 1. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2010).

²⁰ Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, 1. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2011).

²¹ Nasîreddin Tûsî, *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, 1. Baskı, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015).

²² Nasîreddin Tûsî, “*Bedenin Ölümünden Sonra Nefsi Bekası*”, çev. Murat Demirkol, *Felsefe Mektupları*, 1. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 434.

²³ Zübeyir Bulut, “*Tûsî'nin Filozof ve Kelâmcı Olarak Savunduğu İki Farklı Haşır Anlayışı*”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/2 (Şubat 2017): 283-302.

²⁴ Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

²⁵ *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası* 10 (2008): 330-339.

²⁶ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 35-39.

6. Kavramsal Çerçeve

“Akıl” kavramıyla izaha başlayacak olursak; sözlükte masdar olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi manalara gelen akıl (el-akl) kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, gayri maddî, ancak maddeye etki eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında bağ kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen kuvve” demektir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar İslâm’daki yoktan var etme ilkesini aklî açıdan izahta güçlük çektikleri için Tanrı-varlık ilişkisini yani evrenin meydana gelişini “kozmozolojik akıllar nazariyesi” denen ve temelini Yeni Eflatunculuk’tan alan bir teoriyle açıklamışlardır. İslam filozofları arasında ise akıl kavramını çeşitli eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen Fârâbî olmuştur. Aklın mahiyeti, işlev dereceleri açısından İbn Sînâ’nın görüşü Fârâbî’ye benzer olmakla birlikte bazı önemli farklılıklar vardır. Fârâbî gibi o da akıllar arasında bir derece düzeni bulunduğunu kabul eder. Buna göre bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Ancak İbn Sînâ beşerî plandaki akılları üç kategoride değil; heyulânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefad akıl olmak üzere dört kategoride inceler. İbn Sînâ’ya göre insan nefsinin sahip olduğu akıl gücü, faal aklın yardımı olmadan hiçbir şekilde kendiliğinden bilgi üretemez. Ona göre insan akli hayalde bulunan tikellere yönelir ve onları faal aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Faal akıl etki ettiğinde ise bunlar hemen soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre düşünmek, beşerî akli faal aklın etkisine hazırlamaktan ibarettir.²⁷

İdrak genel bir kavramdır. İnsan açısından bakıldığında ikiye ayrılır. İlki organlarla idrak denilen hissi idraktır. O aynı zamanda hayvanî nefsin de bir şubesidir. İkincisi ise idrakin soyut suretleri bilme gücüdür ki bununla aklî idrak yahut akli nefis kastedilir.²⁸

Tezimizin ana konusu nefis kavramıdır. Nefis kavramı geniş anlamda kullanıldığı zaman bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üçlü bir şema ortaya çıkar. Bu nefislerin ilk bölümde değineceğimiz üzere kendi içinde kuvveleri vardır. Sadece “nefis” olarak geçtiği yerlerde ise kastedilen insanî nefstir. Metinde geçen “aklî nefis” ile kastedilen de insana ait olan nefstir (nefis-i natika). Aklî nefis, zatıyla kaim soyut bir cevherdir. Ona küllileri idrak etmesi açısından teorik akıl; fiil ve davranışları yönetmesi ve iradede bulunması açısından

²⁷ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDK Yayınları, 1989), 2: 238-242.

²⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 142; İbn Sînâ, *en-Necât*, 156.

pratik akıl denir. İbn Sînâ küllileri bilen nazarî akıl gücüyle nefsin kendisini aynı kabul eder.²⁹



²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 145; İbn Sînâ, *en-Necât*, 145.

BÖLÜM 1

NEFSİN VARLIĞI VE MAHİYETİ

1.1. Nefsin Varlığı

İbn Sînâ'ya göre bir şey hakkındaki bilgimiz iki açıdan olur. Biri onun varlık bilgisine dairdir. Diğeri ise onun ne olduğuyla ilgilidir. Bir şey hakkında “Var mıdır?” sorusu onun varlık bilgisini verir. Bir şeyin ne olduğuna dair sorunun cevabı ise onun mahiyetine dair bilgiyi verir. Öncelikle İbn Sînâ'nın yöntemini takip ederek nefsin varlığı üzerinde duracağız. Çünkü ona göre bir şey hakkındaki bilgimiz öncelikle onun varlığına dair olan bilgidir. Varlığından emin olmadığımız bir şey hakkında konuşmamız doğru değildir. İbn Sînâ nefsin varlığını ispat için dış gözlemi (müşahede) ve iç gözlem dediği nefsin kendi varlığına ait bilgisini (şuur) delil olarak kullanır.³⁰

1.1.1. Dış Gözlem Yoluyla Nefsin Varlığının İspatı

İbn Sînâ nefsin varlığını öncelikle dış dünyadaki cisimlerin basit bir gözlemi yoluyla ispatlamaya çalışır. Örneğin duyan, isteyen, buna göre hareket eden, beslenen, büyüyen, üreyen cisimler görüyoruz. İbn Sînâ'ya göre söz konusu bu fiillerin kaynağı nefstir. Dolayısıyla nefsin varlığı fiilleri yönüyle bu şekilde açıklanmaktadır.³¹

Tûsî de bütün iradeli fiillerin kaynağının insan nefsi olduğunu söyler. Tûsî insanın varlıklar içindeki konumundan bahsederek nefsin varlığını ispata çalışır.³² Nefs, unsurların³³ karışımından meydana gelmektedir. Cansızlardan, maddesi suretleri kabul etmeye daha boyun eğici olanlar, mizacın dengeliliği bakımından diğerlerinden daha üstündür. Bu üstünlüğün bitkisel gücü kazanana kadar pek çok mertebesi vardır. Bahsedilen bu karışımdan meydana gelen mizaç itidale (nefsi kabul etmeye yarayan gerekli denge) yaklaştığında madde ve suretten oluşan organik cismi tür olarak farklılaştırmakta ve sonrasında ona canlılık kazandırmaktadır. Dolayısıyla mizaç, bu karışımı nebatî, hayvanî ve insanî olarak isimlendirilen türe ait suretleri kabul edecek şekilde hazırlar. Sonunda ortaya

³⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 140; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 104.

³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 140-141; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 43.

³² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 35-44; Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 345.

³³ Burada unsurlardan kastedilen mananın dört unsur (su, hava, toprak, ateş) olduğu anlaşılmıştır. Bkz: İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 137; İbn Sînâ, *en-Necât*, 140-145.

çıkan organik cisimde beslenme, büyüme, üreme, isteme, hareket etme gibi kaynağı nefis olan özellikler ortaya çıkar.³⁴

İbn Sînâ, nefsi olan tüm cisimleri varlık yönünden inceleyerek nefsin varlığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre bütün cisimler güç ve fiil halinde olan iki şeyden meydana gelir. Bu durumda nefis, canlı cismin bilfiil dayanağıyken beden bilkuvvedir. Diğer bir deyişle fiillerin sebebi olarak nefis “suret”, beden “madde” olarak ifade edilir. Yalnız buradaki suretten maddi bir suret algılamamalıyız. Nefis, duyuşsal ve aklî suretleri idraki ve fiilde bulunması sebebiyle “kuvve”, bedenle birlikte olup bitki ve hayvanların var olmaları açısından “suret” ya da cismani cinslerin içinde türlerin oluşmasını ve yetkinleşmesini sağlaması sebebiyle “yetkinlik” diye adlandırılabilir. Ancak İbn Sînâ maddi suret ile salt suret arasında karışıklığa mahal vermemek için nefsi suret değil, yetkinlik olarak tanımlama eğiliminde olmuştur. Yine de ona göre yetkinlik tanımı suret ve güç anlamını içerse ve onlara göre daha iyi olsa da nefsin varlığı ve mahiyetini anlatma noktasında yetersizdir. Yetkinlik ilk ve ikinci yetkinlik olarak ayrıldığında insan nefsi yetkinlik iken, ona ait fiiller ikinci yetkinlik olur. Burada düşünürümüze ait nefis tanımlarından en yaygının zikredecek olursak o nefsi “canlı olmanın göstergesi olarak fiilleri yapabilecek organa sahip tabii cismin ilk yetkinliği” olarak ifade eder. Burada nefsin ilk yetkinlik olarak nitelendirilmesi onun maddi suret anlamında bir cevher olmadığını anlatmak için olabilir.³⁵

Nefsin bedendeki fiillerinden yola çıkarak varlığının ispatlanması ve suret manasında ilk yetkinlik olarak tanımlanması Aristo ve takipçisi filozoflarca da yapılmıştır. Henry Corbin’in belirttiği üzere İbn Sînâ, *eş-Şifâ*’nın Tabiyyât kısmında ve *Kitâbü’n-Necat*’ta bu ispat şeklini kullanmış olsa da daha sonra nefse “suret” demeyi bırakmıştır. Burada İbn Sînâ’nın Aristo’dan ayrıldığı nokta ise ilk yetkinlikle anlatmak istediği suretin cisimden ayrı ve varlık yönüyle bedene dayanmayan bir suret olmasıdır. İbn Sînâ bedenle ilgili maddi suret için “mizaç” kelimesini kullanılır. Tûsî’ye göre de yetkinlik iki çeşittir. Organik cismi tür olarak ortaya çıkaran nefis ilk yetkinlikken, bu nefse ait güçler ikinci yetkinliktir. Yani nefis İbn Sînâ’da olduğu gibi Tûsî’nin tanımında da bilkuvve hayat sahibi tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.³⁶

³⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 35-44.

³⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 139-142; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 43-46.

³⁶ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 7. Basım (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 173.

1.1.2. İç Gözlem Yoluyla Nefsin Varlığının İspatı

İbn Sînâ'ya göre iç gözlem yoluyla nefsin kendi varlığına ilişkin bilgisi ise ruhun kendi varlığını doğrudan idraki ile söz konusudur. Ona göre başkası aklî idrak düzeyinde bilinebilirken kendi varlığını öncelikli olarak bilebilir. İnsan kendi ruhunu doğrudan ve aracısız idrak eder. İbn Sînâ bunu meşhur 'havada asılı duran adam' benzetmesiyle ispatlar. Bu delile göre insan akıllı ve sağlıklı olmak koşuluyla boşlukta olsa, ona hava temas etmese, organları da birbirine değmeyecek şekilde olsa ve duyularıyla bir şey hissetmese dahi kendi varlığının bilincinde olur. Yani İbn Sînâ'ya göre nefis asla kendi varlığından habersiz olamaz. Başkasını akletmeye gücü yeten insan nefsinin kendisinin de akledilir olmasının bir zorunluluk olarak ileri süren İbn Sînâ bunun nefsin varlığıyla alakalı olmayıp akletme fiiliyle ilgili olduğunu söyler. Bunun yanında insan nefsinin kendini biliyor olması zorunlu görülmekle birlikte o kendini biliyor olduğunun bilincinde olmayabilir. İnsan bu bilince sahip olmasa dahi bu bizi onun kendini bilemeyeceği sonucuna ulaştırmaz. O sadece bundan habersiz kalır ve İbn Sînâ'ya göre bir uyarıcı ve hatırlatıcıya ihtiyaç duyar. İnsanın benlik bilinci bedenle yahut onun organlarıyla ilişkili değildir. İnsanın organlarından biri ondan ayrılmış da olsa yine o kendi varlığının bilincinde olur. Yine iç uzuvlarla, kalp, beyin ve benzerleriyle ilişkili değildir. İnsan nefsi bu organların nerede olduğunu bile bilmeden varlığını idrak edebilir. İbn Sînâ'ya göre benlik bilincine duyu güçleri denilen iç ve dış idrak güçleriyle de ulaşılmaz. İnsanın "ben" dediği varlık ne gözle görülebilen ne de elle dokunulabilen bir varlıktır. Yalnızca akıl gücü insanı kendi varlığının bilincine götürür. Bu sebeple insan nefsi akıl yoluyla bilinen bir varlıktır. İnsanın ben diye işaret ettiği bu hakikat ise nefsin kendisidir. İnsan ben dediği şeyin nefis olduğunu bilmese bile onun varlığından haberdardır. İnsan uykuda yahut baygınlık ve sarhoşluk hallerinde bile olsa, kendi varlığını bildiğini bilmese dahi o, kendi varlığından gafil olamaz. İbn Sînâ'ya göre varlığının şuurunda olan tek nefis insanî nefstir. Çünkü diğer canlılar hissi idrak güçlerine sahiptirler. Hayvanlar, insanlardaki akıl gücüne karşılık bulunan vehim gücü aracılığıyla kendilerini ancak cisim olarak bilebilirler. Kendini bilme hayvanî nefste söz konusu olmadığından ötürü de İbn Sînâ nefsin bu türüne cevher demez. Cevherlik yalnızca insana aittir. Nefsin bedene dayanarak "ilk yetkinlik" olarak tanımlandığı hususuna değinmiştik. Bunun yanında beden

hariçte bırakıldığında yapılacak olan tanım onun en belirgin özelliği kendi varlığının şuurunda olması olacaktır.³⁷

Tûsî, ahlak felsefesinde nefsi tüm eylemlerin kaynağı olarak görür. İbn Sînâ'nın varlığın ispatı hususunda dış ve iç gözlem yoluyla yaptığı açıklamalarla örtüşen bir yaklaşım ortaya koyar. Nefsin varlığına ilişkin görüşlerinin yanı sıra onun cevher olduğu, cisim ve cismani olmadığı ve bedenden sonra baki kalacağı yönündeki açıklamaları nefis meselesinde İbn Sînâcı bir tutuma işaret eder. Yine Tûsî'nin nefsin varlığını iç gözlem yoluyla ispata yönelik açıklamaları ile İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinden direkt alıntılar yapması ve bu esere bir şerh yazması da ondan ne kadar etkilendiğinin bir başka kanıtıdır.³⁸ Hatta Tûsî konuyu bir adım ileriye taşıyarak nefsin ispatına gerek olmadığını söyler. Çünkü Tûsî'ye göre nefsin ispatının istenildiği ilk aşamada hiçbir delile ihtiyaç yoktur. Bunun açıklamasını karmaşık olmayan net bir cümleyle ortaya koyar: “Kendi varlığı üzerine delilden bahseden birisi nasıl tasavvur edilebilir!” Ona göre delilin özelliği, delillendirilen şey için delil getirene vasıta olmasıdır; ancak birisi kendi varlığı için delil getirirse bu delil, zat her zaman zatla yani kendiyle olduğu halde, zata delil getirmesi olur ki bu da ancak tek bir şey arasında vasıta olmuş olur. Bu yüzden Tûsî'ye göre birisinin zatı için bir delilden söz etmek hem imkânsız hem de yanlıştır. Zira akleden nezdinde en açık seçik olan şey kendi zatı ve gerçekliğidir. Kişi uyurken ve uyanırken de sarhoş ya da ayıkken de kendi varlığından haberdardır. Görüldüğü üzere Tûsî verdiği misallerle İbn Sînâ ile örtüşmektedir. Tûsî zatın her zaman kendisiyle olması sebebiyle, onun kendine delil getirmesini aklen hatalı bulur. Dolayısıyla nefis Tûsî'nin İbn Sînâ'dan yaptığı alıntıyla herkesin “ben” diye işaret ettiği şeydir.³⁹ Tûsî'nin Sadreddin Konevî ile yapmış olduğu mektuplaşmalarda Konevî Tûsî'ye “Herkesin ben diye işaret ettiği şey bu nefis midir?” ve “Bu nefsin hakikati nedir?” şeklinde sorular yöneltir. Konevî meseleye varlık ve mahiyeti ayıran bir yaklaşımla nefsin mahiyetinin açık seçik olmadığını savunur. Yine ona göre kişinin ben dediği şey onun hakikati olmayabilir. Kendi dışındaki nesneleri tanımlamada sıkıntı çeken insan, kendisi hakkında da yanılabilir. Bu sebeple insan herhangi bir niteliğini yahut arazını ben diye adlandırabilir.⁴⁰ Konevî'nin burada sorduğu sorular Tûsî tarafından cevapsız bırakılsa da

³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 139-142; Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 86; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 51-67; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 7. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 173.

³⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 139-142.

³⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 27; Demirkol, *Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 106; Anar Gafarov, *Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 53-59.

⁴⁰ Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasîruddin Tûsî Arasında Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 191.

onun nefsin idraki bağlamındaki görüşleri ve İbn Sînâ ile benlik bilincine yönelik açıklamaları gerekli cevapları barındırmaktadır. Bizim nesnelere ait bilgimiz duyular vasıtasıyla olurken nefs kendini aracısız olarak bilir. Bu sebeple bir organ nefis ile nefsin zâtı arasında bir aracı olamaz. Tûsî burada akleden, akledilen ve aklın aynı şey olduğu örneğini verir. İbn Sînâ'ya göre de insanî nefsin kendi varlığına dair bilen (âkil) ve bilinen (mâkul) arasında bir araç olmadığından bu bilgi en kesin bilgidir. İbn Sînâ insanî nefsin kendini tasavvur ettiği an tasdikini gerçekleştirdiğini savunur. Dolayısıyla dış dünyadaki varlıkları bilmemizle kendi varlığımızı bilmemiz arasında fark vardır. İnsani nefis kendini bildiği sırada kendine dair gerçekliği de bilir. Yani insanî nefsin varlığı ve mahiyetine ilişkin bilgi bir defada gerçekleşir. Elde edilen bilgi hem varlığın hem mahiyetin bilgisi olmuş olur. Bunun yanında İbn Sînâ'ya göre nefsin kendisini bilmesi hâdistir. Şuurun sonradan meydana gelmesini İbn Sînâ nefsin hâdis olmasına bağlar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta nefsin varlığı ve mahiyetinin aynı olduğu ya da nefis için varlık ve mahiyet ayrımından söz edilemeyeceği anlaşılmamalıdır. Ontolojik bir mesele olan varlık-mahiyet ayrımını en iyi şekilde temellendiren ve bir teori oluşturan filozof İbn Sînâ olup hem İbn Sînâ hem de Tûsî bu ayrımın yalnızca mümkün varlıklar için geçerli olduğunu açıklamıştır. Nefs mümkün bir varlık olduğu için onda varlık-mahiyet ayrımından söz edebiliriz.⁴¹

1.1.3. Nefsin Cevherliği

İbn Sînâ nefisler içinden yalnızca insanî nefsin cevher olduğunu savunur. Bütün nefislerin cevherliğini belirleyen şey bedenin mizacıyla ilgilidir.⁴² İbn Sînâ'ya göre aklî nefis zâtıyla kaim bir cevherdir. O, insan bedenine yahut başka bir şeye nakşolmamıştır. O, tamamen maddeden soyutlanmıştır ve ondan ayrılabilir. ⁴³

Tûsî'ye gelecek olursak öncelikle onun Meşşâî gelenekle aykırı düşmediğini bilakis uyum içinde olduğunu görürüz. Ona göre Yüce ve Kutsal olan Zorunlu Varlık (Vâcibu'l Vücûd) dışındaki her bir mevcut ya cevherdir ya da arazdır. Var olan her mevcudun varlığı, ya bizatihi bağımsız olan kendi dışındaki bir var olana bağımlılık gibi olabilir. Mesela cisme yerleşen siyahlık böyledir. Cisim olmasa siyahlık da olamaz. İşte böyle bir mevcuda araz

⁴¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 27; Demirkol, *Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 106; Gafarov, *Nasîrddin Et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 53-59; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 51-67.

⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 145; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 50.

⁴³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 152; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, ter. M. Cüneyt Kaya, 3 Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 36.

denir. Ya da mevcudun varlığı başka bir bağımsız varlığa bağlı olmaksızın bizatihi bağımsız olabilir. Örnekteki cisim böyledir; buna da cevher denir. Bu kısım tespit edildiğinde Tûsî'ye göre kişinin zatı ve hakikatinin araz olması uygun olmaz. Çünkü arazın ayırıcı özelliği kendisinin taşıyıcı ve kabul edicisi olacak bizatihi bağımsızlığı olan bir diğer şey üzerine yüklenen ve kabul edilen olmasıdır. Bu şekilde kişinin zatı, akledilirlerin suretlerinin ve algılananların anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir. Devamlı olarak onda bir suret ve bir anlam temessül ederken diğeri ondan yok olur. Dolayısıyla nefis araz olamaz. Var olanın cevher ya da araz olduğu bilindiğinden nefis cevherdir. Burada görüldüğü üzere Tûsî mümkün varlıkları mahalde bulunup bulunmamasına göre ikiye ayırır. O, bir yerde bulunanlara araz, bir yerde bulunmayanlara cevher adını verir. Tûsî cevherleri de maddeden ayrı ve ona bitişik olanlar diye sınıflandırır. Bunun yanı sıra maddeden ayrı cevherleri de iki kısma ayırır. İlki zatı ve fiili itibarıyla ayrık bulunanlar, diğeri ise zatı itibarıyla maddeden ayrık olanlardır. Nefs burada ikinci kısma dâhildir. Nefs zatı yönüyle maddeden ayrı olan, ancak fiilleri açısından maddeye bitişik soyut bir cevherdir. Tûsî'ye göre cevher olarak kabul edilen nefis yalnızca insanî nefstir.⁴⁴

1.1.4. Nefsin Basitliği

İbn Sînâ küllî kavramları idrak eden bir cevherin varlığından şüphe etmez. O, bu kavramlara mahal olan cevherin cisim olamayacağını dolayısıyla bölünemeyeceğini savunur. Eğer aksi olsaydı o zaman bu şey ya cismin bölünmeyi kabul etmeyen en küçük birimi “nokta” ya da bölünmeyi kabul eden bir parçası olacaktı. Ancak nokta kendi başına var olan bir şey olmadığından küllî kavramlar için mahal olması mümkün değildir. Cismin bölünebilen kısmı da bölünmesi mümkün olmayan küllî kavramlar için mahal olamaz. İbn Sînâ'ya göre küllî kavramın bölünmesi mümkün olsa bile o ancak cinsine ve faslına bölünebilir. Dolayısıyla İbn Sînâ bilginin bölünemeyen soyut bir kavram olmasından hareket ederek nefsin basitliğini savunur.⁴⁵ Aynı şekilde Tûsî de nefsin basitliğini aynı açıdan ele alarak savunur. Ona göre bir şey parçalara bölünmeyi ya kabul eder ya da kabul etmez. Parçalara bölünmeyi kabul etmeyenlere yalın (basit), kabul edenlere ise bileşik (murekkeb) denir.⁴⁶ Ona göre de bilgi bölünemeyen soyut bir kavramdır. Eğer nefis bölünebilir olsaydı, onun hulul ettiği mahallin de bölünmesi gerekirdi. Bunu ‘bir’ kavramını örnek vererek

⁴⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 27; Gafarov, *Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 67.

⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 162; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 74.

⁴⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 28.

açıklar. Buna göre ‘bir’ anlamı mahal konumundaki bilgiliye yerleştiği zaman bölünmesi gerekecekti ki bu mümkün değildir. Çünkü bölünmeyi kabul eden ‘bir’ olamaz. Yani nefsin ya bölünemeyen olması lazım gelecek veyahut ‘bir’ anlamını tasavvur etmemesi gerekecekti. İkinci kısmın yanlışlığı açık olduğundan nefsin yalınlığı hususu ispatlanmış olur.⁴⁷

1.1.5. Nefsin Cisim ya da Cismani Olmayışı

İbn Sînâ’ya göre küllî kavramlar sadece akıl gücünde bulunduğundan madde ve ona ilişkin tüm özelliklerden arınmıştır. Zaten küllî kavramların cisme yerleşmesi mümkün değildir. Bunu kabul ettiğimizde bu onun bölünebilmesi demektir ki bunun geçersizliği yukarıda ispatlanmıştı. İbn Sînâ’ya göre bu kavramların yahut aklî suretin cisimde irtisam ettiğini varsayarsak, bu aklî suret olmaz ancak hayali bir suret olabilir. Oysa aklî idrak, hayali ve vehmî idrakten farklı olarak cisimle bir ilişkisi bulunmayan, maddeden ayrı olan küllî suretleri idrak etmekle görevlidir. Dolayısıyla akıl gücüne sahip olan nefis cismani olamaz.⁴⁸ Tûsî de nefsin cisim ya da cismani olmadığını ispat için bir dizi delil sunar. Bunlardan ilki şudur: Cisim olan her şey bileşiktir, dolayısıyla bölünebilendir. Cisim bileşikse onun kabul ettiği cismanilik de bileşiktir. Diğer bir deyişle mahallin bölünmesi ona yerleşenin bölünmesini de zorunlu hale getireceği için cisim ve cismani olan yalın olamaz. Ancak nefis yalın olması sebebiyle cisim ya da cismani olmaktan uzaktır.

Diğer bir delil ise şudur: Tûsî’ye göre bir cisim zevale uğramaksızın başka bir sureti kabul edemez. Mesela üçgenlik suretini kabul eden cisim, ondan ayrılmadan dikdörtgenlik suretini kabul edemez. Ya da mühür-mum örneğinde olduğu gibi, bir mührün biçimini alan mum, o sureti terk etmeden başka bir mührün suretini taşıyamaz. Bu kural cisimlerin hepsinde geçerlidir. Ancak nefis üst üste, önceki suretin kaybolma koşulu olmadan pek çok akledilir ve duyulur sureti kabul edebilir. Aksine nefsteki suretler, diğer suretlerin kabulünü kolaylaştırır. Örneğin kişi ilmini arttırdıkça ondaki anlama ve zekâ olumlu yönde gelişme kaydeder. Dolayısıyla kişinin bilgiye hazır oluşu artar. Görüldüğü üzere nefsin bu özelliği de cisim olmakla çelişmektedir.

Diğer bir delil ise şudur: Yukarıdaki pasaja benzer şekilde, cisim tek bir şekilde iki zıtlığı kabul edemez. Örneğin, bir şey hem beyaz hem siyah olamaz. Ayrıca cisimdeki bu

⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 29.

⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 172; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 74-75.

özellikler onda bulunmaları sebebiyle onların sıfatları durumundadır. Yani cisim sıcaklıktan kaynaklı olarak sıcak sıfatını alır. Ancak nefste durum farklıdır. O zıt suretleri kendinde bulundurabilir. Ayrıca nefis nitelik ve arazlar ile sıfatlanamaz. Yani nefis, sıcaklığı düşündüğü için sıcak olamaz. Özetle nefis cisim olmaktan uzaktır.

Diğer bir delil ise şudur: Cismani kuvveler cismani algı ve beraberindeki lezzetlere eğilim gösterirler. Görme istidadı güzel şeyleri görmeye meyilli olduğu gibi şehvi kuvve şehvet lezzetini elde etmeye isteklidir. Nefs bu lezzetlerden uzak durduğunda akledilirler onda daha açık hale gelir. Nefsin burada cismani olmadığına kanıtı ise kendi zıttı ile zayıflamasıdır. Oysa kendi cinsinden olsa güç kazanması gerekirdi. Burada cismani üstünlükten dolayı zayıflayan nefis ondan uzaklaştıkça güçlenir.

Diğer bir delil ise şudur: Bir duyu kendi duyulurunun dışındaki algıları fark edemez. Örneğin, görme duyusu görülebilir olmayan bir şeyi görme yeteneğine sahip değildir. Ya da gözün kendini ve duyumsamasını algılayamadığını biliyoruz. Yine duyular kendi yanlışlarını da algılayamazlar. Mesela, çok büyük olan güneşi bir karış olarak görür ya da su kenarındaki ağaçları ters görür ancak bunun sebebini göremez. Fakat nefis bu duyuların duyumsadığı her şeyi tek seferde algılayabilir. “Bu ses falandan geliyor.” çıkarımına ulaşabilir ya da doğru ve yanlışın farkına varabilir. Yine buradaki zıtlık bizi nefsin cismani olmadığı tezine ulaştırır.⁴⁹

1.1.6. Nefsin Zatıyla İdrak Edip Organlarla Tasarrufta Bulunması

İbn Sînâ'ya göre nefis, varlık yönünden bedenden ayrı ve kendi başına ayakta durabilen bir cevherdir. Beş duyunun cismani bir organla idraki ortadayken aklî idrak söz konusu olduğunda cismani bir vasıtaya ihtiyaç yoktur.⁵⁰ Nefs eğer cisimsel bir güç ile düşünüyor olsaydı o gücün zayıflamasıyla düşünmesinin de zayıflaması beklenirdi. Bu düşünmenin cisimsel olmadığına kanıtıdır.⁵¹ Fahreddin Razî bu noktada İbn Sînâ'nın aksine düşünme gücünün bedenin sağlık ve zayıflığına bağlı olduğunu savunur. Onun olgunluğunu devam ettirmesi için bedenin belli bir sağlık derecesinde olması gerekir. Ancak yaşlılığın sonunda sağlıkta bozulmalar meydana gelince düşünme gücünde de bozulmalar gerçekleşir.⁵² Tûsî ise İbn Sînâ'nın görüşünü değişmeyen birinci olgunluk ve değişebilen

⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 29-31.

⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 165-167; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 71.

⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 166; Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 109.

⁵² Fahreddin Razî, *Şerhu Mantıkı'l-İşarat*, Millet Genel Kütüphanesi, n-38, s. 7.

ikinci olgunluk olarak yaptığı ayrımla savunur. Birinci olgunluğun devamında geçerli olan artma ve eksilme olmayan belli bir sağlık derecesiyken; ikincide geçerli olan artma ve eksilmeye elverişli sağlıktır. Bundan dolayı bahsedilen olgunluklar sağlığın artmasına ve eksilmesine bağlı olarak artar veya eksilir.⁵³

Tûsî'ye göre de nefs kendini bilir, kendini bildiğini de bilir. Nefsin kendini bilmesi için bir organa ihtiyaç duyması ya da organın nefs ile onun zatı arasında aracı olmasına ihtiyacı yoktur. Bunun yanı sıra nefsin tasarrufu organlar aracılığıyla olur. Nefs duyu organlarıyla duyumsar, idrak eder, daha sonra da harekete geçer. Bu hareket kas ve sinirlerin yardımıyla gerçekleşir.⁵⁴

1.1.7. Nefs Duyularla Duyumsanmaz

İbn Sînâ'ya göre akıl gücü bir organla idrak etmediği için insanî nefs kendi varlığını bilir ve bunu bildiğini de bilir. Bu demek oluyor ki eğer akıl gücü bir organla idrak etseydi nefis varlığının farkına varamazdı. Nefsin kendi kendini bilmesi doğrudan bir bilmedir. Burada akıl gücü cismani bir güç olmadığından cismani olan duyularla duyumsanamaz. Akıl gücüne karşılık beş duyu ve hayal gücü ne kendilerini ne de organ ve fiillerini hissederler. Özetle aklı güce sahip ve bununla kendini idrak eden insanî nefsin gayri cismani bir cevher olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁵

Bu konuda Tûsî de İbn Sînâ ile aynı fikirdedir. Duyular cisim ve cismani olan hiçbir şeyi algılayamadıkları ve nefis de cisimden ayrı olduğu için duyularla algılanamazlar. Tûsî'ye göre bunlar nefsin hakikatinden bir paydır.⁵⁶

1.2. Nefsin Mahiyeti

Nefsin varlığı ve mahiyetine ilişkin mesele temeli çok eskilere dayanan felsefi meselelerden biridir. Bir şeyin ne olduğuyla alakalı bilgimiz o şeyin mahiyetiyle ilişkilidir. Şeyin mahiyetiyle ilgili bu bilgilere o şeye “ne?, neden?, niçin?, nasıl?” gibi sorular yöneltildiğinde alınan cevaplarla ulaşılır.⁵⁷

⁵³ Tûsî, *Şerhü'l İşârât ve't Tenbihât*, 271-272.

⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 32.

⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 157; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 75.

⁵⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 32.

⁵⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 43.

Nefs, tek bir cins olarak bir çeşit bölünme ile üç bölüme ayrılır.⁵⁸ Canlılar derece olarak bitki, hayvan ve insan olarak sıralandığında bunlara karşılık gelen nefslar de bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olacaktır.⁵⁹ İnsani nefsi tam olarak anlayabilmek ve filozofların ıstılahına aşına olabilmek için bitkisel ve hayvanî nefsten de söz etmek gerekir. İbn Sînâ, nefsin cisimlerde görülen fiillerinden hareketle varlığını ispatladığı gibi, yine cisimlerde gözlenen güç ve fiiller ile onun türlerini tespit etmeye çalışır. İbn Sînâ'ya göre cisimdeki hareketler ya zorunlu ya da iradidir. Eğer bu hareketler zorunlu ve tek yönlü ise tabiat, zorunlu ve çok yönlü ise nebatî nefis, çok yönlü ve hissi iradeye dayanıyorsa hayvanî nefis, aklî irade sebebiyle ise insanî nefis, aklî irade ile birlikte tek yönlü ve hep aynı kalmaktaysa feleki nefis diye isimlendirilir.⁶⁰

Nefsin, türlerine ayrılıp dereceler alması unsurlar arasındaki ahenk ve uyuma göre ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nefis tek bir cins olarak bir çeşit bölünmeyle üç bölüme ayrılır. Bunlar nebatî, hayvanî ve insanî nefstir.⁶¹ Nasîreddin Tûsî'nin nefis sınıflandırmasına gelecek olursak o nefsin varlığı, cisimden ayrı bir cevher oluşu ve ölümsüzlüğü gibi mevzularda büyük ölçüde İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'ten etkilendiği gibi nefsin bölümlenmesinde de onları takip etmiştir.⁶² Tûsî nefsin ortak adlılıkla birkaç farklı anlamları içerdiğini söyler ve nefsi bitkisel, hayvanî ve insanî kısımlarına ayırarak sınıflandırır. Bitkisel nefsin etkilerinin ortaya çıkışı, bitki sınıflarını, hayvan türlerini ve insan bireylerini kapsarken, hayvanî nefsin gücü hayvan türleriyle sınırlıyken, insanî nefis insan türüne özgü olup onu hayvanlardan ayıran özelliştir.⁶³

1.2.1. Nebatî Nefs

İbn Sînâ, bitkisel nefsi (en-nefsü'n-nebatîyye) doğması, büyümesi ve beslenmesi yönünden bu fiillere sahip tabii organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlar.⁶⁴ Tûsî'ye göre de bitkisel nefis beden beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin ilkesidir. Tûsî konuyu *Ahlak-ı Nâsirî* adlı eserinde genişçe ele alır. Cansızlardan bitkisel nefse kadar mizacın dengeliliği açısından daha pek çok merteye vardır. Maddesi sureti kabul edici olanlar daha

⁵⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146.

⁵⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol, 1.Baskı (İstanbul: Fecr Yayınları, 2016), 58.

⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 47.

⁶¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 47.

⁶² Gafarov, *Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 95; İbn Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener vd., 2 Baskı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 32-33.

⁶³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 35.

⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146.

üstündür. Maddde bitkisel nefsi kabul ettiğinde onda beslenme, büyüme, üreme nitelikleri belirir. Cansız varlıklara en yakını maden mesabesindeki mercanlardır. Daha sonra bunu yeşillikler, yeşillikleri de tohumlu yeşillikler ve meyveli ağaçlar takip eder. Yeşilliklerde büyüme gücü bulunurken diğerleri üreme özelliğine de sahiptir. Tûsî bitkisel alanın en üst mertebesinde gördüğü hayvansal nefsten nitelikler taşıdığını iddia ettiği hurma ağacından bahseder. Ondan çıkan dalları insanın kalbinden çıkan damarlara benzetirken, döllenme zamanında meydana gelen kokuyla hayvansal alan arasında bağlantı kurar. Bunun yanında başka bir ağaçla döllenmeyi kabul etmemesini de hayvanlardaki ülfet ve aşka benzetir. Hayvansal nefse yakın tüm bu özelliklere rağmen onda yerinden ayrılma ve hareket etme özellikleri mevcut değildir. Tûsî aynı zamanda “Halanız olan hurma ağacına saygılı davranın!” hadisine de yer vererek görüşünü dinî delille güçlendirme yoluna gider.⁶⁵

1.2.2. Hayvanî Nefs

İbn Sînâ hayvanî nefsi (en-nefsü'l-hayvanîyye) organik tabii cismin tekileri (cüz'ileri) idrak etme ve irade ile eylemde bulunma açısından ilk yetkinliği olarak tanımlar. O hayvansal güce ait iki kuvveden bahseder. Bunlar muharrike ve müdrike kuvveleridir. İbn Sînâ iç ve dış kuvveler diye ayırır. Dışarıdan idrak etme kuvveleri görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunmadır. İçeriden idrak etme kuvvelerine gelince bir kısmı algılananların suretlerini idrak ederken, bir kısmı da algılananların anlamlarını idrak eden güçlerdir. Bunlar ortak duyu gücü, hayal ve musavvire gücü, müfekkire gücü, vehim gücü, hafıza ve hatırlama gücüdür. Bunlar sonraki bölümde ele alınacaktır. Muharrike kuvvesine gelince hareket ettirici olması açısından muharrik ve fail olması açısından muharrik olmak üzere iki kısımdır. Hareket ettirici olması açısından şehvî güç ve gazabî güç olarak ayrılırken; fail olması açısından muharrik ise sinir ve adalelerde ortaya çıkar.⁶⁶

Tûsî'nin açıklamalarına göre bitkisel nefsin son seviyesi hayvanî nefsin alanının başlangıcıdır. Onun bitkisel nefse komşu olan kısmı aynı yeşillikler gibi türünü devam ettiremeyen solucan ve haşarat benzerleridir. Bunların bitkilerden üstünlükleri ise harekette bulunmalarındır. Daha sonra sırayı gazabi kuvvenin bulunduğu hayvanlar alır. Bu kuvveyle onlar kendilerini korurlar. Tûsî'ye göre hayvanlara ihtiyaçları için verilen özellikler onlara takdir edilmiştir. Neslin devamının isteği, yavrunun korunması, büyütülmesi, yuva yapımı,

⁶⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 35-40.

⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146.

besin saklama, kendi cinsinden olana meyil gibi pek çok özelliğe sahip olması Yüce Yaraticının kudretine işarettir. Hayvan nefsinin alanı bitkisel nefsin mertebelerinden daha fazladır. Hayvan türünün en üstünü ise eğitilmiş at ve şahindir. Bu hayvan mertebesinin sonu insan mertebesinin başlangıcıdır.

Bu açıklamalardan sonra Tûsî'nin hayvanî nefs konusunda da İbn Sînâ'yı izlediğini söyleyebiliriz. Tûsî de hayvanî nefse ait güçleri iki sınıfta ele alır. Bunlar; iradi hareket ve organlarla idrak gücüdür. İradi hareket kuvvesi yararlı olanı çekip, zararlı olanı itmekle görevlidir. Bu kuvveler şehvî ve gazabî kuvve olarak etkinlik gösterirler. Hayvanî nefis, iç ve dış duyular yoluyla idrak eder. Yani hayvanî nefsin idrak güçleri iç ve dış duyular olarak ayrılırlar. İç duyular ortak duyu, hayal, fikir, vehim ve hatırlama iken; dış duyular görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadır.⁶⁷

1.2.3. İnsanî Nefs

Bu nefis (en-nefsü'l-insanîyye) İbn Sînâ'nın tanımına göre irade ile eylem yapma, çıkarımda bulunma ve tümelleri idrak etme açılarından tabii cismin ilk yetkinliğidir.⁶⁸ İbn Sînâ'ya göre insanî nefis kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir.⁶⁹ Düşünen insanî nefsin kuvvelerden bazıları bedeninin yönetimi için kullanılır. Bunlar amelî/pratik akıl adını alan kuvvedir. Diğerleri ise idrak/bilme gücüdür ki nazarî/teorik akıl olarak isimlendirilir. Amelî akıl, tikel olarak insanî durumlardan yaygın, deneysel öncüllerden iradi amaçlara ulaşması için zorunluyu çıkarır. Bu çıkarım tümelden tikele geçerken nazarî akıldan yardım alır. İbn Sînâ nazarî akı, “Tanrı'nın birliğini bilmek gibidir.” diyerek örneklendirirken amelî akıl için ise “Zulüm yapmamak gerektiğini bilmek gibidir” der. İlkinde akıl eyleme karışmamışken ikincisinde akıl eylemin sebebidir. Nazarî akıl tümelken, amelî akıl tikeldir. Amelî güç “Bu adamın vurulması gerekir.” cümlesinde olduğu gibi insanın kendi arzusuyla ilgilidir. İnsani arzu, iyi ve doğru şeylerle ilgiliyken sevinç, öfke, üstünlük hayvanî güçle ilgilidir.⁷⁰ İbn Sînâ'nın akıl gücünü ‘nazarî ve amelî’ olarak ikiye ayırması nefsin onun anlayışında manevi bir cevher olması ile alakalıdır. Bu anlayışla birlikte maddeden uzak bir cevher olan ve bedenle bulunan insan nefsi fizik ve metafizikle ilişkilidir. İbn Sînâ nazarî ve amelî akıl gücünü nefsin kendisi saymaz. O kendisiyle kaim olan bir cevherdir dese de

⁶⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 35-41.

⁶⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 442.

⁷⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 145-145; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 442.

küllîleri bilen nazarî akıl gücü ile nefsin kendisini aynı kabul eder. Çünkü nazarî güç nefsin kendisinde fiil haline gelir ve bedene ihtiyaç duymaz.⁷¹ İnsan nefsinin İbn Sînâ'ya göre iki yönü vardır. Biri yukarı ve kendi yerinde; diğeri bu âleme doğrudur. Diğer bir deyişle amelî gücü bu dünyaya, nazarî gücü yukarıya ve aşkın âleme doğrudur.⁷²

Tûsî'ye göre insanî nefse kadar olan her sıralama doğaya uygun olarak ortaya çıkmıştır. Şimdi ise tüm noksanlık ve yetkinlik dereceleri irade ve akıl yürütme ile belirlenecektir. Tûsî, insan nefsinin varlık alanını dünyanın uzak köşelerinde yaşayan hareket ve fiilleri itibarıyla hayvanlara yakın olan insanlarla başlatır. Kişi kendisindeki irade ve akletme güçleri ile noksanlıklarını yetkinliğe ulaştırabildiği ölçüde üstünlük ve şeref sahibi olur. Akıl kuvvesiyle üstün sanatlara ulaşan, yetenekleri olan, ince aletleri düzenleyen kişiler bu derecenin ilkidir. Sonra derin düşünce ile ilimlere ulaşan topluluk gelir. Daha sonra hiçbir aracı olmadan vahiy ve ilham yoluyla Huzur-ı İlâhî'den hakikatin bilgisini alabilen kişiler gelmektedir. Bu insan alanına ait son mertebedir. Bu noktaya ulaşıldığında ise daha üstün âlemle olan ittisal, kutsal melekler ve soyut akıllar ve nefslerin mertebesine erişilmiş olur. Tûsî, insanın varlıkların en şerefli olduğunu açıklamak için “sen olmasaydın felekleri yaratmazdım” hadisine de atıfta bulunmuştur.⁷³

Tûsî'de insanî nefis hayvanî nefsten düşünme (nutuk) kuvvesiyle özelleşir. Bu ayırt etme (temyiz) kuvvesidir. Varlığın hakikatini ve akledilirler sınıfını kuşatması bakımından bu kuvveye teorik akıl denirken iyi ve kötü fiilleri ayırt etmek ile sanatların çıkarımlanması açısından pratik akıl denir. Görüldüğü üzere Tûsî de İbn Sînâ gibi akıl gücünü teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere ikiye ayırır.⁷⁴

İbn Sînâ ve beraberinde Tûsî'ye göre Aristocu bir yaklaşımla nefis, hareketlerin ilkesi olarak kabul edilir ve onun kuvvelerinden bahsedilir. Yalnızca tek bir nefis ve onun farklı işlevleri vardır. Yani nefsin çeşitli işlevlerinden dolayı bazı isimler alması farklı nefslerin varlığına işaret etmez. Aristo'nun “daha aşağıda bulunan nefsin daha üst düzeyde bulunan nefis türlerinde bir kuvve olarak ortaya çıkması” ilkesi bunu destekler mahiyettedir. Bu nedenle diyebiliriz ki insanî nefste bitkisel ve hayvanî nefsin işlevleri kuvve halinde bulunur. Bunlar göz önüne alındığında İbn Sînâ ve beraberinde Tûsî'nin Aristo etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Tûsî'nin nefsin kuvvelerinden akıl, öfke ve şehvet olarak

⁷¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 152; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 169-170.

⁷² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 442; İbn Sînâ, *en-Necât*, 152.

⁷³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 38-42.

⁷⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 36.

bahsetmesi Platon'un terminolojisinin izlerini göstermekle beraber İbn Miskeveyh'e de yaklaşmış olduğunu gösterir.⁷⁵

Tûsî'ye göre düşünme, ayırt etme ve irade ile birlikte fiil ve etkileri olan üç kuvve daha vardır. İlki, akledilirleri algılama, iyi ve kötü fiilleri ayırt etme kuvvesidir ki düşünme kuvvesi olarak adlandırılır. Diğer yararları çekme ve yiyecekler, karşı cins ve bunlardan başka lezzet verici şeyleri isteme ilkesi olan şehvi kuvvedir. Üçüncüsü ise zararları def etme, tehlikelere cesaretle atılma, üstünlük kurma arzusunun ilkesi olan gazabi (öfke) kuvvedir. Tûsî'ye göre son iki kuvvede insan, hayvanlarla ortak olurken ilk kuvvede tek başınadır. Bu kuvvelerden her birinin, aletleri derecesinde olan insanın organları içinde bir belirme yeri vardır: Düşünen kuvvenin yeri beyindir (dimağ); gazabi kuvvenin yeri kalptir; şehvi kuvveninki ise beslenme ve gıdaları diğer organlara dağıtma aleti olan karaciğerdir. Bazen bu üç kuvve, yani düşünen, gazabi ve şehvi kuvveler üç nefis olarak adlandırılır. Birincisi meleki nefis (nefs-i melekî), ikincisi yırtıcı nefis (nefs-i sebui), üçüncüsü ise hayvanî-behimi nefis (nefs-i behimi) diye isimlendirilir.⁷⁶ İnsan en aşağı olan behîmî nefis, ortada bulunan yırtıcı nefis ve en üstün olan melekî nefsin kuvvelerinin bir terkididir.⁷⁷ Besleyici (gaziye), büyütücü (münmiye) vb. gibi diğer kuvvelere gelince, onların kendi konularındaki tasarruf ve etkisi doğa bakımından olur, irade ile düşünüp taşınmanın onlarda hiçbir müdahalesi yoktur. Dahası onların yetkinlikleri, kendi fitratlarında bulunandan daha fazlasına artmaz.⁷⁸

Düşünen (natık) nefis, cisimden ve maddeden ayrı, bedenle ilişki halindedir. Yukarıda bahsettiğimiz bitkisel ve hayvanî fiiller ondan aletler aracılığı ile çıkar. Nefs bunun dışındaki akletme fiilini aracısız yapar.⁷⁹

⁷⁵ Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 117-118.

⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 35-37.

⁷⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 56.

⁷⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 35-37.

⁷⁹ Nasîreddin Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 430.

BÖLÜM 2

NEFSİN GÜÇLERİ

2.1. Bitki, Hayvan ve İnsanın Ortak Güçleri

Bitki, hayvan ve insanda ortak olan güç bitkisel nefse ait kuvvelerdir.⁸⁰ İbn Sînâ bir karışımdan bahseder ve bu karışımın ilki cansızlarla ilgilidir. Karışım daha iyi olduğunda dengeye daha yakın olur ve böyle olduğunda bitkisel gücü kabul eder. Bu da bitkisel nefis olarak adlandırılır.⁸¹ Bitkisel nefsin üç gücü vardır. Bunlar beslenme, büyüme ve üreme (çoğalma) güçleridir.

2.1.1. Beslenme Gücü

Besinin doğası bedene bilkuvve olarak benzerken bilfiil olarak benzemez. Cisim (besin) ona geldiğinde onun gibi olur, orda yayılır, ona eklenir ve ondan eksilenin yerine geçer ve besin sayesinde boy, en ve derinlik bakımından artar.⁸² Ham şekilde vücuda giren besin hemen beden doğasına dönüşmez, sindirim gücü (el-kuvvetü'l hazıma) ile eritilir ve kana karışır. İbn Sînâ'ya göre beslenme gücüne (el-kuvvet'ül-gaziyye veya el-muğziyye) yardımcı güçler vardır; karaciğerde olan her uzvun mizacına göre besin ayarlayan (el-kuvvetü'l muğayyire), besinleri sindiren (el-kuvvet'ül hazıma), yararlı olanları tutan (el-kuvvetü'l masika), yararsız olanları dışarı atan (el-kuvvetü'l dafia) güçler gibi.⁸³

2.1.2. Büyüme Gücü

Uzuvlar için lazım olan besinleri bu güç belirler. Büyüme gücü (el-kuvvetü'n-namiyye, el-mürbiyye, el-münmiyye) besinleri paylaştırıp organlara gönderir ve beslenme gücüne destek olur. Bu güç böylelikle maddi büyümeyi gerçekleştirir.⁸⁴ Büyüme gücü erişkinlik zamanına kadar çalışır.⁸⁵

⁸⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 145; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 114.

⁸¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 424.

⁸² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 424.

⁸³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 424; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 114.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 424; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 115.

⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 154.

2.1.3. Üreme Gücü

Üreme gücü (el-kuvvetü'l müvellide), İbn Sînâ'nın ifadesiyle “maddeye şeyin suretini verir.” Ondan bir parça ayrılır ve sonra onu aynından bir kuvveye dönüştürür.⁸⁶ Bu gücün görevlerinden biri tohumu ya da meniye yaratmak ve onlara doğasını, şeklini vermektir. Burada besinin mizacı tohum ve meninin mizacına çevrildiği için bu güce muğayyire gücü de denir. Bu gücün diğer bir görevi ise meydana gelen meni tekrar bir değişiklik geçirdiğinde, yaratıcının izniyle kendisine ait cüzleri, güçleri, şekli ve nitelikleri belirlenir. Yani bu aşama meninin türüne ait özelliği alıp şahsiyet kazandığı aşamadır. Bu güç musavvire (el-kuvvetü'l musavvire) gücüdür.

Beslenme, büyüme ve üreme güçleri birbirlerini destekleyen güçlerdir. Beslenme ve büyüme gücü üreme gücüne yardımcı olur. Cisim var olduğunda üreme gücünün görevi biter ve diğerlerinin görevi başlar. İbn Sînâ'ya göre varlığa gelen şeyde yaratıcıdan gelen ebedi kalma isteği vardır ve yine ona göre türün devamı Allah'ın varlığının delilidir.⁸⁷

Tûsî de İbn Sînâ ile aynı şekilde bir tasnif yapar. Ona göre de bu nefslerden her birinin birkaç kuvvesi vardır ve onlarda bulunan bu kuvveler belirli bir fiilin ilkesidir.

“Bitkisel nefsin üç kuvvesi vardır: Birincisi besleyici (gaziye) kuvvedir ki bu kuvvenin işi çeken (cazibe), tutan (masike), sindiren (hazime), ve iten (dafie) adlı diğer dört kuvveye yardımcı olmaktır. İkincisi büyütücü (münmiye) kuvvedir. Onun işi, besleyici kuvve ve değiştirici olarak adlandırılan diğer bir kuvveye yardım etmesiyle biçimlenir. Üçüncüsü ise türdeki gibi üreme kuvvesidir. Onun işi ise besleyici ve biçimlendirici (musavvire) olarak adlandırılan diğer bir kuvve yardımıyla yetkinleşir.”⁸⁸

2.2. Nefsin İdrak Güçleri

İbn Sînâ'nın deyişiyle “Karışım daha dengeli bir duruma gelince yaşama ruhu meydana gelir.”⁸⁹ Onun mizacı itidale bitkisel nefsten daha yakındır. Bitkisel nefsin seviyesi tam olduğunda ise mizaç hayvanî nefsi kabul edecek duruma gelir. İbn Sînâ'ya göre hayvanî nefste müdrike ve muharrike diye iki kuvve vardır.⁹⁰ Bunlar idrak ve hareket ettirme (muharrik) güçleridir. İdrak gücü ise biri içeri diğeri dışarı olmak üzere iki çeşittir. Görme,

⁸⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 424; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 116.

⁸⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 35.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 426.

⁹⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 402; İbn Sînâ, *en-Necât*, 146.

işitme, koklama, tatma, dokunma gibi dış güçlerle ilgili ispata gerek yokken iç güçler ispata ihtiyaç duyar.

İbn Sînâ konuya idrak ile başlar.⁹¹ Tûsî bunu şöyle açıklar: “İdrak ile başladı. Çünkü hayvan hareket etmek için idrake ihtiyaç duyar. Hatta uygun gördüğü ve görmediği şeylere doğru hareket eder. İdrak istenilen ya da korkulan şeyi hissettiğimiz anda gerçekleşir. Yani iradi hareket şuurdan sonra gelir. Bundan dolayı bitkide idrak yoktur. İdrak hareketten daha üstündür. Çünkü idrak bazen bir sebepten dolayı değil, bizzat istenir. Hareket ise başkası için bir amaçla istenir. Bizzat değeri yoktur.”⁹²

Tûsî’de hayvanî nefis hakkında aynı sınıflandırmanın ve görüşlerin hâkimiyetini görürüz. Ona göre de hayvanî nefsin temelde iki gücü vardır. Bunlar idrak gücü ile iradi ve boyun eğdirici tahrik gücüdür. İdrak gücü, bedenin dışında ve içinde idrak etmeye yarayan olmak üzere iki sınıfa ayrılır. Tûsî de idrak güçlerini dış ve iç duyularla idrak olarak iki sınıfta ele alır.⁹³

İbn Sînâ’ya göre “idrak” ya da diğer adıyla “bilmek” hangi derecede olursa olsun bilmeye konu olan şeyin suretini alır. Bilmeye konu olan şey maddi ise suretin soyutlanma (tecrîd) ile maddeden alınmasıyla idrak edilir. Diğer başka bir tanıma göre ise; idrake konu olan şeyin mahiyetinin, ona şahit olan öznenin zihninde belirmesidir. İbn Sînâ bunu temessül ya da irtisam kelimeleriyle tanımlar.⁹⁴ İbn Sînâ’ya göre bir şeyin mahiyetini tecrit etmenin “hissi (algı), hayali (tahayyül), vehmî ve aklî” olmak üzere dört derecesi vardır.⁹⁵

İbn Sînâ idraki kendi ifadeleriyle şöyle tanımlar: “Şeyin idrak edilmesi, onun hakikatının idrak eden nezdinde temessül etmesidir ki kişinin kendisiyle idrak etmiş olduğu (zatı ya da idrak kuvvesi) bu hakikati müşahade eder. Bu hakikatin, idrak ettiği zaman idrak edenin dışındaki şeyin hakikatının kendisi olmasına gelince, bu durumda o dış dünyada bilfiil bir varlığı bulunmayan bir çeşit hakikat olur; örneğin pek çok geometrik şekiller gibi; dahası geometride varsayıldığı zaman asla tahakkuk etmesi mümkün olmayan pek çok varsayımlar gibi. Veya onun hakikatının benzeri idrak edenin zatında ondan ayrı olmayarak resmedilmiş olur ki o da kalıcı olandır.”⁹⁶

Tûsî burada İbn Sînâ’nın anlaşılması adına açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalara göre idrak edilen şey maddi ve gayr-i maddi diye ikiye ayırır. Eğer maddi ise onun temessül

⁹¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 142.

⁹² Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 402.

⁹³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 35.

⁹⁴ Demirkol, *Tûsî’nin İbn Sînâ Savunması*, 88.

⁹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 156; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 173.

⁹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 142.

eden hakikati bizzat onun harici hakikatinden alınan soyutlanmış bir surettir. Eğer maddi değil ise onda soyutlamaya ihtiyaç duyulmaz.⁹⁷ İbn Sînâ idraki “idrak, şeyin hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir” şeklinde tanımlar. Temessül, idrak etmeyi sağlayan şey ile yani duyu organları vasıtasıyla hakikatin müşahade edilmesi şeklinde gerçekleşir.⁹⁸ Tûsî’nin açıklamalarına göre idrak iki şeye izafe edilir. Biri idrak sahibine izafet, diğeri idrak edilen şeye izafettir. Bundan dolayı İbn Sînâ idraki tarif ederken şey kelimesini zikretmeye ihtiyaç duymuştur. Bu aslında idrak edilen şeydir. Bununla beraber idrak sahibini de belirtmeye ihtiyaç duymuştur. Hem idrak eden özne hem de idrak edilen şey birbirine izafetlidir. Yani karşılıklı birbirlerine nispetleri vardır. İdrak aletle idrak ve aletsiz idrak olmak üzere iki kısma ayrılır. Aletle idrak, duyu organları ile gerçekleşirken; aletsiz idrak, idrak edenin bizzat idraki ile gerçekleşir.⁹⁹ İbn Sînâ “yüşahidüha” kelimesiyle ne kastettiğini açıklar: “Müşahede” idrakin manasını açıklamada kullanılan bir tür idraktır. Eğer ki müşahade ile sadece hazır olma kastediliyorsa şöyle deriz: Bunun için “huzur” kelimesi yeterli değildir. Duyuda hazır olan şey yani nefsin yönelmediği bir hazır idrak edilemez.¹⁰⁰ Tûsî’nin açıklamalarına göre ise idrak yalnızca bir şeyin duyuda hazır olması değildir. Aksine o şeyin idrak eden öznede hazır olmasıdır. Duyuda hazır olması için idrak eden öznede hazır olmasıdır. Bu iki defa hazır olma anlamında değildir. İdrak eden özne nefstir. Fakat bu duyu vasıtasıyla olur. İdrak edilen şey nefste hazır olunca dolayısıyla duyuda da olur. Tûsî’nin açıklamalarından anladığımıza göre asıl idrak eden nefsin kendisidir. Tûsî’ye göre bahsedilen “huzur” duyunun kendisinde yani bizzat duyuda meydana gelme değildir. Bilakis duyu için bir organda hâsıl olma duyunun gerçekleştiği bir mahaldir ya da değildir. Duyu o alete bitişir. İdrak edilen şeyler idrak edenin zatının dışında olan şeyler ve idrak eden şeyin dışında olan şeyler olmak üzere ayrılır. Birincisi; idrak edende temessül eden hakikat, o şeyin hakikatının bizzat kendisidir. Yani hakikatin misali ya da sureti değildir. İkincisi ise; dışarıdaki mevcut hakikatten başka bir şeydir. Eğer bu idrak dışarıdan alınmış ise bu soyutlanmış bir surettir. Ya da daha başta idrak eden şeyde doğrudan meydana gelen bir şeydir. Dışarıdaki şey ister ondan alınmış olsun isterse alınmamış olsun her iki durumda da harici hakikatin (örneğin kalem) idraki zihni suretin idrak eden kişide meydana gelişidir.¹⁰¹ İbn Sînâ bunu şöyle kanıtlar: “Bu hakikat, ya idrak ettiği zaman idrak edenin dışındaki şeyin

⁹⁷ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 403.

⁹⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 142.

⁹⁹ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 403.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 142.

¹⁰¹ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 404.

hakikatinin kendisidir ya da hakikatinin bir misalinin idrak edende ondan farklılaşmaksızın irtisam etmesi şeklindedir. İbn Sînâ burada ikinci kısımdan önce ilk kısmın iptalini öne almıştır. Burada küre gibi geometrik şekilleri örnek verir.¹⁰² Tûsî'nin açıklamalarına göre bunlar dış dünyada bilfiil varlığı bulunmayan hakikatlerdir. Bu hakikatler varsayıldığında asla tahakkuk etmeyen şeylerdir. Ancak bunların idrak edenin zihninde mevcut olduğu bilinir. Birinci kısım iptal edilince ikincisi tahakkuk eder, o kalıcı olandır. Son olarak Tûsî, İbn Sînâ'nın "hakikatinin misali" ifadesindeki "misal"ın, bir şeyden alınmış suret ya da bir şeyden soyutlanmaya ihtiyaç duymayan suret olduğunu söyler.

Tûsî, âlimlerin idrakın mahiyeti hususunda ihtilafa düştüklerini ve sözü uzattıklarını ifade eder. Ona göre bu, mahiyetin gizliliğinden değil daha çok açıklama isteğinden kaynaklanmaktadır.¹⁰³

2.2.1. Hissî İdrak Güçleri

İbn Sînâ'ya göre idrak edilen maddi bir şey ise onun sureti soyutlama yoluyla alınır. Ancak hissi idrak güçleri diğer adıyla dış güçler ya da hayal ve vehim gücü cismani bir organdan yardım aldıklarından sureti tam anlamıyla madde ve maddeye ait özelliklerden soyutlayamazlar. Hissi idrak cismani bir organla gerçekleşirken aklî idrakın ileride değineceğimiz üzere böyle bir ihtiyacı yoktur.¹⁰⁴

Yani dış idrak güçleri, sureti madde ve ona ait özelliklerle beraber idrak eder. Dolayısıyla cisimle duyu güçleri arasında bir nispet söz konusudur.¹⁰⁵ Bunu anlatmak için İbn Sînâ bir insanı ele alır. Biz bir insanı gördüğümüzde bu o insanın hakikati olmamakla birlikte suretin duyu organına düşmesi ile idrak gerçekleşir. Yani uzunluk, genişlik, sarılık, beyazlık vs. insanlıkla karışmıştır. Bu eklentiler ona zorunlu olarak ilişir. Duyu insanın hakikatini ve onun suretini maddeden gelen fazlalıklar olmaksızın idrak edemez. Madde yok olduğunda ise suret de duyudan gider.¹⁰⁶ Mesela bir insan görürüz ve o bizden uzaklaştığında onu tekrar görmeyiz ve hiç görmemiş gibi oluruz. Onu yeniden görebilmemiz ancak karşımıza gelmesiyle olur.

¹⁰² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 142.

¹⁰³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 405.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 142-144; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 71.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 444; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 144; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 174.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 444.

Hissî idrak gücü, dış ve iç duyular vasıtası ile çalışır.¹⁰⁷

2.2.1.1. Dış Duyular

İbn Sînâ'ya göre dış duyular beş tane olup bunlar; dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmedir.¹⁰⁸

2.2.1.1.1. Dokunma Duyusu

İbn Sînâ'ya göre dokunma canlılar için öncelikli idraklerdendir. Çünkü hayvanî nefse sahip bütün canlılar duyumlanabilen niteliklerden oluşur. Yine beden mizacına katkı sunduklarından canlı bu duyu olmaksızın yaşayamaz.¹⁰⁹ İbn Sînâ dokunma ile idrakin açık olduğunu söyler. Sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, sertlik, yumuşaklık, kalınlık, incelik, ağırlık, hafiflik gibi nitelikler bu yolla idrak edilir.¹¹⁰ Tüm bunlar canlının zararlı olandan kendini koruması ve kendine uygun koşulları bulması için gereklidir. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre dokunma nefsin ilk gözcüsüdür. İbn Sînâ dokunma duyusu ile hareket arasında da bir ilişkiden bahseder. Buna göre dokunma duyusuna sahip her canlı irade ve hareketi, irade ve hareketi olanın da dokunma duyusu vardır. Çünkü dokunma duyusunun sağladığı fayda ancak hareket ile ortaya çıkar. Dokunmanın organı beden hepsine yayılmış deri üzerindeki sinirler ve etlerdir. Sinirler kendine temas eden idrak eder ve bu duyumu ete iletirler.¹¹¹

Dokunma duyusunun bedene ait lezzet ve elemeleri duyabilmesi onu diğer duyulardan ayıran bir özelliktir. O duyular sadece hissettikleri şeyler sebebiyle elem duyarlar. Örneğin, renklerden lezzet ya da elem duyan göz değildir, nefstir. Kulağın yüksek sesten, gözün ise ışıktan etkilenmesi sebebiyle hissedilen elemin, sesin duyulması ve ışığın görülmesiyle ilgisi yoktur. Bu elem ses ve ışığın bu organlara dokunmasından kaynaklanmaktadır.

Dokunma duyusu beden tümüne yayılmış ve doğrudan aracısız hissedilen bir duyudur. Bu nedenle hissedilenleri ona ileten direkt olarak dokunma duyusunun kendidir.

Dokunma duyusunun organı soğuk ve sıcak özelliklere sahip cisimlerden olduğundan dokunma duyusunun bu özellikleri duyumsayabilmesi için beden mutedil

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 143-144; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 174.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 428; İbn Sînâ, *en-Necât*, 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 129-130.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 428; İbn Sînâ, *en-Necât*, 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 118.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 428; İbn Sînâ, *en-Necât*, 147.

¹¹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 119.

mizaçlı olması gereklidir. Böylece normalin altındaki ve üstündeki soğukluk ile sıcaklığı hissedebilir. Özetle dokunma duyusu en mutedil ve en duyarlı organken insan da en mutedil mizaca sahip ve dokunma duyusu en gelişmiş canlıdır.¹¹²

2.2.1.1.2. Tat Alma Duyusu

İbn Sînâ tat alma duyusunu ise dile yayılan sinirlere yerleşmiş bir kuvve olarak tanımlar. Tat alma duyusu, dokunma duyusundan sonra hayati öneme sahip bir duydur. Yiyeceklere olan iştahı getiren, onları arzulayarak seçmeye yönlendiren bu duyu onları tadar. Fakat burada doğrudan temas tat almaya imkân vermez. Tadın duyumlanması ancak tükürük aracılığıyla olur. Acı, tatlı, kekre, buruk, acımsı, ekşi, yanık, tatsız ve benzerleri tatlar bu duyu aracılığıyla hissedilir.¹¹³

2.2.1.1.3. Koku Alma Duyusu

İbn Sînâ diğer canlılara nazaran insanların koklama imkânının daha fazla olduğunu söyler. Çünkü insan ovalama gibi yöntemlerle gizli kokuları bile açığa çıkartabilir. Bunun yanında insanın kokularla ilgili hayalindeki izler azdır. Kokulara da insana güzel gelip gelmemesine bakılarak hoş ya da kerih denir. İnsanların tersine hayvanların koku alma duyusu daha gelişmiştir. Çoğu hayvan gayret göstermeksizin bunu yapabilir. Koklanan aslında buhar ve kokulu şeylerden kaynaklı, kokulu hale gelmiş olan havadır. Bunlar koklama organına gelir ve oradan da beynin bir bölgesinde duyumlanır. Canlı koklama yoluyla da yiyecekleri tanıyabilir. Bu yüzden bu duyu tat alma duyusunun destekçisi olabilir.¹¹⁴

2.2.1.1.4. İşitme Duyusu

Burada İbn Sînâ öncelikle sesin ne olduğu üzerinde durur. Ses; kendi başına var olan ya da varlığı sabit olan değildir. O taş ve ağaç gibi sert cisimlerin birbirlerine kuvvetlice çarpmaları ve parçalanmaları suretiyle ortaya çıkar. Bu esnada su ya da havada hareketlilik oluşur. Buradaki çarpma ve parçalanma sesin sebebidir. Dolayısıyla ses bu hareketlere

¹¹² İbn Sînâ, *en-Necât*, 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 122.

¹¹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 430.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 123.

bitişmiş arazdır. Bahsedilen hava ya da su dalgaları kulağa iletildiğinde ise ses işitilmiş olur. İşitme organına çarpan her şey sesi meydana getirir. Yani sesin hariçte bir varlığı yoktur.

İşitme duyusunun yararına gelince o uzak ve yakındaki şeyleri idrak edip yararlı ve zararlı olanı ayırt edebilir. Düşünürümüze göre bu duyu insanlar için diğer bazı duyulardan daha elzemdir.¹¹⁵

2.2.1.1.5. Görme Duyusu

İbn Sînâ görmeyle ilgili bahse girmeden önce, bununla alakalı bulduğu ışın bilimiyle ilgili kavram analizleri yapar. Ona göre ışık kendiliğinden görülebilir ve kaynağını ateş ve güneşten alır. Işın ise, bu kaynaklardan gelir ve cisimlerdeki bilkuvve renkleri bilfiil hale çıkarır. Bu yansıyan ışınlar da cisimlerin görüntülerini görme duyusu olan göze iletirler.

İbn Sînâ karanlığı görülebilecek cisimlerde ışınların yok olması olarak açıklar. Yani bizim gördüklerimiz aydınlanmış cisimlerdir. Ayrıca ona göre kaynaktan gelen ışınlar cisim değıl, ışık kaynağının bir özelliğidir.

İbn Sînâ'ya göre görme esnasında göz, aydınlanmış cismin suretine benzeyen bir sureti yansıyan ışınlarla birlikte kabul eder. Yani bu ışınlar yoluyla cismin suretinin bir benzerine temas edilir. Ancak bunun için cismin belli büyüklükte olup göz ve cisim arasında mesafenin olması gereklidir. Gözün cismin suretinin bir benzerini kabul ettiğini, gördüğümüz bir şeyi istediğimiz zaman tahayyül edebilmemizden hareketle anlayabiliriz. İbn Sînâ bunu cismin aynaya vuran aksine benzetir.¹¹⁶

Tûsî dış güçlerin yeterince açık olduğunu düşündüğü için bunları *İşârât*'ın şerhinde açıklama gereğı duymamıştır.¹¹⁷ O, dış duyuları *Telhisu'l-Muhassal* adlı eserinde řu şekilde tarif eder:

“Dış duyular beş tanedir. Birincisi görmedir. Görme beyinden buzlu ıslaklığa gelen içi boş sinirlere dökülmüş ruh sayesinde gerçekleşir. Onun aleti ışıdır. İkincisi işitmedir. İşitme oraya yayılmış işitme kanalının içine dökülen ruh sayesinde gerçekleşir. Onun aleti şiddetli darbe veya sarsma sebebiyle dalgalanan havadır. Üçüncüsü koklamadır. Koklama beynin üst kısmında burun içinde iki meme ucuna benzer organa dökülen ruh sayesinde gerçekleşir. Onun aleti koklanan şey ile duyu arasındaki şeyde meydana gelen kokulu

¹¹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 148; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 124.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 430-434; İbn Sînâ, *en-Necât*, 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 125-129.

¹¹⁷ Tûsî, *şerhu'l İşârât ve't Tenbîhât*, 424.

havadır. Dördüncüsü tatmadır. Tatma, dil ve ağzın dış yüzeyine dökülen ruh sayesinde gerçekleşir. Onun aleti tükürüktür. Beşincisi dokunmadır. Dokunma organlardan organların yüzeyine yayılmış deriye dökülen ruh sayesinde gerçekleşir.”¹¹⁸

Görüldüğü üzere Tûsî dış duyuları İbn Sînâ’da olduğu gibi görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyuları üzerinden anlatır.

Bu zikredilen dış duyular onları birleştiren “ortak duyu”da nihayet bulur. Daha sonra sırayı iç idrak güçleri alır.¹¹⁹

2.2.1.2. İç Duyular

İç duyulara, diğer bir deyişle iç kuvvelere gelindiğinde, Tûsî’ye göre dış güçlerle münasebetinden dolayı ve nefs-i natika halleriyle alakalı olduğu için bu kuvvelerin araştırılması gereklidir. Tûsî’nin açıklamalarıyla bu güçler İbn Sînâ’ya göre iki kısma ayrılır. İlki idrak edici güçler, ikincisi de idrake yardımcı olan güçlerdir. Dış güçlerle idrak edilebilen şeylere “suretler”, dış güçlerle idrak edilemeyenlere “manalar” denir. İşte bu yardımcı güçler hiçbir tasarrufta bulunmaksızın yalnızca elde edilen bu manaların korunmasında rol oynarlar. Yardımcı güç muhafaza yoluyla ya suretlerin idrak edicisine ya da manaları idrak eden güce yardım ederler.¹²⁰ Tûsî’ye göre dış duyularla elde edilen duyulurlar ortak duyuda toplanır ve dış duyulardan özgür olduğunda anlaşılır.¹²¹ Düşünürlerimizce iç kuvvelerden hayal ve musavvire gücü ise ortak duyunun elde ettiği sureti korur. Mütelaya ve müfekkire gücü, hayvanî nefse kıyasla mütelaya, insanî nefse kıyasla müfekkire olarak isimlendirilir.¹²² Bu güçler idrak edilen şeyde tasarrufta bulunurlar.¹²³ Vehim gücü; mütelaya gücünden istifade edip suretler hakkında tekil hükümler veren, manaları idrak eden güçtür. İbn Sînâ, verdiği örnekte “kurtun kendisinden kaçılan yahut çocuğun kendisine şevkat gösterilen olduğuna kanaat getiren güç” gibi der. Belleme ve hatırlatma gücü ise vehim gücünden gelen tekil hükümleri hatırlamak gerektiğinde geri getiren güçtür. Bu da koruma yoluyla yardımcı olan güçlerdendir. Her ne kadar idrak edici güç ortak duyu ve vehim olmak üzere iki tane bile olsa bunların hepsine

¹¹⁸ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 428.

¹¹⁹ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 428; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 129.

¹²⁰ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 424.

¹²¹ Nasîreddin Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 428.

¹²² İbn Sînâ, *en-Necât*, Tûsî, 150; *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 424; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*; 129-130.

¹²³ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 424.

“müdrîke” denir. Çünkü iç idrakler bunların ortak çalışmasıyla gerçekleşir. Tûsî’ye göre bu sıralama kişiyi duyuda daha açık olan şeyden akla daha yakın olan şeye doğru yükseltir.¹²⁴

2.2.1.2.1. Ortak Duyu

İbn Sînâ ortak duyunun (el-hissü’l-müşterek) açıklanmasını dış duyularla münasebeti sebebiyle öne almıştır. O ortak duyu ve hayali ayrı içsel güçler olarak değerlendirir. Hayal gücü duyulurların temsillerini, onlar kaybolursa dahi kendinde toplar ve korur. Ortak duyu gücü dış ve iç duyuların birbiriyle ilişkide olduğu, hissedilirlerin toplandığı merkez konumundadır. İbn Sînâ ortak duyunun varlığını kanıtlamak için yağmur damlalarını örnek verir. Biz yağmur damlalarını doğru çizgiler olarak görürüz. Bunun sebebi onu tekraren görmemizdir. Görme duyusunun bir şeyi iki kere göremeyeceği aşikârdır. Yani bir şey nasılsa onu öyle idrak eder. İşte görme duyusuyla alınan suret ortak duyuya düşer. Burada irtisam eden suret silinmeden görme duyusu yağmur damlasını bu kez ikinci konumunda idrak eder ve bu böyle devam eder. Bu yüzden hareket eden noktayı daire, yağmur damlalarını da art arda olduğu için çizgi olarak görürüz.¹²⁵

İbn Sînâ’ya göre ortak duyuda duyular birleşmeseydi biz “Bu renk şu tattan başkadır.” gibi ayrımlara gidemez ve nesneler hakkında hükümlere varamazdık. Tûsî’nin açıklamasıyla nefis, zahir güçlerden yalnızca bir tanesiyle idrak edemez. Herhangi bir tatlı olan beyaza hükmettiğimiz zaman hem beyazlığı hem tatlılığı idrak eden bir kuvve gerekiyor ki bu da ortak duyudur. Aynı şekilde nefsin de buna hükmetmeye gücü yetmez. Aksi halde tatlılık ve beyazlıktan her birinin sureti kaybolur. Ancak hepsini koruyan bir güçle idrak gerçekleşir. Tat ile renk arasında bir ilişki kurmamış olsaydık bu renkteki yemeğin tadı şudur diyemezdik. Yine hayvanlar da kokular ve sesle yiyeceği bulur yahut bir değnek sureti ona acıyı hatırlattığından ondan kaçınır. Dolayısıyla ortak duyu hayatta kalmalarını sağlar. Ortak duyunun görevlerini sıralayacak olursak; ilki, beş duyu organının hissi idrakini gerçekleştirir. İkincisi, bu idrakleri birleştirip tecrübenin oluşmasını sağlar ve son olarak beş duyu organını kullanmadan hissi idrakleri gerçekleştirir.¹²⁶ Tûsî de ortak duyuyu kabul eder

¹²⁴ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 424; İbn Sînâ, *en-Necât*, 150-151; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 129-130.

¹²⁵ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 425.

¹²⁶ İbn Sînâ, *İşâret ve Tembihler*, 144; Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 431; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 132-134.

ve bu nokta da Fahreddin Râzî'nin getirdiği pek çok eleştiriye karşı İbn Sînâ'yı savunur. Buradaki uzun mülahazalara konumuzun sınırları gereği yer veremiyoruz.¹²⁷

2.2.1.2.2. Hayal ve Musavvire Gücü

İbn Sînâ, hayali idrakten “duyulurların örneklerini” onların kaybolmasından sonra kendisinde toplamış olarak koruyan güç’ diye bahseder.¹²⁸ Herhangi bir şeyin suretinin hayal derecesinde idraki için dış duyulara gerek yoktur. Ancak dış duyular ile maddeden alınan ve hayal gücünde saklı olan suretin cisimle bir ilişkisi vardır.¹²⁹ Madde eğer ortadan kaybolursa suret hayalde varlığını devam ettirir. Fakat maddi eklentiler onunla beraber olur.¹³⁰ Mesela hayaldeki suretin bütün fertleri ortak değildir, tahayyül edilen insan insanlardan yalnızca biri gibi olur.¹³¹

Musavvire gücü ortak duyunun beş duyudan aldığı ve idrak ettiği suretleri saklamakla görevlidir. Bu idrak edilen cisimler ortadan yok olsa da onlara ait hissi idrakleri bu güç korur. Musavvire gücü önceki korunup saklanan hissi suretle henüz idrak edilen arasında bağ kurarak duyulara dayalı hüküm verir. Burada ortak duyu ile hayal ve musavvire güçleri çalışmak için birbirlerine bağlıdırlar. Bundan dolayı ortak duyunun idrak ettiği hissi suretleri korumakla hayal ve musavvire ile mütehayyile güçleri görevlidir. Fakat İbn Sînâ'ya göre hayal ve mütehayyile güçleri birbirinden farklı olsa da hayal ve ortak duyu gücü tek bir güç gibidir. Buradaki fark duyum noktasındadır. Hayal ve musavvire gücü, ortak duyudan aldıkları hissi suretleri saklar dedik. Ancak onlar hüküm veremedikleri gibi hissi suretlerin kimin ve neyin sureti olduklarını idrak edebilirler. Bunun yanında ortak duyu ile beraber beş duyu hissi suretler hakkında hükme varabilirler.¹³²

2.2.1.2.3. Tahayyül

Bir şeyin hem karşımızdayken hem de kaybolduğunda idrakini sağlar ve idrak edilen şeyde tasarrufta bulunur. Bu güç de hayal ve musavvire gücündeki suretler ile belleme ve

¹²⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 427; Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 96.

¹²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 156; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 424; Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 96.

¹²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 150; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 174.

¹³⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 156-157.

¹³¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 156-157; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 174.

¹³² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 424,435; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 135-138.

hatırlama gücündeki manaları birbiriyle birleştiren ve ayıran güçtür. Bu iş yapılacakken vehim gücü devredeyse buna “mütehayyile”, akıl gücü devredeyse “müfekkire” denir. Mütehayyile gücü ürettiği suretlerin dış dünyada gerçekliğinin olup olmadığıyla ilgilenmez. Mesela o uçan kanatlı bir insan ya da zümrüt bir dağ tahayyül edebilir. İbn Sînâ’ya göre nefsin en işlek gücü olan mütehayyile gücü ancak duyular ve akıl gücüyle denetlenebilir. Mütehayyile gücü unutulmuş olanların hatırlanmasında hatırlama (müzekkire) gücüne destek olur. Ayrıca bu güç küllî kavram ve mahiyetleri bulma noktasında da nefse yardım eder.

Yine İbn Sînâ’ya göre insanın bilim ve sanat etkinliklerindeki başarısı da mütehayyile gücüne bağlıdır. Bu bakımdan bu güç akıl gücüyle hemen hemen benzerlik gösterir. Bu güç gerçekliği olmayan hissi suretler üretmeseydi ressamın gerçek dışı şeylerin suretlerini tasvir etmelerine imkân olmazdı. İbn Sînâ insanların mesleki alanlarında nesnelerin iyi tahayyül edilip onlara benzer yeni suretler üretilmesi noktasında da bu güçten faydalanabileceğini söyler. Ancak mütehayyilenin güçlenmesi bahsedilen nesnelerin suretlerinin hayal ve musavvire gücünde iyi saklanması gerektirir. Burada İbn Sînâ kâğıttaki çizili şekle bir kere bakıp doğruya ulaşana kadar soruları çözebilen mühendisleri örnek verir.¹³³

2.2.1.2.4. Tevehhüm

İşsel idrak güçlerinden biri olan tevehhüm ya da vehim gücü, duyuların idrak ettiği suretlerde bulunan, ancak duyular tarafından idrak edilemeyen tikel anlamları idrak eder. Mesela koyunun kurdun suretinden korkması, balın renginden dolayı ona acı denmesi birer vehim yanılışıdır. Sevgi, nefret, korku gibi duygular vehim gücünden kaynaklanmaktadır.¹³⁴ Kurdun suretinden duyulan korku ya da onu sahibine dostça yanaştıran manalar koyunun dış duyular olmaksızın ulaştığı manalardır. Ona göre bu manalara yaratılıştan gelen sezgi ve tecrübe yoluyla ulaşılır. Mesela bebeğin doğduğunda hemen annesinin memesine sarılması yaratılıştandır. Hayvanların içgüdüleri de böyledir. Bütün canlıların aslandan, bütün zayıf kuşların yırtıcı kuşlardan veya daha önce hiç görmediği bir kurttan koyunun korkması buna örnektir. Hayvanların insanların elindeki

¹³³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 424; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 138-156.

¹³⁴ Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 97-98.

sopayı gördüklerinde korkmalarının sebebiyse kazanılmış olan tecrübeyle alakalıdır. Tüm bunlardan dolayı İbn Sînâ'ya göre vehim gücünün varlığından şüphe edilemez.¹³⁵

Ancak vehim gücünün önermeleri dış duyuların idrak ettiği cismani suretlere bağlı olduğu için vehim gücü yanılabilir. İbn Sînâ vehim gücünün elde ettiği cüz'i hükümlere "vehmiyyat" adını verir. Ona göre vehim gücünün hükümlerinin gerçeği yansıtmadığı ortaya konmuş olsa da bunların etkileri kolaylıkla zihinden silinmez. Bu durum fıtratla ilgilidir. Fıtrat şüpheyi meyyaldır. İbn Sînâ'ya göre metafizik ve mantık alanında hatta ahlak konusunda da vehim gücüne güvenilmez. Çünkü vehim gücüne göre davrananlar ancak hayvanlardır. Bu güce uyan insan da hayvan mesabesinde görülür. Bundan dolayı vehim gücünün arzularına göre değil, akıl gücüne göre davranmak gereklidir.¹³⁶

Burada soyutlama diğer idrak derecelerine göre daha öndedir. Zatında maddi olmayan ancak madde ile birlikte ortaya çıkan iyi, kötü, dostluk ve düşmanlık gibi manaları idrak eder. Bu manalar maddeye bağlı özelliklere sahip hayali bir suretle beraber bulunur. Yani vehim gücü, sureti hayal gücünde olan şeyin iyi mi kötü mü olduğunu idrak edebilir.¹³⁷

Tûsî de vehmi İbn Sînâ gibi ele alır. Vehmî idrak ona göre canlının kendisine duyu organlarından gelmez. Vehim gücü tikel manaları idrak eder. Mesela dostluk, düşmanlık, uygun görme veya karşı çıkma bu tür manalardır. İnsanın aklının korkmamayı gerektirdiği ölü gibi şeylerden korkmasıyla da bu gücün varlığını ispatlar. İbn Sînâ'ya göre vehim gücü düşünen ve düşünmeyen canlılarda da bulunur. Tûsî de aynı görüştedir.¹³⁸

2.2.1.2.5. Müzekkire ve Hafıza Gücü

Tüm bu idrak güçlerinin yanında zikredilmesi gereken diğer bir güç ise belleme ve hatırlama gücüdür. Bu güç vehim gücü tarafından idrak edilen cüz'i manaların korunmasına ve lazım olduğunda ise hatırlanmasına yardımcı olan güçtür. İbn Sînâ'ya göre özellikle hatırlama kısmı diğer iç güçlere nazaran daha karmaşık bir yapıda gerçekleşir.¹³⁹ Tûsî ise *Şerhu'l-İşârât*'ta onun ispatı ve açıklamasıyla alakalı olarak bir şey söylemeye gerek duymaz. Çünkü ona göre bu konu İbn Sînâ tarafından yeterince açıklanmıştır.¹⁴⁰

¹³⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 433; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 157-158.

¹³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 157; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 157-163.

¹³⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 157; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 174-175.

¹³⁸ Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 98-99.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 440; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 163-164.

¹⁴⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 433.

2.2.2. Aklî İdrak

İbn Sînâ'ya göre akıl gücü (en-nefsü'n-natika), maddi olmayan mücerret suretleri idrak eder. Aklî idrak aklî bilgiye konu olan şeylerin yani ma'kulatın suretini soyut (mücerret) olarak alır. Yani aklî idrak “şeyin suret, mahiyet ve hakikat kavramlarıyla ifade edilen mücerret hakikatini kavramaktır.”¹⁴¹ Bizim idrak ettiklerimiz mahiyetini, anlamını ve suretini aldığımız şeylerdir.¹⁴² Akıl gücü bunun için bir soyutlama yapmak zorunda değildir. Eğer idrak edilecek şey maddi ya da madde ile beraberse, akıl gücü onu maddeyle ilgili her şeyden soyutlayarak bilir, idrak eder. İbn Sînâ'ya göre soyutlama akıl gücünün yaratılışının gereğidir.

Akıl gücü hayal ve vehim güçlerinden de yardım alır. Dış duyular ortak duyu vasıtasıyla hayal gücüne, hayal gücü de mütehayyile gücünün yardımıyla suretlere ulaşır. Ulaşılan suretten ise akıl gücü mana çıkartır. Görüldüğü gibi akıl gücüne iç ve dış idrak güçleri yardım etmektedir.¹⁴³ Nasîreddin Tûsî'ye göre burada konumsuz akledilirler resmolunur. Konumlu olmaması aynı zamanda cisim ve maddeden uzak olduğunu da gösterir.¹⁴⁴

Tûsî aklî idrak hususunda İbn Sînâ'dan farklı düşünmez ve hatta Fahreddin Râzî'nin birtakım eleştirisi ve itirazlarına karşı İbn Sînâ'nın haklılığını ortaya koymak için savunmalarda bulunur. Burada uzun uzun bu mülahazalara değinmek konu sınırlarını ihlal edeceğinden Nasîreddin Tûsî'nin görüşlerine yer vermekle yetineceğiz.

Tûsî, akletmeyi başka bir şey olmak bakımından değil, sadece kendisi olması bakımından bir şeyin idraki olarak tanımlar.

Tûsî duyusal idrak için üç şart zikreder. Bunlar; idrak edilen şeyde maddenin bulunması, görünüşlerinin bu maddeye katılması yani suretlerinin olması ve idrak edilen şeyin tikel olmasıdır. Hissedilir suret eksik bir soyutlama ile maddenin hazır bulunuşuyla alınır. Hayali suret ise ondan daha fazla bir şekilde soyutlanır, fakat o da tam değildir. Aklî suret ise tam bir soyutlama ile soyutlanır. Yani tahayyül evresinde madde şartı yokken taakkul evresinde yani aklî idrakte bu şartların hiçbiri aranmaz. Yani akıl tüm bu şartlardan soyutlayarak idrak eder. Konumlu olan şeyleri suret ve arazlardan soyutlayarak düşündüğümüzde ise onlar makuldür, tamamı akledilebilir.

¹⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 151; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 171.

¹⁴² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 442.

¹⁴³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 157; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 175-176.

¹⁴⁴ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 435.

Tûsî'ye göre bir şeyin makul yani akledilen olması bizzat soyutlanmasından sonra kaim olmasından dolayıdır. Zatında soyutlanmasından sonra bir işlem yahut amel sebebiyle değildir. Çünkü akleden şey bizzat soyuttur. Bu da aklın kendisidir.¹⁴⁵

2.2.2.1. Nazarî Akıl

İbn-i Sînâ'ya göre tümel bilgilerin kendisinde olduğu bu güç, bizzat nefsin varlığı için gereklidir. Ancak nefis yetkinliğe ulaşabilmek ve fizik ötesi âlemin bilgisine ulaşabilmek için bedene ihtiyaç duyar ve insanın varlığını yetkinleştirme arzusu ise onun yaratılışından kaynaklanır. Yani insan maddeden ve fiziki âlemden yola çıkarak soyut olana ve küllî hakikatlerin bilgisine ulaşır. Bilinenden bilinmeyene gitmek, akletmek insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli yetidir. İşte nefsin tüm bunları yapmak için sahip olduğu yeteneğe İbn Sînâ “nazarî akıl” demiştir.¹⁴⁶ Nazarî/teorik aklın ilk mertebesi akledilirleri kabul etmesidir. O basittir ve akledilir suretlerden uzaktır. Nefsin akledilirlerle doğru olan yönelim gücüdür ve tasavvur ettiği yetkinlikten bir şeyi henüz kabul etmemiştir. Bu “heyulani (bilkuvve) akıl”dır. Bundan sonra iki tür akledilirler elde edilir. İlki, cevherde bulunan evveliyat dediğimiz hakiki önsellerdir. Bütünün parçadan büyük olmasına inanmamız gibidir. İkincisi adet olan meşhurlardır. Meşhurlar daha çok eylemlerde görüldüğü için buna “bilmeleke akıl” denir. İbn Sînâ bilmeleke aklı “şeyleri şimdi bilen yetenekli akıl” diye de tanımlar. Bundan sonra nefis için kuvve ve yetkinlik meydana gelir. Bu kuvve “bilfiil” diye isimlendirilirken yetkinliğin adı “müstefad/kazanılmış akıldır.” Bu merteye ulaşılan akledilirleri idrak mertebesidir. Akledilirleri bilfiil inceler, onu akleder daha sonra da kendisinin aklettiğini akleder. Nefiste oluşan bu akledilirlerin suretleri nefste durduğundaysa bu “müstefad” olur. Müstefad akılda hayvanî cins ve insanî tür tamamlanırken insanî kuvve varlığın tamamı için ilksel ilkeler gibidir ve onlara benzer. Heyuladan melekeye çıkaran, meleke halinden tam fiil haline çıkaran “Faal Akıl”dır. Bilmeleke akıl aracısızdır ve kesbi değildir. Yani kazanmadan oluşur. Bu akledilirlerin duyulurlar ve hayaller gibi cismani organ ya da cismani güç ile idrak edilmesi mümkün değildir.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Tûsî, *Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhât*, 412.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 152-153; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 170.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 146; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 448-450; İbn Sînâ, *en-Necât*, 152-153.

Tûsî'ye göre de insanın yetkinliği, düşünen nefsin biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki kuvvesi olması açısından iki türdür. Teorik kuvvenin yetkinliği insanın arzusunun bilgilerin algılanmasına ve ilimlerin elde edilmesine yöneliktir. Böylece arzunun gereği olarak kuvve ölçüsünce var olanların mertebelerini kuşatma ve onların gerçekliklerinden haberdar olmanın meydana gelmesidir. Bundan sonra bütün var olanların kendisinde son bulduğu gerçek talep edilen ve tümel hedefin bilgisiyle şereflenir ve birlik (tevhid) âlemine ulaşır. Böylece onun kalbi sükûnet bulur ve gönlünden şaşkınlık tozu silinir. Tûsî'ye göre tamamen teorik felsefe (hikmet-i nazârî) yetkinliğin bu türünü kapsar.¹⁴⁸

2.2.2.2. Amelî Akıl

Nefsin bedenle birlikte olmasından kaynaklanan bu güç bedenın tüm fiillerinin sebebidir. Söz konusu fiiller ikinci yetkinliklerdir. Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta nefsin güçlerinin şu kısımlara ayrıldığını söyler:

- 1- Bedende etkisi itibarıyla; sadece onu yetkinleştirecek şekilde ihtiyari bir etkiyle.
- 2- Tesiri itibarıyla; cevherinde yetkinleşmek için üstüne aldığı etkiyle.

Bunlardan birincisi amelî akıl adını alırken ikincisi nazârî akıldır. Tûsî, bu kuvvelere “isim ortaklığı sebebiyle” akıl dendiğini belirtmektedir. Tûsî, İbn Sînâ'nın bunlardan birincisiyle yani amelî akılla başlama sebebinin ise bedene etkisi dolayısıyla olduğunu söyler. İnsana mahsus ihtiyari bir işe başlamak ancak bir şeyin idraki ile gerçekleşir. Her konuda yapılması gereken şeyin idraki ile başlar. Bu tümel öncüllerden çıkarılmış külli bir düşüncenin idrakidir. Bunlar önseldir, tecrübidir yahut meşhurdur. Amelî akıl tümel düşünceyi elde etmek için nazârî aklın kendisiyle hükmettiği meşhur zannî öncülleri kullanır. Bu konuda amelî akıl tikel veya hissedilir öncüller kullanmak suretiyle nazârî akıldan yardım alır. Bundan sonra meydana gelen tikel düşünceye geçer ve amelde bulunur. Tûsî'ye göre bu ameliyle hem yaşamı hem de meadî konusunda maksatlarını elde eder.¹⁴⁹

Amelî/pratik akıl gücünü İbn Sînâ üç ayrı yönden ele alır:

- 1) Nefsin irade gücüyle ilintili olarak utanma, korkma ve gülme gibi özellikler sonucu insanın etki ve tepkide bulunması gibi haller amelî aklın içindedir.
- 2) Nefsin mütehayyile ve vehim gücü ile zanaatlar ve ilmî icatlar yapması da amelî akıl gücünün işlevidir.

¹⁴⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 50.

¹⁴⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 445.

3) Yine nefsin nazarî akıl gücünün yardımıyla yararlı ve zararlıyı, güzel ve çirkini, iyi ve kötüyü ayırt etmesi de bu gücün görevlerine dâhildir. Bu kısım amelî aklın ahlakla ilgili olan tarafıdır.

Özetle amelî akıl gücü nefs ve beden arasındaki ilişkiyi düzenlemek için vardır. Bütün güç ve fiillerin kaynağı odur. Bu güç nazarî akıldan aldığı değerlere göre bedeni güçleri kontrol ederek iyi ahlaka ulaşmayı sağlar.¹⁵⁰ Tûsî de bu kuvve ve fiillerin birbirleriyle uyumlu olmaları ve birbirlerine baskınlık göstermemelerini amelî aklın yetkinliği olarak görür. Çünkü onların uzlaşması demek güzel ahlakın oluşması demektir.¹⁵¹

2.3. Nefsin Muharrik Güçleri

Muharrike kuvvesine gelince o da sevk edici olma açısından muharrik veya fail olma açısından muharrik olmak üzere iki kısımdır. Bunu “iradeyi doğuran” ve “eylemi yapan” olarak da ifade edebiliriz. İradeyi doğuran güç eyleme sebep olma kuvvetine göre de ikiye ayrılır. İlki, “şevkiyye gücü”dür. Bu işi yalnızca isteme aşamasında kalır. İkincisi ise “nuzu’iyye veya icma’iyye gücü”dür. Bu güç istenilen şey için kesin bir irade ortaya koyar ve failin hareketine sebep olur. İbn Sînâ “şevkiyye” diye ifade ettiği istek gücünü şehvani ve gazabi güç diye ikiye ayırır. Yani sevk edici olma açısından muharrik istek ve arzu güçlerine dayanır. Bu güç kendisinden istenilen ya da kaçılan bir şey olduğunda hareket gücünü devreye koyar. Şehvani kuvve; “tahayyüli şeylerden kendisine zorunlu olarak yakın olanı ya da hazzı talep etmede yararlı olanı harekete geçirmeye yönlendirendir.” Öfke gücü ise; “üstün gelmeyi isteyerek bozucu ya da zararlı olarak tahayyül edilen şeyin kendisini uzaklaştırmak üzere harekete geçirmeye yönlendiren güçtür.” Fail olan hareket ettirici kuvve ise sinir ve adalede kasılma ile meydana gelir.¹⁵²

Tûsî de birisi organik algı kuvvesi (idrak-i âli), diğeri iradi hareket etme kuvvesi (tahrik-i iradî) olarak iki iç kuvveden bahseder. Organik algı dediği bu algıyı da iki sınıfa ayırır. Dış duyular ve diğeri de organları iç duyular olan algılardır. Bunlar yine İbn Sînâ’da olduğu gibi ortak duyu, hayal, fikir, vehim ve hatırlama olarak ayrılır. İradi hareket ettirme

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 155; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 202.

¹⁵¹ Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, 50.

¹⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, 146-147; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 145; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 207-208.

kuvvesi ise yararın çekilmesine doğru tahrik olan şehvi kuvve ve zararı defetmeye tahrik olan gazabi kuvvedir.¹⁵³

2.3.1. Şehvi Güç

İbn Sînâ'ya göre şehvani güç (arzu gücü) lezzetli ve yararlı olanı isteyen ve canlıları ona doğru çeken güçtür.¹⁵⁴

Tûsî'ye göre de muharrik güçlerden ilki uygun ve hoş giden şeylerin çekilmesine ve yiyecekler, içecekler, nikâh ve daha başka lezzet verici şeyleri isteyip onlara yönelten güçtür. Buna arzu (şehvet) da denir. Tûsî'ye göre bu kuvvenin insan organları içindeki yeri çözülen besinleri diğer organlara dağıtan karaciğerdir.¹⁵⁵

2.3.2. Gazabî Güç

İbn Sînâ'ya göre gazabi güç (öfke gücü) hayvana zarar ve acı veren şeyleri defetmek ve onlardan kaçınmak isteyen güçtür.¹⁵⁶

Tûsî'ye göre de uygun olmayan şeylerin itilmesine yönlendiren ve bunlardan kaçınmaya sevkeden, aynı zamanda tehlikelere cesaretle atılma ve üstünlük kurma arzusunun ilkesi olan güçtür. Buna öfke (gazap) adını verir. Gazabi kuvvenin organı garizi sıcaklığın ve canlılığın kaynağı kalptir.¹⁵⁷

Şehvi ve gazabi gücün kaynağı duysal ve aklî idraktır. Bu iki gücü iradi bir hareket takip eder. Tûsî, bu iki gücün ilkesinin farklı olması sebebiyle onların birbirleriyle çekiştiğini ifade eder. Aletler ise sinir ve kasların gücüdür. Bunlar organların hareketi içindir. Bu güçler hareket ettirene boyun eğler. Buna kudret denir.¹⁵⁸

İbn Sînâ'ya göre nefsanî hareket üç ilke üzerine kuruludur. Bunlar; hareketin uzak ilkesi konumunda olan bilgi, bu bilgilerden doğan irade güçleri ve hareketin en yakın ilkesi olan kas ve sinirlerdeki güçtür.¹⁵⁹

¹⁵³ Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, 35-36.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146-147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 208.

¹⁵⁵ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 429; Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, 37.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 208.

¹⁵⁷ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 429; Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, 37.

¹⁵⁸ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 429-430.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 147; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 214.

2.4. Nefis-Beden İlişkisi

Nefs-beden ilişkisi bağlamında öncelikli olarak değineceğimiz mesele onların varoluşlarıyla alakalıdır. İbn Sînâ'ya göre nefis hâdistir, yani sonradan meydana gelmiştir. Nefs beden yaratılmadan önce var değildir ve bir şahsiyeti de yoktur. Nefs bedenın iyiliğı için sonradan var edilmiştir. İbn Sînâ'ya göre insanî nefis, faal akıldan sudur eden bir cevherken beden, gök cisimlerinin hareketleri vesilesiyle insan aklının hükmedemeyeceğı şekilde tabii unsurlardan meydana gelen cismani bir cevherdir. Ayrıca ona göre nefis-beden arasında sebeplilik ilişkisi de yoktur. Bu ilişki bir sonraki bölümde nefsin varlık bakımından bedenle alakalı olmaması ve ifsadiyla bozulmayacağıyla ilgili başlık altında ele alınacaktır. İbn Sînâ nefis-beden ilişkisinde kaynağını yaratıcıdan alan zorunlu bir münasebetin varlığını savunur. Buna göre bu ilişkide nefis için organları kabul edecek bir beden mizacı tamamlandığında onun için Faal akıldan bir nefis sudur eder.¹⁶⁰ Diğer taraftan anne-baba nefsi kabul edecek bedeni hazır etmeye aracılık ederler.¹⁶¹ Mizacı tamamlanan hiçbir beden bu kuralın dışına çıkamaz. Bu demektir ki kendisini kabul edecek elverişli bir bedenın varlığa gelmesiyle nefis var olmaktadır. Nefs ait olduğu bedenle ferdiyet kazanır. Tüm bunlardan ötürü nefis ve beden birbiri için şart konumdadır.

İbn Sînâ'ya göre nefis bedenın birleştiricisi ve koruyucusudur. Çünkü ona göre zıtların ahenkli birleşimiyle mizaç ortaya çıkar. Ve bu unsurlar zıtlıkları sebebiyle birbirlerinden ayrılma eğilimi gösterirler. Dolayısıyla nefis buradaki bileşimin de koruyucusudur.¹⁶²

Tûsî'ye göre de nefis hâdistir. Bununla beraber nefsin meydana gelmesinde beden şarttır.¹⁶³ Tûsî nefsin hâdis ve kadim olması meselesine öncelikle Aristo'nun “İlk ilke kamildir ve kemalin üstündedir.” görüşüne atıfla başlar. Tûsî ‘kemalin üstünde’ ifadesiyle “İlk İlke”nin kemali hak edenlere onun verilmesinin kastedildiğini söyler. O, bu kemali hareket ve mizaçların oluşturduğu yeteneğe göre verir. İtidal kazanmış mizaç, suret ve nefis sahibi olmaya elverişlidir. Bu nefis İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'ye göre de mizacı korur ve mizaç sahibinin bileşimini yani bedeni yönetir. Ruhlar önceden olsaydı Tûsî'ye göre “İlk

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 169-170; İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi*, haz. Mahmut Kaya, Felsefe ve Ölüm ve Ötesi, 2. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 58-68; Fatih Aydın, *İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 40-45.

¹⁶¹ Gafarov, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 106.

¹⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, 169-170; İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi*, 58-68; Aydın, *İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*, 40-45.

¹⁶³ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 346; Gafarov, *Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 105.

İlke” kemali vermekten menedilmiş olurdu ya da tek bedende önceden ve sonradan olan iki ruh bir arada olurdu. Bu iki durum da mümkün olmadığından nefis hâdistir.¹⁶⁴

Nefs ile beden arasındaki diğer bir ilişki de bedenın bir alet ile yönetilmesi hususudur. İbn Sînâ bedeni nefsin bir organı olarak görür. Nefse ait tüm güç ve filler bedenın organlarında tezahür eder.¹⁶⁵

Tûsî’ye göre nefsin bedene gelmesi ile beden canlılık kazanır. Daha sonra bedende beslenme, büyüme kuvveleriyle uygun olanı çeken (şehvani) ve uygun olmayanı iten (gazabi) kuvveler ortaya çıkar. Tûsî’ye göre nefis güç halindeki canlı doğal cismin ilk yetkinliğidir.¹⁶⁶ Bitki, hayvan ve insanların kendilerine ait olan nefisler, bu canlıların fonksiyonlarını belirler. Buradan hareketle bedenlerdeki hareketin ilkesi beden değil, nefistir diyebiliriz.

Tûsî’ye göre de beden nefsin aracı ve aleti konumundadır. Beden duyu organları ile duyumsar ve adale ve sinirlerle hareket ettirir.¹⁶⁷ Tûsî bu konu ile irtibatlı olarak Sadreddin Konevî’nin bir sorusuna cevap verir. Bu cevapta nefsin bedeni bilinçli güçlerin yönettiği gibi bilinçsiz güçlerin de yönetebileceği hususunu açıklar. Bilinçsiz güçler beslenme gücü, büyüme ve benzerini doğurmaz. Bunun yanında duysal olan iç ve dış idrakler ise bilinçli yani şüurludur. Burada iradi bir tahrik söz konusudur.¹⁶⁸

Bir başka mesele de nefis-beden ilişkisinin ahlakî yönünü oluşturan kısımdır. Tûsî’nin bu bağlamdaki görüşlerini nazarî-pratik akıl ayırımında bulabiliriz. Tûsî’nin de yaptığı bu ayırım esasında İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh aracılığıyla Aristo’ya kadar gitmektedir.¹⁶⁹ İnsani nefsin biri akledilir âleme, diğeri hissedilir âleme olmak üzere iki yönü vardır. Teorik akıl, İbn Sînâ’daki gibi Tûsî’de de kendi üstündeki ilkeyle bağlantı kurarak müstefad akla ulaşırken; pratik akıl, bedenle olan bağlantıyı sağlar. İnsani nefis kendinden yüce olana yöneldiğinde ilimler meydana gelirken kendinden aşağıya yöneldiğinde ahlak ortaya çıkar. Buradaki ahlak, aklın emrindeki ahlaktır.

Birçok filozofta olduğu gibi Tûsî’nin ahlak felsefesinde de erdem (fazilet) ve erdemsizlik (rezilet) nefsin yukarıda bahsettiğimiz kuvveleriyle, dolayısıyla bedenle ilişkilidir. İnsanın fiillerinin hangi yöne meyledeceği, nefisteki kuvve ve melekelerle bağlıdır.

¹⁶⁴ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 345-346; Demirkol, *Tûsî’nin İbn Sînâ Savunması*, 239-240.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi*, 58-68; Fatih Aydın, *İbn Sînâ’nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*, 40-45.

¹⁶⁶ Gafarov, *Nasîruddin et-Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, 105.

¹⁶⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 32; Gafarov, *Nasîruddin Et-Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, 106.

¹⁶⁸ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 345-346.

¹⁶⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 49-50; İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l Ahlâk*, çev: Abdulkadir Şener, 2. Baskı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 105-112; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev: Saffet Babür, 2. Baskı (Ankara: Bilge Su Yayınları, 2009), 18; Demirkol, *Tûsî’nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 115.

Tûsî'nin anlayışında bu kuvveler adalete göre dengelenmelidir. Dengelenmediği takdirde şehvi kuvve kendi tabiatına, öfke de buna karşı olana götürür. Kuvvelerden biri diğerine üstün geldiğinde, mağlup olan zayıflar. Tûsî'ye göre insan şehvi kuvvelerin baskın gelmesiyle yiyeceklere, içeceklere ve cinsel münasebete, öfke kuvvesinin üstün gelmesiyle ise zorbalığa, baskınlığa ve intikama yönelir. Bu durumda kişi Tûsî'ye göre hayvanların seviyesine hatta onlardan da aşağı mertebeye düşer. Dolayısıyla insanda birbirleriyle çatışan bu dürtüler onu zarara uğratar. Bundan dolayı kuvvelere itidal ölçüsü getirilmelidir. Bunu uygulayacak olan güç ise akıldır. Burada Tûsî yine, İbnî Sînâ'nın yolundan gitmektedir. Kısaca şöyle diyebiliriz ki insanın teorik akıl vasıtasıyla faal akıldan bilgi alabilmesi için nefsin bedenî hazlardan sıyrılıp kurtulması, kendini tefekküre vermesi gerekir. Dolayısıyla pratik akıl bu devrede nefsin bedenle ilişkisini sağlayarak aracılık eder. Pratik akıl beden ile gerçekleşen bütün güç ve fiilleri kapsar ve bedeni denetleyerek iyi ahlaka sevk eder. Görüldüğü üzere Tûsî'nin psikolojisinde tıpkı Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'de olduğu gibi aklın bu yönü aynı işleve sahiptir.¹⁷⁰

Tüm bunlardan nefsin kuvvelerinin bedene etkisi ve yine nefsin erdem ve erdemsizlik arasında bir ilişki olduğu görülmektedir. Tûsî, İbn Miskeveyh gibi nefsin üç kuvvesinin her birine ait erdemden söz eder.¹⁷¹ Buna göre, akıl gücünün erdemi hikmet, öfke gücünün erdemi şecaat ve şehvet gücünün erdemi iffettir. Bunların uyumunda ise ortaya adalet erdemi çıkar. Bu kuvveler itidal dışına çıktıklarında ise bunlara zıt düşen reziletler, sırasıyla cehalet, korkaklık, hazlara düşkünlük ve zulüm ortaya çıkar. Tûsî burada erdemi iki zıt noktanın ortası diye tanımlar.

¹⁷⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, 45-48; Gafarov, *Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 93-114.

¹⁷¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, 35.

BÖLÜM 3

NEFSİN BEKASI

Platoncu nefsin ölümsüzlüğü fikri İbni Sînâ ve İslam filozofları tarafından kabul edilerek birtakım değişikliklere uğramıştır.¹⁷² Burada öncelikle belirtmemiz gerekir ki ölümsüzlüğünden bahsedilen nefs soyut bir cevher olan insanî nefstir. Nebatî ve hayvanî nefis için bedenden ayrı ‘bizzat idrak’ söz konusu olamayacağı için onlara soyut cevher denmesi mümkün değildir.¹⁷³

3.1. Nefsin Ölümsüzlüğünün İspatı

3.1.1. Nefsin Soyutluğundan Hareketle İspatı

Nefsin ölümsüzlüğü ile ilgili meselenin ilk argümanı nefsin soyut bir cevher olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır. Nefsin soyut bir cevher olmasından yola çıkılarak nefsin ölümsüzlüğü sonucuna nasıl ulaşılır sorusunu soracak olursak; Meşşai filozoflar nefsin soyutluğunu kanıtlamak için onun duyu organlarından farklılığını ortaya koyar. Onlara göre nefis maddi bir cevher olmadığı için cisimlerin niteliklerinden farklıdır. Dolayısıyla nefis beden arasında mahiyet açısından bir zıtlık vardır. Beden oluş ve bozuluşa uğrarken nefis varlığını devam ettirir. Yine beden bileşik bir varlıkken nefis basittir. Nefsin bileşik bir yapıda olmaması bozulmasına engeldir.¹⁷⁴ İbn Sînâ’ya göre her cisim sonludur. Cisimde sonsuz güç bulunmaz çünkü cisimler bölünebilir. Bunun yanında güç de bölünebilir. Nefsin gücü ise sonsuzdur. Çünkü o aklî kavramları algılar. Yine İbn Sînâ’ya göre nefsin bir konumu da yoktur çünkü akıldaki suretlerin konumu olamaz. Kısaca nefis maddeye ilişkin her özellikten ayrılmıştır.¹⁷⁵ Nefsin bu özelliklerine ilk bölümde daha uzun değinmiştik. Burada nefis ve beden arasındaki bu farklılıklar bizi nefsin bedene bağlı olmadığı sonucuna ulaştırır. Bedenin yok olması nefsin yok olmasını gerektirmez.¹⁷⁶

¹⁷² İbn Sînâ, *en-Necât*, 170-174; Fatma Nuriye Kurşunoğlu, *İbn Sînâ’da Meâd*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 38.

¹⁷³ Anar Gaфарov, “Nâsireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi”, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin İlmi Mecmuası, sayı: 10, (2008), 330-339.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 172.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 30-32.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 170; Kurşunoğlu, *İbn Sînâ’da Meâd*, 38.

Tûsî de nefsi yalın, soyut bir cevher olarak görür.¹⁷⁷ Bunun delili olarak da nefsin tümeller, cisimden soyutlanmış akledilirler ve bölünmeyi kabul etmeyen konularla şekillendiğini söyler.¹⁷⁸ Tûsî'ye göre nefs zatiyla kaimdir. Bundan dolayı yok oluş ancak bu potansiyeli taşıyan bir mahal sahibi için söz konusudur. Dolayısıyla nefis bu potansiyele sahip olmadığından onun yok olması caiz değildir.¹⁷⁹

3.1.2. Sudur Nazariyesi Bağlamında İspatı

Nefsin ölümsüzlüğü konusundaki diğer bir argüman ise Yeni Eflatuncu sudur teorisi çerçevesindedir. Buna göre tıpkı akıllardan sudur eden gök cisimlerinin nefislerinin ölümsüz olması gibi, insan nefsi de ölümsüz olmalıdır.¹⁸⁰

Filozoflarımız nefsin beden mizacının itidali ile faal akıldan sudurunu savunur. Dolayısıyla nefsin varlığının sebebi olan faal aklın ebedi ve mahalli olmayan ayırık bir varlık olmasından hareketle nefsin de bilkuvve ebedi ve bedenden ayrı bir varlık olduğunu ileri sürerler. Filozoflarımıza göre nefsin bekası için ne beden ne de ona ait mizaç koşul olabilir. Bilakis nefis beden ve mizacın koruyucusu ve yöneticisidir. Bu sebeple nefis, beden ortadan kalktığında zarara uğramaz ve ilkesinin devamlılığı ile varlığını sürdürür.¹⁸¹ Tûsî'nin ifade şekliyle “Nefs “Var edicisi ve feyiz vericisinin devam etmesiyle birlikte daima mevcut olarak kalır.”¹⁸²

3.1.3. Nefsin Basitliğinden Hareketle İspatı

İnsanın nefis ve bedenden mürekkep bir varlık olduğunun kabul edilmesiyle beraber bu iki varlık arasında mahiyet yönüyle bir zıtlık vardır. Beden unsurlardan meydana geldiği için oluş ve bozuluşa uğrarken nefis için bu söz konusu olamaz. Çünkü nefis, beden gibi bileşik bir varlık değildir. Tûsî nefsin basitliğini İbn Sînâ'nın bilginin bölünemezliği

¹⁷⁷ Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, 27.

¹⁷⁸ Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 238.

¹⁷⁹ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 34.

¹⁸⁰ Tûsî, “*Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası*”, 434-440; Gafarov, “*Nasireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi*”, 331-333.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 145-171/172; Gafarov, “*Nasireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi*”, 331-333.

¹⁸² Nasîruddin Tûsî, “*Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası*”, *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 434-440.

argümanından yola çıkarak açıklar.¹⁸³ Akleden insanî nefste irtisam eden akledilirler bölünmeyi kabul etmez. Bu delile göre onun yerleştiği mahallin de böyle olması gerekir. Eğer mahal bölünmeyi kabul etseydi nefis de bölünür olurdu. Ancak nefis bileşik olmadığından bölünebilir değildir.¹⁸⁴

3.1.4. Nefsin Yokluğu Varsayımı Üzerinden Nefsin Ölümsüzlüğünün İspatı

Tûsî'nin öne sürdüğü bu argümana göre nefis için yokluktan bahsedecek olursak bunun onda bilkuvve olarak bulunması gerekir. Bu kuvve fiile çıkarsa nefsin yokluğuyla birlikte var olması gerekir ki bu da bir çelişki oluşturacaktır. O halde onda fanilik mümkün olamaz. Bu durumda her mevcut baki olmalıdır şeklinde bir sonuca ulaşılsa; Tûsî faniliğin bir mahalle yerleşen ve mahallinde mevcudun ondan yok olma gücü olan her mümkün varlık için caiz olduğu şeklinde bir açıklama yapar. Ancak nefis mahal ya da hal veyahut bedeninin sureti ya da onda yayılan arazi olmadığından, onun yokluğundan da bahsedilemez.¹⁸⁵

3.1.5. Nefs Varlık Bakımından Bedenle Alakalı Olmadığından Bedenin Ölümüyle Ölmez

İbn Sînâ'ya göre fesada sebep olan şeyin fesada uğrayanla bir ilişkisinin olması gerekir. Tûsî'nin de desteklediği bu görüş İbn Sînâ tarafından sistemli bir şekilde ele alınır. Ona göre bu ilişki ya varlıkta ona denk olan bir bağlılıkla olur, ya varlıkta ondan sonra gelen bir bağlılıkla olur. Yahut varlık açısından öncelik söz konusu olur. Eğer nefsin bedene bağlılığı varlıkta denk olan bir bağlılıkta bu arazi değil, zati bir durumdur. Beden ve nefsten biri diğerine izafe edilir. Bu durumda nefis ve bedene cevher diyemeyiz. Çünkü cevherde varlığa gelmek için başkasına ihtiyaç yoktur. Eğer bu bağlılık arazi bir husus ise ikisinden biri bozulduğunda izafetle ilişen diğeri geçersiz olur, zat ise bozulmaz. Nefs varlık bakımından bedenden sonra olsa bu durumda da beden nefsin illeti olur. Bu durumda dört illet vardır:

¹⁸³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 170; Gafarov, “Nâsireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi”, 334.

¹⁸⁴ Tûsî, “Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası”, 434-440; Gafarov, “Nâsireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi”, 334.

¹⁸⁵ Tûsî, “Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası”, 434-440; Gafarov, “Nâsireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi”, 335.

1- Ya beden nefsin fail sebebi olur. Beden cismanidir ve cisimler güçleri olmaksızın fiilde bulunamazlar. Cismani güçler ise arazlar ya da maddi suretlerdir. Bunlar ise nefse varlık veremeyeceklerinden dolayı bu imkânsızdır.

2- Ya da beden nefsin maddi sebebi olur ki bu da nefsin asla bedene bağlı olmaması dolayısıyla imkânsızdır. Beden nefsi şekillendiremez.

3- Ya da beden, nefsin gai sebebi olursa; buradaki ilişki tam zıddıdır. Beden nefsin zati illeti olamaz. Nefsin aleti konumunda olan bedenin maddesi ortaya çıkınca ayrık nedenler onun için bir nefis çıkarır. Yani sonradan meydana gelen şey, kendisini kabule hazır olan madde vasıtasıyla öncelenir. Ancak nefsin madde sebebiyle varlığa gelmesi, maddenin yok olmasıyla ortadan kalkmasını gerektirmez. Çünkü nefis bedenle kaim değildir.

Nefs, varlık açısından bedenden önce olursa;

1- Bu öncelik zamansal ise bu reddedilir.

2- Zati ise; varlığa sonradan gelenin önce gelenden yararlanması söz konusu olur. Bedenin nefse ilişkin bir sebeple bozulması lazım gelir ki beden ancak mizaç ve bileşiminin değişmesiyle bozulur. Ya da bedenin nefis ile birlikte baki kalması gerekir ancak ölüm sebebiyle bu da mümkün değildir. Dolayısıyla nefis varlık açısından bedenden önce değildir.

İbn Sînâ'ya göre bu üç tür ilişki de geçersizdir. Nefsin varlık bakımından bedenle bir ilişkisi olamaz.¹⁸⁶

Tûsî de İbn Sînâ gibi nefsin varlık bakımından bedenle ilgisinin olmadığı görüşündedir. Nefs, var ediciden bedene taşıdığı ve onunla bağlantı kurduğunda ne nefsin varlığında ne bekasında ne de devamlılığında bedenin nedensel bir etkisi olamaz. Dolayısıyla Tûsî'ye göre beden yok olması nefsin yokluğu için bağlayıcı bir husus değildir. Nedenli olan ancak nedenin varlığıyla kaim olduğuna göre nefis feyz vericisi daim olduğu müddetçe bakidir.

Özetle Tûsî'ye göre “Nefs, bedene ait bir suret, ona yerleşen bir araz ve yerleşen şey ile mahalden oluşan bir bileşik olmadığı sabit olunca onda faniliğin de kesinlikle mümkün olmadığı sabit olur.”¹⁸⁷

Bunların yanında nefsin ölümsüzlüğü konusu Tûsî'nin ahiret anlayışının merkezini oluşturur. Filozofumuza göre ahlaki olan ve ahlaki olmayan eylemlerin sonucunda ödül ve

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 170-174; Kurşunoğlu, *İbn Sînâ'da Meâd*, 39-41.

¹⁸⁷ Tûsî, “*Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası*”, 434-440.

cezaya muhatap olacak nefislerdir. Onun ahlak felsefesinde mutluluk esastır. Mutluluğun bedenle hiçbir alakası olamadığı gibi o tamamıyla nefsanidir. Durum böyle olunca nefsin ölümsüzlüğü tezi Tûsî için oldukça önem arz etmektedir. Bunu ahlaka dair eseri olan *Ahlâk-ı Nâsirî*’de ele almasından da anlayabiliriz.¹⁸⁸

Bunların yanı sıra insanın ölümüyle beraber onun bedenle birlikte mi yoksa sadece nefs olarak mı diriltileceği hususu kelamın yanı sıra İslam felsefesinde de “mead”¹⁸⁹ başlığı altında tartışılan önemli bir konudur. Mead meselesi tezimizin sınırları dahilinde olmadığından kısaca değinmekle yetineceğiz. İbn Sînâ’nın da mensup olduğu Meşşai gelenekte dirilişin sadece nefsanî olduğu görüşü hâkim gözükmektedir.¹⁹⁰ Kınalızâde Ali Çelebi *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde İbn Sînâ ve Tûsî’nin eserlerinde birbirine zıt görüşlerin olduğunu savunur.¹⁹¹ Aslında burada birbirine zıtmış gibi görünen iki farklı haşr yaklaşımı söz konusudur. Kısaca değinecek olursak İbn Sînâ aklî nefsin yetkinliği açısından nefsanî dirilişi savunmasına karşın dini metinlerde beden ve ruhun birlikte haşrolmasına yönelik anlatımı pratik yönden gerekli ve faydalı bulur. Çünkü gerçek sevap ve azap halkın anlayışına uzak bir şekilde tasvir edilemezdi. Eğer bedensel diriliş söz konusu olmasaydı halk sevap ve azabı önemsemeyecek ve akıbetten çekinmeyecekti.¹⁹² Aynı şekilde Tûsî de *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde ve *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* adlı risalesinde ruhani dirilişi savunurken kelamcı sıfatıyla nefsanî ve cismanî dirilişin birlikte olacağını savunmuştur.¹⁹³ Bunu savunurken de nefsanî ve aklî hazları öne çıkarmayı ihmal etmemiş, daimi mutluluğun insanın ölümsüz tarafı olan nefs-i natîka ile olacağını vurgulamıştır.¹⁹⁴

3.2. Tenasühün Reddi

İslam filozoflarını Platoncu felsefeden ayıran en temel noktalardan biri, nefsin bedenın ölümüyle başka bir bedende hayat bulma fikrini, yani tenasühü reddetmeleridir. Fârâbî de ruh göçünü benimsemezken¹⁹⁵ İbn Sînâ bunun imkânsızlığıyla ilgili deliller ortaya

¹⁸⁸ Tûsî, “*Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası*”, 434-440; Gaforov, “*Nâsireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi*”, 336.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 4.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 26; İbn Sînâ, *en-Necât*, 266-279.

¹⁹¹ Kınalızâde, *Ahlak-ı Alâî*, 78.

¹⁹² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 11.

¹⁹³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 32; Tûsî, *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası*, 434.

¹⁹⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 75-76; Zübeyr Bulut, “Tûsî’nin Filozof ve Kelâmcı Olarak Savunduğu İki Farklı Haşr Anlayışı”, 283-302.

¹⁹⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 118; Mehmet Ata Az, “Fârâbî’de Nefsin Ölümsüzlüğü Meselesi”, 90.

koymuştur. İbn Sînâ bu delilleri ruhun ölümsüzlüğü meselesi etrafında *Adhaviyye* adlı risalesinde ele almıştır.¹⁹⁶

İbn Sînâ tenasühü kabul edenleri üçe ayırır.

1) Nebatî ve hayvanî tüm büyüyen nefslerde nefsin tekrarını mümkün görenlerdir. Bunlara göre nefis, en mükemmel olan insan bedeninde bulunabildiğine göre her şeyin bedeninde var olabilir. Bu ya ilahi takdirle veyahut nefsin kendi isteğiyle olabilir.

2) Diğer grup tenasühü sadece hayvanî bedenlerde sınırlı görenlerdir.

3) Üçüncü grup ise insanî nefsin, insanî nefsten başka bedenlere girmesini kabul etmeyen gruptur.¹⁹⁷

İbn Sînâ ruh göçünü savunanların iddialarına tek tek cevap vererek onları çürütme yoluna gider. İbn Sînâ'ya göre ruh göçünü savunanlar iddialarını kanıtlamak için nefslerin maddeden ayrık olduğunu, ölümden sonra nefsin bedenden ayrı olduğunu söylerler. Bu kısım tenasühçülere göre maddi bedenler sonsuzdur. İbn Sînâ'ya göre ise nefslar sonlu, bedenler sonsuz olsaydı bir kısım bedenler boşta kalacağı için nefsin sürekli bedenleri gezmesi gerekecekti. Aynı zamanda maddeden ayrı sonsuz sayıda nefsin varlığında, sonsuzluk bilfiil mevcut olur. Bu da imkânsızdır.¹⁹⁸

İkinci olarak İbn Sînâ, nefslerin bedenlerden önce var olduğunu söyleyen tenasühçülere karşı çıkar. İbn Sînâ'ya göre nefslar bedenlerle birlikte var olmuştur.¹⁹⁹ Eğer onların dediği gibi nefslar bedenden önce var olsaydı, beden mizacına göre var olur ve nefis bedenle kaim maddi bir suret olurdu.²⁰⁰ Yani nefsin sonradan olmasını kabul etmek ona maddilik atfetmektir.²⁰¹ Bu da maddeden bağımsız / ayrık olamayacağı anlamına gelir. Oysa ölümle beden suretten ayrılır ve mahiyeti değişikliğe uğrar. Yani ilk maddenin aynısı olmaktan çıkar. Özetle nefsin sonradan olması maddi suret olmasını gerektirmez.²⁰²

İbn Sînâ'ya göre, nefsin başka bir bedene girmesi düşüncesi de kabul edilemez. Çünkü ona göre doğada tesadüfe yer yoktur. Yine İbn Sînâ'ya göre tenasühü mümkün görenler, bir bedende iki nefsin varlığını kabul etmek durumunda olurlar.²⁰³ İlki tenasüh ile başka bedenden gelen nefis, ikincisi o bedende mizaca uygun olarak ortaya çıkan ilk nefstir.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 23; Kurşunoğlu, *İbn Sînâ'da Meâd*, 42.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 11; Kurşunoğlu, *İbn Sînâ'da Meâd*, 43.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 18-19.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 22-23; Kurşunoğlu, *İbn Sînâ'da Meâd*, 44; Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ*, 2. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 359-376.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 19.

²⁰¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 23; Kurşunoğlu, *İbn Sînâ'da Meâd*, 44.

²⁰² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 19.

²⁰³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 24; Kurşunoğlu, *İbn Sînâ'da Meâd*, 44.

Mizaç ile nefis arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu da tenasühü mümkün kılmaz. Bu kabul edilecek olursa iki farklı mizaç bir bedende karmaşık bir durumla karşı karşıya kalacaktır.²⁰⁴ Hâlbuki nefis bedende ferdileşir ve beden yok olduğunda ferdiliğini korur.

Diğer bir iddia ise dirilişte beden ile nefsin birleşeceğini söyleyenler için ortaya atılmıştır. İddiaya göre; ilk bedenden ayrılan nefsin aynı bedene dönmesi gerekmez. Nefsin aynı bedenlere dönme imkânı varsa başka bedenlere de dönebilmelidir. İbn Sînâ'nın yukarıda söylediğimiz nefsin beden ile karakter kazanması bağlamındaki görüşleri, beden aynen nefse iadesinin bir koşulu değildir. Zira ona göre nefsin önceki bedeniyle buluşması da başka bedene gitmesi de ruh göçüdür. İbn Sînâ'nın tenasühü reddetme gerekçelerinden biri de aslında cismani dirilişi reddetmesiyle ilintilidir.

İbn Sînâ'nın tenasühü reddetme sebeplerinden bir diğeri de aynı Tûsî'de olduğu gibi insanın gayesine yöneliktir ki o da hakiki mutluluktur. Ona göre amaçsal değil, sadece özü sebebiyle arzulanan şey mutluluktur. İnsani nefis bedenleyken bedeni kullanarak yetkinleşmeye çalışır. Yalnız nefis onunla beraberken tam anlamıyla duyuların etkisinden kurtulamadığı için akletme gücünü kullanamaz. Duyu güçleri akıl güçlerine üstün geldiğinde ise insanlar dünyevi lezzetlere yönelirler. Bu durumda ise hakiki mutluluğa ulaştıracak akıl gücü yetkinleşemeyecektir. Tenasühte ise durum aksine mutluluk beden ile nefsin ortak çabasının ürünüdür.²⁰⁵

Tûsî'nin bu meseleyle ilgili İbn Sînâ'ya aykırı bir görüşüne rastlamadık. Aksine İbn Sînâ gibi o da tenasühün reddiyle alakalı delillerini insanın kendi varlığının bilincinde oluşu ve nefis-beden ilişkisi bağlamında değerlendirir. Tûsî'ye göre de her insanda tek benlik bilinci, mizaç vardır. Yine ona göre de bedenle bireyselleşen ve varlık kazanan nefsin bu hali bedenden sonra da baki kalır.²⁰⁶

Tûsî, nefsin bedeni beslenme, uyuma ve doğurma gibi bilinçsiz kuvveler ile birlikte hissi olan iç ve dış idrakler gibi bilinçli kuvvelerle de yönettiğini söyler. Nefis bedeni bazen aracısız, zatı ile idrak ederek, bazen de şehvet kuvvesinin çekmesi ya da öfke kuvvesinin itmesiyle iradeli bir tahrik yoluyla yönetir. Şayet nefis bu bedenden başka bir bedeni aynı zaman içinde bu şekilde yönetseydi bunun farkında olurdu.²⁰⁷

²⁰⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, 24.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, 22; Ahmet Navruz, “İbn Sînâ'da Tenasühün Reddi”, *Yüksek Lisans Tezi*, 2018, 70-71.

²⁰⁶ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 78.

²⁰⁷ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 346; Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 238.

Tûsî'ye göre bir beden meydana geldiğinde nefis de meydana gelip onunla ilişki kurar. Böyle olunca başka bir nefis tenasüh aracılığıyla bir ilişki kuramaz. Yoksa aynı bedenin iki yönetici nefsi olur. Bu çelişkidir. Zira herkes bedenın yöneticisinin bir tane olduğunu bilir. Tûsî tenasühün imkânsızlığına yönelik bu delili nefsin hudusüne dayandırır.²⁰⁸

Tûsî'nin İbn Sînâcî temellendirmesine göre insanî nefis sadece bedenle ferdiyet kazanır. Daha önce de belirtildiği üzere mizacı tamamlanan her beden faal akıldan kendisini yönetecek ve koruyacak olan bir nefsi hak eder. Bu yüzden ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi yani tenasühü imkânsızdır. Tûsî herkesin kendi benliğinin birliğinin farkında olduğunu söyler. Bunun aksi olsaydı insanda iki benlik olurdu, bu da onun iki zatının olması anlamına gelirdi. Ancak Tûsî'ye göre her insanda bir tek benlik bilinci vardır. Özetle bedenle ferdiliğini kazanan nefis, bedenden sonra da ferdiliğini muhafaza edecektir.²⁰⁹

²⁰⁸ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 128-129.

²⁰⁹ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, 78; Gafarov, “Nâsireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi”, 84.

SONUÇ

İbn Sînâ, İslam felsefesi tarihinde sistem kurucu filozof olarak bilinmektedir. Bu rolü sebebiyle Şeyhü'r-Reis unvanıyla anılmaktadır. O Aristotelesçi gelenekte ortaya çıkan felsefi bilimler tasnifini temel alarak kendi içinde tutarlı bir felsefi sistem kurmuştur. İbn Sînâ bu felsefi sistemin içine Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu unsurları da ekleyerek daha uyumlu ve kuşatıcı bir sistem inşa etmiştir. İbn Sînâ'nın kurduğu bu sistem ve beraberinde sahip olduğu derin aklî yaklaşımla birçok İslam filozofunu etkilemiştir. İbn Sînâ etkisinin en açık görüldüğü filozofların başında Nasîreddin Tûsî gelmektedir. Tûsî, İbn Sînâ'dan etkilenmenin yanında onun felsefesini en iyi şekilde şerh etme ve özgün unsurlar katma yönüyle de tanınmaktadır. Tûsî, Meşşâî felsefe sistemine mensup olmakla beraber İşrakî felsefeden de etkilenmiştir. O, İbn Sînâ gibi sistem kurmuş bir filozof olmamasına karşın İslam felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu önem kendisini İbn Sînâ felsefesini en açık ve anlaşılır şekilde açıklayıp gelecek nesillere aktarmasında göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle Tûsî çok önemli bir İbn Sînâ şarihidir. İbn Sînâ'nın en özlü ve önemli felsefe kitabı olan *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'a bir şerh yazmış ve onu muarızlarına karşı savunmuştur. Bu tez çalışmasında sistem kurucu filozof İbn Sînâ ile onun takipçisi ve şarihi Nasîreddin Tûsî'de nefsin nasıl ele alındığını analiz etmeye çalıştık.

İbn Sînâ ve Tûsî'nin nefis anlayışını karşılaştırdığımız bu çalışmada önce klasik literatürde ve modern araştırmalarda meselenin nasıl ele alındığını ortaya koyduk. Her ne kadar araştırmamızın İbn Sînâ kısmı için çeşitli Türkçe araştırmalar mevcut olsa da Tûsî'nin görüşlerini araştıran çalışmalar henüz sınırlıdır. Biz de bu iki filozofun nefis anlayışını tek bir çalışmada toplayıp karşılaştırmak istedik. Tûsî'nin İbn Sînâ etkisinde kaldığı yerleri, farklı ve özgün yönlerini ve yaptığı açıklamalarla İbn Sînâ'nın anlaşılmasına sağladığı katkıları ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamıza nefsin varlığını ispatlayarak başladık. Bunu İbn Sînâ'nın yöntemi ışığında yaptık. İbn Sînâ nefsin varlığını ispatlamayı öne almıştır. Çünkü ona göre bir şeyin varlığından emin olmadan onun ne olduğundan bahsedilemez. İbn Sînâ nefsin varlığını ispatlamak için birtakım deliller ortaya koyarken Tûsî, nefsin varlığının ispatına gerek olmadığını “Kendi varlığı üzerine delilden bahseden biri nasıl tasavvur edilebilir?” diyerek açıklar. Bununla beraber yaptığı açıklamalar İbn Sînâ'nın nefsin varlığına yönelik ispat yollarıyla örtüşmektedir. Daha sonra nefsin cisimlerde görülen fiillerinden hareketle nefsin varlığının ispatlanması gibi cisimlerde gözlenen güç ve fiiller ile onun türlerini tespit

etmişlerdir. Filozoflarımızca izlenen yol ve yapılan tasnif aynıdır. İki filozof da unsurlar arasındaki ahenge ve mizacın dengeye ulaşmasına bağlı olarak nefsi nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç sınıfta ele alırlar. Burada nebatî nefse ait güçler diğer nefslerle ortakken hayvanî nefse ait güçler insanî nefslerde de bulunur. İnsanî nefis ise akıl kuvvesiyle hepsinden ayrı ve özeldir. Tûsî, nefslerden bahsederken İbn Sînâ'nın aksine yer yer dinî metinlere atıflar yapmıştır. İnsanın hayvanî nefsin güçlerine esir olmasıyla hayvanların mertebesine hatta daha da aşağı inebileceğine işaret etmiş, türünün faslı olan aklını kullanmasıyla da mutluluğa erişeceğinden bahsetmiştir. Bunların Kur'an'da nefs-i emmare, nefs-i levvame ve nefs-i mutmainne olarak geçtiğini söylemiştir.

Düşünürlerimiz nefsin bedenle ilişkisi bağlamında da hemfikirdir. Nefs hâdistir, beden iyiliği için sonradan var edilmiştir. Bununla beraber nefs ait olduğu bedene şahsiyet kazandırır, onu korur ve yönetir. Yine nefs-beden ilişkisi bağlamında öne çıkan diğer bir konu erdem ve erdemsizliklerdir. İnsanın fiillerinin hangi yöne meydeceği nefsteki kuvve ve melekelerle bağlıdır. Ahlak felsefesi söz konusu olduğunda Tûsî'nin İbn Sînâ'ya oranla daha çok açıklama yaptığı görülür, fakat bu konuda da Tûsî'nin üzerinde İbn Miskeveyh'in etkileri kendini gösterir.

İbn Sînâ'nın neredeyse felsefî sistemini üzerine dayandırdığı konu diyebileceğimiz aklî nefis teorisi Aristoteles ve Yeni Platoncu yaklaşımın bir sentezi olarak ortaya çıkmıştır. Aklî nefis zatiyla kaim soyut bir cevherdir. Ona küllîleri idrak etmesi açısından teorik; fiilleri yönetmesi ve iradede bulunması açısından pratik akıl denir. Aklî nefsin teorik yönü aşkın âlemle bağ kurarken, pratik kısmı sosyal hayatla ilişki içerisinde.

Tûsî tüm bu konularda İbn Sînâ ile aynı açıklamalarda bulunup aynı tasnifleri yapar. Nefsin ölümsüzlüğü meselesi de burada gündeme gelmektedir. Platoncu nefsin ölümsüzlüğü fikri kabul edilerek birtakım değişikliklere uğramıştır. Burada düşünürlerimizce ölümsüzlüğe layık görülen nefis insana ait aklî nefstir. Çünkü diğer nefslerde “bizzat idrak” söz konusu değildir. Aklî nefis beden öldüğünde, bedenle birlikte olduğu sürede mükemmel hale gelip gelmemesiyle ilintili olarak mutluluk yahut bedbahtlık içinde varlığını sürdürmeye devam eder. Tûsî'ye göre de beden yok olmasının nefsin yok olması için bir bağlayıcılığı yoktur. Maddi kirlilikten uzak olan soyut cevher olarak insanî nefis yok olmayı kabul etmemeye layıktır.

Bundan sonra “meâd” meselesini ele aldık. İnsanın ölümünden sonraki dirilişi “cismanî/bedensel bir diriliş mi olacak, yoksa sadece nefsanî bir diriliş mi olacak?” sorularına filozoflarımızın bakış açısından cevap aradık. İbn Sînâ aklî nefsin yetkinliği

bağlamında nefsanî dirilişi savunurken dinî metinlerde beden ve nefsin beraber haşrolması şeklindeki anlatımı pratik yönden gerekli ve faydalı bulmuştur. Aynı şekilde Tûsî de felsefî kimliğiyle nefsanî dirilişi savunurken, kelamcı kimliğiyle nefsanî ve bedensel dirilişi birlikte savunmuştur. Nefsin bekası meselesinde yer verdiğimiz diğer bir konu da tenasüh meselesidir. Nefsin beden ölümüyle başka bir bedende hayat bulma fikri düşünürlerimizce de reddedilmiştir.

Bu çalışma sayesinde İbn Sînâ felsefesinin sonraki Müslüman filozoflar üzerindeki etkisi, özellikle nefis teorisinin şekillenmesindeki belirleyici rolü hakkında bir farkındalığa kavuştuk. Bu çalışma bizi, İslam felsefesinin özgün yönlerini araştırma hususunda yeni çalışmalar yapmaya teşvik etmiştir. Çalışmamızın alana ilişkin araştırmalara mütevazı bir katkı olmasını umuyoruz.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. trc. Zeki Özcan. Bursa: Birleşik Yayıncılık, 2011.
- Aydın, Fatih. *İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Az, Mehmet Ata. "Fârâbî'de Nefsin Ölümsüzlüğü Meselesi", *Turkish Studies*, 12/20 (Mayıs 2017): 85-100.
- Bulut, Zübeyr. "Tûsî'nin Filozof ve Kelâmcı Olarak Savunduğu İki Farklı Haşr Anlayışı", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/2 (Şubat 2017): 283-302.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. 7. Basım (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Demirkol, Murat. *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Platon. *Phaidros*. Trc. Hamdi Akverdi. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Farabî. *İdeal Devlet*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Gafarov, Anar. *Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Gafarov, Anar. "Nâsireddin Tûsî Felsefesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilmesi", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası*, S. 10. (2008): 330-339.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. trc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- İbn Miskeveyh. *Tehzib'ül Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener vd., İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *En-Necât*. trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. trc. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2014.
- İbn Sînâ. *El-Adhaviyye fi'l-Mead*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

- İbn Sînâ. *Metafizik-I/eş-Şifa*. trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Metafizik-II/eş-Şifa*. trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi*. haz. Mahmut Kaya. Felsefe ve Ölüm Ve Ötesi, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013. 58-68.
- İbn Sînâ, Ahvâlu'n-Nefs, çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. İstanbul: Fecr Yayınları, 2016.
- Kindî. “Nefs Üzerine”, *Felsefî Risaleler*. trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kurşunoğlu, Fatma Nuriye. *İbn Sînâ'da Meâd*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Navruz, Ahmet. “*İbn Sînâ'da Tenâsühün Reddi*”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Ömer Türker. “Nefs”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32: 529-531. İstanbul: TDK Yayınları, 2006.
- Plotinos. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Râzî, Ebû Bekir Zekeriya. *Ruh Sağlığı*. çev. Hüseyin Kahraman. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2: 238-242, İstanbul: TDK Yayınları, 1989.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- Tûsî, Nasîruddin. *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasîruddin. “*Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası*”. *Felsefe Mektupları*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasîruddin. “*Er-Risaletü'n-Nasiriyye*”, *Felsefe Mektupları*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasîreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. Kum: Müessese-i Bustan-i Kitab, 1394.

EKLER

A. Tez Fotokopisi İzin Formu

TEZ FOTOKOPİSİ İZİN FORMU

ENSTİTÜ

Fen Bilimleri Enstitüsü ☐

Sosyal Bilimler Enstitüsü ☒

YAZARIN

Soyadı : SOMUNCU

Soyadı : Nurseda

Bölümü : Felsefe ve Din Bilimleri

TEZİN ADI: İBN SÎNÂ VE NASÎREDDİN TÛSÎ'NİN NEFS TEORİLERİNİN
MUKAYESESİ

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

1. Tezimin tamamından kaynak gösterilmek şartıyla fotokopi alınabilir. ☐
2. Tezimin içindekiler sayfası, özet, indeks sayfalarından ve/veya bir bölümünden kaynak gösterilmek şartıyla fotokopi alınabilir. ☐
3. Tezimden bir (1) yıl süreyle fotokopi alınamaz. ☐

TEZİN KÜTÜPHANEYE TESLİM TARİHİ: